



بخش فارسی

زاینده انب و سوار در زبان های ایرانی
بدرالامان فرید

رستم و زین بلنگ او
تکلا سیمز- ویلیامز و ایسلا سیمز- ویلیامز

چرا ضحاک در افسانه ایرانی کشته نمی شود؟
ابوالحسن تهمی نژاد

روی در عصر ساسانیان بر اساس منابع بانه
رینکا کیزان، با همکاری توح در بانی

نظریه ارتباط دولت و دین در ایران عصر ساسانی
شیر اکبری

بررسی سرچشمه های بومی راستگیشی زرتشتی، ایالت فارس و نوشته های معیار فارسی میانه
بیریا علیمرادی

مهرپرستی و ساختارهای اجتماعی و آرمانی عیاری در "حماسه" سمک عیار
پروانه پورشرعی

ژاله آموزگار و گرادو نیولی: گزارش کتاب چاپ نشده نیولی درباره تاریخ نگاری از اسکندر تا زرتشت
قلیب زینو

اندرزهای پهلوی در ادب فارسی
قیروزه قندهاری

مقایسه حکایت عاشق شدن پادشاه بر کتیزک در مثنوی معنوی با تمثیلی مانوی
امید پنهانی

تفسیری عارفانه از داستان حضرت موسی به روایت قرآن
پویسا فرخشان

پیشنهاداتی برای تصحیح ابیاتی در دیوان فرخ سیستانی
محموده استیلاز

بخش انگلیسی

برداشت های واژه شناختی از وید یوداد پهلوی
بدر اکبر شروو

ترتیب و واژه شناسی گات ها
ماری شوارتس

دو واژه سغدی
زهرا زورستان

جای خالی داستان آرش کمانگیر در شاهنامه
سالی کارانی

اسواران یارتی
هان شیزا

بازنگری نسبت اردشیر
ماریا مانسوج

رابطه اسب و سوار در زبان‌های ایرانی

بدرالزمان قریب

استاد دانشگاه تهران

تقدیم به دوست عزیزم دکتر ژاله آموزگار

واژه سوار که صورت دیگری از واژه فارسی میانه آسوار است و در اصل معنای "سوار بر اسب" می‌داده است، در فارسی امروزی برای نامیدن استفاده‌کننده از همه‌گونه وسایل نقلیه به کار می‌رود. این پژوهش می‌کوشد با تحقیق و کاوش در رابطه تاریخی اسب و سوار در زبان‌های ایرانی چگونگی این تحول معنایی را نشان دهد.

نخست باید دقت کرد چرا در فارسی باستان دو واژه برای اسب وجود داشته و هر کدام چگونه پدید آمده و در چه ترکیباتی به کار می‌رفته‌اند. از این دو واژه که -asa و -aspa بوده‌اند، فقط یک‌بار در فارسی باستان آمده و بیشترین کاربرد آن در ترکیب asabāra یا "سوار" بوده است. داریوش در کتیبه بیستون (DB1)، ستون ۱، سطر ۸۷ می‌گوید:

بدرالزمان قریب دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران از دانشگاه پنسیلوانیا، استاد بازنشسته دانشگاه تهران و بنیادگذار کرسی زبان سغدی است. همچنین، عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی و نیز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی و عضو افتخاری انجمن ایران‌شناسان اروپایی است. در بین تألیفات فراوان ایشان در حوزه زبان‌شناسی زبان‌های باستانی به زبان‌های فارسی و فرانسه و انگلیسی می‌باید به اثر یگانه و تأثیرگذار ایشان، فرهنگ سغدی، اشاره کرد. برخی از جمله تألیفات ایشان عبارت‌اند از مطالعات سغدی و پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه.

Badrolzaman Gharib <b_gharib@hotmail.com>

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/4-12

Pasāva adam kāram maškāhuvā avākanam, anyam ušabārim akunavam aniyahyā asam frānayam.

”پس سپاه را در مشک‌ها افکندم، بخشی را بر شتر سوار کردم، برای برخی دیگر اسب فراهم کردم.“^۱

داریوش در جنگ با ندی‌توبل، فرمانروای بابل، مجبور است سپاه را از دجله، که قابل کشتی‌رانی است، بگذراند. بنابراین، بخشی از سپاهش را سوار بر شتر کرده، برای برخی دیگر اسب آماده می‌کند. در اینجا واژه مورد نظر asa-m “اسب” است که در حالت مفرد رایبی با پایانه -m آمده است. باید توجه کرد که داریوش برای آن گروه که باید سوار شتر می‌شدند واژه ušabāri را به کار برده، اما برای گروهی دیگر که برایشان اسب آماده کرده بود از واژه asabāra “سوار” که چندین بار هم در فارسی باستان به کار گرفته شده بود، استفاده نکرده است. پرسش چرایی عدم کاربرد این واژه است. شاید در اینجا kāram اشاره به سپاه پیاده باشد که داریوش نمی‌توانسته آنها را از دجله پرآب بگذراند و با تدبیر آن سه روش پیاده‌نظام را از دجله گذرانده است و ظاهراً نیازی به یادآوری سواره‌نظام - که خود وسیله نقلیه داشته‌اند - نبوده است.

واژه asabāra “سوار” چهار بار در کتیبه بیستون داریوش (DB) آمده است. در ستون ۲، سطر ۲، درباره فرار ندی‌توبل همراه با تعداد کمی سوار آمده است:

Naditubaira hadā kamnaibiš asabāraibiš amuΘa.

”ندی‌توبل با کمی سوار [به سوی بابل] فرار کرد.“^۲

این جمله سه بار در خصوص فرار شورشیان دیگر و مدعیان پادشاهی تکرار شده است: درباره فرار فرورتی در ستون ۲، سطر ۷۱؛^۳ درباره فرار وهیزداته در ستون ۳، سطر ۳۱؛^۴ درباره فرار ویوانه در ستون ۳، سطر ۷۲؛^۵ در هر چهار عبارت asabāraibiš همراه با صفت “کم” در حالت جمع بایی است.

54, 55.

3. Kent, *Old Persian*, 118, 120; Schmitt, “The Bisitun Inscriptions of Darius the Great,” 60.

4. Kent, *Old Persian*, 118, 120; Schmitt, “The Bisitun Inscriptions of Darius the Great,” 65.

5. Kent, *Old Persian*, 118, 120; Schmitt, “The Bisitun Inscriptions of Darius the Great,” 66.

1. R. G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicons* (New Haven: American Oriental Society, 1953), 118 and 120; R. Schmitt, “The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text,” *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, part I, vol. I, texts I (1991), 30, 54, 55.

2. Kent, *Old Persian*, 118, 120; Schmitt, “The Bisitun Inscriptions of Darius the Great,” 30,

واژه سوار سه بار به تنهایی و یک بار با پیشوند hu- در کتیبه نقش رستم داریوش DNb و نیز در کتیبه تخت جمشید خشایارشا XPl به کار گرفته شده است:

asabāra uvāsabāra amiy. (DNb 41-42;⁶ XPl 46-47.7)

”سوارکارم، خوب سوارکاری (سوارکار، خوب سوارکاری هستم).“

پیشوند hu- ”خوب“ در فارسی باستان h- آغازین خود را از دست می‌دهد و تبدیل به uv- پیش از واکه و u- پیش از هم‌خوان می‌شود:

Θanuvaniya UΘanuvaniya amiy utā pastiš utā asabāra. (DNb 42-44;⁸ XPl 47-48.⁹)

”کمانگیرم، خوب کمانگیری، چه پیاده، چه سواره.“

arštika amiy uvārštira utā pastiš utā asabāra. (DNb 44-45;¹⁰ XPl 48-50.¹¹)

”نیزه‌افکنم، خوب نیزه‌افکنی، چه پیاده، چه سواره.“

به نظر می‌رسد که داریوش و خشایارشا هنرهای خود را در کمان‌گیری و نیزه‌افکنی با تکیه بر تضاد پیاده و سواره برجسته‌تر می‌کنند. شاید بشود فرض کرد که در این سخنان معنای اصلی asabāra، ”برده شدن با اسب،“^{۱۲} ضعیف‌تر شده است. در واقع، تیراندازی یا نیزه‌افکنی در حالت سوار بودن بر حیوان (یا هر وسیله نقلیه در حرکت دیگر) دشوارتر از حالت پیاده است.

در فارسی باستان، واژه aspa- به معنای اسب یک‌بار در ترکیب uvāspā ”دارنده اسب‌های خوب“ آمده است که صفت ملکی و در حالت جمع است.

Inscriptions of Naqsh-i Rostam and Persepolis.”

9. Schmitt, “The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rostam and Persepolis;”

قریب، پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه.

10. Kent, *Old Persian*; Schmitt, “The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rostam and Persepolis.”

11. Schmitt, “The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rostam and Persepolis;”

قریب، پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه.

12. Kent, *Old Persian*, 34.

6. Kent, *Old Persian*, 139, 140; R. Schmitt, “The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rostam and Persepolis,” *Corpus Inscriptionum Iranicarum* (2000), 34, 39, 43.

7. Schmitt, “The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rostam and Persepolis,” 66, 100, 104;

بدرالزمان قریب، پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه (تهران: طهوری، ۱۳۸۶)، ۲۷ و ۳۲ (ترجمه فارسی) و ۱۵ و ۱۷ (ترجمه انگلیسی).

8. Kent, *Old Persian*; Schmitt, “The Old Persian

این واژه در کتیبه تخت جمشید داریوش نیز DPd.8^{۱۳} آمده است؛ در جمله‌ای که داریوش کشور پارس را به سبب آنکه "دارنده اسبان خوب و مردان خوب است" می‌ستاید و از اهورمزدا می‌خواهد که آن را از سه بلای "سپاه دشمن، سال بد و دروغ" حفظ کند.

aspa- دوبار در ترکیب نام‌های خاص آمده است و از جمله در -vištāspa، نام پدر داریوش، به کار رفته که با بسامد بسیار در تبارنامه کتیبه‌های بعد از داریوش تکرار می‌شود. واژه دیگر^{۱۴} aspačānā است که در کتیبه نقش رستم داریوش DNd.1 به کار رفته است. کنت این واژه را "اسب دوست" و اشمیت آن را "جامه‌دار" ترجمه کرده‌اند که در واقع نام نیزه‌دار داریوش بوده است.

ترکیبات aspa- از زبان مادی وام گرفته شده‌اند؛ زبان خاندانی که پیش از هخامنشیان بر بخش بزرگی از ایران و خاورمیانه حکومت می‌کردند. اسب نزد مادی‌ها بسیار ارزشمند و چراگاه‌های سرزمین اصلی ماد بهترین جای پرورش اسب بود. این سخن را گزارشات تاریخی و یافته‌های باستان‌شناختی پشتیبانی می‌کنند.

کاربرد واژه اسب در نام‌ها به خاطر شهرت اسب‌های مادی و ارزشی بود که ایرانیان برای هنرسواری قائل بودند. در متون ایلامی هخامنشی تعداد فراوانی نام خاص حاصل از ترکیبات واژه اسب دیده می‌شود که گاه با -asa و گاه با -aspa ساخته شده و وام‌گرفته از این دو زبان باستانی ایرانی‌اند^{۱۵}. از آنجا که تعداد این نام‌ها بسیار است، فقط از نام‌هایی یاد می‌کنیم که به زبان‌های ایرانی میانه به میراث رسیده‌اند.

asppat به معنی "مهتر اسب" که در کتیبه شاپور اول ساسانی در کعبه زردشت نیز آمده است. asāstiya که به صورت aspāstiya نیز آمده است، به معنی "یونجه و علوفه اسب"، در ترکیب با ریشه -as "خوردن" که در فارسی میانه به صورت aspast و در فارسی ادبی به صورت "اسپست" ضبط شده است. در لغت‌نامه دهخدا آمده است که این واژه از راه زبان عربی به زبان اسپانیایی alfa و نیز به زبان انگلیسی alfa- alfa راه یافته است. asaštrāna "نازیانه اسب" است که در متون مانوی به صورت aspšōn به همین معنی شاهد دارد.

Persepolis," 46.

15. W. Hinz, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen* (Göttingen: Wiesbaden, 1975), 42-46.

13. Kent, *Old Persian*, 135, 136; Schmitt, "The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rostam and Persepolis," 57, 58.

14. Kent, *Old Persian*, 140; Schmitt, "The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rostam and

aspastāne “آخور” است که در فارسی میانه زردشتی به صورت aspastān دیده می‌شود. یگانه واژه‌ای که با سوار فارسی و aswār فارسی میانه نزدیک است، aspabāra “سوار” است که بازسازی واژه دخیل مادی است. این واژه از راه زبان ایلامی به صورت ašpa- bara به متون آشوری و از آن به زبان آرامی، به صورت spr، راه یافته است. واژه aspa در متون اوستایی گاه تنها و گاه با ترکیباتی آمده است.^{۱۶} واژه سوار به شکل aspabāra در یشت‌ها، به‌ویژه در آبان‌یشت، نیز چندین بار تکرار شده است.

سرچشمه دوگانگی -asa و -aspa را باید در دگرگونی‌های آوایی خانواده زبان‌های هندواروپایی جستجو کرد. واژه -asa- فارسی باستان، -aspa- مادی و اوستایی، -ašva- سانسکریت، εππος یونانی و equvs لاتینی در واقع از ریشه هندواروپایی ek̑u^{۱۷} جدا شده‌اند و به نظر می‌رسد که خوشه صامت پیش‌کامی هندواروپایی -k̑v- در هندی باستان به -šv- و در ایرانی باستان به -sp- و در فارسی باستان به -s- بدل می‌شود.^{۱۸} این دگرگونی آوایی شواهد دیگری نیز در متون فارسی باستان دارد؛ از آن جمله‌اند -visa و -vispa- به معنی “همه” که در دو عبارت فارسی باستان visadahyu “همه کشورها” و vispazanā “همه نژادها”^{۱۹} دیده می‌شوند. این دو واژه، که یکی فارسی باستان و دیگری وام‌گرفته از مادی است، در کتیبه خشایارشا در تخت جمشید (Xpa.12) دیده می‌شوند.

میراث اسب و سوار از زبان‌های ایرانی باستان برای زبان‌های ایرانی میانه

در فارسی میانه زردشتی: asb~asp با ترکیبات aspast به معنی “یونجه (خوراک اسب)” و asprēs به معنی “اسپرس” آمده است. در فارسی ادبی، برای کلمه اسپریس این شاهد از شاهنامه یادکردنی است:

ز تختی که خوانی ورا طاقدیس
که بنهاد پرویز در اسپریس^{۲۰}

astar “استر”، asptāg “اسب تاز”، aspistān “آخور”، aswār “سوار” و haswārī

دیگری با حذف -p- از -sp- ایرانی باستان صورت گرفته است.

19. Kent, *Old Persian*, 208.

۲۰. علی رواقی، فرهنگ شاهنامه (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۹۰)، جلد ۱.

16. Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch* (Strassburg, 1904), 215-219.

17. Kent, *Old Persian*, 34; J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Bern: Francke, 1959), Band I, 1-3.

۱۸. می‌توان گفت در فارسی باستان دگرگونی آوایی

”سواری“^{۲۱} از دیگر واژگان‌اند. شاهد سواری در فارسی ادبی بسیار است و از جمله در شاهنامه می‌خوانیم:

بدو گفت بهرام را دیده‌ای؟
سواری و رزمش پسندیده‌ای؟^{۲۲}

در فارسی میانه و پارسی مانوی: asp- ”اسب“ aspast ”یونجه“ aspšon/aspzn
”نازیانهٔ اسب“ aswār ”سوار“^{۲۳}.

فارسی میانه و پارسی کتیبه‌ای: asppat ”مهتر و نگهدارندهٔ اسب“^{۲۴}.

در ختنی: asśa ”اسب“ و asśbāra ”سوار“^{۲۵}.

در بلخی: asp(o) ”اسب“^{۲۶} aspoḍar(o) ”استر“^{۲۷} و asβāroβiḍo ”سرپرست
سواره‌نظام“ است و در چنداسم خاص^{۲۸} asβiod به معنی ”نگهدارندهٔ اسب“ آمده است.

ساختار واژهٔ سوار در این چهار زبان ایرانی میانه مبتنی بر ترکیب asabāra فارسی
باستان و aspabāra بازسازی‌شدهٔ مادی است. با آنکه در فارسی میانهٔ کتیبه‌ای، که
شاید کهن‌ترین زبان در این مجموعه است، واژهٔ سوار به کار نرفته است، می‌توان از
صورت واژهٔ بلخی، که احتمالاً وام گرفته از فارسی میانهٔ ساسانی است، ساختار آن را به
شکل asabāra و نه aspabāra دریافت.

متأسفانه در کتیبهٔ کعبهٔ زردشت شاپور اول، که شاید
کهن‌ترین متن ایرانی این مجموعه باشد، واژهٔ سوار
نیامده است.

25. H. W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*
(Cambridge, 1979), 11.

26. N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from
Northern Afghanistan II: Letters and Buddhist
Texts (= Corpus Inscriptionum Iranicarum, part
II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Peri-
ods and of Eastern Iran and Central Asia, vol.
III: Bactrian)* (London, 2007), 197.

27. W. B. Henning, ”A Bactrian Seal Inscription,”
*Bulletin of the School of Oriental and African
Studies* (1972), 325 (= *Acta Iranica*, 15, 575).

۲۱. بهرام فره‌وشی، فرهنگ فارسی به پهلوی (تهران:
انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲)، ۲۸؛ مهرداد بهار، واژه‌نامهٔ
بندش (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵)، ۳۱.

۲۲. رواقی، فرهنگ شاهنامه جلد ۲.

23. D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Man-
ichaean Middle Persian and Parthian* (= *Dictio-
nary of Manichaean Texts, vol. III, part 1*) (Turn-
hout: Brepols, 2004), 54, 55; M. Boyce, ”A
Word-List of Manichaean Middle Persian and
Parthian,” *Acta Iranica*, 9a (1977), 26-28.

24. Ph. Gignoux, *Glossaire des Inscriptions Pehlevies
et Parthes* (= *Corpus Inscriptionum Iranicarum*,
Supplementary Series (London, 1972), vol. I, 17;
Ph. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift šābuhrs I an
der ka'ba-I zardušt*, (škz) (1999), Band 2, 155.

اسب و سوار در سغدی

در زبان سغدی واژه اسب -sp' در بیشتر متون آمده است.^{۲۹} گاه نیز در ترکیبات sp8wδ³⁰ 'sp8wδ' 'زین و سلاح اسب،' ³¹ 'spy'pt8wng' "اسب‌کشی" و ³² sp8wδ'mnty' "اسب‌دوانی" دیده می‌شود. با این همه، در ساختار واژه سوار اثری از -asa یا -aspa ایرانی باستان دیده نمی‌شود. در متون سغدی، واژه ³³ β'arak [w'arak] که با املاهای متفاوت β'rch,β'r,β'ry,β'rk نوشته می‌شود، برای سوار به کار رفته است. این واژه بخش دوم ترکیب -asabāra فارسی باستان و -aspabāra مادی و اوستایی است که در اصل معنای "برده‌شده" می‌دهد.^{۳۴}

واژه bārag در فارسی میانه زردشتی و مانوی و زبان پارسی به معنای "مرکب" و بیشتر برای "اسب" کاربرد داشته است،^{۳۵} اما در سغدی این واژه برای سوار و همه نوع مرکب به کار رفته و گاه همراه با پسوند -cīk، مانند ³⁶ β'r'keyk به کار برده شده است که بیشتر معنی "اسب‌سواری" می‌دهد.

جالب‌ترین کاربرد β'r'k به جای مرکب در متن رستم سغدی دیده می‌شود: "دیوان در تعقیب رستم می‌تازند به صورت پیل‌سوار، خوک‌سوار، سگ‌سوار، مارسوار (و چند حیوان دیگر)." واژه β'are/β'rk در همه این مثال‌ها بعد از نام حیوان آمده است. یک دیو هم "گردونه‌سوار" wartanβ'ar است و وسیله نقلیه‌ای جز حیوان دارد.^{۳۷}

مثال‌های دیگری در وسنترجاتکه (تولد بودا) به زبان سغدی است که در آن β'r'k مستقلاً به کار رفته است:

8w 8wty pr'ywyd pydh β'r'w šw'y' skwn

۳۳. قریب، فرهنگ سغدی، مدخل‌های ۲۴۷۰-۲۴۷۷. 34. Kent, *Old Persian*, 43.

۳۵. قریب، فرهنگ سغدی، مدخل ۲۴۷۷، متون مانوی و مسیحی. مثال‌هایی از باره در فارسی ادبی نیز وجود دارد، از جمله در شاهنامه آمده است: به جوش آمد آن نام‌بردار گرد / عنان باره تیزتک را سپرد. یا: فرود آمد از باره آن نامدار / سپس آفرین خواند به شهریار. بنگرید به رواقی، فرهنگ شاهنامه، جلد ۱، ۲۰۳.

۳۶. قریب، پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه، ۱۹۰. ۳۷. قریب، پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه، ۱۹۰.

28. N. Sims-Williams, "A Bactrian dead of Manu-mission," *Journal of the Institute of Silk Road Studies* (1997), 191-209.

۲۹. بدرالزمان قریب، فرهنگ سغدی (سغدی - فارسی - انگلیسی) (تهران: فرهنگستان، ۱۳۸۳)، مدخل ۱۵۹۰.

۳۰. قریب، فرهنگ سغدی، مدخل ۱۶۲۳، در مدارک بودایی و مدارک مغ تاجیکستان.

۳۱. قریب، فرهنگ سغدی، مدخل ۱۶۷۰، مانوی.

32. N. Sims-Williams, *The Cristian Sogdian Manuscript (c2)* (Akademie Verlag, 1985);

قریب، فرهنگ سغدی، مدخل ۸۹۲۳، مسیحی.

”او خود (سوداشن) بر آن پیل سوار همی رفت.“^{۳۸} زبان سغدی برای ”سوار شدن“ و ”پیاده شدن“ نیز دو فعل جداگانه دارد. این فعل‌ها از ریشهٔ *zgad-* هستند که با پیشوند *abi-* برای ”سوار شدن“ و ”*awa*“ برای ”پیاده شدن“ آمده‌اند:^{۳۹}

rwstmy . . . β'žδδ prw r8šw ”رستم . . . سوار شد بر رخس.“^{۴۰} همچنین، در متن بودا می‌خوانیم

rty nwkr cnn pyδh w'žδδ ”و آنگاه از پیل پیاده شد.“^{۴۱}

خوارزمی یکی دیگر از زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی است که در زمینهٔ واژهٔ سوار با سغدی هم‌سوئی دارد. واژهٔ *asp* به صورت *asb* هم نوشته شده است، اما در خوارزمی نیز مانند سغدی واژهٔ سوار را با پسوند باستانی *βāra* و بیشتر در ترکیبات *β' rcyk* و *β' rjyk* و گاه فقط با *β'rk* به کار برده‌اند.^{۴۲}

پیوست‌ها

پیوست ۱

کتیبهٔ XPI یکی از آخرین کتیبه‌های مکشوف خشایارشا است که در ۱۳۴۵ش در نزدیکی تخت جمشید بر اثر برخورد با تیغهٔ تراکتور یک کشاورز پیدا شد. نخستین ترجمه و تفسیر آن در مجلهٔ هفته ایران باستان در شهریور ۱۳۴۶ش چاپ و سپس با عکسی بهتر و تفسیری روشن‌تر در دو روایت منتشر شد: روایت فارسی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران در بهمن ۱۳۴۷ش و روایت انگلیسی آن در *Iranica Antiqua* در ۱۹۶۸. هر دو روایت در پژوهش‌های ایرانی باستانی و میانه چاپ شده‌اند؛ روایت فارسی در صفحات ۲۳ تا ۵۱ و روایت انگلیسی در صفحات ۱۱ تا ۳۲.

پیوست ۲

وبر (D. Weber) عقیده دارد که *šwbl* و نیز *špwl* که حرف‌نوشت واژهٔ *aswār* در متون پهلوی‌اند، در پیوست‌نوشته‌های تازه‌یافت‌شدهٔ پهلوی گاه به صورت *PRšY'* می‌آیند و نمودار هزوارش واژهٔ سوار پهلوی‌اند که به زبان آرامی نوشته شده است. چون بیشتر این

سطر ۲۷.

۳۸. قریب، فرهنگ سغدی، ۱۵، سطرهای ۱۳۴-۱۳۳. VJ
 ۳۹. I. Gershevitch, *A Grammar of Manichaean Sogdian* (Oxford, 1954), No. 3763.
 ۴۰. قریب، فرهنگ سغدی، ۱۵، سطرهای ۱۴۵-۱۴۶. VJ
 ۴۱. J. Benzing, *Chwaresmischer Wortindex* (Wiesbaden, 1983), 196.
 ۴۲. قریب، پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه، ۱۹۳.

پوست‌نوشته‌ها نامه‌اند و این واژه بعد از نام مخاطب نامه آمده است، احتمالاً تعبیری مثل والامقام و برای ارج‌گزاری بوده است. این تعبیر همچنین تحول معنایی واژه اسوار را در فارسی میانه زردشتی نشان می‌دهد. اسوار در نامه‌های متعلق به سده هفتم میلادی همیشه معنای "سوار بر اسب" را نمی‌داده و شاید معنای "قهرمان" یا "پهلوان" هم داشته که بعد از نام اشخاص مهم از آن استفاده می‌کرده‌اند.^{۴۳}

۴۳. نامه ابرن باستان، شماره ۱ و ۲ (۱۳۸۶)، ۳۷-۴۴.

رستم و زین پلنگ او

نیکلاس سیمز-ویلیامز

استاد مطالعات ایران و آسیای مرکزی، دانشگاه لندن

ارسلّا سیمز-ویلیامز

موزه دار، کتابخانه بریتانیا

نام رستم

برخلاف بسیاری از قهرمانان دیگر شاهنامه، رستم در افسانه‌هایی که در اوستا به آنها اشاره شده است حضور ندارد. همین امر درباره پدرش، زال یا داستان مادرش، رودابه؛ پسرش، سهراب، و نهایتاً اسبش، رخس، نیز صدق می‌کند. در نتیجه، چنان که احسان یارشاطر نوشته است: "منشأ افسانه‌های آنها یکی از مشکلات اساسی در حماسه ملی بوده است."^{۱۴} در میان پیشنهادهایی که یارشاطر جمع‌بندی کرده است، می‌توان به نظریه مارکوارت که هرتسفلد به تفصیل آن را شرح داده است اشاره کرد. طبق این نظریه، شخصیت رستم تلفیقی از کرساسپ، قهرمان افسانه‌ای اوستا (در فارسی: گرشاسب)،

نیکلاس سیمز-ویلیامز دانش‌آموخته دانشگاه کمبریج و استاد پژوهشگر مطالعات ایران و آسیای مرکزی دانشکده شرق‌شناسی و مطالعات آفریقایی دانشگاه لندن است. پژوهش‌های او بر زبان‌های ایرانی میانه و به ویژه زبان‌های بخش شرقی حوزه تکلم به زبان فارسی متمرکز است. متون و اسنادی را از منطقه باختری افغانستان، نیز دست‌نوشته‌هایی مسیحی در زبان‌های سغدی و فارسی و اسناد سغدی و ترکی منطقه دانهوانگ در غرب چین را منتشر ساخته است. کتیبه‌های سغدی، اسناد بلخی از شمال افغانستان و نور تازه‌ای بر افغانستان باستان از آثار اوست.

Nicholas Sims-Williams <ns5@soas.ac.uk>

ارسلّا سیمز-ویلیامز دانش‌آموخته زبان‌های سانسکریت، ایرانی باستان و فارسی دانشگاه کمبریج، مسئول بخش زبان‌های ایرانی کتابخانه بریتانیا است. علایق پژوهشی او حوزه‌های مرتبط با جاده ابریشم، زرتشتی‌گری و فرهنگ ایران پیش از اسلام را در بر می‌گیرد. از او دست‌نوشته‌های ختنی از ترکستان چین و جاده ابریشم: تجارت، سفر، جنگ بر سر ایمان منتشر شده است.

Ursula Sims-Williams <ursula.sims-williams@bl.uk>

Iran (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), vol. III/1, 359-477, esp. 454. 1. Ehsan Yarshater, "Iranian national history," in E. Yarshater (ed.), *Cambridge History of*

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/14-22.

و گندوفارس، پادشاه تاریخی هند و پارتی، است. نولدکه و کریستن سن با دیدگاهی معتدل تر داستان رستم سگری را به ساکنان اولیه ایران در سیستان نسبت داده‌اند. یارشاطر خود ترجیح داده است که سرمنشأ افسانه‌های رستم را به «گذشته دورافتاده اقوام سکایی»، قبل از رسیدن آنها به سیستان، نسبت دهد.^۲ اخیراً شهبازی با اصرار از استدلال بیوار در خصوص پس‌زمینه اشکانی داستان رستم پشتیبانی کرده است.^۳ ملیکیان و شیروانی توجه ما را به تشابهات افسانه رستم و افسانه‌های یونانی هراکلس و پسرش، اسکوتس، جلب کرده‌اند،^۴ در حالی که دیویدسون و شروو تأکید کرده‌اند که تا حد فراوانی شخصیت و داستان رستم ادامه سنت‌های شاعرانه هند و ایرانی و حتی هند و اروپایی است.^۵

مجال و صلاحیت کافی فراهم نیست که در این مقاله به تحلیل تمامی استدلال‌هایی بپردازیم که محققان دیگر در حمایت از فرضیه‌های گوناگون خود عرضه کرده‌اند. در این مقاله، بر منشأ و ساختار نام رستم تمرکز خواهیم کرد؛ امری که به موضوع کلی‌تر منشأ افسانه قهرمان ربط دارد. این پرسش بارها و بارها به بحث گذاشته شده است، اما بسیاری از ریشه‌شناسی‌های پیشنهادشده با شواهد موجود درباره ساختارهای اولیه این نام ناسازگار است. اگر دو شکل مشکوک عیلامی را، که گرشویچ به آنها اشاره کرده است،^۶ نادیده بگیریم، این نام برای اولین بار به صورت یونانی Rōstamos در متنی متعلق به حدود سال ۲۵۰م از محدوده دورا اروپوس ثبت شده است.^۷ سپس، فرم ارمنی آن به شکل Afrostom در تاریخی آمده است که به فوستوس بیزانسی نسبت داده شده

5. Olga M. Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings* (Ithaca: Cornell University Press, 1994); Prods Oktor Skjærvø, "Eastern Iranian epic traditions II: Rostam and Bhīṣma," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 51 (1998), 159–170.

۶. توضیح در این زمینه را در ادامه آورده‌ایم.
7. Denis Feissel and Jean Gascou, "Documents d'archives romains inédits du Moyen Euphrate. I: Les Pétitions," *Journal des Savants* (1995), 65–119, esp. 86–90, cited in Frantz Grenet, "Regional interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephthalite periods," in N. Sims-Williams (ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples. Proceedings of the British Academy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), vol. 116, 203–224, esp. 219 n. 31.

2. Yarshater, "Iranian national history," 456.

3. A. D. H. Bivar, "Gondophares and the Shāh-nāma," *Iranica Antiqua*, 16 (1981), 141–150; Bivar, "The role of Allegory in the Persian epic," *Bulletin of the Asia Institute*, 14 (2000, publ. 2003), 19–26, esp. 24–26; A. Shapur Shahbazi, "The Parthian origins of the house of Rustam," *Bulletin of the Asia Institute*, 7 (1993, publ. 1994), 155–163.

پایه و اساس نظریه بیوار خوانش او از نام سام به خط یونانی روی سکه‌ای از گندوفارس است، ولی واضح است که نوشته روی سکه SAĒ = SAH است و نه SAM = SAM.

4. A. S. Melikian-Chirvani, "Rostam and Herakles, a family resemblance," *Bulletin of the Asia Institute*, 12 (1998, publ. 2001), 171–199.

است که تصور می‌شود در قرن پنجم میلادی گردآوری شده باشد.^۸ در مناطق شرقی ایران، نام Rostama به خط براهمی بر روی مهری متعلق به قرن ششم میلادی و چندین کتیبه از ناحیه‌ای در مجاورت سند علیا به چشم می‌خورد.^۹ دلیلی برای این فرض وجود ندارد که افراد در آن زمان به یاد رستم قهرمان نام‌گذاری شده باشند، اما در خصوص شناسایی این نام تردیدی وجود ندارد. برای ریشه‌شناسی این نام مهم این است که این شواهد اولیه حاکی از وجود -ō- در هجای اول هستند و نه -u-. این شواهد به خودی خود برای به پرسش کشیدن برخی از ریشه‌شناسی‌های پیشنهادی کافی‌اند. برای نمونه می‌توان به -rastu-taxma*، به معنی “رشد قوی”، به پیشنهاد گرشویچ اشاره کرد. این ریشه‌شناسی کاملاً ساختگی و با هدف مقایسه با Rašdama و Rašdakma عیلامی طراحی شده بود.^{۱۰} همچنین است -rautas-taxma*، به معنی “قوی رشد کرده”، در پیشنهاد ژینیو.^{۱۱} به نظر ما، برای ریشه‌شناسی هوبشمن بر اساس -rautas-taxma*، واژه‌های تشکیل شده از دو جزء “رودخانه” و “قوی” به معنی “قوی” مانند یک رودخانه، هیچ جای شکی وجود نداشت.^{۱۲} این بازسازی نه فقط فرم‌های قدیمی‌تر دارای -ō- در هجای اول و نگارش تاریخی نام رستم به صورت lwtsthm را که در فارسی میانه زرتشتی دیده می‌شود کاملاً توضیح می‌دهد،^{۱۳} بلکه به واسطه مجاورت این نام در شاهنامه با نام‌های دیگر، به‌ویژه با نام مادر رستم، رودابه، به معنای “او که از آب رودخانه است” تأیید می‌شود.^{۱۴} کوتاه شدن و ساده‌سازی نهایی هجای اول بی‌سابقه

12. Heinrich Hübschmann, *Persische Studien* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1895), 251 n. 1. So too Davidson, *Poet and Hero*, 117–18 (without reference to Hübschmann).

13. e.g. in the *Šabristānīhā ī Ērān*, §37, Josef Markwart (ed.), *A catalogue of the provincial capitals of Eranshahr* (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1931), 17. For further references see Skjærvø, “Eastern Iranian epic traditions,” 162 n. 8.

14. Skjærvø, “Eastern Iranian epic traditions,” 163–164 with n. 15; cf. also Davidson, *Poet and Hero*, 118. The etymological comparison of the names Rostam and Rūdāba was first suggested by Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg: N. G. Elwert, 1895), vol. viii, 261, 266, but he equated the first element of both names with Avestan *naōda-* “growth,” which is problematic from a phonological point of view.

8. Theodor Nöldeke, *Das iranische Nationalepos* (Berlin: Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1920), 12 n. 2; Harold W. Bailey, “Review of Ernst E. Herzfeld, *Archaeological history of Iran*,” *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 8:4 (1937), 1154–1155.

9. Grenet, “Regional interaction,” 219.

10. Ilya Gershevitch, “Amber at Persepolis,” in *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata* (Rome: Istituto di Glottologia della Università di Roma, 1969), vol. 2, 167–251, esp. 226–7.

11. Philippe Gignoux, *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique. Supplément [1986–2001]. Iranisches Personennamenbuch* (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003), 2,3, 58. (Gignoux cites the form as **rusta-tahma-*, with Persian -hm- rather than general Iranian -xm-.)

نیست، بلکه با رستا(ق) در کنار روستا(ق) در فارسی، به معنی “منطقه، شهر، روستا،” برگرفته از *rautas-tāka- (در پارسی: *rwdyst’g، در اصل “بستر رودخانه”) قابل مقایسه است. همچنین است بستان در کنار بوستان، به معنی باغ، از *bauda-stāna- در حالی که به نظر می‌رسد واژه بلند اصلی در شکل روستم تداوم پیدا کرده باشد که در واژه‌نامه شاهنامه عبدالقادر به شکل - - - تحلیل شده است.^{۱۵}

نام رستم در پایان دوره ساسانی، در قرن هفتم میلادی، رایج می‌شود و این امر بی‌شک نشان‌دهنده این واقعیت است که افسانه رستم در این زمان در سرزمین‌های غربی ایران محبوب شده بود.^{۱۶} در این زمان است که اولین شواهد از نامی به دست می‌آیند که قطعاً به رستم پسر زال اشاره می‌کند. به نقل از تاریخ سیستان، آخرین مرزبان ساسانی سیستان، ایران رستمان، شجره‌نامه‌ای داشت که به رستم قهرمان بازمی‌گشت و طبق گزارش بلاذری و دیگران، هنگامی که مهاجمان عرب به سیستان رسیدند “اصطبل اسب رستم” به آنها نشان داده شده بود.^{۱۷} نویسنده ارمنی، موسی خورنی، که امروزه تصور می‌شود اثرش را در قرن هشتم میلادی تألیف کرده باشد، به Rostom Sagčik اشاره می‌کند و از او با بی‌اعتنایی در مقام شخصیتی تخیلی در داستان‌های ایرانی یاد می‌کند.^{۱۸} همچنین، نقاشی‌های دیواری پنجکنت در سغد، که نبرد رستم و رخس را با دیوان به تصویر می‌کشند، به نیمه اول قرن هشتم میلادی، احتمالاً ۷۴۰م،^{۱۹} نسبت داده شده‌اند. این در حالی است که یک متن سغدی از دونهوانگ در غرب چین که داستانی مشابه را بازگو می‌کند احتمالاً به قرن نهم میلادی تعلق داشته باشد.^{۲۰} به تازگی یوشیدا متن سغدی دیگری را به چاپ رسانده است که در آن از رستم (rwstmy) در کنار سام (s’xm)، سهراب (swrx’p) و دیگر قهرمانان شاهنامه نیز نام برده شده است. یوشیدا این متن را به قرن دهم میلادی نسبت داده است.^{۲۱}

ments of the British Library,” *Indo-Iranian Journal*, 18:1-2 (1976, publ. 1977), 43-82, esp. 54-61. Revised translation in Susan Whitfield with Ursula Sims-Williams (eds.), *The Silk Road. Trade, travel, war and faith* (London: The British Library, 2004), 119.

21. Yutaka Yoshida, “Heroes of the *Shahnama* in a Turfan Sogdian text. A Sogdian fragment found in the Lushun Otani collection,” in *Sogdijcy, ix predšestvenniki sovremenniki i nasledniki* (St Petersburg: Izdatel’stvo Gosudarstvennogo Ėrmitaža, 2013), 201-218.

15. Nöldeke, *Nationalepos*, 12 n. 1.

16. Nöldeke, *Nationalepos*, 11.

17. Grenet, “Regional interaction,” 219; Nöldeke, *Nationalepos*, 11 with n. 10.

18. Robert W. Thomson, *Moses Khorenatsi: History of the Armenians. Translation and Commentary on the Literary Sources* (Revised ed.; Ann Arbor, MI: Caravan Books, 2006), 139.

19. Boris I. Marshak, *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana* (New York: Bibliotheca Persica Press, 2002), 28.

20. Nicholas Sims-Williams, “The Sogdian frag-

نکته تأکیدکردنی این است که نوشتن نام رستم به شکل *rwstmy* در این دو متن سغدی نشان می‌دهد که این املا در نهایت از فرمی فارسی مشتق شده است.^{۲۲} ختم نام رستم به یک *-y* نهایی، که باید پسوند فاعلی باشد، نشان می‌دهد که این نام از شکل رستم، با دو واکنه کوتاه، وام گرفته شده است و در نتیجه به منزله یک "ریشه سبک" پذیرفته شده است. اگر این واژه از فرمی با یک واکنه بلند در هجای اول قرض گرفته شده بود، باید به منزله یک "ریشه سنگین" عمل می‌کرد که در آن صورت، پسوند فاعلی آن حذف می‌شد. از سوی دیگر، اگر این نام اصلاً سغدی، انتظار می‌رفت که شکلی مانند **rōstaxm-* داشته باشد که قابل مقایسه با سغدی *mrtxmy* "مرد" **marta-tauxma-* (با *x* حفظ‌شده) است و خلاف شکل فارسی مردم و فارسی میانه مانوی و پارتی *mrdrwhm*. در متن سغدی که یوشیدا به چاپ رسانده است نیز برخی از نام‌های قهرمانان دارای ویژگی‌های متمایز فارسی‌اند؛ برای مثال، *γwδ-ʿrz* "گودرز" یا *βry-twn* "فریدون".^{۲۳} همچنین، قابل توجه است که در آخرین خطوط بازمانده از متن سغدی رستم، دو وام‌واژه از فارسی میانه حفظ شده‌اند که در زبان سغدی شاهد دیگری ندارند: *βtʿr* "کفتار" (در فارسی میانه: *haftār*، برخلاف کفتار در فارسی کلاسیک) و *zδxh* "مار" (در فارسی میانه *azdahā(g)* و اژدها در فارسی کلاسیک). این شواهد و سبک بسیار غیرمعمول متن می‌توانند حاکی از منشأ فارسی حداقل بخش‌هایی از نسخه سغدی داستان رستم باشند.^{۲۴} البته این امر احتمال انتقال متن از طریق بلخ را رد نمی‌کند، زیرا این منطقه در بیشتر دوران حکومت ساسانیان تحت تأثیر شدید زبان فارسی بود. از سوی دیگر، ظاهر "هفتالی" رستم در هنر سغدی،^{۲۵} که دلیل اصلی برای در نظر گرفتن چنین احتمالی است، شاید صرفاً با این هدف باشد که او با توجه به سنت ایرانی به مثابه مردی جنوبی، سگری یا سیستانی، شناسانده شود.

زین پلنگ

می‌توان گفت شواهدی که تاکنون بررسی کرده‌ایم ثابت می‌کنند که افسانه رستم نهایتاً در قرن هفتم میلادی در غرب ایران و در سرزمین‌های ایرانی شرقی در اوایل قرن هشتم

toxmano "seed."

23. Yoshida, "Heroes of the *Shahnama*," 210.

24. As suggested by Nicholas Sims-Williams in Whitfield, *The Silk Road*, 119.

25. Marshak, *Legends, Tales, and Fables*, 37–38; Grenet, "Regional interaction," 218.

22. The name cannot be of Bactrian origin, as suggested by Pavel B. Lurje, *Personal names in Sogdian texts. Iranisches Personennamenbuch* (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, publ. 2011), vol. 2.8, 333, since Bactrian preserves original **xm-*, cf. such forms as *laxmigo* "dakhma," *taxmo* "stream" and

میلادی کاملاً شکل گرفته و به خوبی شناخته شده بود. در برخی از مقالات اخیر، فرانتس گرنه کوشیده است اشاراتی تصویری از قرون پیشین پیدا کند، مانند سیمرغی که روی سگ کمر شاپور اول (ح. ۲۴۰-۲۷۲م) در حجاری رگ بی‌بی در شمال افغانستان دیده می‌شود،^{۲۶} و نیز در صحنه رام کردن یک کره‌اسب به دست شاهزاده‌ای که روی یک ظرف نقره‌ای ساسانی شرقی متعلق به نیمه اوایل قرن چهارم میلادی به تصویر کشیده شده است.^{۲۷} نیکلاس سیمز-ویلیامز نیز به نام شخصی به صورت Purlang-zin، با املاي porlaggo-zino به خط یونانی، در سندی بلخی که یقیناً در قرن چهارم میلادی در زمان حکومت ساسانیان نوشته شده اشاره کرده است؛ با این ادعا که این نام را می‌توان “مردی با پوست پلنگ” ترجمه کرد و آن را “اشاره‌ای واضح به زین پلنگ رستم” دانست.^{۲۸} این نظر، که پیش‌تر بدون توضیحات تکمیلی در یک سخنرانی بیان شده بود، نیاز به توضیح بیشتر دارد.

ترکیب ملکی Purlang-zin به نوعی نام رایج در هند و اروپایی تعلق دارد. جای شک نیست که purlang، بخش نخست این نام، واژه بلخی برای “پلنگ”، معادل ریشه‌شناختی “پلنگ” در فارسی و pwrōnk در سغدی است. بخش دوم نام مبهم تر است، زیرا چندین ساختار ایرانی باستان ممکن است نهایتاً به شکل املاي zino در بلخی منجر شوند. در ابتدا می‌توان بی‌شک این احتمال را رد کرد که این نام در بردارندهٔ واژه بلخی zino “زن” باشد، زیرا در اینجا از نظر معنایی کاملاً بی‌محل خواهد بود. از دیدگاه نظری، *zino می‌تواند شکل متأخر zēno “سلاح”، با شاهی در ترکیب zēnobido “نگهبان اسلحه” یا از ساختار بدون شاهد zēno*، به معنی “زین”، مرتبط با “زین” در فارسی باشد. اما هیچ‌یک از این گزینه‌ها از نظر معنایی نامی پذیرفتنی به دست نمی‌دهند. در این زمینه، گزینهٔ ارجح بر اساس بلخی zino*، از ایرانی باستان -azina* “پوست”، به وضوح “او که پوست پلنگ می‌پوشد” است. این نام می‌تواند نام حماسی معمولی باشد که احتمالاً از

cient Afghanistan. The decipherment of Bactrian (London: School of Oriental and African Studies, 1997), 10; Reprinted in Valerie Hansen (ed.), *The Silk Road: Key papers. Part I: The Pre-Islamic Period* (Leiden: E. J. Brill, 2012), vol. 1, 95–114. For an edition and translation of the text in question see Sims-Williams, *Bactrian documents from Northern Afghanistan, Letters and Buddhist texts* (London: The Nour Foundation, 2007), vol. 2, 162–165.

26. Frantz Grenet, “Découverte d’un relief sassanide dans le nord de l’Afghanistan,” *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2005, publ. 2007), 115–134, esp. 126–127.

27. Frantz Grenet, “Religions du monde iranien ancien,” *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 116 (2009) [http://ast.revues.org/614]. (In n. 16 the comparison with the story of Rostam and Raxš is credited to H. Inagaki.)

28. Nicholas Sims-Williams, *New light on an-*

لقب جنگجویی شناخته شده سرچشمه گرفته است. در ایللیاد هومر ذکر شده است که پاریس و منلائوس هر دو پوست پلنگ بر تن می کردند و به نظر می رسد که در ریگودا لقب *pr̥dākusānu*، "دارای (پوست) پلنگ (روی) پشت خود"، برای وارونا به کار گرفته می شود.^{۲۹} اگر از خود بپرسیم که کدام قهرمان ایرانی می توانست "مردی با پوست پلنگ" توصیف شده باشد، فقط یک پاسخ پذیرفتنی خواهیم یافت: رستم.

برای این واقعیت که رستم جامه ای از پوست پلنگ به تن می کرد به اندازه کافی شاهد وجود دارد. در متن سغدی رستم به وضوح گفته شده است که رستم یک *pwrōnk' crm* یا به عبارتی دیگر یک "جامه از پوست پلنگ" داشت و در قدیمی ترین تصویر شناخته شده از رستم، در نقاشی های دیواری پنجنکت، او با چنین جامه ای به تصویر کشیده شده است. در شاهنامه نیز آمده است که رستم هنگام رفتن به نبرد "جامه،" "جوشن" یا "پیراهنی" از پوست پلنگ ("چرم پلنگ" یا "پلنگینه") بر تن می کرد.^{۳۰} باید توجه داشت که رستم یگانه قهرمان شاهنامه است که چنین جامه ای دارد. غیر از اشاره های مستقیم شاهنامه به رستم، پلنگینه فقط در اشاره های مربوط به دوران کیومرث، اولین پادشاه انسان ها، به کار برده شده است؛ در زمانی که هیچ جامه دیگری غیر از پوست حیوانات وجود نداشت.

البته، در خصوص پوشاک رستم به اشارات گمراه کننده ای مانند "ببر"، یا مشخصاً "ببر بیان"، نیز برمی خوریم. همچنین در نقاشی های شاهنامه، رستم با نیمتنه ای از پوست ببر و معمولاً با تزیینات سر از پوست پلنگ و گاهی اوقات با جامه ای از پوست پلنگ در زیر لباس پوست ببر به تصویر کشیده شده است. با این همه، به نظر می رسد که "ببر بیان" نام جامه رستم باشد و نه اشاره ای به موادی که از آن ساخته شده است:

یکی جامه دارد ز چرم پلنگ
بپوشد ز بر واندر آید به جنگ
همی نام ببر بیان خواندش^{۳۱}

بنا به استدلال محمود امیدسالار، ببر یا ببر بیان رستم در اصل اشاره ای به "ببر" نبوده، بلکه به "سگ آبی" (در اوستایی: *baβra*) به معنی "سگ آبی خدایان" یا "سگ آبی

and Herakles," 173–178.

۳۱. شاهنامه، ویرایش جلال خالقی مطلق، (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992)، جلد ۳، ۱۳۵۹–۱۳۶۰، ابیات ۱۸۷–۱۸۸.

29. Alexander M. Lubotsky, "Vedic *pdākusānu*," *Indo-Iranian Journal*, 47 (2004), 1–6.

30. For a useful collection of textual and pictorial examples, as well as a discussion of the various felines involved, see Melikian-Chirvani, "Rostam

الهی“ مربوط بوده است.^{۳۲} اما واضح است که ببر بیان در دیدگاه فردوسی، درست یا غلط، اشاره به نوعی ببر دارد، زیرا او از این عبارت در دو جای دیگر که به رستم و لباس او ربطی ندارد نیز با این معنا استفاده کرده است.^{۳۳}

علاوه بر پوشش پوست پلنگ، رستم و چند قهرمان دیگر شاهنامه “زین پلنگ” دارند. شواهد این عبارت در متن شاهنامه جایی برای تردید نمی‌گذارد که منظور از “زین پلنگ” در واقع یک زین است و به همین شکل هم به تصویر کشیده شده است. اما شباهت این نام با نام بلخی Purlang-zin، که به احتمال فراوان نمی‌تواند به معنی “مرد با زین پلنگ پوست” باشد، این سوال را پیش می‌آورد که آیا “زین پلنگ”، یا به عبارتی “زین پلنگ (پوست)”， نمی‌تواند بازتفسیری از عبارتی قدیمی به معنی “پوست پلنگ” باشد که با از بین رفتن واژه زین به معنی “پوست” در زبان فارسی دیگر قابل درک نبود.

روندی مشابه و قابل مقایسه در خصوص طهمورث، یا همان Taxma Urupi اوستایی، به چشم می‌خورد. چنان که کارل هوفمن مدت‌ها پیش نشان داد،^{۳۴} Taxma Urupi اوستایی واژه azina-uuant “دارای پوست” را به منزله لقب و شاید به مثابه بخشی از نام به همراه دارد. به نظر می‌رسد این واژه کاملاً صحیح به zyn'wnd در فارسی میانه ترجمه شده و سپس، به شکل زیناوند به فارسی نو منتقل شده باشد. بیرونی و حمزه اصفهانی هر دو از این فرم برای لقب طهمورث استفاده می‌کنند. دانستن اینکه آنها از این واژه به چه معنایی استفاده می‌کردند برای ما ممکن نیست، اما در نهایت زیناوند چونان کلمه‌ای معمول در فارسی برای “مراقب” به کار گرفته شد. این روند در آفرین زرتشت، متن متأخر و غیرگرامری اوستایی، به خوبی دیده می‌شود. در این متن، Taxma Urupi به zaēnarvhan “مراقب” توصیف شده است؛ واژه‌ای که معادل ریشه‌شناختی زیناوند در فارسی است. این مثال به روشنی نشان می‌دهد که واژه قدیمی زین، به معنی “پوست”， دیگر شناخته شده نبود و هرگاه در عبارتی به ارث برده شده استفاده می‌شد، نیاز به

آن)، “ایران‌نامه، سال ۶، شماره ۱ (۱۳۶۶)، ۲۰۰-۲۲۷؛ جلال خالقی مطلق، “ببر بیان (روبین‌تنی و گونه‌های آن)، “ایران‌نامه، سال ۶، شماره ۲ (۱۳۶۷)، ۳۸۲-۴۱۶. 34. Karl Hoffmann, “Drei indogermanische Tiernamen in einem Avesta-Fragment,” *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 22 (1967), 29-38, esp. 30-32; reprinted in Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1976), vol. 2, 486-493.

۳۲. محمود امید سالار، “ببر بیان،” ایران‌نامه، سال ۱، شماره ۳ (۱۳۶۲)، ۴۴۷-۴۵۸.

Omidisalar, “The beast Babr-e Bayān. Contributions to Iranian folklore and etymology,” *Studia Iranica*, 13 (1984), 129-142.

33. Dj. Khaleghi-Motlagh, “Babr-e Bayān,” in Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopedia Iranica* (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), vol. 3, 324-325. See also

جلال خالقی مطلق، “ببر بیان (روبین‌تنی و گونه‌های

تفسیر دوباره داشت. اگر سنت رستم را به عنوان قهرمانی با زین پلنگ یا "پوست پلنگ" به یاد سپرده بود، طبیعی است که فردوسی یا یکی از پیشینیان او "زین" را به "زین اسب" تفسیر کرده باشد، زیرا تنها واژه زین بود که در فارسی کلاسیک زنده مانده بود.

چرا ضحاک در افسانه ایرانی کشته نمی‌شود؟

ابوالحسن تهامی نژاد

نویسنده و مترجم

مقدمه

برای بسیاری که افسانه ضحاک و فریدون را در شاهنامه خوانده‌اند، شاید این پرسش پیش آمده باشد که چرا ضحاک مردم‌ستیز و جنایتکار به جای آنکه به کیفر مردم‌کشی‌هایش به قتل رسد، در غاری از غارهای کوه دماوند به بند کشیده می‌شود؟

نگارنده برای پاسخ به پرسشی که در خصوص زنده‌ماندن ضحاک طرح می‌شود، در آغاز میان فضای افسانه‌های^۱ شاهنامه و فضای مه‌آلود استپ‌های اورآسیا که هندواروپاییان نخستین در دوران‌های پیش از تاریخ در آن می‌زیستند خط تشابهی می‌کشد و سپس به شرح افسانه ضحاک و تحولات آن می‌پردازد. نگارنده این افسانه را بنا بر بیتی از فردوسی

ابوالحسن تهامی نژاد دانش‌آموخته زبان و ادبیات انگلیسی دانشسرای عالی، هنرپیشه، گوینده و مترجم فیلم و گوینده رادیو بوده است و کتاب‌های فراوانی را نیز به فارسی برگردانده است که از آن جمله‌اند زندگی کورش، فهرست واژگان ادبیات مانوی، بررسی ادبیات مانوی، آیین زرتشت و شهرهای سرافراز تاریخ.

Abolhassan Tahami <a.tahami38@gmail.com>

۱. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۱) که آورده است: افسانه، بروزن مستانه، داستان و سرگذشت گذشتگان باشد.

در این گفتار، "افسانه" به معنی رایج آن در ادب فارسی به کار رفته است که شباهت‌هایی با واژه‌ی myth در ادبیات اروپایی دارد. بنگرید به محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش عبدالرحیم جعفری

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/24-34.

در آغاز شاهنامه افسانه‌ای نمادین می‌داند و ضمن بیان ماجراها، استعاره‌های به‌کاررفته در آن را بنا بر دریافت خود رمزشکافی می‌کند. افسانهٔ تهمورس و جمشید در میان داستان ضحاک و برای تأیید دریافت‌های نگارنده شرح داده می‌شوند. نگارنده در شرح افسانه‌ها، هر جا که نیاز باشد، برای تأیید گفته‌هایش ابیات شاهنامه را نیز شاهد می‌آورد، در بخش استدلال‌ها از افسانهٔ مانوی نیز یاد می‌کند و پس از آنکه ذهن خواننده را با زندانی شدن ضحاک و اهریمن (نیروهای اهریمنی) کاملاً آشنا کرد، زندانی شدن ضحاک در چاهی از کوه دماوند و زندانی شدن اهریمن در چاهی آسمانی را شباهتی اتفاقی ندانسته و آن را مبتنی بر اصول اعتقادی زرتشتی و مانوی می‌شمارد و نتیجه‌گیری خود را بر پایهٔ تشابه این دو افسانه بنا می‌کند.

افسانهٔ ضحاک

برخی از خیال‌انگیزترین افسانه‌های شاهنامه را در آغاز این کتاب بزرگ می‌بینیم؛ افسانهٔ پادشاهی تهمورس، افسانهٔ پادشاهی جمشید و افسانهٔ ضحاک (آژیدهاک). افسانهٔ ضحاک شاید جذاب‌ترین و پرماجرترین افسانه‌های آغاز شاهنامه باشد که به خیزش کاوه و برآمدن فریدون می‌انجامد. این افسانه‌ها در شمار آن‌هایی‌اند که باید با شکافتن راز و رمزشان معنایی دیگر از آنها گرفت، زیرا خود فردوسی در آغاز شاهنامه گوشزدهایی کرده است که بنا به مصلحتی برخی از داستان‌ها را در پشت دود و مه راز و رمزها به صورتی آشکار و پنهان نهاده است:

کزین نامور نامهٔ شهریار
به گیتی بمانم یکی یادگار
تو این را دروغ و فسانه مدان
به رنگ و فسون و بهانه مدان
از او هرچه اندر برد با خرد
دگر بر ره رمز معنی برد^۲

گاه این افسانه‌ها دوران پیش از تاریخ و روزگارانی مه‌آلود را می‌نمایانند که اقوام آریایی در استپ‌های اورآسیا در کنار یکدیگر می‌زیستند و به شاخه‌های هند و اروپایی تقسیم نشده بودند؛^۳ زیرا که شخصیت جمشید را به شکل Yama در افسانه‌های هندی نیز

۱. ۱۱-۱۲. ۲. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق (نیویورک: Bibliotheca Persica، ۱۳۶۶)، دفتر ۳. بویس، آیین زرتشت، ۷۹.

می‌یابیم.^۴ در افسانه فریدون نیز می‌خوانیم که او قلمرو گسترده خود را میان سه فرزندش، ایرج و سلم و تور، بخش می‌کند؛ سرزمین‌های اروپایی را به سلم می‌دهد، سرزمین‌های آسیایی را به تور و بهترین بخش جهان را که ایران است به ایرج می‌بخشد.

نهفته چو بیرون کشید از نهان
به سه بخش کرد آفریدون جهان
یکی روم و خاور، دگرترک و چین
سیم دشت گردان و ایران‌زمین
نخستین به سلم اندرون بنگرید
همه روم و خاور مر او را سزید
...

دگر، تور را داد توران زمین
ورا کرد سالار ترکان و چین
...

ازایشان چو نوبت به ایرج رسید
مر او را پدر شاه ایران گزید^۵

اما گاه فضای افسانه به گونه‌ای است که گویی رویدادش در ایران کهن پیش از تاریخ می‌گذرد، زیرا که شاهنامه جمشید را از پیشدادیان و از پادشاهان ایران می‌شمارد. به هر روی، در این افسانه‌ها زمان و مکان چندان اهمیتی ندارند، آنچه آنها را شیرین و خواندنی می‌کند، حوادث و عناصر آنهاست که مرزهای زمان و مکان را از پیرامون داستان جدا می‌کند و آن را بر فراز همه زمان‌ها و مکان‌ها قرار می‌دهد و به همه اعصار و جای‌ها پیوند می‌دهد.

افسانه ضحاک، که در واپسین سال‌های پادشاهی جمشید آغاز می‌شود، با ماجراهای شگفت‌انگیزش از دل‌سردی‌های گسترده و از امیدها و خشم مردم ایران سخن دارد. این افسانه افزون بر دارا بودن کشمکش، تعقیب، اندوه از شکست، شادمانی از پیروزی و جذابیت‌هایی که لازمه هر داستان شیرین است، دارای ابعاد سیاسی، مذهبی، اجتماعی و عبرت‌آموزی تاریخی نیز هست. بسیاری از عناصر و بخش‌ها و شخصیت‌های آن آشکارا جنبه نمادین می‌گیرند و در قلمروی بیرون از گستره زندگی مردمان عادی

۴. بنگرید به "جمشید"، در دانشنامه ایرانیکا.

۵. فردوسی، شاهنامه، ۱۰۷.

جریان می‌یابد. برای نمونه، خود جمشید به پادشاهی دراز ۷۰۰ ساله دست می‌یابد و طی سه دوره از پادشاهی‌اش، که هر یک پنجاه سال به درازا می‌کشد، به نوآوری‌های شگرف دست می‌زند و مردمان را از روزگار بیابانگردی، شکارگری و خوشه‌چینی به دوران شهرنشینی و کشاورزی و صنعتگری رهنمون می‌شود. جمشید با اختراعات و اکتشافات شگفت تا آستانه زندگی امروزی نیز پیش می‌رود. او رازهای گاه‌شماری را در می‌یابد، یعنی در دستگاه او ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان برجسته وجود داشتند. جمشید به فنون دریانوردی پی می‌برد و جهان را با کشتی می‌گردد، یعنی که دریانوردان ایرانی دستگاه‌هایی ابداع کرده بودند که با آنها می‌توانستند طول و عرض جغرافیایی را در پهنه بی‌نشان اقیانوس اندازه بگیرند و بدانند در کجا هستند و از چه راه به مقصد برسند. جمشید حتی به یاری دیوان و با پرواز به آسمان به آرزوی دیرین بشر برای نشستن بر فراز آسمان‌ها واقعیت می‌بخشد:

به فر کیانی یکی تخت ساخت
چه مایه در او گوهر اندر نشاخت
که چون خواستی دیو برداشتی
ز هامون به گردون برافراشتی
چو خورشید تابان میان هوا
نشسته بر آن شاه فرمان روا^۶

از این رو جمشید (جم درخشان) را می‌توان نماد ترقی‌خواهی و پیشرفت اقوام آریایی دانست. اما این جم درخشان مردم را به چهار طبقه ارتش‌تاران، آتوربانان (موبدان)، کشاورزان، و صنعتگران و پیشه‌وران تقسیم می‌کند که شاید این کارش به ذائقه مردمان فرودست جامعه خوش نیامده باشد، زیرا بر اساس این طبقه‌بندی، سروری و رفاه و روزبهی از آن طبقاتی خاص و رنج و کوشش و کارهای دشوار نصیب طبقات دیگر بود و هر کس در طبقه‌ای به دنیا می‌آمد نمی‌توانست به طبقه دیگر پای گذارد و به ناچار می‌بایست در آن طبقه می‌زیست و می‌مرد. اما ناپسندیده‌ترین کار او در فرجامین سال‌های پادشاهی‌اش صورت می‌گیرد. او با به یاد آوردن دستاوردهای سرفرازانه‌اش خود را یگانه و بی‌همتا می‌شمارد و از غرور و خودپسندی انباشته می‌شود و شاید خود را با ایزدان آسمانی برابر می‌داند- سرنوشت گریزناپذیر همه خودکامگان و جباران. این‌گونه خودپسندی‌ها فر ایزدی را از جمشید جدا می‌کند.

۶. فردوسی، شاهنامه، ۴۴.

چو این گفته شد فر ایزد از اوی
بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگوی^۷

جهان پر از گفت‌وگوی یعنی نارضایی عمومی، قیام و کوشش برای براندازی حکومت موجود و برقرار کردن نظامی دادگر و مردم‌دوست. ایرانیان به "دشت سواران نیزه‌گذار" می‌روند؛ به سراغ پادشاه اعراب بیابانگرد، ضحاک بیوراسب، و از او می‌خواهند فرمانروای آنان باشد و تاج پادشاهی ایران را بر سرگذارد.

ضحاک بیوراسب دارای سرشت نیکی نیست. او با کشتن پدرش، مرداس، به پادشاهی رسیده و با ورود به ایران، جم را که فرۀ ایزدی از او بر تافته است، گرفتار می‌کند و با اره از میان می‌برد. در این افسانه، ضحاک نیز شخصیتی نمادین است و مظهر فرمانروایی ستمگرانه به شمار می‌آید. هنوز چندی از پادشاهی او نگذشته، به اهریمن دست دوستی می‌دهد و از پی آن دو مار از شانه‌هایش می‌رویند که این خود نماد دیگری از کژروی و مردم‌ستیزی و تبدیل شدن به پاره‌ای از تن اهریمن است. نماد شگفت‌انگیز دیگر این افسانه خوراک مارهای شانه ضحاک است؛ مغز سر جوانان آریایی. خوراک این مارها می‌توانست همچون خوراک همه مارهای دیگر جهان گوشت باشد؛ گوشت موشی زنده، گوشت پرنده‌ای کمیاب، گوشت یک ماهی زیبا و نادر که صیادان برای صیدش ناگزیر به پذیرفتن رنج سفرهای دریایی شوند و حتی خوراک آن مارها می‌توانست از گوشت "تن" جوانان باشد، از گوشت دست‌هاشان یا حتا از گوشت قلب‌هاشان. پس آفریننده افسانه هدفی خاص را در نظر داشته که خوراک آن مارها را مغز سر جوانان آریایی نوشته است؛ ضحاک برای تداوم حکومتش می‌بایست اندیشگی را از جوانان آریایی می‌گرفت. همان جوانان که با اندیشه‌های والایشان تحولی شگرف در زندگی آدمی پدید آوردند می‌بایست به آیین ضحاکیان خوی می‌گرفتند. ضحاک بیابانگرد و چادرنشین بود و مردمی می‌خواست با ذهنیت و نگرش بیابانگردان تا حکومت او و خاندانش بی‌مقاومت جامعه تداوم یابد، اما جوانان آریایی که راه‌های نوین زندگی را دیده و تجربه کرده بودند، راه و آیین بیابانگردانه او را بر نمی‌تافتند و او برای ادامه‌دادن به سنت‌های چادرنشینی خود باید مغز جوانان را از کار می‌انداخت. اکنون آن جوانان یا باید می‌ماندند و مغز سرشان هدیه‌ای می‌شد برای ادامه حیات حکومت صحرائشینان یا باید از ترس مرگ می‌گریختند، دسته‌دسته به کوه‌ها پناه می‌بردند و نژادی کوه‌نشین (کردها) را پدید می‌آوردند:

بدین گونه هر ماهیان سی جوان
از ایشان همی یافتندی روان

۷. فردوسی، شاهنامه، ۴۵.

چو گرد آمدی مرد از ایشان دویست
بر آن سان که نشناختندی که کیست
خورشگر بدیشان بزی چند و میش
سپردی و صحرا نهندند پیش
کنون گرد از آن تخمه دارد نژاد
که ز آباد ناید به دل برش یاد^۸

فرمانروایی ضحاک یک‌هزار سال به درازا می‌کشد؛ نمادی دیگر در این داستان. به باور ایرانیان قدیم، در پایان هر هزاره فریادرس و نجات‌بخشی آشکار می‌شود. ضحاک در واپسین سال حکومتش از همگان می‌خواهد نام خود را بر زیر طوماری بگذارند و گواهی دهند که او دادگرتین شهریار جهان بوده است و همین کار سرنگونی او را سرعت می‌بخشد و یکی دیگر از شخصیت‌های نمادین را وارد داستان می‌کند؛ کاوه را که آهنگری است ساده‌دل و سپس به نماد دلاوری و بی‌باکی تبدیل می‌شود.

روزبانان (گارد سلطنتی ضحاک و پاسداران کاخش) پسر جوان کاوه را گرفته و به کاخ برده‌اند تا مغز سر او را نیز خوراک مارهای دوش پادشاه کنند. کاوه که فقط همین پسر را در زندگی سخت آهنگری یاور خود دارد، برای آزاد کردن او به کنار دروازه‌های کاخ شاهی می‌رود تا فریاد دادخواهی سر دهد و از ضحاک بخواهد یگانه پسرش را به او ببخشد. در این زمان ضحاک بار عام بی‌سابقه‌ای ترتیب داده، بزرگان کشور و اصناف و پیشه‌وران را به بارگاه خوانده تا طومار یادشده را امضا کنند و گواهی دهند که او دادگرتین شهریار گیتی است و فرمانروایی نیک‌خواه‌تر از او در جهان نبوده است.

فریاد دادخواهی کاوه هنگامی در بارگاه به گوش حاضران می‌رسد که ضحاک گرم سخنوری است و از مردم‌دوستی و رعیت‌نوازی خود قصه‌ها می‌بافد و پیشه‌وران و اصناف با ناباوری به سخنانش گوش می‌کنند و از ترس جان چاره‌ای جز امضا کردن طومار نمی‌بینند. با پیچیدن طنین فریادهای کاوه در بارگاه، حاضران در شگفت می‌شوند، لرزشی خفیف بر پیکر ضحاک می‌افتد و ترسی مرموز وجودش را فرا می‌گیرد، اما به زودی ترس را از خود می‌زداید و برای نشان دادن دادگری و صحت گفته‌هایش فرمان می‌دهد مرد ستم‌دیده را به بارگاه آورند. کاوه را بی‌درنگ به بارگاه می‌آورند. ضحاک، نشسته بر اورنگ بلند پادشاهی، به تحقیر در کاوه می‌نگرد که در انتهای بارگاه در آستانه در ایستاده است. حاضران نگاهی به کاوه می‌اندازند و سپس به ضحاک چشم می‌دوزند.

۸. فردوسی، شاهنامه، ۵۷.

ضحاک با ترشروی از کاوه می‌پرسد که چه کسی بر وی ستم کرده است و کاوه که با ورود به بارگاه شجاعتی مضاعف یافته، با فریادی رعدآسا می‌گوید که هیچ‌کس جز شخص شاه بر وی ستم نکرده، زیرا به فرمان شاه است که یگانه فرزند او را گرفته‌اند تا مغزش را به مارهای شانه‌هایش دهند.

یکی بی‌زبان مرد آهن‌گرم
ز شاه آتش آید همی بر سرم
اگر هفت کشور به شاهی تو راست
چرا رنج و سختی همه بهر ماست؟

این فریاد کاوه لرزه‌ای دوباره بر پیکر ضحاک می‌اندازد و به ناچار فرمان می‌دهد که فرزند او را آزاد کنند. روزبانان فرمان پادشاه را به سرعت اجرا می‌کنند و پسرش را می‌آورند. زمانی که پدر و پسر در صحن بارگاه یکدیگر را در آغوش گرفته و از دیدار یکدیگر شادمانی می‌کنند، ضحاک موقع را مغتنم دانسته از کاوه می‌خواهد که او نیز بر آن طومار نام خود را بگذارد و به دادگری و رعیت‌پروری او گواهی دهد. کاوه با شنیدن این سخن آتش خشمش چندان بالا می‌گیرد که طومار را پاره می‌کند، کاخ را در هم می‌ریزد، تخت شاهی را می‌شکند و وقتی دستگاه ستمگری را چنان پوسیده و ضعیف می‌بیند، به همراه فرزندش بر سر بازار می‌آید، پیشبند چرمین آهنگری‌اش را همانند پرچی بر سر چوبی می‌زند و از مردمان می‌خواهد که به زیر آن پرچم گرد آیند، به دنبالش روانه شوند و به سراغ فریدون روند تا به یاری او به یکباره ستم ضحاکیان را براندازند.

این بخش از افسانه نگرش جدایی تبارها و جامعه طبقاتی را در روزگاران کهن ایران به خوبی باز می‌تاباند، زیرا مردمی که به زیر پرچم کاوه گرد آمدند، توان آن را داشتند که به بارگاه ضحاک حمله کنند و سامانه فرمانروایی زور و بیداد را براندازند. اما مردم گردآمده زیر پرچم کاوه به جای حمله به کاخ ستم و در هم کوبیدن آن، به راهی نامعلوم می‌روند و سپس به راهنمایی فرشتگان به سپاه فریدون می‌رسند تا کارهای اصلی به دست فریدون شه‌تبار و نژاده صورت گیرد. این نگرش روا نمی‌بیند که کاوه آهنگر به یاری مردم و با جنبشی مردمی ضحاک را براندازد، زیرا در آن صورت پادشاهی و فرمانروایی از آن توده مردم می‌شد. حال آنکه توده مردم می‌بایست همیشه در کار زمین و صنعت و داد و ستد می‌ماندند و کار فرمانروایی و پادشاهی در دودمان برگزیدگان جریان می‌گرفت. بر انداختن ضحاک برابر بود با پروانه‌ای بی‌چون و چرا برای پادشاهی آینده و این کار، بر پایه این دیدگاه، می‌بایست به دست فریدون صورت می‌پذیرفت که از مه‌تباران و

از نژاد پادشاهان پیشین بود. به هر روی، مردمان پرشماری گرد کاوه را می‌گیرند و برای یافتن فریدون به راه می‌افتند و سرانجام او را می‌یابند و به او می‌پیوندند.

فریدون از آن پس جنگ‌هایی آزادی‌بخش را دنبال می‌کند و سرانجام ضحاک را در بیت‌المقدس شکست می‌دهد و با خواهران جمشید که در اسارت ضحاک بودند ازدواج می‌کند. ازدواج فریدون با ارنواز و شهرناز، خواهران جمشید، نیز بخشی دیگر از نمادهای این افسانه است. این خواهران جمشید که فردوسی در این بخش از داستان از زیبایی و دلربایی‌هایشان سخن می‌گوید، با احتساب ۷۰۰ سال پادشاهی جمشید و ۱۰۰۰ سال پادشاهی ضحاک اکنون ۱۷۰۰ ساله‌اند، اما پُر آشکار است که در اینجا هم زبان رمز و راز سخن می‌گوید و مقصود آن است که فریدون پادشاهی و سروری به گروگان گرفته‌شده آریاییان (خواهران جمشید) را از چنگ تازیان بیرون می‌کشد، راه کشورداری ضحاکیان را در هم می‌ریزد و شیوه پادشاهی جمشید را پی می‌گیرد:

نشست از بر تخت زرین اوی
بیفکند ناخوب آیین اوی^۹

فریدون که نیمی از جهان را به دنبال ضحاک رفته و سرانجام او را شکست داده است، واپسین مرحله پیروزی خود را کشتن ضحاک و نابود کردن جسم او می‌داند. مردی که سالیان دراز با ظلم و زور و کشتار فرمان رانده سزاوار مرگ است. اما هنگامی که می‌خواهد با گرز گاو سر مغز او را پریشان کند، سروش فرشته از آسمان فرود می‌آید و ندا در می‌دهد که زمان او هنوز به پایان نیامده و باید به جای کشتن، او را به بند کشید و در جایی دور به زندان افکند تا مردمان از گزندش آسوده باشند:

بیامد سروش خجسته، دمان
مزن، گفت: کاو را نیامد زمان
به کوه اندرون به بُود بند اوی
نیاید برش خویش و پیوند اوی^{۱۰}

و فریدون نیز بی‌درنگ او را با دوال‌هایی از چرم شیر می‌بندد و به کوه دماوندش می‌برد و در یکی از غارهای آن کوه به چارمیخ می‌کشد.

۹. فردوسی، شاهنامه، ۶۷-۶۸.
۱۰. فردوسی، شاهنامه، ۸۳.

کشته‌نشدن ضحاک در این داستان را می‌توان از دیدگاه‌های مختلف بررسی کرد. شاید بتوان این‌گونه تصور کرد که کشتن ضحاک را از این رو درست ندانسته‌اند که از انتقام روان او پس از مرگ می‌ترسیده‌اند؛ می‌ترسیده‌اند که روان او از پادشاه جوان و تازه‌بر تخت‌نشسته انتقامی هراسناک بگیرد و آینده‌ی کشور را به خطر اندازد. ترس از آسیب‌رسانی روان‌های درگذشتگان در فرهنگ و آیین همه‌ی مردمان روزگاران کهن وجود داشته، نشانه‌های آن در میان سنت‌ها و باورهای دینی بسیاری از مردمان این روزگار هنوز برجاست.

نکشتن ضحاک را از این دیدگاه نیز می‌توان بررسی کرد که به چهارمیخ کشیده‌شدن او در دماوند هشدار داده است برای مردم و برای پادشاهان. هشدار برای مردمان تا پادشاهان دادگر خود را ارج بگذارند و بدانند اگر گوش به فرمان پادشاه نیک‌ورز نباشند، بندهای ضحاک گسسته می‌شود و او باز می‌آید و دوباره شیوه‌ی ستم‌گری پیش می‌گیرد؛ مغز جوانان‌شان را به خورد مارهای شانه‌هایش می‌دهد و روزگارشان را هم‌چون روزگاران پیشین پریشان می‌کند. از سوی دیگر، هشدار برای پادشاهان تا آنان نیز از راه دادگری به دور نروند و بدانند که اگر رسم ستمگری و بیداد پیشه کنند، چه بسا که بندهای ضحاک در دماوند گسسته شود و بیاید و با اهره پیکرشان را به دو نیم کند. اما نکته‌ی اصلی و درست‌ترین دیدگاه در این زمینه را خود شاهنامه بیان می‌کند. در دو بیت شعر پیش، فرود آمدن شتابان سروش فرشته از آسمان مطرح می‌شود. سروش از آسمان فرود می‌آید و به فریدون می‌گوید که عمر ضحاک به پایان نیامده و باید که او را در غاری به بندکشد. سروش یکی از فرشتگان بزرگ در دیانت زرتشتی است و در گاه‌شماری زرتشتیان یکی از روزهای ماه (روز هفدهم) به نام این فرشته خوانده می‌شود. اوست که پیام اهورامزدا را از فراز آسمان برای مردمان برگزیده به زمین می‌آورد. پس در این داستان، که گرچه حوادثش پیش از برآمدن زرتشت می‌گذرد ولی از آنجا که زرتشتیان آن را نوشته‌اند، دیدگاه کیهان‌زادشناسی زرتشتی را بازتاب می‌دهد. آنچه سروش به فریدون می‌گوید در واقع دیدگاه و خواست اهورامزداست و آن چه اهورامزدا می‌خواهد بنیاد گیتی و کیهان بر آن است؛ او نمی‌خواهد که بنیاد جهان هستی را در هم بریزد.

ضحاک را در این داستان باید بیشتر در قالب موجودی فرامرمدی یا در جایگاه نمادین در نظر آورد تا در قالب انسانی میرنده. چنان که در داستان می‌بینیم، او هزار سال پادشاهی می‌کند و تا پایان جهان هم در غاری از غارهای کوه دماوند در زندان می‌ماند. پس آفریننده‌ی داستان هم او را به چشم موجودی انسانی نمی‌بیند و از ما نیز می‌خواهد که او را به چشم پادشاهی عادی و میرنده نگاه نکنیم. ضحاک در واقع بخشی از وجود

اهریمن است و اهریمن و بخش‌های وجود او، بر پایه دیدگاه دوگانه‌باوری زرتشتی، از میان‌رفتنی نیستند. در دیانت زرتشتی چنین پنداشته می‌شود که جهان بر پایه دو بُن نیکی و بدی شکل گرفته است و اگر نیمی از جهان سر به فرمان فروغ و نیکی دارد، نیم دیگرش زیر فرمان دروغ و تاریکی است. این دو بُن تا پایان جهان ماندنی و برقرارند، اما باید تا پایان جهان در ستیز باشند تا سرانجام یکی از آنها پیروز شود و مردمان باید برای پیروزی اهورامزدا در جبهه نیکی‌ها باشند و با دوری کردن از دروغ و فریب و بدی‌ها اهورامزدا را یاری کنند که بر اهریمن پیروز شود تا نیکی و روشنی سراسر جهان را فراگیرد. ضحاک، از آنجا که بخشی از ناپاکی‌ها و اهریمنی‌هاست، باید دور داشته شود. از آنجا که به مردمان پند داده شده است که از گناه و دروغ و فریب و اهریمنی‌ها دوری کنند، پس یکی از خویشکاری‌های فریدون، در جایگاه پادشاه آریاییان، آن بود که مظهر دروغ و گناه و فریب را از مردمان دور بدارد و بهترین راه دور داشتن آن پتیاره به چهار میخ کشیدنش در کوه دماوند بوده است تا بخشی از کوه گردد و از نظرها پنهان بماند.

درستی این دیدگاه با رویدادهای همانند در داستان‌های دیگر شاهنامه به اثبات می‌رسد. یکی از این داستان‌ها که همانندی کم‌رنگ اما نمادینی با سرنوشت ضحاک دارد، داستان تهمورس است که به نام تهمورس دیوبند شناخته می‌شود. در این داستان، تهمورس اهریمن را به بند می‌کشد، اما خونش را نمی‌ریزد. در این داستان، که پیش از داستان جمشید در شاهنامه می‌آید، تهمورس اهریمن را به افسون می‌بندد و همانند باره‌ای بر او سوار می‌شود و گرد جهان را می‌گردد. در اینجا نیز با سخن رمز گفته می‌شود که با پرهیز از گناه و با نیایش اهورامزدا و دوری کردن از کارهای اهریمنی (بستن و به بند کردن اهریمن) می‌توان بر اهریمن پیروز شد (همچون استری بر او نشست) و به شادی‌های بسیاری (مانند سفر به گرد جهان) رسید.

اما داستان دیگری که همانندی درخشانی با پایان کار ضحاک دارد، داستان پایان جهان در آخرت‌شناسی مانوی است که خود نیز از آخرت‌شناسی زرتشتی وام گرفته شده است. مری بویس، ایران‌شناس انگلیسی، با تکیه بر اسناد زمین‌شناختی و باستان‌شناختی متعدد روسی و آلمانی در بررسی زمان و زادبوم زرتشت دوران‌هایی را به زیر ذره‌بین آورده که در آن اقوام هندواروپایی پیش از آن که به شاخه‌های اروپایی، هندی و ایرانی تقسیم شوند، هنوز در استپ‌های اوراسیا در کنار یکدیگر می‌زیسته‌اند. او بر پایه آثار به‌دست‌آمده از گورها مختصری از باورهای دیرین آن مردمان را نیز به دست می‌دهد.^{۱۱}

۱۱. مری بویس، آیین زرتشت، کهن‌روزگار و قدرت نگاه، (۱۳۸۸)، ۵۹-۸۸. ماندگارش، ترجمه ابوالحسن تهامی (چاپ ۳؛ تهران:

او در جای دیگر بر پایه داده‌هایی که در آغازین سال‌های قرن بیستم از واحه تُرفان، در ایالت سین کیانگ چین، به دست آمد، به صورتی فشرده و جامع از دین مانی سخن می‌گوید که نزدیک به یک هزاره در گسترهٔ پهناوری در سه قارهٔ آسیا، اروپا و افریقا رواج داشته است و در بخش آخرت‌شناسی دین مانی، ضمن شرح چگونگی پایان جهان، از عاقبت کار اهریمن (ماده) و گرفتار آمدن و زندانی‌شدنش در چاهی آسمانی می‌نویسد.^{۱۲}

باید به یاد آورد که در کیش مانی هم پنداشته می‌شود که جهان هستی بر دو بُن نیک و بد استوار است؛ درست همانند آیین زرتشت. با این تفاوت که فرمانروای نیکی و روشنی در کیش مانی زروان نامیده می‌شود، ولی شهریار تاریکی‌ها و بدی‌ها همان اهریمن است. در کیش مانی هم مردمان وظیفه دارند که با روی گرداندن از گناهان و به جای آوردن کارهای نیک به پیروزی زروان در پایان جهان یاری رسانند. در پایان جهان، هنگامی که همه چیز به مراد زروان به پیش می‌رود و بیشترین نیکی‌ها (پرتوهای روشنی) به بهشت زروان پرمی‌کشند، سامان آسمان‌ها و زمین‌ها در هم می‌ریزد، آتشی بزرگ افروخته می‌شود که از رهگذر آن جهان مادی یکسره نابود می‌شود و باقیماندهٔ روشنی‌ها به بهشت می‌روند. پس از آن، ایزدان آسمانی اهریمن (ماده) را با بندهای سخت می‌بندند و در یکی از غارهای آسمان به بند می‌کشند و در آن را با سنگی گران می‌پوشانند که تا جاویدان جاوید در آن بماند، درست همان‌گونه که در داستان ضحاک می‌بینیم.

در دیدگاه مانوی نیز در پایان جهان اهریمن شکست می‌خورد، اما کشته نمی‌شود، زیرا اهریمن هم‌چون زروان یا اهورامزدا وجودی ازلی و ابدی دارد و از میان رفتنی و کشته‌شدنی نیست. او در پایان جهان نیز برای همیشه نیمی از جهان هستی باقی می‌ماند، اما با زندانی‌شدن در دخمه‌ای آسمانی توانایی‌اش برای دخالت در جهان نیکی‌ها برای همیشه از میان برداشته می‌شود. به عبارت دیگر، کشتن و نابود کردن اهریمن که سنگینی نیمی از جهان هستی را بر دوش دارد، تعادل جهان را به هم می‌ریزد و بر دیدگاه دوگانه‌باوری خط بطلان می‌کشد، زیرا بنا بر باور آنان جهان دارای دو بن نیک و بد باید تا فرسگرد - پایان جهان - ادامه یابد.

۱۲. مری بویس، بررسی ادبیات مانوی در متن‌های پارسی و پارسی میانه، ترجمهٔ امید بهبهانی و ابوالحسن تهامی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات بندهش، ۱۳۸۶)، ۲۱.

ری در عصر ساسانیان بر اساس منابع پایه*

ریکا گیزلن

مدیر تحقیقات دانشگاه سوربن و مرکز ملی پژوهش‌های علمی پاریس

باهمکاری تورج دریایی

استاد دانشگاه اروین و مدیر مرکز مطالعات ایرانی دکتر سموئل جردن، دانشگاه کالیفرنیا

ری به علت قرار گرفتن در تقاطع جاده‌ای که فلات ایران را از شرق به غرب و از جنوب به شمال مرتبط می‌ساخت و همچنین به اعتبار آب و هوا و جایگاه جغرافیایی مناسب، تبدیل به مرکز اداری موفق شده بود. در عصر ایزیدور خاراکسی (قرن اول پیش از میلاد)، ری که در آن هنگام معروف به راغه بود، بزرگ‌ترین شهر سرزمین ماد به شمار می‌آمد.¹ در آستانه به قدرت رسیدن ساسانیان، شهر همدان که در حدود سیصد کیلومتری غرب ری واقع بود و در عین حال بر سر راهی قرار داشت که آسیای میانه را به دشت‌های بین‌النهرین متصل می‌ساخت، مقام پایتخت سرزمین ماد و دومین پایتخت امپراتوری اشکانیان را داشت. منابع تاریخ‌نگاری ری را به خانواده مهرا، که از

ریکا گیزلن مدیر تحقیقات دانشگاه سوربن و مدیر مرکز ملی پژوهش‌های پاریس و عضو پژوهشی مرکز جهان‌های ایرانی و هندی است. تمرکز پژوهشی او بر مَهرشناسی، سکه‌شناسی و در کل فرهنگ مادی و منابع اولیه مرتبط با تمدن ساسانی و پساساسانی است. همچنین، در پروژه‌های متعدد ایران‌شناسی از جمله مطالعات ایران (Studia Iranica)، مجموعه پیشبرد مطالعات ایران و گروه مطالعاتی خاورمیانه مشارکت دارد.

Rika Gyselen <rika.gyselen@cncrs.fr>

تورج دریایی استاد تاریخ ایران و جهان فارسی‌زبان دانشگاه اروین و مدیر مرکز مطالعات ایرانی دکتر سموئل جردن دانشگاه کالیفرنیا است. علاقه اصلی او پژوهش در تاریخ ایران پیشامدرن است و پژوهش‌هایش تاریخ دوران ساسانی، زبان و ادبیات فارسی میانه، دین زرتشت و سکه‌شناسی ایرانی را در بر می‌گیرد. برخی از آثار او عبارتند از: ایران ساسانی، شهرستان‌های ایران‌شهر، تاریخ و فرهنگ ساسانی و آخرین اثرش، کلیدن یک امپراتوری.

Touraj Daryaei <tdaryae@uci.edu>

Route Between the Levant Road and India in the First Century B.C. (Philadelphia: Commercial Museum, 1914), 6-7.

*ترجمه فرزانه زارعی.

1. W. H. Schoff, *Parthian Stations by Isidore of Charax. An Account of the Overland Trade*

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/36-48.

خاندان‌های ممتاز منطقه بودند، نسبت می‌دهند. با این وصف، ایجاد روابط سیاسی با آنان از طرف قدرت مرکزی، چه اشکانیان و چه ساسانیان، چندان ساده نبود.

از منابع عربی- ایرانی اطلاعات فراوانی در خصوص تاریخ ری پس از دوران ساسانیان به ما رسیده است. بر اساس آن منابع، در آن دوره ری دارای چندین مرکز اداری بود که هر کدام با جمعیتی بیش از ۱۰ هزار نفر^۲ به شهری کوچک مانند بودند. احتمال می‌رود که بعضی از این آگاهی‌ها مربوط به دوره ساسانیان باشند. لیکن، طبق معمول، به سختی می‌توان بر اساس منابع عربی- ایرانی واقعیت امر را به درستی تشخیص داد. به نظر چنین می‌رسد که کوشش برای شناسایی بخش‌های اداری ری در دوره ساسانیان از طریق مقابله نظام‌مند نام‌های آن بخش‌ها که در منابع عربی- ایرانی ذکر شده‌اند، با آنچه بر روی مَهرهای اداری استان ری دیده می‌شوند، لاقلاً با اطلاعات کنونی ما کاری عبث باشد. بعد از نابودی شهر ری به دست مغول در ۱۷/۱۲۲۰م، که ساکنان آن را مجبور به مهاجرت به شهرهای دیگر و به‌ویژه تهران و ورامین کرد، شهر ری هرگز رونق پیشین خود را باز نیافت.

تا دهه ۱۹۶۰، منابع پایه‌ای که در آنها از شهر ری یاد شده است به دو عبارت موجود در کتیبه‌های معماری و مسکوکات محدود می‌شدند.

کتیبه‌ها

از ری در سنگ‌نوشته شاپور اول بر پیشانی کعبه زردشت در چارچوب مشخصی این جمله یاد شده است:^۳

š't' ZY dpyr ZY mtr'n ZY MN ldy / Aštād ī dibīr ī Mīhrān ī az Ray

اشتاد دبیر مهران از ری. از این جمله دو برداشت می‌توان کرد: منظور یا "اشتاد دبیر، [از خاندان] مهران ری" است یا "اشتاد، دبیر پیمان‌نامه‌ها از ری."^۴ در اینجا باید لزوماً سخن از یکی از نزدیکان شاه باشد، زیرا این اشتاد جزو کسانی است که شاپور اول "برای روان" او (amā ruwān) روزانه یک گوسفند، یک گریو (grīw) و پنج هوفن (hōfan)

3. P. Huysse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)* [Corpus Inscriptionum Iranicarum] (London, 1999).

4. Huysse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, vol 1, 62; vol 2, 175-176, *Translittération, transcription et traduction*.

۲. داده‌های تاریخ نگاری بعد از عصر ساسانی را شوارتس در ۱۹۶۹ جمع‌آوری کرده است. در این زمینه می‌توان اطلاعاتی هم در نوشتار لسترانج در ۱۹۳۰ پیدا کرد. بنگرید به

G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1930).

نان و چهار پاس (pās) شراب نثار می‌کرده است. سوالی که باقی می‌ماند این است که آیا اشتاد علاوه بر نزدیکی به شاه از مقام مهمی نیز برخوردار بوده است؟ هر دو تعبیر عبارت فوق می‌توانند به این نظریه مدد رسانند؛ خواه اشتاد از خانوادهٔ مهران بوده و خواه دبیری قراردادهای را به عهده داشته، در دستگاه پادشاه از مقامی در ردیف سایر رهبران برخوردار بوده است که نام آنان در سیاهه آمده است. گرینشی که تفضلی نیز اخیراً بر نظریهٔ او صحه گذاشت، به خوبی نشان داده است که دبیران شخصیت‌هایی استثنایی بوده‌اند.^۵ بر اساس منابع مکتوب، خانوادهٔ مهران به صورت عام، و شاخهٔ آن خانواده در شهر ری به صورت خاص، سرداران متعددی در اختیار حکومت قرار داد که بعضی از آنان، مانند بهرام، تا غضب مسند پادشاهی پیش رفتند. وی از سال ۵۹۰ تا ۵۹۱ م تحت عنوان بهرام ششم سلطنت کرد.^۶

منبع دیگری که از شهر ری در آن یاد شده، سنگ‌نوشتهٔ کرتیر در نقش رستم (KNRm) است. همچنین، محتمل است که در سه سنگ‌نوشتهٔ دیگر کرتیر (KKZ, KNRb, KSM) هم از ری نام برده شده باشد، لیکن عبارت مشخص مورد توجه ما در کتیبه به خوبی حفظ نشده است.^۷ در کتیبهٔ نقش رستم (KNRm) نام ری در سیاههٔ مناطقی که ایرانشهر را تشکیل می‌دهند، به صورت سرزمین ایرانیان و بین دو نام اصفهان و کرمان آمده است.^۸

سکه‌ها

محتمل است که ری از زمان اولین شاهان ساسانی دارای یک کارگاه سکه‌زنی مستقل بوده باشد، اما نام ری جز بر روی تعداد نادری سکه از عصر بهرام دوم (ح. ۲۷۶-۲۹۳ م) دیده نمی‌شود. در آن دوران به ندرت اسم کارگاه را روی سکه‌ها ذکر می‌کردند.^۹ ضرب اسم کارگاه‌ها بیشتر از دورهٔ پادشاهی بهرام چهارم (ح. ۳۸۸-۳۹۹ م) رایج شد. از آن پس، ضربخانهٔ ری با نشان ld یا ldy به صورت کارگاه مرتب و پرکاری درمی‌آید. ری

sche Denkmäler, 13:2; *Iranische Felfreliefs*, 13:1 (Berlin, 1989), 35-72, quote on 35-38.

۸. برای اطلاع از اینکه چرا اسم ری در این فهرست آمده، در حالی که در لیست مناطق امپراتوری شاپور اول از آن نامی برده نشده است، بنگرید به Ph. Gignoux, "La liste des provinces de l'Érân dans les inscriptions de Šābuhr et de Kirdir," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 19 (1971), 83-94.

9. R. Göbl, *Sasanidische Numismatik* (Braunschweig, 1971), Table 3.

5. M. Grignaschi, "Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul," *Journal Asiatique*, 254 (1966), 1-128, in particular 101-102; A. Tafazzoli, "Dabir I. In the pre-Islamic Period," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, fasc. 5, 534-537.

۶. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ خانواده مهران بنگرید به P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sassanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London and New York: I. B. Tauris, 2008), 526-527.

7. D. N. MacKenzie, "Kerdir's Inscription," *Irani-*

با چند سکه نادر دیگر، که علامت اختصاری (آ پ ل)، به معنای ابرشهر، بر روی آنها ضرب شده، یگانه ضرابخانه بسطام غاصب (ح. ۵۹۱ یا ۵۹۲-۵۹۷م) به شمار می‌آید. این سوال مطرح می‌شود که آیا ضرب این سکه‌ها جزو استراتژی تبلیغاتی بسطام به‌شمار می‌آمده یا این که واقعاً بر ناحیه ری غالب بوده است. ضرب سکه در این کارگاه طی سال هجدهم سلطنت خسرو دوم (ح. ۵۹۰-۶۲۸م) متوقف گردید. شاید علت آن حمله هفتالیان بوده باشد.^{۱۰} به هر حال، بعد از مدت کوتاهی این کارگاه فعالیت جاری خود را از سر می‌گیرد، اما به نظر می‌رسد که در دوران سلطنت آخرین پادشاه ساسانی، یزدگرد سوم (ح. ۶۳۲-۶۵۱م)، فعالیت این ضرابخانه کلاً متوقف شده باشد.^{۱۱} آیا ضرابخانه ری سکه‌هایی از دوره یزدگرد ضرب کرده که هرگز کشف نشده‌اند یا اینکه این کارگاه واقعاً به کار خود پایان داده است؟ جواب سوال هرچه باشد، می‌دانیم که این کارگاه فعالیت خود را بعد از سقوط امپراتوری ساسانیان از سر گرفت.^{۱۲}

در سال ۱۹۶۸، سومین مأخذ دست اول به مآخذی که از ری نام برده‌اند اضافه شد. مأخذ مذکور عبارت از چندین مهر اداری با نقش‌هایی بر روی گل‌مهر در مجموعه فروغی بود.^{۱۳} بیست سال بعد از کشف مهرهای مذکور، فیلیپ ژینو به چاپ و انتشار آنها به انضمام چندین مهر متعلق به مجموعه‌داران تهرانی دیگر مبادرت کرد.^{۱۴} او در این فاصله سی‌ویک مهر گلی اداری دیگر مربوط به ناحیه ری را نیز منتشر ساخت.^{۱۵}

در سال ۱۹۸۹، در جمع‌بندی داده‌های مهرشناسی جغرافیای اداری از دوازده مهر اداری متعلق به ری یاد شده است.^{۱۶} بر اساس گزارش مذکور، ری دارای جایگاه استان بوده است: ۱. سرزمین ری متشکل از چندین بخش بوده که در آنها یک تشکیلات قضایی - مذهبی به نام موبدان، که در واقع نوعی "دفتر مغان" بود، به کار اشتغال داشته است (تصویر ۱، شماره ۷-۲، ۹، ۱۳-۱۱)؛ ۲. ری دارای یک تشکیلات اداری از نوع استانی

matic History of Rayy (New York, 1938).

13. R. N. Frye, "Sasanian Clay Sealings in the Collection of Mohsen Foroughi," *Iranica Antiqua*, 7 (1968), 118-132.

14. Ph. Gignoux and R. Gyselen, *Bulles et sceaux sassanides de diverses collections* [Cahier de Studia Iranica n° 4] (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1987).

15. Ph. Gignoux, *Catalogue des sceaux, camées et bulles sassanides de la Bibliothèque Nationale et du Musée du Louvre* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1978), vol. 2, *Les sceaux inscrits*, bulles 10.1-31.

10. R. Gyselen, "Sources arméniennes et sources primaires sassanides : harmonie et dissonance," in M. A. Amir Moezzi, J. D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à M. Tardieu* (Coll. Bibliothèque de l'EPHE, 2009), 297-311, quote on 303-304.

11. S. Tyler-Smith, "Coinage in the Name of Yazdgerd III (AD 632-651) and the Arab Conquest of Iran," *The Numismatic Chronicle*, 160 (2000), 135-170.

12. H. Gaube, *Arabosasanidische Numismatik* (Braunschweig, 1973); G. C. Miles, *The Numis-*

بوده است یعنی *driyōšān jādaggōw ud dādwar* ”مدافع و قاضی فقرا“ (تصویر ۱، شماره ۱۴).^{۱۶} بالاخره مهر دیگری از ری نام تشکیلاتی را بر خود دارد که ظاهراً تاکنون از آن در منابع یاد نشده است (تصویر ۱، شماره ۱۵). ژینیو با احتیاط بسیار عنوان *(dastvār)*^{۱۸} و سپس *(nēvbār)* به معنای ”پیام‌بر“ یا نوعی ”مأمور پست“^{۱۹} را پیشنهاد کرده بود. ما نیز در آن زمان قرائت *(nswb'l)* را پیشنهاد کردیم، بدون اینکه بتوانیم برای آن صورتی نوشتاری عرضه کنیم.^{۲۰}

در آن زمان آشنایی ما با منطقه ری به این واقعیت‌ها ختم می‌شد: ۱. احتمالاً یکی از اعضای خانواده مهران ری از نزدیکان شاپور اول بوده است؛ ۲. ری از اواخر قرن سوم به بعد دارای ضربخانه بوده است؛ ۳. در اواخر دوره ساسانی ری از جایگاه استان امپراتوری بهره‌مند بوده است.

آغاز قرن بیست‌ویکم مصادف است با انتشار منابع متعدد و جدیدی درباره تاریخ ساسانیان. بخشی از این داده‌ها مستقیماً به شهر ری و جایگاه آن در دستگاه امپراتوری مربوط می‌شوند.

داده‌های جدید بر اساس سکه‌های به دست آمده

در پی یافت شدن سکه‌های جدید متعلق به قرن سوم میلادی و پژوهش درباره آنها مشخص شد که ضربخانه ری در زمان حکومت بهرام دوم (۲۷۶-۲۹۳م) سکه‌هایی به اسم ری ضرب می‌کرده است. در عین حال، مسکوکات بی‌نام هم از این دوره به دست آمده است. سکه‌های بی‌نام مذکور می‌توانند به سبب شکل خاصشان، که بسیار به سکه‌های LDY (ری = *ldy*) شبیه‌اند و با سایر فرم‌های سکه‌های بهرام دوم تفاوت دارند، به ضربخانه ری متعلق باشند.^{۲۱} حتی سکه‌هایی با عنوان ری در زمان حکومت هرمز دوم (۳۰۲ یا ۳۰۳-۳۰۹م) ضرب شده‌اند. این سکه‌ها بی‌شباهت به مسکوکات ضرب شده

JT2 and JT3.

این برداشت ژینیو را در تفسیر شوارتس در ۱۹۶۹ هم می‌توان یافت که در آنجا به وجود سرویس پست ری اشاره شده است. بنگرید به

P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen* (Leipzig, 1896-1936; Réimpression Hildesheim and New York, 1969), 573.

20. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide*, 142, note 1.

این پیشنهاد در اصل کتاب نیامده است.

16. R. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques* [Res Orientales n° I] (Paris : Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1989), 57.

17. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide*, 57.

18. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide*, bulle 103.

19. Gignoux and Gyselen, *Bulles et sceaux sassanides de diverses collections*, 35, MFT 30; 62-63,

در ری تحت حکومت بهرام دوم نیستند.^{۲۲} این سوال باقی می‌ماند که چرا هیچ‌یک از مسکوکات نرسه (ح. ۲۹۳-۳۰۲م) به این سبک ضرب نشده‌اند و در نتیجه این تصور پیش می‌آید که شاید در آن دوره فعالیت کارگاه ری خاتمه یافته بوده است.

دیگر سکه‌هایی که در قرن سوم بر آنها اسم ضربخانه حک شده، وضعیت ری و نقش آن را روشن‌تر می‌کنند. در واقع همه این سکه‌ها در کارگاه‌های شرق ضرب می‌شدند: ضرب سکه از مرو و سکستان گرفته تا بلخ - البته فقط در عهد بهرام اول^{۲۳} - همگی نشان می‌دهند که ری یگانه ضربخانه مرکز امپراتوری بود که به امضای سکه دست می‌زد است.^{۲۴} در قرن سوم میلادی حک نام مکان ضرب سکه امری نادر و بی‌شک دارای بار سیاسی ویژه‌ای بود. لذا می‌توان پنداشت که ساسانیان با این کار قصد نشان دادن تسلط خود بر سرزمین‌های شرقی نظیر بلخ، مرو یا سکستان را داشته‌اند. اما این پرسش باز باقی می‌ماند که چرا امین‌الضرب حک نام ری را بر روی چندین سری سکه لازم دیده است؟ آیا این امری تصادفی است که تحت حاکمیت بهرام دوم هم نام ری در یک کتیبه بلندبالا ذکر شده و از آن به منزله قسمتی از امپراتوری، احتمالاً در مقابل نام همدان، یاد شده است؟^{۲۵} هیچ شکی نیست که در دوره بهرام دوم واقعه‌ای بسیار بااهمیت رخ داده که ری و احتمالاً خاندان مهران، که ری مقر آنها بوده، در آن نقش برجسته‌ای داشته‌اند.

داده‌های به‌دست‌آمده از مهرهای اداری جدید

مهرشناسی بر دانسته‌ها افزوده است، اما به پیش‌تر از قرن ششم میلادی بر نمی‌گردد. این داده‌های نو در چهار موردند: ۱. حکومت "مدنی" استان؛ ۲. مناسبات میان ری و همسایگانش؛ ۳. میزان توسعه استان و شهرهای آن؛ ۴. نام مرکز استان.

۱. حکومت "مدنی" استان

وجود مهری اداری با عنوان "مدافع و قاضی فقرا" نشان‌دهنده آن است که ری استان بوده است، اما هیچ ردی از آن در دستگاه‌های اداری دیگر ولایت، سوای آنچه ما

sanidarum, 28.

24. Alram and Gyselen, *Sylloge Nummorum Sasanidarum*.

حرف hwpy بر روی چند عدد از این سکه‌ها دیده می‌شود که تاکنون نمی‌توانستیم آن را به ضربخانه‌ای نسبت دهیم.

25. Gignoux, "La liste des provinces de l'Érân dans les inscriptions de Šābuhr et de Kirdīr."

21. M. Alram and R. Gyselen, *Sylloge Nummorum Sasanidarum. Tome II. Ohrmazd I. - Ohrmazd II.* (Paris/Berlin/Wien) [Veröffentlichungen der numismatischen Kommission, Band 53] (Wien: ÖAW, 2012), 37-38, fig. 13.

22. Alram and Gyselen, *Sylloge Nummorum Sasanidarum*, Tafel 65.

23. Alram and Gyselen, *Sylloge Nummorum Sa-*

(nswb'l) خوانده‌ایم، یافت نشده است. این اصطلاح، بعد از تفسیرهای متعدد، به کمک فرهنگ اندیشه‌کاو مفهوم شد. این اندیشه‌کاو عبارتی چون (naxwār)،^{۲۶} به معنی آنکه جای نخست دارد، را نیز نشان داده است.^{۲۷} عنوان (naxwār) که در منابع دست دوم از آن یاد شده و به تازگی ژینیو نیز بدان اشاره کرده است،^{۲۸} بر روی مهرهای دیگری هم از نوع اداری و هم از نوع رسمی دیده شده است.^{۲۹} اما هنوز نمی‌توان نقش این دستگاه اداری و جایگاه متصدی آن را معلوم کرد. به گمان ما، مانند شهرب (šahrab) و استاندار (ōstāndār)، این عنوان برای فرمانده "مدنی" ولایات به کار می‌رفته است.^{۳۰} در واقع، هیچ‌یک از ولایات حکومت ساسانی هم‌زمان به دست یک نخوار (naxwār) و شهرب یا نخوار و استاندار یا شهرب و استاندار اداره نمی‌شدند؛ دست‌کم این چیزی است که تا امروز می‌دانیم. در هر حال این سخن آخر نیست، زیرا رابطه بین کلمات شهرب و نخوار بر اساس کتیبه‌های پارتی اشکانی کال جنگال با داده‌های مهرشناسی در تناقض است.^{۳۱} البته باید توجه کرد که این دو منبع متعلق به یک دوره نیستند و اوضاع اداری قرن سوم میلادی، که بر کتیبه‌های کال جنگال منعکس شده است، لزوماً با اوضاع قرن ششم میلادی، دوره مهرهای اداری نخوار، یکی نیست. با این همه نمی‌توان از ذکر این نکته خودداری کرد که در مهرشناسی داده‌هایی وجود دارند که فرضیه ۲۰۰۴ را تضعیف می‌کنند.^{۳۲}

۲. مناسبات میان ری و همسایگانش

جمع‌آوری اسناد تازه مهرشناسی رابطه ری با ولایات دور خود را، به ویژه با اسپهان، نیز روشن می‌کند؛ امری که در متن‌های دوره اسلامی هم تأیید شده است.^{۳۳} از مهر اداری منصب (āmārgar) "آمارگر" (تصویر ۱، شماره ۱۶) بر می‌آید که ری و اصفهان با هم

29. R. Gyselen, *Sasanian Seals and Sealings in the A. Saeedi Collection* [Acta Iranica 44] (Louvain, 2007), 218; 1/135-136; 292-295: 3/54-55; 3/57-58.

30. Gyselen, "Toponymes sassanides composés avec le terme moyen-perse win(n)ārd," *Studia Iranica* (sous presse, 2014).

31. W. B. Henning, "A new Parthian Inscription," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1953), 132-136.

32. Gyselen, "Toponymes sassanides composés avec le terme moyen-perse win(n)ārd."

26. M. Nordio, *Lessico dei Logogrammi Aramaici in Medio-Persiano, Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia* (1980), I.

27. Ph. Gignoux, "Aspects de la vie administrative et sociale en Iran du 7ème siècle," in R. Gyselen (ed.), *Contributions à l'histoire et la géographie historique de l'empire sassanide* [Res Orientales, XVI] (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 2004), 37-48, quote on 41-42.

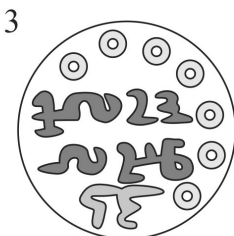
28. Gignoux, "Aspects de la vie administrative et sociale en Iran du 7ème siècle," 41-43.



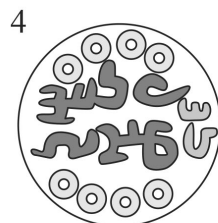
Maguh



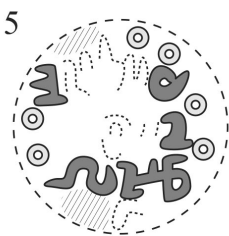
Maguh



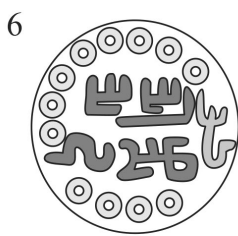
Maguh



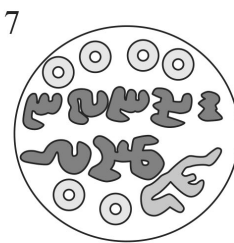
Maguh



Maguh



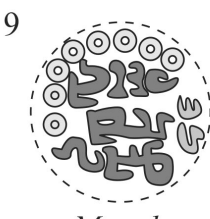
Maguh



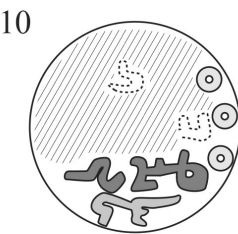
Maguh



Maguh



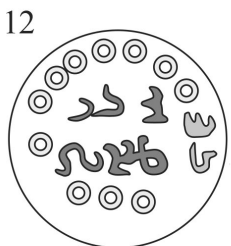
Maguh



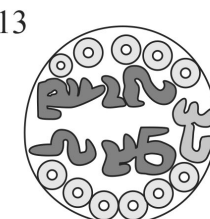
Maguh



Maguh



Maguh



Maguh



Driyōšān jādaggōw
ud dādwar



Naxwār



Āmārgar

تصویر ۱. مهرواره‌های اداری مربوط به پایتخت استان ری

ناحیه‌ای را تشکیل می‌داده‌اند که دارای وسعت قابل توجهی بوده است؛ به‌خصوص اگر توجه داشته باشیم که هر دو پایتخت، یعنی ری و اصفهان، با فاصله ۳۵۰ کیلومتری از یکدیگر قرار دارند.

۳. میزان توسعه استان و شهرهای آن

دو مهر جدید مربوط به موبدان از استان ری به دست آمده است. بر روی یکی از آنها نام بخش شهرستان خوانا نیست (تصویر ۱، شماره ۱۰)، در حالی که روی مهر دیگر (تصویر ۱، شماره ۸) اسم شهرستان^{۳۴} (kadaganzān) خوانده می‌شود. این نام احتمالاً همان اسمی است که بر روی یک مهر اداری دیگر (kēkanzān)^{۳۵} قرائت شده است (تصویر ۱، شماره ۷). ممکن است رسم خط روی مهر اخیر بر اثر گرایش به نگارشی شکسته‌تر موجب شود حرف d، که به شکل شکسته نوشته شده است، با حرف y اشتباه گرفته شود.

متأسفانه در دست داشتن ده‌ها نام جغرافیایی مربوط به بخش‌های^{۳۶} شهر ری چندان کمکی به تعیین وسعت آن نمی‌کند، زیرا حتی موفق به مشخص ساختن محل یکی از آن بخش‌ها نیز نشده‌ایم.

۴. نام مرکز استان

به‌رغم تعداد نسبتاً قابل ملاحظه‌ای از مهرهای موبدان^{۳۷} در ناحیه‌ای که پایتخت استان ری در آن قرار داشت، تاکنون وجود چنین سازمانی مورد تأیید قرار نگرفته است. با این همه، انتظار اینکه نام پایتخت استانی به صورت ری - شهرستان، "پایتخت شهرستانی ری،" به دست آید قابل توجهی می‌بود. در نهایت، نه فقط شاهی بر این مدعا را نیافتیم، بلکه به مهری اداری برخوردیم که نشان می‌دهد پایتخت استان ری، نه ری - شهرستان، بلکه رام - پیروز - شهرستان نامیده می‌شده است. مهری گلی که اثر مؤبد رام - پیروز

(fig. 1, n° 13), *hwn'n* (fig. 1, n° 2), *kdk'nē'n* (fig. 1, n° 8) = *kyk'nē'n* (fig. 1, n° 7), *kly* (fig. 1, n° 12), *kwhk* (fig. 1, n° 3), *pkwlnz(1)t* (fig. 1, n° 9), *pl'k* (fig. 1, n° 4), *p[l'kwp'y]* (fig. 1, n° 5) et *syw'n* (fig. 1, n° 11).

37. S. Cazzoli / C. G. Cereti, "Sealings from Kafir Kala: preliminary report," *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology*, 11: 1-2 (2005), 133-164, see 159, fig. 34.

در اینجا به اسم ری بر روی اثر مهری اشاره شده است

33. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, 583.

34. D. Akbarzadeh, C. G. Cereti and F. Sinizi, *Glyptic Antiquities from the Museum of Khoy, Western Azerbaijan, Iran* [Reports and Memoirs, New Series, vol. VIII] (Roma: ISIAO, 2009), 72-73, no. 110.

35. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques*, 57; note 143.

36. On peut nommer : *b'n'n* (fig. 1, n° 6), *čwšt*

- شهرستان بر آن منقوش است در پیوست تشریح و تصویر گردیده است. این واقعیت که یک مهر اداری آن را بر ملا ساخت، با آنچه طبری نقل می‌کند کاملاً مطابقت دارد. ”پیروزشاه [ح. ۴۵۷ یا ۴۵۹-۴۸۴م] شهری در ناحیهٔ ری بنا کرد و نام آن را رام پیروز نهاد.“^{۳۸} با این همه، مشکل بتوان گفت که این شهر کانونی نوساز بود که در نزدیکی شهر قدیمی ری بنا شده بود، چنان که طبری مطرح می‌کند، بلکه ممکن است این نام لقبی افتخاری بوده که پیروز با تحمیل آن، نام شهر ری را به همان صورتی که وجود داشت عوض کرده باشد. در هر حال، از آنجا که هر استان بیش از یک مرکز ندارد، شکی نیست که در قرن ششم میلادی نقش مرکز استان به عهدهٔ رام - پیروز - شهرستان بوده است. اصطلاح رام، صلح، بعنوان صفت بر روی مسکوکات پیروز دیده نمی‌شود، لیکن بر روی مهر پیروز از وی به عنوان رام - شهر، ”آنکه سرزمین را در صلح نگاه می‌دارد،“^{۳۹} یاد شده است. گواه اصطلاح رام - پیروز در اسم استان شهر - رام - پیروز نیز به چشم می‌خورد.^{۴۰}



تصویر ۲. مهرواره‌های اداری مربوط به پایتخت استان ری

(Leyde, 1973), 122-123.

39. P. O. Skjærvo, "The Great Seal of Pērōz," *Studia Iranica*, 32 (2003), 281-288, quote on 282-283.

40. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques*, 60.

که در کافرکلا پیدا شده است. با این همه، عکسی که نویسندگان مطلب چاپ کرده‌اند مشخص نمی‌کند که آیا مهر مذکور اداری است یا نه.

38. T. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der Arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen*

به هر تقدیر، بی‌شک تغییر نام ری (-شهرستان؟) به رام پیروز شهرستان، به فرمان پیروزشاه بدون حکمتی نبوده است، لیکن تاکنون مأخدی که حکایت از واقعه‌ای داشته باشد که بتواند موجب چنین تصمیمی شود به دست نیامده است. مانند شهرهای متعدد دیگری که نامی افتخاری و مرتبط با پادشاهی دارند، احتمالاً نام رام پیروز نیز بعد از عهد ساسانیان بر جای نمانده است، لیکن در تاریخ‌نگاری آن دوره اثری بر جای گذاشته است که وسیلهٔ تشخیص هویت حوزهٔ اداری موبدان مستقر در پایتخت استان ری است.

در خاتمه می‌توان چنین استنتاج کرد که منابع دست اول حاکی از آن‌اند که نقش یا جایگاه ری در بعضی از ادوار (بهرام دوم، نرسه، هرمز دوم، پیروز، بسطام و یزدگرد سوم) دستخوش تحولاتی شده است، لیکن منابع مذکور برای روشن ساختن چگونگی آن تحولات وافی به مقصود نیستند.

ضمیمه: مهرواره‌های اداری مربوط به پایتخت استان ری

این مهرواره متعلق به آقای صفدری است، با رنگ قهوه‌ای تیره و ابعاد ۵۷x۶۰ میلی‌متر. در هر دو طرف محلی که این مهرواره را به شیء مورد نظر مهر و موم کرده‌اند، سایدگی ایجاد شده و رد شیء را بر آن می‌توان مشاهده کرد. بر این مهرواره نقش چهار مهر مشهود است:

الف. مهر اداری به ابعاد ۲۳x۲۳ میلی‌متر که نوشتهٔ زیر را در وسط آن، روی چهار خط، می‌توان دید:

l'm. ۱

pylwc. ۲

štrdst'n. ۳

mgwh. ۴

لبهٔ مهرواره بر محور ساعت ۳، Id و در ادامهٔ آن ۹ حلقه

رام پیروز شهرستان موبد ری یعنی "موبد از رام - پیروز - شهرستان" از استان ری

ب. بر محور ساعت ۲ بر روی مهر اداری، نقش صاف به ابعاد ۲۳x۲۳ میلی‌متر

شیر خوابیده در سمت راست، صورت رو به جلو

نوشتهٔ دور مهر به خط شکسته است، بر محور ساعت ۳ تا ۹ و ساعت ۵ تا ۶. این

نوشته از روی عکس خوانده شده و با اصل مطابقت داده نشده است. ژینیو آن را چنین خوانده است

m'h'n Y'twrd't'n / 'pzwn, i.e. Māhān ī Ādurdādān abzūn

ج. بر محور ساعت ۱۲ بر روی مهر اداری اثری به ابعاد ۱۰x۱۱ میلی‌متر

نقشی محدب که در قالبی جای گرفته است. در این حالت، گوزن در سمت راست قرار می‌گیرد. بر محور ساعت ۱ یک هلال وجود دارد.

د. بر محور ساعت ۴ اثری به ابعاد ۱۰x۱۲ میلی‌متر

نقشی محدب که در قالبی جای گرفته است. قوچ در سمت راست قرار می‌گیرد.



تصویر ۳. پشت و روی مهرواره، از مجموعه آقای صفدری



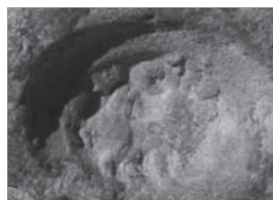
1



2



3



4

تصویر ۴. نقش‌های روی مهرواره، از مجموعه آقای صفدری

نظریه ارتباط دولت و دین در ایران عصر ساسانی

نصیر الکعبی

پژوهشگر پسادکتری، دانشگاه تورنتو

به کار بستن دین در ایدئولوژی اداره و تدبیر امپراتوری اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در سیاست حکومت ساسانیان (۲۲۴-۶۵۲م) دارد، چنان که گویی نهاد دین عنصر متقابل یا همراستای نهاد دولت است. بر این اساس، وجود شمار فراوانی از متون و آموزه‌هایی که راه و روش مطلوب تعامل با این عنصر بنیادی را برای ملک و مملکت بازگو می‌کنند چندان شگفت نمی‌نماید؛^۱ و آینه تمام‌نمای آن کتاب عهد، منتسب به اردشیر است. برخی از بندهای این کتاب در پی بیان الگوی معینی از رابطه میان ملک و دین یا میان سلطه سیاسی و شریعت بر پایه نظریه سیاسی حاکم بر این متون است.

در بند چهارم کتاب عهد، به نقل از اردشیر، آمده است که "و اعلموا إن الملك و الدین أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه لان الدین أس الملك و عماده، ثم صار الملك

نصیر الکعبی (دانش‌آموخته دکتری تاریخ، دانشگاه تهران، ۲۰۰۸) پژوهشگر پسادکتری دانشگاه تورنتو و استادیار دپارتمان تاریخ و مدیر مرکز تحقیقات دانشگاهی دانشگاه کوفه است. علاوه بر ترجمه جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری قمری غلامحسین یوسفی و اساطیر ایران باستان ژاله آموزگار از فارسی به عربی، برخی آثار او به زبان عربی عبارت‌اند از دولت ساسانی: پژوهشی در تاریخ سیاسی و گفت‌وگوی دین و دولت در اندیشه باستانی خاور نزدیک.

Nasir Al-Kabbi <nasseralkab77@yahoo.com>

1. Richard Frye, *The Charisma of Kingship in Ancient Iran* (S. I., 1964), vol. 1, 122.

بعد حارس الدین، فلابد للملک من اسه، و لابد للدين من حارسه، لان ما لا حارس له ضائع، و ما لا أس له مهذوم.^۲ در نخستین خوانش، این بند آشکار و دور از پیچیدگی می‌نماید.^۳ این در حالی است که برخی از گونه‌های استعاره همچون ترادف دین و شالوده یا ترادف شالوده و ملک و نسبت دادن کارکرد پاسداری و نگهبانی به آن و نیز استعاره خویشاوندی و انگاشتن این دو به منزلهٔ “دو برادر جدانشدنی” در آن دیده می‌شود. چنانچه این دو بر سر این پیمان و همسازی که رهاوردش منافی دوسویه است نباشند، دچار پیامدهای ناگواری چون گم‌گشتگی و ویرانی خواهند شد.^۴

با این حال، این بند نشان از تحول رابطهٔ ملک و دین و جابجایی جایگاه این دو دارد. شالوده بودن دین برای ملک و سپس تبدیل ملک به نگهبان دین این رابطه را گنگ و ناروشن می‌سازد. جابجایی جایگاه و موقعیت میان ملک و دین در این بند احتمال توجیه یا تفسیر این رواداشتن را دو چندان می‌کند. بازتاب مستقیم این تفسیر ظاهری را می‌توان در کتب آداب سلطانی یافت؛ جایی که این رابطه یکی از جستارهای اساسی را تشکیل می‌دهد؛^۵ چنان که هیچ کتابی در این زمینه این رابطه را از قلم نینداخته و از آن چشم‌پوشیده است، تا جایی که در یکی از مجامع این کتب چنین آمده است که “حکومت بدون دین، سازیدن بر برف را ماند.”^۶

به نظر می‌آید توجه به سیاق این مقوله و تلاش برای درک دوبارهٔ آن در سایهٔ شرایط شکل‌گیری‌اش می‌تواند به فهم برای پی‌بردن به غایات واقعی‌اش کمک فراوانی برساند. مخاطب متن کتاب عهد اردشیر نهاد سلطنتی است و بیشتر بندهایش دربردارندهٔ دغدغهٔ شدیدی برای محقق ساختن منافع این نهاد؛ آن هم از طریق تدوین و تنظیم توصیه‌ها و پیمان‌هایی مبتنی بر تجربیات علمی و عرضهٔ آنها در قالب پند و اندرزهای سیاسی به پادشاهان آینده.^۷ از این رو، برخلاف ویژگی‌های این دسته از تألیفات در ناروشنی و گاه پوشیده‌گویی، در مطالب کتاب عهد غالباً آشکارگری و بی‌پرده‌گویی به چشم می‌آید.^۸

۲. احسان عباس، عهد اردشیر، ترجمهٔ محمدعلی امام شوشتری (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸)، بند ۵، ۵۳.
۳. ناصیف نصار، منطق السلطه (بیروت: دار أمواج، ۱۹۹۵)، ۱۶۱؛ عبداللطیف، فی تشریح أصول الاستبداد قراءه فی نظام الآداب السلطانیه، ۲۳۳.
۴. احسان عباس، عهد اردشیر، بند ۴، ۵۳.
۵. عبداللطیف، فی تشریح أصول الاستبداد (دمشق: دارالطلیعه، ۲۰۰۳)، ۲۲۹.
۶. عبدالرحمن بن محمد الشیرزی، المنهج المسبوك فی سیاسه الملوك، تحقیق علی عبدالله الموسی (الزرقاء: منشورات المنار، ۱۹۸۷)، ۲۴۰.
۷. به نقل از اردشیر آمده است که “علموا إن الذی أنتم لاقون بعدی هو الذی لقیته من الأمور، و ان الأمور بعدی وارده علیکم بمثل الذی وردت به علی فیأتیکم السرور و الأذى فی الملک من حیث اتیانى،” در عهد اردشیر، بند ۲، ۵۰.
۸. محمد محمدی، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۲)، جلد ۵، ۲۰۳-۲۲۰.

از جای جای کتاب عهد چنین برداشت می‌شود که متن کتاب فقط منافع شاهانه را در نظر دارد. چنان که احتیاط و پروا از قواعد اساسی آن است: "فعند حسن الظن بالأیام تحدث الغیر."^۹ به پادشاه همواره سفارش می‌شود نسبت به اطرافیان و کسان در حاشیة خود احتیاط پیشه کند و به مبلغان دین و رعیت سوء ظن داشته باشد: "و ان یکون حذره للملاقین اشد من حذره للمباعدین، و ان یتقی بطانة السوء اشد من اتقائه عامة السوء."^{۱۰}

آنچه در بندهای کتاب عهد، به‌ویژه در بخش تدبیر رابطه با دین، قابل اعتناست، عدم انسجام در بیان ویژگی‌های مرحله‌تأسیس از لحاظ بلوغ فلسفی و درون‌مایه نظری و فکری است، زیرا نیازهای مرحله‌تأسیس از جنس دیگری است و دولتی که هنوز تجربه لازم برای نظریه‌پردازی رابطه حکومت و دین ندارد، به جای پرداختن به این کار بیشتر به دنبال رفع چنین نیازهایی می‌کوشد؛^{۱۱} به‌خصوص که بیشتر شواهد موثق حاکی از استمرار سازوکارها و روش‌های اشکانی در حوزه حکومت و دین است.^{۱۲}

به نظر می‌رسد متن کتاب عهد هم چون دیگر متون پهلوی در مراحل پایانی عمر دولت بازنویسی و ویرایش شده باشد، اما این موضوع وجود دستمایه‌های اولیه تشکیل‌دهنده هسته اصلی تنظیم و تدوین نهایی آن را نفی نمی‌کند.^{۱۳} چه بسا همین امر موجب شده است تجربه ساسانی در پیوند رابطه نظری دولت و دین به تمام و کمال و بدون پرداختن به جزئیات عرضه شود؛ به این مفهوم که نشان از مراحل متعدد و پیوسته در این گستره دارد. مراجعه به برخی از بخش‌های کتاب عهد برای روشن کردن مفهوم حقیقی همبستگی و پیوند دولت با دین کارساز است و در درک دلایل واقعی این بهادگی و رابطه این دو نیز به کار می‌آید. در عبارتی هشداردهنده و آینده‌نگرانه از قول اردشیر چنین آمده است که "و اعلما أنه لن یجتمع رئیس فی الدین مُسر و رئیس فی المُلک مُعلن فی مملکة واحدة قط إلا انتزع رئیس فی الدین ما فی ید رئیس فی المُلک، لان الدین أَس، و المُلک عماد، و صاحب الأَس أولى بجمع البنیان من صاحب العماد."^{۱۴} از آنجا که استعاره‌های به کار برده شده در عبارت‌های پیش‌گفته در کتاب عهد، فهم

۹. عهد اردشیر، بند ۹، ۶۹. ملاحظه کرد، به نحوی که به هیچ‌وجه حاکی از وجود رابطه عمیق پیوندوار میان نهاد دین و نهاد سیاست در این مرحله نیست.

13. M. Grignaschi, "Quelques specimens de la Lalitterature 'Sassanide,'" *Journal Asiatique fase*, 1 (1966), 141-142.

۱۴. عهد اردشیر، بند ۴، ۵۳.

۹. عهد اردشیر، بند ۹، ۶۹.

۱۰. عهد اردشیر، بند ۲۲، ۷۰.

۱۱. در خصوص ماهیت رشد اندیشه سیاسی ساسانی و نگرش به دین در نخستین مراحل دولت بنگرید به Jamsheed Choksy, "Sacral kingship in Sasanian Iran," *the Bulletin of Asia Institute* (1992), 35-41.

۱۲. این مطلب را می‌توان در کتیبه‌های آغازین ساسانی

کارکردهای آن را دشوار ساخته بود، شاید از طریق این عبارت بتوان به این فهم دست یافت، زیرا سلطه سیاسی آشکارا به اهمیت دین در اجتماع سیاسی اعتراف می‌کند و البته خواستار جلوگیری از تحقق همترازی و همسانی میان دولت و دین در رهبری و ریاست است، زیرا وجود چنین همسانی برای رئیس سلطنت خطرآفرین خواهد بود. بنابراین، اصل و قاعده انحصاری بودن سلطه پشتیبان دین ضروری است؛ سلطه‌ای که در عین حال هنگام تقابل سیاست‌مدار در برابر دین اهمیت و اعتبار را نخست به او می‌دهد و او را مقدم می‌دارد. بر این پایه "پاسداری از دین" از جانب پادشاه در بند نخست کتاب عهد از جنس به زیر فرمان درآوردن و پیوند دادن دین به دولت است.

با تکیه بر چنین درکی، بندهای کتاب عهد قواعد و توصیه‌های آن مقرر می‌کند که سیاست‌مدار باید بر پایه آنها با دین تعامل کند. از جمله این قواعد اموری‌اند که چنانچه به آنها رسیدگی نشود یا مورد غفلت واقع شوند، به موازنه سیاسی مورد توافق بین دو طرف آسیب خواهد رساند. از آن جمله است ضرورت در پیش گرفتن اقدامات لازم برای کاهش سلطه مقامات مذهبی با هدف جلوگیری از برآمدن نیروهای متعدد رقیب دولت که دین را تکیه‌گاه خود می‌سازند: "إن رأس ما أخاف عليكم مبادره السفله إياكم إلی دراسه الدین و تلاوته، و التفقه فیه، فتحملکم الثقه بقوه السلطان، علی التهاون به، فتحدث ریاسات مستترات." ۱۵

از این روست که کتاب عهد پیوسته همچنان که به پادشاه توصیه می‌کند به ایفای وظایف و نقش‌های اساسی و مؤثر در نهاد دین بپردازد و همواره جويا و پیگیر تحولات و گرایش‌هایش باشد، به او پیشنهاد می‌کند در همه فعالیت‌های داخلی نهاد دین دخالت کند و نقش رهنمون و مفسر متون این نهاد را به عهده بگیرد و به همه چنین بنمایاند که پاسدار و مدافع نهاد دینی است و نه روحانیون: "لا ینبغی للملک أن یرتف للعباد و النساک و المتبتلین ان یکونوا أولى بالدین و لا احدب علیه و لا اغضب له منه." ۱۶ چنین است که متون کتاب عهد روند پیوند روحانیون به دولت با هدف پاییدن آنان و نیز مطیع سلطه و نفوذ پادشاه ساختنشان را بنیاد می‌نهد.

برخی از بندهای کتاب عهد در پی بنیاد نهادن تجرید رهبری مذهبی از امکانات ذاتی آن است. این امکانات از لحاظ تأثیر اجتماعی شگرفشان دارای خصیصه‌ای خودانگیزند

۱۵. عهد اردشیر، بند ۴، ۵۳. مسکویه، تجارب الأمم، تحقیق ابوالقاسم امامی (تهران):
۱۶. عهد اردشیر، بند ۶، ۵۷؛ أبوعلی أحمد بن أحمد سروش، ۱۳۸۰، جلد ۱، ۱۲۷.

و شخص شاهنشاه فاقد آنهاست. این موضوع در چارچوب کلی‌اش در فلسفه سیاست تدبیری جای می‌گیرد که شخص شاهنشاه باید در آن نقش شخصی نیرومند، مقتدر و تعیین‌کننده در تمامی تشکیلات و مرزهای دولت را ایفا کند، زیرا رها کردن روحانیان و پارسایان در اموری غیر از امر و نهی در "نسکهم و دینهم"^{۱۷} طبق فلسفه تدبیر سیاسی دین "عیب علی الملوک و عیب علی المملکة و ثلمه یتسنمها الناس بنیه الضرر للملک و لمن جاء بعده."^{۱۸} کتاب عهد تلاش می‌کند از طریق برخی از بندهایش چنین بنمایاند که مخالفان سیاسی سلطه شاهانه غالباً از دین یاری می‌جویند و اردشیر خود وضعیت مخالف سیاسی و ابزار مورد اعتمادش برای محقق کردن خواسته‌اش را چنین به تصویر می‌کشد: "لأنه بالدين يحتج، و للدين فيما يظهر يغضب، فيكون للدين بكاؤه و إليه دعاؤه."^{۱۹} او برای مبارزه با آفتی که گریبانگیر مقامات سیاسی است دست به ابتکار می‌زند و خواهان موجه کردن تهمت بدعت به آنان است: "فيكون الدين هو الذي يقتلهم و يريح الملوك منهم."^{۲۰} شاید این ابزار دفاعی کارآمدترین وسیله برای ضربه زدن به مخالفانی باشد که دین را حامی و پناه خود ساخته‌اند.

رهیافت‌های به دین فقط منحصر به شیوه‌های تعامل با آن به مثابه عنصری رقیب و موازی دولت نیست، بلکه شاهد تلاش‌های متعددی از جانب سلطنت برای بهره‌برداری از دین در زمینه‌های توجیه و مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی نظام امپراتوری هستیم؛ به‌ویژه در زمینه یکپارچه کردن و زیر سلطه قراردادن مناطق و سرزمین‌های گوناگون تحت حاکمیتی مرکزی (شاهنشاه)، به نحوی که گویا پروردگار خود حامی و پشتیبان آن است و شاهنشاه فقط مجری و مأمور اجرای اراده و خواسته او که "إن الإله أذن فی جمع مملکتنا و دولة احسابنا عند ابتعائه إيانا؛"^{۲۱} چنان که از قول اردشیر آمده است که "حين حضرت الوفود لتنهأته بالملك قد أنزل الإله الرحمة و جمع الكلمة، و أتم النعمة، و استخلفني علی عبادته و بلاده لأتدارك أمر الدين و الملک."^{۲۲}

از نکاتی اساسی که بایسته است به آن پرداخته شود، پافشاری دو عبارت پیشین بر ایده وحدت کلمه/وحدت کشور است، زیرا مفهومی که این تعبیر القا می‌کند بیشتر سمت و سویی معنوی و روحی دارد و تلاش برای محقق ساختن آن نشان از ایجاد اتحادی در

۱۷. عهد اردشیر، بند ۶، ۵۷.
 ۱۸. عهد اردشیر، بند ۶، ۵۷.
 ۱۹. عهد اردشیر، بند ۶، ۵۷؛ مسکویه، تجارب الأمم، جلد ۱، ۱۲۷.
 ۲۰. عهد اردشیر، بند ۶، ۵۷.
 ۲۱. عهد اردشیر، بند ۶، ۵۷.
 ۲۲. عبدالملک بن محمد ثعالبی، غرر السیر، ترجمه زتنبرگ، مقدمه مجتبی مینوی (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۸)، ۴۸۱.

سطح معنوی و از لحاظ دلالت و کارکرد متفاوت با تعبیر وحدت کشور است که بیشتر نشان از مظاهر مادی و جغرافیای سیاسی دولت دارد. این مسایل جدی‌ترین موانع پیش روی دولت از بدو تأسیس بوده‌اند و توانایی‌های اکتسابی و ذاتی شاهنشاه نیز قادر به مواجهه با آنها یا کاهش پیامدهایشان بر پروژه دولت امپراتوری نبوده است.^{۲۳}

بسیاری از سخنان و گفتارهای منسوب به شخص بنیادگذار نشان می‌دهد که او این مسئله را دریافته است، مسئله‌های که یکی از مشکلات پیش روی دولت در طول مراحل تأسیس را شکل داده و بر مقدمات اصلی این گفتارها سایه افکنده و به مثابه اولویتی در ذهنیت مؤسس، از لحاظ تعیین ابعاد و آثار جانبی‌اش و یافتن راهکارهای مناسبی برای گره‌گشایی از آن، متبلور شده است.^{۲۴} «و انی نظرت فی مملکه آبائی و ما علیه حالهم فی دینهم و ما هم فیه من اختلاف أهوائهم، فوجدت ذلک کله فاسداً . . . و هذه کلهها مخالفه لدوام السلطان، محيله إلیه الضرر و الفساد و استبان لی ذلک کله، و وضح لی ضرره.»^{۲۵} بنابراین، چندان شگفت نمی‌نماید که این مسئله جایگاه نخست را نزد مؤسس در چارچوب یافتن راه‌حل‌های واقعی برای کاهش آثاری منفی اشغال کند که متناقض با فلسفه امپراتوری است: «فرأیت أنی اصرف همی و نظری و احتیالی إلی إصلاح ذلک و قوامه و اجعل استجماع ما تفرق منه.»^{۲۶} در اینجا فراخواندن دین و بهره‌برداری از توان آن به نفع سیاست یکی از مهم‌ترین و کارآمدترین ابزارهایی است که سلطنت در پی به کارگیری‌شان برای ساماندهی امور دنیوی است.^{۲۷} عبارت‌های درج‌شده بر نخستین سکه‌های ساسانی و کتیبه‌های شاهی در دو قرن سوم و چهارم میلادی از دقت بیشتری در انعکاس بینش سیاسی سلطنتی درباره شیوه‌های به کارگیری دین در عرصه سیاست

23. Richard Frye, "Notes on The Early Sasanian state and church," 25.

۲۴. تفاوت قابل ملاحظه‌ای در سخنان و گفتارهای شاهان ساسانی وجود دارد که بی‌شک منعکس‌کننده نیازهای واقعی دولت بوده است. در گفتارهای منسوب به شاهان نخست، و مشخصاً اردشیر، شاهد پافشاری فراوانی بر مسئله تثبیت پایه‌های دولت و مرکز شاهنشاهی و نیز انگاشت گونه مشخصی از رابطه با دین هستیم. اما نزد شاهان متأخر، به‌ویژه انوشیروان که اغلب گفتارها و سخنان منسوب به اویند، دین نمود قابل ملاحظه‌ای ندارد و عدالت و ماهیت رابطه با اشراف موضوعات اساسی گفتارهای ایشان را تشکیل می‌دهد. پیرامون گفتارها و سخنان شاهان ساسانی و موضوعاتشان، بنگرید به تفضلی، تاریخ ادبیات ایران، ۲۱۵-۲۲۱.

۲۵. نسخه خطی نهاییه الإرب فی أخبار الفرس و العرب

یگانه منبع این خطابه طولانی اردشیر به شمار می‌رود و شاید از منبعی پهلوی نقل شده که در دسترس دیگر نویسندگان نبوده است. این خطابه دربردارنده جزئیات فراوانی از سیاست‌هایی کلی است که اردشیر در پی اجرای آنها بود. بنگرید به برگه شماره ۱۶۴. ۲۶. نهاییه الإرب فی أخبار الفرس و العرب، برگه شماره ۱۶۵.

۲۷. طبق نظر برخی از پژوهشگران، سیاست دینی شاهان ساسانی فقط محدود به کسب مشروعیت و تقدس به معنای دادن صفاتی قدسی و ماورایی به شاهنشاه بود. در خصوص این دیدگاه‌ها بنگرید به محمدتقی ایمانپور، «نقش روحانیان زرتشتی در تقویت حکومت ساسانی و دیانت»، مجله مطالعات تاریخی، سال ۲، شماره ۲ (۱۳۶۹)، ۲۲۶.

امپراتوری برخوردارند. با تکیه بر آنها در می‌یابیم که عمده تلاش‌ها بر شخص شاهنشاه متمرکز بوده و در پی شکل‌دهی به ابعاد شخصیتی برتر و مافوق تمامی اعضای جامعه است، آن هم به پشتوانهٔ ویژگی‌های دینی در زمینهٔ تعالی و بالا کشیدن شخص پادشاه از ترازهایی طبیعی که دیگران در چارچوب آن زندگی و برای دست یافتن به جایگاه سیاسی و موقعیت اجتماعی پادشاه در سلسله‌مراتب جامعهٔ امپراتوری رقابت می‌کنند. از نخستین مراحل تأسیس دولت ساسانی شاهد آگاهی نسبت به این موضوع هستیم. برای نمونه، عبارت “چهره از یزدان” (Čihř az y'zd'n)^{۲۸} به مدت ۱۵۵ سال، یعنی در طول پادشاهی ۹ پادشاه، از دوران اردشیر یکم (ح. ۲۴۱-۲۷۲م) تا دوران شاپور دوم (ح. ۳۰۹-۳۷۹م) بر روی مسکوکات و کتیبه‌های سلطنتی حک می‌شد.^{۲۹} واژهٔ چهره (Čihra) در متون اوستایی به معنای تخمه و نطفه است^{۳۰} و در فارسی میانه (پهلوی) به معنای “بنیان، طبیعت و ماهیت.”^{۳۱} واژهٔ یزدان (Y'zd'n) نیز جمع ایزد است و به معنای پروردگار و خداوند. بنابراین، هنگامی که این عبارت در کنار نام پادشاهی بیاید این معنا را خواهد داشت: پادشاهی که تبارش از خدایان است.

هنگام پی‌جویی نخستین ظهور این اصطلاح سیاسی - مذهبی در منابع مادی ایرانی مرتبط با نهاد سلطنتی در می‌یابیم که این اصطلاح همگام با تأسیس دولت ساسانیان و دقیقاً پس از تاجگذاری اردشیر پدیدار شد، زیرا سکه‌های این پادشاه در دوران حکومت او بر استان پارس حاکی از عدم وجود چنین لقبی برای اردشیر بوده،^{۳۲} ظهور آن هم-زمان با تصاحب لقب شاهنشاه از سوی اردشیر است.^{۳۳} پرسشی که مطرح می‌شود نوع بهره‌برداری سیاسی است که سلطنت به دنبال محقق کردن آن از طریق فراخوان عناصر مقدس مذهبی و آمیختن آنان با مفهومی بشری چون شاهنشاه است.

۲۲. عبارات درج‌شده بر روی سکه‌های اشکانی متأخر، هم‌زمان با دورهٔ اول اردشیر در مقام حاکم استان فارس و پیش از تاج‌گذاری او، به روشنی هرچه تمام این موضوع را بیان می‌کنند. در هیچ‌کدام از مسکوکات مربوط به اردوان پنجم (ح. ۲۱۶-۲۲۴م) هیچ نشانه‌ای از به کارگیری عناصر دینی دیده نمی‌شود. بر روی سکه شاهد نیمرخ شاهی با تاجی مجلل هستیم و بر پشت آن تصویر کامل وی با کمانی در دست نقش بسته و گرداگرد آن عبارت شاه اردوان حک شده است. بنگرید به بیانی و ملکزاده، تاریخ سکه از قدیم‌ترین زمان‌ها تا دورهٔ ساسانیان (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱)، جلد ۲، ۱۳۹.

۲۳. عریان، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه، ۳۸.

۲۸. این عبارت در سنگ‌نبشته‌های مربوط به اردشیر و شاپور یکم به سه زبان پهلوی، پارتی و یونانی درج شده است و شاید نشان از تلاش شاهان نخست ساسانی برای رساندن این مفاهیم به بیشترین تعداد ممکن مخاطبان باشد. بنگرید به سعید عریان، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۲)، ۲۸-۳۱.

۲۹. تورج دریایی، “یادداشتی دربارهٔ نخستین القاب ساسانیان،” در تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمهٔ مهرداد قدرت دیزجی (تهران: قفنوس، ۱۳۸۲)، ۱۰.

۳۰. دریایی، “یادداشتی دربارهٔ نخستین القاب ساسانیان،” ۱۰.

۳۱. دیوید نیل مکنزی، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳)، ۲۲۹.

شاید سنجش این مطلب با الگوی هخامنشی به منزله الگوی ایرانی امپراتوری نزدیک به الگوی ساسانی در پی بردن به انگیزه‌های این تحول در دوره ساسانی سودمند و کارآمد باشد. برای مثال، در کتیبه‌ای مربوط به داریوش (ح. ۴۸۶-۴۵۲م) درباره پادشاه هخامنشی چنین آمده است: "هورامزدا مرا این پادشاهی داد. هورامزدا مرا یاری کرد تا این شاهی به دست آورم. به یاری هورامزدا این شاهی را دارم."^{۳۴} در جایی دیگر نیز به نقل از داریوش آمده است که "داریوش شاه می‌گوید چون هورامزدا این سرزمین آشفته را دید، آن را به دست من داد تا شاه باشم."^{۳۵} این دو متن، با توجه به تعلقشان به ذهنیت سلطنتی، با دقت هر چه تمام این ذهنیت و ماهیت رابطه‌اش با امر مقدس را بازگو می‌کنند و در پی آن، بینش و فلسفه آن نسبت به دولت را آشکار می‌سازند. با توجه به آنها به نظر می‌رسد دین تا آن زمان هنوز زیر فرمان اراده سیاسی قرار نگرفته بود، زیرا این هورامزدا بود که موهبت سلطنت و پادشاهی را به شاه می‌بخشید. به این معنا که شخص شاه پیش از این لطف و مهر الهی نسبت به وی همسان و همتراز اقران و هم‌تایانش بود و اگر این هدیه آسمانی و عنایت خداوندی نبود، شایسته ملک نمی‌شد و قلمرو پادشاهی زیر سلطه و فرمان وی قرار نمی‌گرفت.^{۳۶} نهاد پادشاهی در اینجا آشکارا به استقلال از سلطه دین و خالی بودن مفهوم شاهنشاه از هرگونه عناصر قدسی آمیخته به آن اقرار می‌کند.^{۳۷}

با این همه، هنگام مقایسه این داده‌ها با کتیبه‌های عصر ساسانی می‌توان از چندوچون تحولات و توسعه سیاسی در عرصه تعامل با دین و به کارگیری آن آگاه شد. شاپور یکم در سنگ‌نبشته کعبه زرتشت (kZŠ سطر ۱) خود را چنین معرفی می‌کند: "من مزدیسن، بغ شاپور، شاهنشاه ایران و انیران که چهار از ایزدان [آرد]... خداوندگار ایران شهرم و [این] شهرها (کشورها) را دارم: پارس، خوزستان، میشان...^{۳۸} ناهمسانی این دو نمونه و دگرگونی‌شان بسیار آشکار است. در نمونه دوم دیگر نشانی از فاصله میان سیاست و دین نیست و برخلاف نمونه اول، امر دنیوی (سیاسی) در امر آسمانی (قدسی) داخل شده و مرزها و مفهوم شخصیت شاهنشاه ساسانی مغایر هم‌تای هخامنشی است. از همه مهم‌تر تحقق این تحول به اراده و تدبیری سلطنتی است که با روی نهادن به دین از

۳۴. هخامنشی بنگرید به مری بویس و فرانتز گرز، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده (تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۵)، جلد ۳، ۳ به بعد.
 ۳۷. داریوش احمدی، دنیای ناشناخته هخامنشیان (تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۶)، ۱۳۱-۱۳۲.
 ۳۸. عریان، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه، ۷۰.

۳۴. پیر لوکوک، کتیبه‌های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی، زیر نظر ژاله آموزگار (تهران: نشر فرزاد، ۱۳۸۲)، ۲۷۱.
 ۳۵. لوکوک، کتیبه‌های هخامنشی، ۲۶۲.
 ۳۶. در خصوص وضعیت آیین زرتشتی در عصر هخامنشیان و ماهیت رابطه آن با نهاد سلطنتی

استقلال خود، که از جمله عناصر برتری‌اش بود، کاسته و بنا بر آن، شخص شاه تباری قدسی (آسمانی) یافته است.^{۳۹} در نتیجه، نقش و کارایی دین در تعامل با سیاست در مقام طرفی مستقل رو به سستی نهاده است. هدف چنین تلاشی سیاسی کردن امر متعالی و تالیه امر سیاسی و در اختیار گرفتن نقش‌ها و کارکردهای دین است. چنان که تسلط شاپور بر سرزمین‌های مذکور و خراجگیری از آنها نه در سایه عنایت اهورامزدا، بلکه به لطف شایستگی شاهنشاه و مهارتش در تعامل با دین بود.^{۴۰} دیگر نکته‌ای که در تفاوت میان این دو نمونه باید بدان دقت کرد، اشاره روشنی است در نمونه هخامنشی مبنی بر این که اهورامزدا دهنده پادشاهی است، اما در نمونه ساسانی چنین اشاره مستقیمی وجود ندارد و واژه‌های نامقید و کلی چون یزدان جایگزین آن شده است؛^{۴۱} واژه‌های که شمار فراوانی از نمادهای پنهان کاری را در بردارد و پذیرنده تأویلاتی با سمت-وسویی چندگانه است. شاید هدف از این امر تلاش برای جذب بیشترین شمار ممکن از مریدان و هواداران بوده باشد و پرهیز از یاد کردن نام پروردگاری معین نشان از ماهیت نگرش سیاسی متعالی در به رسمیت شناختن دیگر قدرت‌ها دارد.

هدف اصل همسانی و همانندی میان پروردگار و پادشاه، که کتیبه‌های سلطنتی به دنبال بنیاد نهادن آن در عرصه سیاست مذهبی‌اند، بهره‌برداری از امر متعالی (خداوند) برای پشتوانه‌سازی از جامعه سیاسی در امپراتوری است، زیرا بالا بردن جایگاه سیاسی شاهنشاه فقط برای این است که او را در امتداد مستقیم امر مقدس در جامعه قرار دهد.

۳۹. بسیاری از منابع مرتبط با کتیبه‌های دینی زرتشتی به این تحول اشاره کرده‌اند، از جمله KNRb، سطر ۱-۴) (۲)، (KKZ سطر ۲-۴) و (KNRm سطر ۳-۵) که حاوی مطالبی‌اند که با بینش سلطنتی نسبت به دین و ماهیت جدید شخصیت آمیخته شاهنشاه با عناصر دینی برابری می‌کند. در زمینه چندوچون تحولات مذهبی نسبت به سیاست سلطنتی ساسانی بنگرید به احمد تفضلی، "کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی"، در یک فطره باران، جشن‌نامه عباس زریاب خوبی، به کوشش احمد تفضلی (تهران: فرهنگ نو، ۱۳۷۰)، ۷۲۳-۷۳۷.

۴۰. تفاسیر پژوهشگران درباره مفهوم واژه یزدان متفاوت است. به‌رغم استفاده از آن به صورت جمع، برخی گمان برده‌اند که اشاره‌ای است به یک خداوند از باب ستایش و تمجید. بنگرید به دریایی، "یادداشتی درباره نخستین القاب ساسانی"، ۱۰. در حالی که عده‌ای دیگر تأکید می‌کنند که واژه‌ای است که بر شمار فراوانی از خدایان قدیم ایرانی از جمله اهورامزدا دلالت دارد. بنگرید به محمد معین، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶)، ۲۳۹.

۴۱. فهرست این سرزمین‌ها شامل بیشتر مناطقی می‌شود که ساسانیان در دوران وی و پدرش بر آنها چیره شدند و تقریباً دربردارنده قلمروهایی مهم در اطراف ایران است که از خلال آنها اهمیت عامل دینی در مشروعیت‌بخشی به روند توسعه ارضی امپراتوری آشکار می‌شود. با وجود گسترده شدن قلمرو حکومت

این قضیه تحول مهمی در عرصه سیاست دینی ساسانی به شمار می‌رود، زیرا سنخیت و همانندی با خداوند از لحاظ ریشه و تبار شخص شاه را نماینده خدایان (یزدان) بر روی زمین می‌سازد که وظیفه‌اش پاسداری از صلح و امنیت جامعه است. پادشاه چون سایه خداوند بر زمینی است که از آن اوست؛ چنان که جهان از آن خداوند است و چون تبار پادشاه به تبار الهی پیوند می‌خورد، در واقع دین و آثارش را به کناری می‌نهد و نقاط قوتش را از آن سلب می‌کند. تبار سیاست‌مدار از همان تبار دین است و در قداست هم‌تراز آن. از آن مهم‌تر، ماهیت مطیع کردن و به زیر فرمان درآوردن دین به منظور بهره‌برداری از آن در کنش سیاسی است. همزمانی ظهور لقب "شاهی که چهره از یزدان دارد" با لقب "شاهنشاه" نشان از به هم پیوستگی تحولات سیاسی و به کارگیری عناصر دینی در آن در ذهنیت سلطنتی ساسانی دارد. به این ترتیب، شاهنشاه به لطف جایگاهش که مقامی است بالاتر و فراتر از جایگاه حاکمان و دیگر شاهان، متمایز شد و خود و خانواده‌اش را در برابر تمامی فراز و نشیب‌های سیاسی ممکن مصون و ایمن ساخت. کنش سیاسی مخالفان نیز به سطحی فروتر افتاد، چرا که رقیبشان دیگر از جنس و سرشتشان نبود و در عین حال باید در مصافی بین آسمانی و زمینی صف‌آرایی می‌کردند. مقولات و توصیه‌های منسوب به مؤسس دولت ساسانی با آگاهی هرچه تمام به این هدف، آن را یکی از پایه‌های استوار دولت موفق تعریف می‌کند: "إذا اجتمعت القوة والحج، فلن یغلبها غالب؛ لان الحجه أماره نصر الإله جل جلاله و عونہ و القوة أماره الظفر والغلبه."^{۴۲}

این تفسیر از مقولات و اندرزهای سلطنتی درباره ایده بهره‌برداری از دین در حوزه سیاست جلوه‌های تجسمی شاخصی دارد که جزئیات نخستین تصاویر برجسته سلطنتی آن را بازگو کرده‌اند. تاج‌گذاری مقدسی که این تصاویر بر بیان آن پافشاری دارند، با عینیت بخشیدن به این اندیشه‌ها آنها را از سطح نظری ایدئولوژیک به واقعیتی عملی و مستقر در سنت منتقل می‌کند. این نقوش برجسته غالباً به گذشته مثبتی اشاره می‌کنند که با به تصویر کشیدن صحنه‌ای خاص، آن را ثبت و ضبط نموده‌اند و به دنبال تحمیل آن بر حال و آینده مخاطبانی فردی یا آگاهی جمعی‌اند. بنابراین، تجسم بشری خدایان در موقعیت‌های مختلف پیاده و سواره، در بردارنده خصیصه‌ای نمایشی برای اثبات پایداری و استقرار این عمل و متقاعد کردن است، چرا که نشانه‌هایی از مجاب کردن و قبول ضمنی در آنها وجود دارد.

۴۲. نهاییه الأرب فی أخبار الفرس و العرب، برگه ۱۲۲.

این شیوه بهره‌برداری سیاسی از دین نشان‌دهنده پیوند شماری از جنبه‌های آن با جامعه بشری است که در خود شمار بسیاری از موانع بازدارنده اتحاد و همبستگی انسان‌ها زیر چتر نظام سیاسی منسجم و سازواری را دارد. اینجاست که به کارگیری دین با هدف ایجاد رهنمون و مرجع جامعه در بیرون از آن نمایان می‌شود. قاعده کلی بیرونی بودن اصل سیاسی که ریشه در دین دارد، نشان‌دهنده ماهیت اصلی به کارگیری سیاسی دین است. بر این پایه، شخص حاکم در باور انسان‌ها خارج از چارچوب جهان آنان قرار می‌گیرد و نماینده نیروهای برتر و آسمانی (غیربشری) است. همه این امور باور به قرار گرفتن منبع تشریع و تصمیم‌گیری در خارج از جامعه سیاسی را بنیاد می‌نهد و چنین اصلی مخالفت جامعه با برپایی سلطه‌ای داخلی را پاس می‌دارد که دارای حق تصمیم‌گیری و امر و نهی و تن در دادن مردم به در بند بودن در جهان آخرت است. پشت همه اینها گونه‌های پنهان‌کاری و تلاش برای متقاعد کردن مردم به عدم وجود گسستی اساسی میان این امر با جلوگیری از دربرند کردن انسان‌ها از سوی یکدیگر از طریق ابزار قدرت است.^{۴۳}

به گمان برخی از صاحب‌نظران، سازوکار تعامل میان نهاد سلطنت و دین در عصر ساسانی خاستگاهی هند و اروپایی دارد که آشکارا در قاعده ریاست و رهبری در نظام اجتماعی طبقاتی ریشه دوانیده است. چنان که یکی از راه‌کارهای حل و فصل مسئله برگزیدن رهبری از میان رقیبانی بود که از لحاظ پایگاه و درجه نزدیک به یکدیگر بودند؛ به نحوی که یکی از آنان فقط با به کارگیری دین و بهره بردن از توان آن می‌توانست بر هم‌تایان و رقیبانش چیره گردد. البته این امر بستگی به توانایی‌ها و مهارت‌های فردی او در به رخ کشیدن این برتری داشت. این ایده از اسطوره دیرینه هندی الهام گرفته شده که در آن یمو، پادشاه جنگجو، از مانو، کاهن معبد، برای تحقق جاه‌طلبی‌های امپراتوری بهره می‌جوید.^{۴۴}

هنگام تلاش برای یافتن همگرایی میان نگرش ساسانی درباره چندوچون رابطه متصل‌کننده دولت و دین و میان برخی از اندیشه‌های نظری که به صورت الگوهایی کلی قابل تطبیق بر تمامی گونه‌های رابطه تثبیت شده‌اند، تطابق و همخوانی با یکی از این الگوها بسیار دشوار به نظر می‌رسد. نظریه پردازان این الگوها آنها را با وجود تعدد شاخه‌ها و جزئیاتشان در پنج گونه اساسی سازمان داده‌اند و غالباً آنها را با نگرشی سیاسی تنظیم

۴۳. درباره این نظریه بنگرید به بیار کلاستر و مارسیل غوشیه، فی أصل العنف و الدولة، ترجمة علی حرب (بیروت: دار الحدائث، ۱۹۸۵)، ۶۵ به بعد.
44. Choksy, *Sacral kingship in Sasanian Iran*, 1-2.

کرده‌اند که ناهمسانی شدیدی میان آنها را نشان می‌دهد. برخی ماهیت مسالمت‌آمیز و همساز دارند و برخی نشان از ناسازگاری و برخورد. الگوهای پنج‌گانه این رابطه عبارت‌اند از "ادغام، انکار، اتحاد، حذف و استقلال".^{۴۵} این رابطه نظری در عصر ساسانی با گذشتن از چارچوبی معین در الگویی ترکیبی بر پایه قاعده اساسی "جذب و سپس بهره‌برداری" جای می‌گیرد. دولت با تنظیم امور دینی و دخالت در شکل‌دهی به عناصر دین برای تدارک و الگوسازی آن در واقع به دنبال هدف اصلی خود، یعنی پشتیبانی و روا دانستن کنش سیاسی خویش، است.

به نظر می‌رسد این ترکیب نظری تأثیر مستقیمی بر الگوی دولت‌های معاصر ساسانیان و مشخصاً مدل امپراتوری بیزانس داشته است، زیرا در تجربه سیاسی‌اش پیرو تجربه ساسانی بود و چنین می‌نماید که در طول مرحله تبلور و رشدش در نگرش امپراتور به مسیحیت و تعیین آن به منزله دین رسمی دولت و امدار تجربه ساسانی بوده است. تغییر نگرش قدیمی به امپراتور روم شرقی یکی از مفاهیمی بود که ساسانیان در آن بر همسایگان بیزانسی‌شان اثرگذار بودند، به نحوی که امپراتور بیزانس به انسان مقدسی بدل گشت که خداوند او را به نمایندگی‌اش بر روی زمین انتخاب کرده و چون پروردگار یکی است، بنابراین فقط یک امپراتور باید سلطه و حاکمیتش را اعمال کند و حکومتی جهانی برپا سازد.^{۴۶}

این اصل را شماری از متخصصان پژوهش‌های بیزانسی روشن کرده‌اند. هسی یادآور می‌شود که امپراتوری بیزانس با آغاز سده سوم میلادی، که معاصر حکومت ساسانیان است، تقریباً در چارچوب پادشاهی امپراتوری اداره می‌شد. به نحوی که "پادشاهان بیزانس با اصل الوهیت پیوند یافتند و مدعی امپراتوری جهانی شدند."^{۴۷} پژوهشگر دیگری نیز به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: "دیوکلتیان از حضور خویش در بخش شرقی امپراتوری در کنار حکومت خودکامه ساسانیان در پارس بهره بسیار برد."^{۴۸}

از آنچه گذشت چنین به نظر می‌رسد که دین در بینش سیاسی ساسانی با توجه به نقشش در تعیین نوع قدرت و صاحبان آن و محدود ساختن و کاهش عناصر مقاومتش

۴۵. برای اطلاع از جزئیات دقیق این نظریات و مرزهایشان در حوزه ارتباط امر مقدس با امر دنیوی بنگرید به ناصیف نصار، منطق السلطه، ۱۴۴.
۴۶. ج. م. هسی، العالم البیزنطی، ترجمه رأفت عبد الحمید (القاهره: عین للدراسات و البحوث الاجتماعیه، ۱۹۹۷)، ۸۷؛ ل. م. هارتمان و ج. باراکلاف، الدوله و
۴۷. باراکلاف، الدوله و الإمبراطوریه فی العصور الوسطی، ۱۹۷.
۴۸. رأفت عبدالحمید، العالم البیزنطی، مقدمه، ۲۰.

۴۵. برای اطلاع از جزئیات دقیق این نظریات و مرزهایشان در حوزه ارتباط امر مقدس با امر دنیوی بنگرید به ناصیف نصار، منطق السلطه، ۱۴۴.
۴۶. ج. م. هسی، العالم البیزنطی، ترجمه رأفت عبد الحمید (القاهره: عین للدراسات و البحوث الاجتماعیه، ۱۹۹۷)، ۸۷؛ ل. م. هارتمان و ج. باراکلاف، الدوله و

یکی از بارزترین پایه‌ها و پشتوانه‌های مهم دولت در استقرار نظام سیاسی بوده است. از سوی دیگر، قدرت مطلقه دولت فقط با برکناری دین کامل می‌شود. بنابراین، اگر دولت ریشه‌اش را در دین می‌جوید، منطق درونی سودگرانه‌اش، که در نیرومندتر کردن سیطره و قدرت امپراتوری خلاصه می‌شود، به دنبال جلوگیری از رجوع جامعه به غیر اوست و چون دولت خود را نماینده و وکیل سلطه الهی معرفی می‌کند، از این روی با دو چهره متناقض به تعامل با دین می‌پردازد. چهره اول رویه و نمودی آشتی‌جو و برادرگونه با دین است، اما چهره دیگر پنهان است و فقط به یکتایی و بی‌هماندی خود در مقام قدرتی برتر و فرای قدرت‌ها باور دارد.

Pooriya Alimoradi, "On the Local Provenance of the "Orthodox" Zoroastrianism: The Province of Fars and the Production of Middle Persian Canonical Texts," *Iran Nameh*, 29:2 (Summer 2014), 64-82.

بررسی سرچشمه‌های بومی راست‌کیشی زرتشتی، ایالت فارس و نوشته‌های معیار فارسی میانه^۱

پوریا علیمرادی

دانشجوی دکتری تمدن‌های خاورمیانه و خاور نزدیک، دانشگاه تورنتو

راست‌کیشی بازسازی‌شده

شمار فراوانی از بزرگان ایران‌شناسی تلاش‌های بسیاری برای شناخت ماهیت راست‌کیشی زرتشتی، سازوکارهای برقراری آن و مؤلفه‌هایی صورت داده‌اند که آن را از کژآیینی (heterodoxy) متمایز می‌کند، ولی این تلاش‌ها تاکنون ناموفق بوده‌اند. مری بویس، از پژوهندگان سترگ آیین زرتشتی و از بزرگ‌ترین باورمندان روش فوق راست‌کیشی، در کتاب سترگ سه جلدی خود، تاریخ کیش زرتشتی، و نیز در مقالات گوناگون تلاش کرده است خطوط کلی آنچه را راست‌کیشی زرتشتی می‌پندارد ترسیم کند. تصویری که او در نوشته‌هایش به دست می‌دهد به میزان زیاد برآمده از مطالبی است که در

پوریا علیمرادی دانشجوی دکتری تمدن‌های خاورمیانه و خاور نزدیک دانشگاه تورنتو است. پیش از این در دانشگاه کنکوردیا کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه ادیان و در دانشگاه تهران کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان خوانده است. حوزه پژوهشی او همچنین زبان‌های باستانی ایرانی، تاریخ و فرهنگ ایران در دوره باستانی متأخر، ادیان ایران باستان از جمله زرتشتی‌گری، مانوی‌گری و مزدک‌گری و نیز زرتشتی‌گری در سده‌های اولیه دوره اسلامی در ایران را در بر می‌گیرد. پیش از این مدیر پایگاه اینترنتی و سردبیر بولتن تاریخ ایران باستان بوده و اکنون نیز مدیر پایگاه اینترنتی مطالعات جوامع فارسی‌زبان است.

Pooriya Alimoradi <pooriya.alimoradipilehrood@mail.utoronto.ca>

۱. نسخه انگلیسی این مقاله در شماره هشتم نشریه مطالعات جوامع فارسی‌زبان (Journal of Persianate Studies) منتشر خواهد شد.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/64-82.

نوشته‌های زرتشتی به زبان فارسی میانه باقی مانده است. در سالیان اخیر درستی این روش و باور او به وجود چنین راست‌کیشی‌ای به سختی به پرسش گرفته شده است. برای نمونه، آلبرت دی یونگ باور دارد که بویس در کارهایش "پیوسته بر ناگسستگی محافظه‌کارانه راست‌کیشی در جامعه زرتشتی تأکید می‌کند و بر همین اساس نگاهی خطی به تکوین و تکامل آیین زرتشتی دارد. بر اساس دیدگاه بویس، این سیر تکامل آیینی از دوران خود پیامبر آغاز شده و تا دوران پیشامدرن ادامه یافته است."^۲

بی‌تردید بازسازی بویس از راست‌کیشی زرتشتی تا آنجا که نگاه به اوستا و متون فارسی میانه محدود باشد بسیار کاراست؛ گرچه این موضوع نیز تا حد بسیار به ماهیت این آثار بر می‌گردد. همه این متون فرآورده‌های سنت روحانیت زرتشتی‌اند و لزوماً منعکس‌کننده ظرایف آیینی مردمان عادی جامعه ایرانی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون نیستند. وقتی یافته‌های دوران هخامنشی، سلوکی و پارتی را نیز در نظر بگیریم، تصویری که بویس از پیوستگی آیین زرتشتی ارائه داده است مخدوش‌تر به نظر می‌رسد.^۳ نمونه خوبی از این ناهماهنگی‌ها اشاره به اهمیت و جایگاه امشاسپندان - به معنی تحت‌اللفظی سودرسانان نامیرا که گروهی از شش ایزد زرتشتی آفریده اهورامزداوند - در میان زرتشتیان غرب ایران است. بر اساس گفته دی یونگ، فقط یک متن یونانی به امشاسپندان به صورت گروهی و فقط یک متن ارمنی به مجموعه هفتان (اهورامزدا و امشاسپندان) اشاره کرده است.^۴ با این حال، نسخه بازسازی‌شده بویس از راست‌کیشی زرتشتی سکوت منابع غربی درباره امشاسپندان را توضیح نمی‌دهد. احتمالاً در سنت روحانیت زرتشتی این گروه از ایزدان سودرسان اهمیتی به مراتب بیشتر از اهمیت آنان در سنت دینی مردمان عادی داشتند.

چنان که پیش‌تر گفته شد، سنت زرتشتی بازمانده در متون پهلوی به فارسی میانه تقریباً بلااستثنا محصول سنت روحانیت زرتشتی بوده و هست. دیدگاه‌های منعکس‌شده در این متون لزوماً نه برای مردم عادی آشنا و نه حتی تا حد بسیار به آنان مربوط بود. همچنین، اگر بر اساس این متون بازمانده قضاوت کنیم، چیزی بیش از تصویری ناهماهنگ به دست نمی‌آوریم. دی یونگ دو سنت مجزا را در متون فارسی میانه شناسایی می‌کند: ۱. مکتب عامیانه که با زبانی ساده که در میان مردمان عادی محبوب بود بیشتر به مسائل عملی می‌پرداخت و نمونه‌هایی از آن را می‌توان در اندرزنامه‌ها یافت.^۵ ۲. مکتب روحانیت که با

3. De Jong, *Traditions of the Magi*, 57.

4. De Jong, *Traditions of the Magi*, 56.

5. De Jong, *Traditions of the Magi*, 73.

2. Albert De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 55.

زبان، ادبیات و واژگانی فنی‌تر، فلسفی‌تر و پیچیده‌تر سخن می‌گفت. مخاطبان این متون طبعاً کمتر از مکتب اول و عمدتاً متشکل از طبقه روحانیون زرتشتی بودند. نمونه خوب این دسته بخش‌های عمده‌ای از دینکرد است.

در بازسازی باورها و اسطوره‌ها هم ناهماهنگی به فراوانی یافت می‌شود، تا جایی که عرضه روایتی هماهنگ از همه آنها ناممکن به نظر می‌رسد. اکنون می‌دانیم اعضای ایزدکده ایرانی به تمامی در متون فارسی میانه منعکس نشده‌اند. ایزد رود جیحون (Oxus) در فرارود نمونه خوبی از این ایشان است.^۶ همچنین، سنت پرستش امشاسپندان ظاهراً در میان غرب ایران طرفداران چندانی پیدا نکرد. از طرف دیگر، ایزدبانو آناهیتا، که محبوبیت فراگیرش از طریق کاوش‌های باستان‌شناختی تأیید شده است، حضوری بسیار کم‌رنگ در متون بازمانده فارسی میانه دارد.^۷ چنین به نظر می‌رسد که ایزدکده ایرانی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون تغییرات بسیار کرده است. همه اینها ما را به این نتیجه می‌رساند که بر خلاف آنچه معمولاً پنداشته می‌شود، شواهد موجود حکایت از سنتی هماهنگ و کاملاً تکوین‌یافته ندارند، بلکه انعطاف‌پذیری شگفت‌انگیزی، دست کم در بازه‌های زمانی خاص، داشته‌اند.

نکته دیگری که در تصویر بازسازی‌شده بویس از راست‌کیشی زرتشتی مغفول مانده، رسوم عرفانی و رازآلود و کنش‌های فردی دینی است. گروه‌های بسیاری از مردم احتمالاً نسخه تصویب‌شده دینی را که حکومت تبلیغ می‌کرد نمی‌پذیرفتند و گرچه شاید در فضاهای عمومی با عرف مذهبی جامعه همراه بودند، ولی رفتار و کنش‌های گاه متفاوت مذهبی ایشان با نگاه سرد و گاه سرکوبگرانه روحانیت دولتی همراه بود.^۸ این سنن نامتعارف دینی یا بازمانده آیین‌های بومی قدیمی‌تر بودند یا در تبادل فرهنگی با تمدن‌های همسایه شکل گرفته و تکوین پیدا کرده بودند یا صرفاً با تفسیر روحانیت دولتی از متون دینی زرتشتی هماهنگی نداشتند. به مانند دیگر مردمان خاورمیانه و خاور نزدیک، بیشتر این کنش‌های مذهبی در تلقی جامعه دینی رسمی رگه‌هایی از عرفان، رازآلودگی، افسون، طلسمات و جادوگری داشتند. در این میان، آیین‌هایی

Belenitsk (St. Petersburg, 2005), 377-378.

7. M. L. Chaumont et al, "Anāhīd; ii: The cult and its diffusion," *Encyclopedia Iranica* (accessed online).

8. Shaul Shaked, *Esoteric Trends in Zoroastrianism* (Academy of Sciences and Humanities, 1969).

6. Frantz Grenet, "The Cult of the Oxus: A Reconsideration," in Valery P. Nikonorov (eds.), *Central Asia from the Achaemenids to the Timurids: Archaeology, History, Ethnology, Culture. Materials of an International Scientific Conference dedicated to the Centenary of Aleksandr Markovich*

هم بودند که گرچه به نسخه‌های تصویب‌شده نهایی انجمن‌های موبدان راه نیافتند، محبوبیت خود را در میان مردمان عادی حفظ کردند.^۹

شاکد، گیزلن و نیکیتین در ۱۹۹۲ مقاله‌ای دربارهٔ چندین کاسه، مُهر و استخوان‌واره که کارکردهای آیینی طلسمی داشتند منتشر کردند و نشان دادند این‌گونه عقاید در میان ایرانیان دورهٔ پساباستان رواج داشت. این کاسه‌ها که بیشتر از میان‌رودان تحت حاکمیت ساسانیان به دست آمده‌اند، شماری از ایزدان و دیوان را به ما می‌شناسانند که تا پیش از این شناخته شده نبودند. به‌رغم داشتن نوشته‌های آرامی، عبری یا سریانی، مشتریان بیشتر این اشیاء نام‌هایی ایرانی داشتند.^{۱۰} جالب اینکه در این میان به اسامی افرادی از طبقهٔ موبدان هم بر می‌خوریم.^{۱۱}

کارکرد آیینی این ظروف در زرتشتی‌گری، آن‌گونه که از متون فارسی میانه بر می‌آید، پیدا نیست.^{۱۲} در واقع، دیوپرستی (دیویسنا) و آیین‌های مرتبط با آن، از جمله به کارگیری اوراد و طلسمات، در متون زرتشتی به شدت نهی شده است. گرچه تأکید شدید این متون ممکن است شاهدهی باشد که این‌گونه آیین‌ها به‌رغم تلاش فزایندهٔ موبدان تا آن زمان کاملاً ریشه‌کن نشده بودند. نمونهٔ جالبی از یکی از این آیین‌ها را بویس مشاهده کرده است؛ آنجا که زنان زرتشتی روستاهای اطراف یزد مرغ سیاهی را قربانی و آن را به ”مرد زیر زمین“ نثار می‌کنند. نکتهٔ جالب اینجاست که در طول اجرای مراسم این قربانی آیینی، ذکر اوستا ممنوع است و نباید نامی از خداوند هم برده شود.^{۱۳} شاکد همچنین اعتقاد دارد گروهی از ایرانیان هم با آنکه خود را پیروان راستین زرتشتی‌گری می‌خواندند، شماری از عقاید و آیین‌های خود را به عموم زرتشتیان نشان نمی‌دادند.^{۱۴} این باورها و آیین‌ها به احتمال فراوان جنبه‌هایی ژرف‌تر یا خوانش‌های عرفانی‌تری از زرتشتی‌گری رایج در میان عوام را داشتند.

University, 2002), 61-89.

11. Rika Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions, Melanges offerts a Philippe Gignoux* (Peeters, 1995), 55-57.

12. Shaul Shaked and J. Naveh, *Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of late antiquity* (Jerusalem-Leiden: Magnes Press and Brill, 1985).

13. Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism, Ratanbai Katrak Lectures 1975* (Oxford, 1997), 62-63.

14. Shaked, *Dualism in Transformation*, 78.

9. Shaul Shaked, *Dualism in Transformation, Varieties of Religion in Sasanian Iran* (Psychology Press, 1994), 75.

10. Shaul Shaked, "Popular religion in Sasanian Babylonia," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1997), 103-117; Shaul Shaked, "Jews, Christians and pagans in the Aramaic incantation bowls of the Sasanian period," in Adriana Destro and Mauro Pesce (eds.), *Religions and cultures. First International Conference of Mediterranean (Academic Studies in Religion and the Social Order)* (Binghamton: Global Publications, Binghamton

اخترشماری و پیشگویی بر اساس حرکت اجرام آسمانی نیز در ایران ساسانی رواج بسیار داشت. نه فقط شاهنامه فردوسی سرشار از این گونه داستان‌هاست، بلکه حتی متون فارسی میانه نیز بر رواج این حرفه در میان موبدان تاکید دارند. کارنامه اردشیر بابکان، متنی حماسی از سده ششم میلادی درباره بنیادگذار سلسله ساسانی، خاطرنشان می‌کند که بابک در خصوص تولد اردشیر با اخترشماران مشورت کرده است. سنگ‌نوشته‌ها و متون دیگر فارسی میانه از سمتی با عنوان اخترشمار دربار (dar axtar ūšmār) نام می‌برند. همچنین، بندهش، یکی از نوشته‌های معیار فارسی میانه، سرشار از نمونه‌های شیوه‌های اخترشماری است.^{۱۵} علاوه بر همه اینها، مغان در دنیای باستان، چه در میان اقوام بیگانه و چه در میان ایرانیان، همواره به داشتن توانایی‌های جادویی و ارتباط با اخترشماری اشتهار داشتند. در سنت ایرانی، مغان همواره با پیشگویی، توانایی مداوای بیماری‌های سخت، داشتن قدرت فراطبیعی و توان اجرای معجزات دیگر شناخته شده‌اند. حماسه ملی ایران سرشار از نمونه‌هایی از این دست است:

بفرمود تا موبدان و ردان
ستاره‌شناسان و هم بخردان
کنند انجمن پیش تخت بلند
به کار سپهری پژوهش کنند

در جایی دیگر، فردوسی از چیره‌دستی موبدی حکایت می‌کند که با عمل رستم‌زاد (سزارین) پهلوی رودابه را برای به دنیا آوردن رستم می‌شکافد:

بیامد یکی موبد چرب‌دست
مر آن ماهرخ را به می کرد مست
بکافید بی‌رنج پهلوی ماه
بتابید مر بچه را سر ز راه
چنان بی‌گزندش برون آورید
که کس در جهان این شگفتی ندید

شاکد نمونه‌های فراوان دیگری نقل می‌کند که چگونه مغان در منابع خارجی به منزله دارندگان دانش و قدرت جادویی معرفی شده‌اند.^{۱۶} او همه کتاب دیگرش را به بررسی

16. Shaked, *Dualism in Transformation*, 90.

۱۵. بندهش، ترجمه مهرداد بهار (تهران: توس، ۱۳۷۹)؛
Shaked, *Dualism in Transformation*, 91.

گرایش‌های رازورانه‌ای اختصاص داده است که اغلب اوقات با تلقی رسمی روحانیت زرتشتی تضاد داشتند.^{۱۷}

چنان که بیان شد، نسخه بازسازی‌شده بویس از راست‌کیشی زرتشتی تا حد زیادی محصول تأکید بیش از حد بر خوانشی خاص از سنت زرتشتی بوده است: آموزه‌های روحانیت زرتشتی. با توجه به اینکه جز معدودی منابع فرعی منبع دیگری غیر از سنت روحانیت زرتشتی برای بازسازی زرتشتی‌گری در ایران پیش از اسلام در دست نیست، این رویکرد تا حد زیادی پذیرفتنی و حتی قابل دفاع است. با این حال، تأکید بیش از اندازه باعث محدود شدن گستره پژوهش‌ها شده است. در نتیجه، تصویری که عمدتاً بر اساس متون اوستایی و فارسی میانه شکل گرفته است به زرتشتیان در همه مکان‌ها و زمان‌ها تعمیم داده شده و شکلی ایستا و کمتر باورپذیر پیدا کرده است.^{۱۸}

بازبینی نوشتارها

متونی که راست‌کیشی بازسازی‌شده زرتشتی، و مشخصاً تصویری که بویس از آن ارائه می‌دهد، بر آنها استوار است، محدودیت‌هایی جدی دارند. شماری از این محدودیت‌ها عبارت‌اند از

۱. این نوشتارها یا خود محصول مستقیم سنت‌های روحانیت‌اند یا به دست روحانیان زرتشتی که تلقی ویژه و سخت‌گیرانه‌ای از زرتشتی‌گری داشته‌اند در دوران‌های گوناگون ویراسته شده‌اند.

۲. بیشتر آنها در سده‌های نهم و دهم میلادی نوشته شده‌اند و در نتیجه نسبتاً جدید و از اصل دورند.

۳. تقریباً همگی محصول مناطق غربی و جنوب غربی ایران‌اند و آگاهانه یا ناآگاهانه اطلاعات درستی از باورها و آداب دینی شرق ایران به دست نمی‌دهند.

در ادامه می‌کوشم با بررسی شماری از مهم‌ترین نوشته‌های فارسی میانه این ادعا را اثبات کنم.

گردآوری و تدوین دینکرد، بزرگ‌ترین نوشتار فارسی میانه و به عبارتی دایرةالمعارف مزدایی، به گواه بسیاری به آذرفرنبغ پسر فرخزاد نسبت داده شده است. آذرفرنبغ موبد

17. Shaked, *Esoteric Trends in Zoroastrianism*.

18. De Jong, *Traditions of the Magi*, 57-58.

بزرگ ولایت فارس در دورهٔ خلافت مأمون عباسی (۱۷۰-۲۱۸ق/۷۸۶-۸۳۳م) بود. او پیشوای بهدینان (زرتشتیان) خوانده شده است. چنان که از مادیان گجستگ ابالیس بر می‌آید، هموست که در مقام پیشوای زرتشتیان و نمایندهٔ راست‌کیشی زرتشتی با ابالیس که از دین زرتشتی به اسلام گرویده بود در حضور مأمون مناظره کرد. همچنین، تألیف شماری دیگری از نوشته‌های فارسی میانه، از جمله آیین‌نامه (*Ēwēn-nāmag*) که دربارهٔ اصول دین زرتشتی است و خلاصه‌ای از آن در کتاب چهارم دینکرد آمده است، به او نسبت داده شده است. شماری متن اندرزی به فارسی میانه را نیز از او دانسته‌اند؛ از جمله روایت آذرفرنبغ فرخزادان و اندرز آذرفرنبغ فرخزادان.^{۱۹} آذرفرنبغ برآمده از خانواده‌ای روحانی و زرتشتی از استان فارس بود و نوشته‌هایش بیشتر دیدگاه روحانیت غرب ایران را نمایان می‌کنند. دینکرد به مثابه مهم‌ترین اثر فارسی میانه گردآورندهٔ دیگری نیز به خود دیده است. پس از مرگ زرتشت، پسر آذرفرنبغ مذکور، گردآوری نهایی متن را آذرباد فرزند امید صورت داده است که او نیز موبد بزرگ ولایت فارس بود.^{۲۰} گزیده‌های زادسپرم، یکی دیگر از متون مهم زرتشتی به فارسی میانه، به زادسپرم، فرزند گشن جم (جوان جم) نسبت داده شده است. او موبد بزرگ سیرجان و هیربد نیمروز در سدهٔ نهم میلادی بوده است. برادر او، منوچهر، که نگارش دادستان دینیک و نامه‌های منوچهر به او نسبت داده شده است نیز سمت هیربد و موبد بزرگ فارس و کرمان را داشته است. جالب اینجاست که رویدادهای مذکور در ارداویرازنامه، متنی به فارسی میانه که داستان معراج فردی به نام ویراز برای بی‌گمان کردن مردم به دین را بازگو می‌کند، نیز در آتشکدهٔ آذرفرنبغ در ولایت فارس می‌گذرد.^{۲۱} نهایتاً کارنامه اردشیر بابکان، که در بردارندهٔ داستان آغاز پادشاهی سرسلسلهٔ ساسانی است، هم از داستان‌های محلی ایالت فارس الهام گرفته شده است و رویدادهای آن نیز عموماً در فارس می‌گذرند.^{۲۲}

بررسی دو نمونه از مهم‌ترین نوشتارهای فارسی میانه که حاوی اطلاعات جغرافیایی‌اند نیز حائز اهمیت است. بندهبش و شهرستان‌های ایران‌شهر، در عین اینکه اطلاعاتی نسبتاً

(1983), vol. I, Fasc. 5, 477.

21. Philippe Gignoux, *Le livre d'Arda Viraz: Translitteration, Transcription, et Traduction du Texte Pehlevi* (Bibliothèque iranienne, 1984); Mary Boyce, "Ādur Farnbāg," in *Encyclopedia Iranica* (1983), vol. I, Fasc. 5, 473-475.

۲۲. احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار (تهران: سخن، ۱۳۷۶).

19. Ahmad Tafazzoli, "Ādurfarnbag ī Farroxzādān," in *Encyclopedia Iranica* (1983), vol. I, Fasc. 5, 477-478.

20. Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, "Studies in Zoroastrian Exegesis and Hermeneutics with a Critical Edition of the Sūdgar Nask of Dēnkard Book 9," Ph.D. Dissertation (Cambridge: Harvard University, 2007), 8; Ahmad Tafazzoli, "Ādurbād ī Ēmēdān," in *Encyclopedia Iranica*

دقیق و تاریخی از بنیان‌گذاری شهرهای غربی ایران به دست می‌دهند، در خصوص شهرهای شرقی گاه بی‌دقت و نامستند، نیمه‌تاریخی یا غیرتاریخی‌اند. پورشریعتی با بررسی آماری شهرهای نام‌برده‌شده در شهرستان‌های ایران‌شهر نشان می‌دهد که شاهان ساسانی و به تبع آن روحانیان حمایت‌شده آنان بیشتر بر مناطق غربی شاهنشاهی متمرکز بودند و علاقه کمتری به مناطق شرقی نشان می‌دادند. بنیان‌شازده شهر از بیست‌و‌چهار شهری که در ربع غربی (kūst-i khwarbarān) نام برده شده‌اند، به شاهان ساسانی نسبت داده شده است؛ از جمله اردشیر خوره و گندی شاپور. در صورتی که از میان بیست‌وسه شهری که از در ربع‌های شرقی، شمالی و جنوبی نام برده شده‌اند، فقط بنیان پنج شهر به ساسانیان نسبت داده شده و بنیان تعدادی دیگر به شخصیت‌هایی نیمه‌تاریخی مانند جمشید، ضحاک، فریدون و افراسیاب نسبت داده شده است.^{۲۳} در پاره‌ای موارد، صرف شباهت ظاهری نام شهرها به شخصیت‌های نیمه‌تاریخی باعث نسبت دادن بنیان آنها شده است؛ برای نمونه بنیان بُست به بستور و رُخد به رهام نسبت داده شده‌اند.^{۲۴}

بنابراین، ریشه‌های راست‌کیشی بازسازی‌شده زرتشتی که عموماً بر اساس نوشتارهای معیار ذکرشده تعریف شده‌اند، مختصات خاص تاریخی و جغرافیایی دارند و تا حد فراوانی برآمده از سنت‌های روحانیان زرتشتی در غرب ایران، مخصوصاً فارس، بوده‌اند و بدین ترتیب، فقط نشان‌دهنده چشم‌انداز باورهای دینی غرب ایران‌اند و تصویری محدود و مخدوش از زرتشتی‌گری در شرق ایران به دست می‌دهند. همچنین، این نوشتارها عموماً به سده‌های نهم و دهم میلادی تعلق دارند و نباید برای فهم آداب و سنن دینی سرزمین گسترده‌ای چون ایران پیش از اسلام به کار گرفته شوند. اینکه گردآورندگان متون فارسی میانه در اواخر دوره ساسانی به طرز فزاینده‌ای درگیر راست‌کیشی و جُددینی بودند، شاید نشان این باشد که در زمان آنان هنوز راست‌کیشی مطلوبشان مستقر نشده بود؛ در غیر این صورت نیازی به این همه تأکید وجود نمی‌داشت.^{۲۵}

می‌شود گفت موبدان ایران اسلامی از میان متون فرضی موجود به فارسی میانه که از دوران ساسانی بازمانده بود، فقط آن متونی را بازپخش یا بازتولید می‌کردند که گمان

Touraj Daryaei, *Šābrestānīhā ī Erānšābr, A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002).
25. Shaked, *Dualism in Transformation*, 14.

23. Parvaneh Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian empire: the Sasanian-Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran*, (I.B. Tauris in association with the Iran Heritage Foundation, 2008), 39.

۲۴. تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ۲۲۶؛

می‌رفت به تلقی آنها از راست‌کیشی نزدیک‌تر باشد. در روایاتی که مورخان مسلمان و ارمنی، از جمله شهرستانی در الملل و النحل،^{۲۶} از نیک کلبی،^{۲۷} الیشه^{۲۸} و بلعمی^{۲۹} از ظرایف دینی، آیینی و اسطوره‌ای ایرانیان عرضه کرده‌اند، تنوع بسیار بیشتری به چشم می‌خورد. با اینکه این روایات عموماً از منظر منفی به آیین‌ها و باورهای زرتشتیان دورهٔ این مورخان نگریسته‌اند و سعی در اثبات نادرستی آنها دارند، در کل سعی کرده‌اند نخست تصویر دقیقی از آنچه در رد آن می‌کوشیدند ارائه دهند و در نتیجه شایان توجه‌اند.

ناهمگونی‌های محلی

پورشریعتی در اثر بحث‌برانگیز خود، زوال و سقوط شاهنشاهی ساسانی، کنفدراسیون پارتی-ساسانی و حملهٔ اعراب به ایران، چالش بزرگ‌تری را مطرح می‌کند. به عقیدهٔ او، در کنار زرتشتی‌گری رایج در ولایات غربی شاهنشاهی، خصوصاً در فارس که پورشریعتی آن را مکتب پارسیگ می‌خواند، مکتب دیگری از دین ایرانی نیز وجود داشت که به سبب رواج در قلمرو پارتیان، پورشریعتی آنرا پهلُو نام‌گذاری می‌کند و ایزد مهر در آن برجسته‌تر است. پورشریعتی علت این را که چرا متون بازماندهٔ فارسی میانه به تمامی مربوط به مکتب پارسیگ و تلقی راست‌کیشانه از دین زرتشتی‌اند و هیچ متنی از مکتب پهلُو به روزگار ما نرسیده است دشمنی ریشه‌دار این دو مکتب متعلق به شرق و غرب شاهنشاهی و حمایت پادشاهان ساسانی از مکتب پارسیگ^{۳۰} می‌داند. با این حال، هرچند در منابع دینی موجود به فارسی میانه مکتب دینی شرق ایران غایب است، به کارگیری سایر منابع عمدتاً شرقی تصویری کامل‌تر و واقع‌گرایانه‌تر از آیین‌های مذهبی ایرانیان پیش از اسلام به دست می‌دهد. یکی از این متون شرقی شاهنامه فردوسی توسی است که بین سده‌های دهم و یازدهم میلادی به نظم درآمده است. باور عمومی بر این است که بیشتر این شاهنامهٔ منظوم بر پایهٔ شاهنامهٔ منثوری است که گردآوری آن به ابومنصور عبدالرزاق توسی نسبت داده شده است. هرچند آشخور عمدهٔ مطالب مندرج

ty Press, 1982).

29. Maria E. Subtelny, "Between Persian Legend and Sasanid Orthodoxy; Accounts about Gayumarth in Bal'ami's Tarikhnama," in Robert Hillenbrand, A.C.S. Peacock, Firuza Abdullaeva (Eds.), *Ferdowsi, the Mongols and the History of Iran: Art, Literature and Culture from Early Islam to Qajar Persia* (I. B. Tauris, 2013).

30. Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian empire*.

۲۶. ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، صححه و علق علیه احمد فهمی محمد (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۲).

27. M. J. Blanchard and R. D. Young, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (floruit c. 430-c. 450), An English Translation, with Introduction and Notes*, Eastern Christian Texts in Translation II, (Leuven: Peeters, 1982).

28. Elišēi, *History of Vardan and the Armenian War*, Translation and Commentary by R. W. Thomson (Cambridge, Mass.: Harvard Universi-

در شاهنامه خداینامه‌ها (رویدادنامه‌های رسمی دربار ساسانی) است، ولی بیشتر مشوقان و انتقال‌دهندگان سنت این خداینامه‌ها، به‌ویژه در دوران اسلامی، خاندان‌های اشرافی/ دهقانی شرق ایران بودند که به درست یا غلط خود را به پارتیان منتسب می‌کردند. خوشبختانه نام ویراستاران شاهنامه ابومنصوری به جا مانده است: ماخ از هرات، شاذان برزین از توس، ماهوی خورشید از نیشابور و یزدان‌داد شاپور از سیستان. تمامی این افراد از شرق ایران برخاسته‌اند. بدین ترتیب، تصویری که شاهنامه از ایران پیش از اسلام به دست می‌دهد، هرچند تا حدودی با عقاید اسلامی سازگار شده است، تصویری کمتر سیاست‌زده و کمتر مذهب‌زده است و گستره فرهنگی بسیار گسترده‌تری از متون فارسی میانه را در بر می‌گیرد.

روحانیان محلی و دین‌مردان بومی در منطقه خود آزادی و تأثیرگذاری بسیار داشتند و برخلاف تصور رایج، لزوماً حکومت و دستگاه روحانیت مرکزی به سختی آنها را کنترل نمی‌کرد. الاهیات نظری و نیز شکل آیین‌های روزمره دینی، به‌ویژه در مناطق شرقی شاهنشاهی، هم به علت فاصله جغرافیایی از مرکز سیاسی (میان‌رودان) و مرکز دینی (فارس) و نیز قرار گرفتن در معرض ادیان بیگانه به شکل فاحشی با آنچه در مرکز می‌گذشت و با آنچه دستگاه سیاسی و روحانی در پی استقرار آن بود تفاوت داشت. برای نمونه، در سغد، واقع در شمال شرقی شاهنشاهی، رسم سوگواری کردن برای سیاوش،^{۳۱} که خود احتمالاً ریشه در باروهای میان‌رودانی داشت، به شکل آشکاری با باورهای راست‌گرایانه زرتشتی که هر نوع شیون و مویه برای درگذشتگان را نهی می‌کند در تعارض بود.^{۳۲} این تفاوت‌ها نه فقط در سرزمین‌های کرانه شاهنشاهی، بلکه در فارس نیز دیده می‌شد که دژ مستحکم زرتشتی‌گری سنتی بود.^{۳۳}

ایزدکده‌های محلی

اردشیر اول ساسانی (ح. ۲۲۴-۲۴۱م) ساسان را سردودمان سلسله‌ای معرفی می‌کرد که بنیاد نهاده بود. در دهه‌های اخیر، لیوشیتس سفال‌واره‌ای را از آسیای میانه کشف کرد که نگاره روی آن SSN خوانده می‌شود و به ایزدی با نام ساسان تعلق دارد. به عقیده لیوشیتس، ساسان ایزدی محلی بود که در پارت پیش از زمان ساسانیان پرستیده می‌شد. او معتقد است که همین ایزد نام خود را به سردودمان سلسله ساسانی داده است.^{۳۴}

۳۲. برای نمونه بنگرید به ارداویرازنامه.

۳۳. De Jong, *Traditions of the Magi*, 75.

۳۴. V. A. Livshits, "New Parthian Documents

31. B. Marshak, "The Historico-Cultural Significance of the Sogdian Calendar," *Iran*, 30 (1992), 147-154.

شاکد گزارش می‌دهد که نامه‌های شهدای مسیحی در موارد متعددی ایرانیان را، چه از زبان تعقیب‌کنندگان و چه از زبان تعقیب‌شوندگان مسیحی، پرستندگان خورشید، ماه، آب و آتش خوانده‌اند.^{۳۵} هرچند به سبب ماهیت این منابع بازسازی عقاید واقعی تعقیب‌کنندگان ایرانی میسر نیست، همین نکات کوچک هم به پیچیدگی و عدم یکپارچگی آیین‌های دینی در میان ایرانیان اشاره دارد. نکته جالب‌تر شاید نام‌گذاری آتشکده‌های زرتشتی در دوران اسلامی، به‌خصوص در غرب ایران، باشد که معمولاً “درِ مهر” نامیده می‌شدند که ظاهراً باید ریشه‌ای در زمان ساسانی داشته باشد.^{۳۶} اگر بر اساس نام این آتشکده‌ها قضاوت کنیم، باید پذیرفت که قربانی اصلی در این مکان‌های مذهبی به ایزد مهر تقدیم می‌شد تا به اهورامزدا یا حتی خود آتش. بویس با مرتبط دانستن نام درِ مهر با ارباب رستم گیو (۱۸۸۸-۱۹۸۰م)، یکی از مهم‌ترین دهش‌کنندگان و بنیان‌گذاران این آتشکده‌ها که این نام را دوست می‌داشت، سعی می‌کند این ریشه‌شناسی را کم‌اهمیت جلوه دهد که به نظر قانع‌کننده نمی‌آید.^{۳۷}

دومناس سخن از فرقه‌ای می‌گوید که در زمان ساسانیان ایزد بهرام را گرامی می‌داشتند تا آنجا که او را عضو هفتم در میان امشاسپندان و حتی برتر از همه آنها می‌پنداشتند.^{۳۸} لازم به ذکر نیست که نام‌گذاری مهم‌ترین و مقدس‌ترین آتش زرتشتی (آتش بهرام) به نام این ایزد هم نشانه‌ای دیگر بر محبوبیت او در میان مردمان عادی ایران است. علاوه بر اینها، شواهد متعددی مبنی بر وجود فرقه‌های پیرو ایزدان دیگر، به‌ویژه آناهیتا و میترا، هم در دست است.^{۳۹} داستان آناهیتا به‌ویژه از این جهت جالب است که در واقع، خاندان ساسانی در آغاز راه متولی آتشکده‌ای در استخر فارس بودند که به ایزد آناهیتا اختصاص داشت. به‌علاوه، کاوش‌های باستان‌شناختی شمار بسیار زیادی از اشیاء آیینی متعلق به آیین‌های آناهیتا را فراهم آورده‌اند که نشان از محبوبیت فوق‌العاده این ایزدبانو در تمامی ایران دارد. همچنین، در نقاط گوناگون ایران، چه در میان بهدینان و

wal, “Some Observations on the History of the Parsi Dar-i Mihrs,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37:3 (1974), 664-69.

37. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, 21.

38. J. P. de Menasce, “La promotion de Vahrām,” *Revue de l’Histoire des Religions*, 133 (1948), 5-18.

39. Shaked, *Dualism in Transformation*, 98.

from South Turkmenistan,” *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 25:1-4, (1997), 157-185; Touraj Daryaei, “Ardashir and the Sasanian’s Rise to Power,” *Anabasis: Studia Classica et Orientalia*, 1 (2010), 237-256.

35. Shaked, *Dualism in Transformation*, 93.

36. James R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard University Press, 1987), 272; Mary Boyce, “Dar-e Mehr,” in *Encyclopædia Iranica* (1993), vol. VI, Fasc. 6, 669-670; Firoze M. Kot-

چه جز آن، آیین‌های بسیاری وجود داشته و دارد که مستقیم یا غیرمستقیم با آناهیتا یا ایزدبانوی آب ارتباط دارند. با وجود این محبوبیت، آناهیتا در متون اوستایی حضوری کم‌رنگ دارد و فقط یک یشت از اوستای متاخر (آبان‌یشت) به ستایش آب‌ها اختصاص یافته است. نام آناهیتا حتی در عنوان این یشت نیز غایب است. همچنین، آناهیتا تقریباً به تمامی از متون فارسی میانه غایب است و فقط در چند صورت‌بندی نیایشی بر جای مانده است. همهٔ اینها مؤید این نکته است که تکیهٔ صرف بر متون فارسی میانه که نسبتاً متأخرند، اصالت کمتری دارند و به دست موبدانِ عمدتاً غربی و ویراستار این متون تا حد زیادی ویرایش شده‌اند، تا چه اندازه می‌توانند پژوهشگر را از دریافت واقعی آیین‌های دینی دور کند.

بایسته‌های رواج راست‌کیشی

واضح است که نخستین لازمهٔ تثبیت راست‌کیشی در هر دین داشتن تعریف نسبتاً واحدی از آیین است، به شکلی که به صورتی تقریباً فراگیر محل توافق باشد و حداقل از طرف دین‌مردان سرشناس به چالش گرفته نشود. دشوار نیست که نشان دهیم نخستین سنگ بنای راست‌کیشی نه در دورهٔ ساسانی، بلکه حتی در دورهٔ موسوم به دوران طلایی به نوشتار درآمدن نوشته‌های فارسی میانه (سده‌های نهم و دهم میلادی) هم وجود نداشت. منوچهر، هیربد و موبد بزرگ فارس و کرمان، در نامه‌هایی سرسختانه به برادرش زادسپَرَم فرزند گُشن جم می‌تازد. مطابق نامه‌های منوچهر،^{۴۰} حتی میان بزرگان و دین‌مردان منطقهٔ جنوب و جنوب غربی ایران در دوران موسوم به عصر طلایی نوشته‌های فارسی میانه نیز در موارد بسیار نظراتی مخالف با آنچه عده‌ای در پی جانداختن آنها به منزلهٔ راست‌کیشی بودند وجود داشت. در واقع، روحانیان زرتشتی به هیچ‌وجه طیف یکدستی از دین‌مردان را تشکیل نمی‌دادند. جالب اینجاست که در دورهٔ ساسانی هم بزرگ‌ترین تهدید برای راست‌کیشی‌ای که دستگاه دولتی حمایت می‌کرد از طرف مزدک شکل گرفت که خود از میان موبدان برخاسته بود. گاه موبدانی که در استخدام و حمایت دستگاه دولتی ساسانی نبودند موبدان به اصطلاح حکومتی را سرزنش می‌کردند.^{۴۱} حتی متون پهلوی هم که اکنون در دست داریم یکدست نیستند. در جاهای گوناگون نظرات فقهی و تفسیری موبدان زرتشتی و از جمله رُشن، سین و مانند اینها ثبت شده است که لزوماً با دیدگاه معیار تطابق ندارند. هرچند طرح مباحث

۴۰. مجموعه‌ای از نامه‌های بین منوچهر و برادرش که

فارسی میانه بودند.

پیشوای بهدینان در سده‌های نهم و دهم میلادی به

41. Shaked, *Dualism in Transformation*, 2.

این موبدان به گستردگی مباحث فقهی مطرح در تلمود نیست، حکایت از وجود آرای گوناگون دربارهٔ دین و تفسیر آن در دورهٔ ساسانی دارد. همچنین، ویلیامز در مقاله‌ای به وجود ردپایی در روایات پهلوی همراه با دادستان دینی به برداشتی خاص از داستان آفرینش اشاره می‌کند که از آفرینش جهان از تنی غول‌آسا و کیهانی، ولی به شکل بدن انسان حکایت دارد. این برداشت خاص که متفاوت با داستان آفرینش معیار مذکور در بندهش است، نمونهٔ دیگری در ادبیات زرتشتی ندارد.^{۴۲}

از استلزامات دیگر تثبیت راست‌کیشی در هر دین وجود پشتیبانی قدرتمند و بی‌چون‌وچرای دستگاه سیاسی و اداری مرکزی است. شاکد به درستی بیان می‌کند که با اینکه شاهنشاهان ساسانی گاه با ترفیع مقام تعدادی از موبدان به رده‌های بالاتر، استفاده از ادبیات دینی زرتشتی در کتبی‌ها و احتمالاً سایر مکاتبات رسمی و درباری و نیز وقف کردن تأسیسات گوناگون برای مصارف دینی زرتشتی سعی در کنترل هرچه بیشتر بنیادهای دینی زرتشتی داشتند، ایدئال آنان در یکی کردن دین و دولت بیشتر در حد شعار باقی ماند؛ شعاری که هم دستگاه دینی و هم دستگاه دولتی به نفع خود آن را تفسیر می‌کرد و به کار می‌گرفت، ولی تا منعکس کردن واقعیت جامعهٔ ساسانی راه درازی در پیش داشت.^{۴۳} به‌رغم تلاش اولیهٔ دودمان ساسان برای تمرکز هرچه بیشتر قدرت، دستگاه حاکمهٔ ساسانی کم‌کم دریافت که مرکزگرایی دیگر کارساز نیست و باید قدرت را به مناطق واگذار کرد. اصلاحات از دورهٔ قباد و سپس جانشینش، خسرو اول، آغاز شد و شاهنشاهی به چهار منطقه (کوست) تقسیم شد. اصلاحاتی که هرچند شاید در ابتدا فقط انگیزه‌ای نظامی داشتند و داشتن چهار سپاه در چهار گوشهٔ شاهنشاهی را تسهیل می‌کردند، ولی به مسایل نظامی محدود نماندند و این کوست‌ها، چنان که از مهرها برمی‌آیند، از لحاظ اداری به کل شکلی مستقل یافتند.

به نظر می‌رسد بیشتر پادشاهان ساسانی توجه کمی به جزییات مسایل و آیین‌های دینی از خود نشان می‌دادند. به احتمال فراوان چیزی که بیشتر علاقهٔ آنان را به خود جلب می‌کرد کنترل شهروندان شاهنشاهی فارغ از باورهای دینی آنان بود. بیشتر شاهنشاهان ساسانی در برابر رهبران اقلیت‌های مذهبی گشاده‌رو بودند. در بسیاری موارد، آنان در روند عزل و نصب پیشوایان اقلیت‌های دینی دخالت می‌کردند، آنان را

Professor Mary Boyce (Leiden, 1985), 683-97.

43. Shaked, *Dualism in Transformation*, 1.

42. A. V. Williams, "A Strange Account of the World's Origin. PRDd.XLVI," in J. Duchesne-Guillemin et al. (eds.), *Papers in Honour of*

به مشارکت در سفرهای جنگی یا شکار دعوت می‌کردند، از پزشکان یهودی و مسیحی در دربار استفاده می‌کردند، گاه ایرانیان مسیحی را به عنوان نمایندگان شاهنشاه به مأموریت‌های دیپلماتیک می‌فرستادند و حتی گاهی با دخترانی از میان اقلیت‌های دینی ازدواج می‌کردند.^{۴۴} با چنین شاهنشاهانی بر سریر سلطنت ساسانی، جا انداختن تلقی، برداشت و دیدگاه خاصی از آیین زرتشتی در کل کشور و برای رعایای شاهنشاه اگر نه غیر ممکن، بسیار سخت بود. شورش مزدک و توفیق هرچند زودگذر او در همراه کردن توده‌های مردم و از آن مهم‌تر، شخص کواد، شاهنشاه ساسانی، نشان داد که روحانیت زرتشتی نمی‌توانست به پادشاهان برای پشتیبانی از خوانش خاص خود از دین اعتماد کند. این شورش نشان داد که حتی پس از حدود ۳۰۰ سال از آغاز شاهنشاهی دودمان ساسانی، راست‌کیشی زرتشتی به‌هیچ‌وجه تثبیت نشده بود.

بی‌تردید دیگر لازمه تثبیت راست‌کیشی دینی وجود مجموعه‌ای مدون از متون نوشتاری قابل استناد است. در خصوص زرتشتی‌گری، سخن از متون اوستایی و ترجمه و تفسیر آنها به فارسی میانه، زند، است. در اینکه سده‌ها پیش از دوران ساسانی زبان باستانی و فوق‌العاده دشوار اوستایی دیگر حتی برای مغ‌مردان هم زبانی فهم‌ناپذیر بود تردیدی نیست. نوشتارهای فارسی میانه هم، که تدوین نهایی تقریباً تمامی آنها در دوران اسلامی صورت گرفته است، هرچند به سختی بر مستند بودن خود بر دین (اوستا و زند) تأکید می‌کنند، ادعای آنان در زمینه منعکس کردن دیدگاه‌های شخص پیامبر به سختی اثبات‌شدنی است. متون اوستایی نیز به احتمال فراوان تا پیش از سده ششم میلادی و سلطنت خسرو اول به نوشته در نیامدند. برای سده‌ها، مجموعه متون اوستایی به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه نقل می‌شدند. با توجه به اهمیت و تقدس این متون برای دین‌مردان، از بر کردن دقیق متن و تلفظ این مجموعه عظیم که مطابق دینکرد ۲۱ نسک را شامل می‌شد، آنها هم به زبانی فهم‌ناپذیر، قطعاً از عهده یک نفر خارج بود. در نتیجه، در هر مدرسه دینی (هیربدستان)، هر نفر فقط بخش کوچکی از اوستا را به‌تمامی از بر داشت. با توجه به گسترگی شاهنشاهی ساسانی و اینکه مدارس دینی در سراسر کشور پراکنده بودند، بیم از بین رفتن صورت اصلی متون مقدس به صورت جدی وجود داشت. این نگرانی‌ها و نیز شورش مزدک و ناآرامی‌های اجتماعی گسترده ناشی از آن در نهایت موجب شد که متون اوستایی که پیش از آن به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه نقل می‌شدند به نوشتار درآیند. خط ویژه‌ای، برگرفته از خط آرامی، ابداع شد و آنچه

44. Shaked, *Dualism in Transformation*, 10-11.

از متون اوستایی در اذهان موبدان باقی مانده بود جمع‌آوری و کتابت شد. با این همه، متون مدون اوستایی هرگز خارج از فضاهای دینی موبدان رواج پیدا نکردند و حتی در میان دین‌مردان هم اوستا همچنان به منزلهٔ متنی مقدس به صورت شفاهی حفظ و مطالعه می‌شد.^{۴۵} تا سالیان پسین‌تر که با اوستا به منزلهٔ متنی مکتوب برخورد شد هنوز راه درازی در پیش بود. این موضوع در خصوص زند حتی بیشتر صادق بود که اصولاً برای انتقال شفاهی مناسب بود و به نسبت اوستا حتی مخاطب خاص‌تر و ویژه‌تری داشت. در ارداویرازنامه، از متون فارسی میانه، این‌گونه آمده است که در حالی که دستوران اوستا و زند می‌خواندند، خواهران و پیراز فقط به خواندن اوستا مشغول بودند. این ممکن است نشانی از این باشد که احتمالاً به خواهران و پیراز، زند نیاموخته بودند.^{۴۶} بنابراین، تا سده‌های پایانی دوران ساسانی مجموعهٔ مدونی از متون دینی قابل اتکا و استناد به منظور استقرار راست‌کیشی وجود نداشت.

آخرین استلزام هر راست‌کیشی دینی داشتن جمعیت فراوانی از پیروان راستین و بی‌چون‌وچراست. بررسی داستان رواج راست‌کیشی به‌توسط چهره‌های شناخته‌شدهٔ دینی نشان می‌دهد که این امر در نیز دوران ساسانی غالباً صورت نبسته است. در همهٔ این داستان‌ها، دین (زرتشتی‌گری) در سختی بود و مردمان در “گمان” قرار داشتند. بدعت‌گزاران همه‌جا را فرا گرفته بودند و در زمینهٔ تفسیر نهایی متون نیز مباحث داغی میان موبدان در جریان بود. بر اساس این متون، فقط پس از تلاش‌های خستگی‌ناپذیر کردیر، موبد نامدار سدهٔ سوم میلادی، و تعقیب و آزار پیروان آیین‌هایی که با باور او ناسازگار می‌آمدند و نیز آزمون دینی آذرباد مهرسپندان، موبدان موبد سدهٔ چهارم میلادی، بود که ایرانیانی که در گمان بودند (از راست‌کیشی پیروی نمی‌کردند)، سرانجام در مسیر راست دینی قرار گرفتند. برای کردیر، آن‌گونه که از سنگ‌نوشته‌هایش پیداست، سفری دیگرجهانی لازم بود تا با تأیید الهی درستی رسالت مذهبی او بر خودش و مردمانی که او قصد هدایتشان را داشت ثابت شود.^{۴۷} همچنین بر اساس سنت معروف زرتشتی، آذرباد پیروزمندانه آزمون سخت ریخته شدن روی گذاخته بر سینه خود را پشت سر گذاشت تا راستی تفسیر خود از دین را به اثبات رساند.^{۴۸}

Apocalypticism: Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity (New York: Continuum, 2000), 63.
48. Ahmad Tafazzoli, “Ādurbād ī Mahrspandān,” *Encyclopedia Iranica* (1983), vol. I, Fasc. 5, 477.

45. Shaked, *Dualism in Transformation*, 118.

46. Shaked, *Dualism in Transformation*, 119, footnote 72.

47. Anders Hultgård, “Persian Apocalypticism,” in John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of*

نامه تنسر، متنی از سده ششم میلادی که احتمالاً پژواکی است از پروپاگاندای کردپیر در ترویج راست‌کیشی زرتشتی در سده سوم میلادی، مشکلاتی را که روحانیت زرتشتی و شاهنشاهان ساسانی در این راه داشتند و نبرد آنان با کژاندیشان را بازگو می‌کند. در واقع، چه در زمان داریوش اول هخامنشی (ح. ۵۲۲-۴۸۶ پم) چه در زمان اردشیر اول ساسانی (ح. ۲۲۴-۲۴۱ م)، چه در زمان موبدان کردپیر و تنسر (سده سوم میلادی)، آذرباد (سده چهارم میلادی) یا ارداویراز، هرگاه منابع سنتی زرتشتی سخن از زنده کردن آیین به میان می‌آورند، ذکر می‌کنند که مردمان در دین به گمان افتاده بودند، کژآیین و کژاندیش شده بودند و این وظیفه چهره‌های بزرگ دینی و سیاسی بود که مردمان را در دین بی‌گمان کنند و آنان را "به راه راست برگردانند." اگر به این روایت‌های فارسی میانه که مگردان از آشفته بازار دینی ایران ساسانی ترسیم می‌کنند شک کنیم، دلیلی هم ندارد به تصویری که آنان از راست‌کیشی ارائه می‌دهند اعتماد کنیم.

شواهدی از ایران اسلامی

بررسی سیاسی، اجتماعی و دینی شورش‌های محلی اوایل دوران اسلامی شواهد بیشتری برای ادعای تنوع آیین‌های دینی در ساختار مذهبی ایران فراهم می‌کند. برای نمونه، در دو مورد از مهم‌ترین این شورش‌ها، به جای رنگ سفید، که در زرتشتی‌گری سنتی مقدس شمرده می‌شد، رنگ مقدس سبز انتخاب شده بود. منابع یاد می‌کنند که به‌آفرید (م. ۷۴۸ یا ۷۴۹ م) پیراهنی سبز به تن می‌کرد که از چین با خود آورده بود و المقنع (م. ۷۷۹ م) نقابی سبزرنگ داشت.^{۴۹} به‌آفرید همچنین پیروانش را به ستایش خورشید دعوت می‌کرد که پورشریعتی آن را با رواج باور به ایزد مهر در میان پیروان او مرتبط می‌داند.^{۵۰} جالب اینکه این شورش و شورش‌های شبیه به آن بر ضد استیلای اعراب مسلمان قاعدتاً می‌بایست با استقبال دین‌مردان زرتشتی مواجه می‌شد، اما آنها نه تنها از شورشیان استقبال نکردند، بلکه برای دفع و سرکوب آنان به ابومسلم متوسل شدند.^{۵۱} از طرف دیگر، به گواه شهرستانی، پیروان به‌آفرید در سده دهم میلادی عبادتگاه‌های مخصوص داشته‌اند که نشان می‌دهد این عبادتگاه‌ها با عبادتگاه‌های متعارف ادیان شناخته‌شده آن زمان، از جمله زرتشتی‌گری، متفاوت بوده است. در واقع، باور به اینکه

50. Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire*, 433.

۵۱. در خصوص عدم حمایت روحانیان زرتشتی از شورش‌های اوایل دوره اسلامی در جای دیگری به تفصیل سخن گفته‌ام.

49. Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Regional Zoroastrianism* (New York: Cambridge University Press, 2012), 130.

تمامی نحله‌های فکری و مذهبی که شهرستانی در الممل و النحل از آنها نام می‌برد فقط در دو سده نخستین ایران اسلامی پدیدار شده باشند، اگر ناممکن نباشد، بسیار مشکل است. با توجه به شمار این فرقه‌ها و پیروان آنها طبیعی است فکر کنیم دست کم تعدادی از این نحله‌های فکری ریشه در ایران ساسانی داشته‌اند.

کرون همچنین جنبه‌های متأثر از یهودیت، مسیحیت و مانویت را در شورش المقنع بر می‌شمرد.^{۵۲} فارغ از اینکه ادعای کرون که مرگ خودخواستۀ المقنع در آتش را متأثر از انگارۀ میتریای بیدارگر در بوداییسم می‌داند بپذیریم یا خیر،^{۵۳} نحوه مرگ او که با آلوده کردن آتش با نجس‌ترین عنصر در دین زرتشتی یعنی مردار همراه بود، قطعاً با انگاره‌های زرتشتی در تضاد کامل است. کرون در نهایت برداشت خود از شورش المقنع را این‌گونه خلاصه می‌کند: "به نظر می‌رسد که المقنع در زمانه‌ای می‌زیست که مردم بیشتر پیرو باورهایی می‌شدند که عناصر مشترکی از ادیان گوناگون را در خود داشت، چنان که امروزه نیز، به‌ویژه در غرب، کسانی که در پی تجربیات روحانی و معنوی‌اند، به آمیزه‌ای از ایده‌های غربی، بودایی، صوفیانه و غیره باور دارند."^{۵۴}

شواهد دیگر از بررسی شورش سندباد (م. ۷۵۵م) به دست می‌آید. او باور داشت که ابومسلم با ذکر اسم اعظم خداوند از مرگ به دست عمال خلیفۀ عباسی رهیده است و در آخرالزمان به شکل فاختۀ سپیدی باز خواهد گشت. او همچنین باور داشت که ابومسلم هم‌اکنون به همراه مهدی و مزدک در کاخی برنجین زندگی می‌کند و نهایتاً روزی از آن بدر خواهند آمد؛ ابومسلم پیش از آن دو دیگر و پس از او مزدک در مقام وزیر.^{۵۵} جالب این است که هرچند انتخاب مهدی به عنوان همراه ابومسلم در آخرالزمان با توجه به انبوه مخاطبان پیش‌تر مسلمان‌شده ایرانی گفتمان سندباد امری بدیهی بود، گزیدن مزدک به جای سوشیانس که نجات‌بخش آخرالزمانی در راست‌کیشی زرتشتی است بحث‌برانگیز است و نشان می‌دهد به‌رغم تلاش خستگی‌ناپذیر موبدان، مزدک و اندیشه‌های او هنوز در میان ایرانیان هواداران بسیار داشت. مورخ دیگر، البغدادی، ذکر می‌کند مردمان مرو و هرات باور داشتند که روح خداوند در ابومسلم حلول کرده است و منتظر بازگشت او به عنوان منجی بودند.^{۵۶} این‌گونه باورها تناسب چندانی با پندارهای رایج در راست‌کیشی زرتشتی نداشت.

Iran, 135.

55. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic*

Iran, 38.

56. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic*

Iran, 43.

52. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic*

Iran, 131.

53. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic*

Iran, 133.

54. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic*

تردیدی نیست که تمامی این قیام‌کنندگان در ایران اوایل دوره اسلامی به دنبال همراه کردن توده بیشتری از مردم بودند و عده‌ای از آنان، به‌رغم سرانجام شومی که یافتند، موفق شدند تعداد بسیاری را با خود همراه کنند. چنان که آمد، باورهایی که آنان تبلیغ می‌کردند تناسب چندانی با راست‌کیشی زرتشتی نداشت و در موارد متعدد حتی با آن در تضاد کامل بود. محبوبیت آنان ممکن است نشان این باشد که دست کم در ایران سده‌های نخستین اسلامی و احتمالاً در اواخر دوره ساسانی، تعداد قابل توجهی از مردم پیرو آیین‌هایی بودند که لزوماً با دیدگاه موبدان سنت‌گرا هم‌راستا نبود.

نتیجه

تنوع فراوان باورها و آیین‌های مذهبی و اسطوره‌ای ویژگی انکارناپذیر ایران ساسانی است؛ جایی که زیر چتر بزرگی با نام زرتشتی‌گری طیف گسترده‌ای از باورهای مذهبی ناهمسان و گاه متناقض وجود داشت. با وجود باور موجود به پشتیبانی بی‌چون‌وچرای دستگاه دینی ساسانی از روحانیت زرتشتی، موبدانی که خواهان ترویج باورهای راست‌کیشانه خود یا تفسیر دلخواه خود از متون دینی و گسترش جهان‌بینی ویژه مطلوب خود به هم‌کیشانانشان بودند، فقط پس از برافتادن دولت ساسانی و خالی شدن صحنه از دیگران بود که این فرصت را یافتند.

اکنون وقت آن است که میان باورهای عمده مذهبی و راست‌کیشی تمایز قائل شویم. اولی به یقین در ایران ساسانی گونه‌ای از دین مزدایی بود که در نواحی متفاوت شاهنشاهی شکل‌های گوناگون به خود می‌گرفت، در حالی که دومی اساساً تا سده‌های نخستین دوران اسلامی هنوز پدید نیامده و مستقر نشده بود. مفهوم راست‌کیشی بیشتر در بافتار مسیحیت تکوین یافته و به راحتی به جهان ایرانی تعمیم‌پذیر نیست. باید توجه داشت که همان‌گونه که دی یونگ بیان می‌کند، "محافظه‌کاری" و "راست‌کیشی" هر دو مفاهیمی نسبی‌اند و در تقابل با "بدعت" و "کزآیینی" معنا پیدا می‌کنند.^{۵۷} نه بویس و نه هیچ ایران‌شناس دیگری این مفاهیم را به درستی تعریف نکرده‌اند. شاید جالب باشد که بدانیم واژه فارسی میانه درست‌دینی (drust dēnih) که معادل Orthodoxy است، معنایی کاملاً متفاوت با بهدین (weh dēn) دارد؛ نامی که زرتشتیان خود را بدان می‌خواندند. بر اساس کتاب سوم دینکرد، پیروان زرتشت فسایی خود را درست‌دین می‌خواندند.^{۵۸} بعدها این اصطلاح برای نامیدن پیروان مزدک بامدادان، مصلح مذهبی

The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion, 1911).

57. De Jong, *Traditions of the Magi*, 55.

58. Dhanjishah Meherjibhai Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard* (Bombay:

اواخر دوره ساسانی، به کار رفت.^{۵۹} مزدک و پیروانش در دوره خسرو اول، انوشیروان (۵۰۱-۵۷۹م)، به سختی تعقیب و آزار شدند.

در این مقاله کوشیدم نشان دهم فرهنگ، و به تبع آن باورها و آیین‌های دینی، خود را به زبان‌ها و آیین‌های محلی "ترجمه" می‌کنند. سنن دینی و باورهای مذهبی مردمان هر سرزمین در هر بازه زمانی از تاریخ محلی شناور و فارغ از تعریف‌های محدودکننده انگارانه پژوهشگران‌اند. نسخه‌ای که از راست‌کیشی زرتشتی در دوره ساسانی عرضه شده است، تا حد زیادی نشان‌دهنده دیدگاه‌هایی است که در متون زرتشتی دوره اسلامی بازتاب یافته‌اند و به اشتباه به دوره ساسانی تعمیم داده شده‌اند. حل این ابهام در تفسیر متون فارسی میانه زرتشتی نیازمند بازنگری در روش برخورد با این متون است. راه حل شاید این باشد که دیدگاه‌های منعکس‌شده در این متون را محلی و بومی دانست و از تعمیم بی‌سبب آنها به دوره‌های تاریخی پیش‌تر خودداری کرد.

Orientalni, 46:4 (1978), 289–306, quote on 292.

59. Mansour Shaki, "The social doctrine of Mazdak in the light of middle Persian evidence," *Archiv*

Parvaneh Pourshariati, "Mihir Worship and Mithraic Associations in the "Epic Romance" of *Samak-e Ayyar*," *Iran Nameh*, 29:2 (Summer 2014), 84-103.

مهرپرستی و ساختارهای اجتماعی و آرمانی عیاری در "حماسه" سمک عیار^۱

پروانه پورشریعتی

دانشیار دانشکده زبان‌ها و فرهنگ خاورمیانه، دانشگاه ایالتی اوهایو

ایزد باستانی هند و اروپایی میثرا (Mithra) یا میترا (Mitra)^۲ ایزدی است که به‌رغم پیشینه باستانی و نفوذ بسیار در سیر تاریخی ادیان و با وجود تجسم‌های مادی و صور متنوعش در طول دوران، جز بر اهل معرفت و پژوهشگران چندان شناخته شده نیست. یادگارهای باقی‌مانده مادی و منابع نوشتاری و ادبی تاریخی از این ایزد نشان می‌دهند که ماجرای میترا در میان ایرانیان باستان آغاز شده است؛^۳ مردمی که محیط زندگی‌شان

پروانه پورشریعتی دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه کلمبیا، دانشیار مطالعات اسلامی و ایرانی در دانشکده زبان‌ها و فرهنگ خاورمیانه دانشگاه ایالتی اوهایو و مدیر انجمن مطالعات جوامع فارسی‌زبان است. حوزه اصلی پژوهشی او تاریخ اجتماعی و فرهنگی خاورمیانه، قفقاز، ایران و آسیای میانه در اواخر دوران باستان و قرون وسطاست. علاوه بر مقالات فراوان در مجلات علمی، زوال و سقوط امپراتوری ساسانی را منتشر کرده است که ترجمه‌های فارسی و عربی آن نیز در دست چاپ‌اند. همچنین، ایشان عضو شورای دبیران نشریه مطالعات جوامع فارسی‌زبان و ایران‌نامه است.

Parvaneh Pourshariati <pourshariati.1@osu.edu>

Treaties," *Journal of the American Oriental Society*, 80:4 (1960), 301-317, quote on 307, n. 4.1.

3. P. Thieme, "The Concept of Mitra in Aryan Belief," in R. Hinnealls (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies* (Manchester, 1975), vol. 1, 21-39.

۱. این مقاله ترجمه حسام‌الدین شافعیان است از Parvaneh Pourshariati, "The Ethics and Praxis of Mehr and Mithras and the Social Institution of the 'ayyār in the Epic Romance of *Samak-e 'ayyār*," *Journal of Persianate Studies*, 6 (2013), 15-38.

برای منابع دیگر بنگرید به متن انگلیسی مقاله.
2. P. Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/84-103.

در هزارهٔ دوم پیش از میلاد آنها را وادار کرد تا از میان عناصر ناملموس، برای "گفتار" نیرویی فرادنیایی قائل شوند.^۴ در اینجا سخن بر سر مفهوم‌سازی یک ایزد در جامعه‌ای باستانی است که فرهنگ شفاهی نیرومندی دارد؛ جامعه‌ای که به قصد ایجاد ساخت‌کاری برای تضمین نظم و ترتیب مجبور شد رفته‌رفته "دو واژهٔ آیینی" (legalized utterance) را دارای "روح یا مینوی متمایز خود" بداند.^۵ بستگی نظم اجتماعی به این دو واژهٔ آیینی (آشا ashā در سنت اوستایی و آرتا rtā در سنت هند و آریایی)^۶ موجب شد که به مرور زمان روح‌های آکنده در این واژگان نیز خود چونان ایزدانی بزرگ تلقی شوند.^۷

یکی از این دو واژگان آیینی میترا بود که معنای لفظی آن پیمان یا عهده است که دو طرف در آن وارد می‌شوند؛ دو طرفی که ممکن است فرد، قبیله یا گروهی از مردم باشند.^۸ سوگند دیگر وارونا (varuna) بود و آن پیمانی بود که انسان به تنهایی با ایزد وارونا برقرار می‌کرد. بدین منوال چنین به نظر می‌رسد که رفته‌رفته سه ایزد بزرگ در میان جامعهٔ ایرانیان پیشااوستایی شکل گرفتند: اهورامزدا یا سرور دانایی، اهورامیترا یا سرور پیمان و اهوراوارونا یا سرور گفتار نیک. بیان سوگند به میترا و یا وارونا فراخوانی مینو یا روح "موجود در ذات واژگان بود و این مینو پس از آن بی‌وقفه و بی‌خواب^۹ از هم‌پیمانان خود مراقبت می‌کرد و آماده بود هر پیمان‌شکنی را مجازات کند."^{۱۰}

در تاریخ طولانی جهان‌بینی ایرانی، میترا در نهایت با سه پیشهٔ جامعهٔ ایرانی همراه شد:^{۱۱} ارتش، سلطنت و کشاورزی. بدین ترتیب، سه رنگ متفاوت نیز به او منتسب شد: قرمز نماد جنگجویی‌اش، سفید نماد سلطنتش و سبز نماد کشاورزی‌اش.^{۱۲} از همهٔ اینها گذشته، میترا بیش از همه خداوند عهد و پیمان بود و این ویژگی در خود ریشهٔ لغوی نامش دیده می‌شود که معنی قرارداد را می‌دهد. معنی دیگر این واژه همان "عهد،

10. Boyce, "On Mithra, Lord of Fire," 54.

۱۱. برای آگاهی بیشتر از نظریهٔ قانع‌کننده‌ای که توضیح می‌دهد ویژگی‌های میترا ایرانی در طول اعصار چگونه رشد کرده است بنگرید به A. Jafarey, "Mithra, Lord of the Lands," in R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies* (Manchester, 1975), 54-61.

12. G. Widengren, "Babakiyah and the Mithraic Mysteries," in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae* (Leiden, 1979), 675-695.

4. M. Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigor* (Costa Mesa, 1992), 55.

5. M. Boyce, "On Mithra, Lord of Fire," in *Acta Iranica 4: Hommages et Opera Minora, Monumentum H.S. Nyberg* (Leiden, 1975), 69-76, quote on 69.

6. B. Schlerath and P. O. Skjærø, "Aša," *Encyclopaedia Iranica* (access online).

7. Boyce, "On Mithra, Lord of Fire."

8. Boyce, "On Mithra, Lord of Fire," 55.

۹. برای موضوع ذات بی‌خواب و همواره مراقب میترا بنگرید به مهریشت، ۲:۷ و ۱۰۳:۲۶.

توافق، پیمان، اتحاد و قول^{۱۳} است، که در اینجا به ویژه معنای ضمنی “دوستی” که از آن مستفاد می‌شود منظور نظر ماست.^{۱۴} به همین سبب، عجیب نیست که اولین شاهد مادی – و نه ادبی – مرتبط با میترا در یادگارنوشته پیمان میتانی‌ها یافت شده باشد که در اسناد میخی زبان اکدی متعلق به نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد در آناتولی یافت شده‌اند.^{۱۵} در این پیمان که میان هیتی‌ها و میتانی‌ها بسته شد،^{۱۶} از میترا برای کارکرد اصلی‌اش، یعنی برای نظارت بر قرارداد بین دو طرف، نام برده شده است.

این کارکرد بنیادی ایزدی در مقام خداوند قراردادها، عهدنامه‌ها، پیمان‌ها و دوستی‌ها چنان معروف است که ذکر جزئیات آن صرفاً تکرار پذیرفته‌های علمی در این حوزه خواهد بود.^{۱۷} در این میان، بعد مهم‌تری از خصوصیات این ایزد که مورد نظر ماست این است که “فقط یک چیز مقدس در خصوص پیمان‌ها وجود داشت: او آن اینکه این پیمان‌ها [میترا] شکستنی نبودند... صرف نظر از منصفانه یا غیر منصفانه بودن قرارداد، یگانه دغدغه [میترا] این بود که پیمان گرامی نگاه داشته شود.”^{۱۸}

کارکرد عمده میترا در مقام خداوند پیمان و نقش طبیعی او در مقام ناظر اجرای درست همه پیمان‌های اجتماعی،^{۱۹} در نهایت به نقش ثانویه و مهم این ایزد ختم شد و آن پنداشت این ایزد در مقام قاضی بود.^{۲۰} نظارت میترا بر تمامی امور جهان تجربی رفته‌رفته به تلقی این ایزد به عنوان بلندپایه‌ترین داور منجر شد.^{۲۱} این مفهوم در

۱۹. چنان که گرشویچ نتیجه‌گیری می‌کند، “پیمانی که میترا با هزار [قدرت] درک (perception) خود و هزار گوش و ده هزار چشم و ده هزار کاراگاهان خود از آن نگهداری می‌کند او بدین ترتیب [پیمان‌شکنان را پادافره کرده و پایداران [به پیمان] را پاداش می‌دهد، پیمانی است که تمامی پیوندهای اجتماعی را در بر می‌گیرد، چه آنها که خودخواسته [بسته شده] باشند و چه آنان که ناخواسته.” بنگرید به

Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, with an introduction, translation, and commentary by Gershevitch (Cambridge, 1959), 28.

20. S. Shaked, “Mihir the Judge,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), 1-31; W. Belardi, “Mithra, Arbiter and Rex,” in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae* (Leiden, 1979), 689-700, quote on 697-698; Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 34-35 & 53.

21. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 53; Belardi, “Mithra, Arbiter and Rex,” 697-698.

13. H. Schmidt, “Mithra i. Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranian,” *Encyclopaedia Iranica* (access online).

14. W.W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions* (Minneapolis, 1983), 56.

15. Schmidt, “Mithra i. Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranian.”

۱۶. برای شکل دواندایی Mitra-Vāruṇā و شکل خدای یگانه Mitra بنگرید به

Thieme, “The ‘Aryan’ Gods of the Mitanni Treaties,” 303.

۱۷. بنگرید به

P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian/Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London and New York, 2008), 351 & ff.

18. Thieme, “The ‘Aryan’ Gods of the Mitanni Treaties,” 28, n. 7.

عنوان سغدی میترا (dāmext) به معنی داور دنیا و مخلوقات نیز نهفته است. همچنین، لازم است توجه داشت که عنوان پهلوی میترا نیز dātaβar به معنای قاضی بوده است.^{۲۲} چنان که بلاردی دریافته است، در مهریشت نقش میترا در مقام داور و میانجی بیشترین اهمیت را دارد؛ قاضی‌ای که "نه تنها در سطح کیهانی و بین دو روح خیر و شر، بلکه در سطوح اجتماعی-حقوقی، اجتماعی-مذهبی و در مسایل اخروی مرتبط با روح افراد" نیز حکم کرده، هنگامی که بین بهشت و جهنم ایستاده و با قضاوت در خصوص روح افراد "بر گذر آنها از پل چینود نظارت می‌کند."^{۲۳} بدین ترتیب، میترا در دوران باستان کارکردهای کیهانی و اخروی پیدا کرد،^{۲۴} مسئول دنیای کنونی و سپسین شد،^{۲۵} بین این دو دنیا نیز مدافع و پشتیبان خستگی‌ناپذیر آنها شد که حقوقشان به سبب داوری ستمگرانه پایمال شده بود و بدین ترتیب بود که میترا مردم عادل (āsawān) را از غیرعادل جدا می‌کرد. به علاوه، قضاوت او همواره ملازم با هواداری از دادگران و آنانی بود که گزند و آسیب دیده‌اند. همانند همه ادیان ایرانی که امور انسان در گیتی و این دنیا را مد نظر دارند، پارسایانی (āsawān) که در جستجوی داد و نظم در این دنیا هستند باید همراهی با میترا را در نبرد با بی‌عدالتی و بی‌صدقتی انتخاب می‌کردند. واضح است که پیش‌نیاز هر داوری داشتن خرد و بینش (xratu)^{۲۶} لازم برای داوری منصفانه است و از همین جاست که جایگاه میترا در مقام خدای عادل و قاضی اصلی و مسئول برقراری عدالت در دنیا معنا می‌یابد.

از آنجایی که میترا مسئول برقراری داد و عدل و جانبدار آنهایی بود که به پیمان خود پایبند بودند و دشمن پیمان‌شکنان، تصور او به عنوان یک خدای جنگجو مرحله طبیعی و بعدی تجسم این ایزد شد. میترا در واقع "یگانه ایزدی است که بر خلاف اهورامزدا که در فراسو ایستاده است، شخصاً دست به کار می‌شود"^{۲۷} تا بر اجرای صحیح معاهدات و قراردادهای نظارت کند، جامعه‌ای عدالت‌گرا را محقق سازد و به کمک ستم‌کشیدگان و آسیب‌دیدگان بشتابد.^{۲۸}

بعد جنگجویی میترا فقط در میان ویژگی‌های ایرانی این خدا دیده می‌شود و می‌تواند ریگ ودا چنین نیست.^{۲۹} این ویژگی خدای ایرانی در کهن‌ترین بخش‌های اوستا،

26. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 53.

۲۷. بنگرید به

Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 351.

28. Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties."

29. P. Thieme, "The Concept of Mitra in Aryan Belief," in R. Hinneells (ed.), *Mithraic Studies*:

22. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 53.

23. Belardi, "Mithra, Arbiter and Rex," 697-698.

همان‌گونه که شاکد اعتقاد دارد، "جنبه اصلی این ایزد در مقام قاضی در اصطلاح *mīryānchigh* نیز جاگیر شده است." بنگرید به

Shaked, "Mihr the Judge," 10.

24. Shaked, "Mihr the Judge," 17.

۲۵. مهریشت، ۲۳:۹۳.

مهریشت، به خوبی مشخص است که می‌دانیم یکی از قدیمی‌ترین یشت‌های برگرفته از میراث پیشاوستایی است که به این خدا تخصیص یافته است.^{۳۰} مهریشت می‌گوید: “آن که بازوان بسیار بلندش، مهرفریب (پیمان‌شکن) را اگرچه در خاور یا در باختر [جهان] یا در [کنار] رود شرقی و یا [پهلوی] رود غربی باشد برافکند.”^{۳۱} بنابراین، میترا در مهریشت “فهرمان جنگجوی گردونه‌سوار[ی] است که دیوان و انسان‌های پیمان‌شکن را در هم می‌کوبد؛”^{۳۲} و خدایی است که “مهر بی‌نهایت خود را بین آنهایی که ستمگرانه آزار دیده‌اند و بینوایان و خوارشدگان” بخش می‌کند.^{۳۳} از این رو در مهریشت می‌خوانیم “فریاد زاری بینوایی که از راستی پیروی می‌کند اما از حق خود محروم می‌شود، به انوار (آسمانی) می‌رسد و دور زمین را می‌گردد و در هفت اقلیم گسترش می‌یابد” و به گوش میترا می‌رسد.^{۳۴}

یکی دیگر از مشخصات اصلی و حایز اهمیت میترا پیوند او با سلطنت است. در خصوص مفهوم پادشاهی و حکومت مشروع در فرهنگ ایران آگاهی‌های کافی در دست است.^{۳۵} مشروعیت در دنیای ایرانی وابسته به داشتن فر (farr) یا خوارنه (xwarnah) بود که به نوعی می‌توان آن را فروغ ایزدی دانست.^{۳۶} تصور می‌کنم آنچه می‌توان آن را “منش فرمانروایی” (ethics of power) در جهان ایرانی نامید و در طول اعصار برای کسب مشروعیت مراعات می‌شد بیش از هر چیز وابسته به حکومت دادگرانه بود؛ مفهومی که در نظریه سیاسی دایره داد (Circle of Justice) مندرج بود.^{۳۷} بنا بر این نظریه، شاه یا حکومت برای محافظت از سرزمین به نیرویی نیاز دارد که در واقع ارتشی است که مخارج آن از طریق ثروت عامه مردم تأمین می‌شود. اما برای تولید ثروتی که نگاهدار ارتش است، عامه مردم باید بتوانند ارتزاق کنند و تحت پوشش حکومتی دادگرانه قرار گیرند. لذا “دایره دادی” که به این ترتیب شکل می‌گیرد به نوعی بر مدار مشروعیتی

and Divine Sanction in Iranian Kingship, vol. 11 of Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions Series (Costa Mesa, 2003).

۳۶. برای کسب آگاهی بیشتر درباره فره (اوستایی x³arənah) بنگرید به

G. Gnoli, “Farr(ah),” in *Encyclopaedia Iranica* (access online).

۳۷. برای پیگیری بحث مفصل نویسنده در خصوص ابعاد میتراپی نظریه سیاسی دایره داد Circle of Justice در ایران بنگرید به

Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 354-356.

Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies (Manchester, 1975), 21-39, quote on 29.

30. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*.

۳۱. مهریشت، ۱۰۴:۲۷.

32. Thieme, “The ‘Aryan’ Gods of the Mitanni Treaties,” 31;

مهریشت، ۱۳۶:۳۲؛ ۱۲۳:۳۴.

33. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 54.

۳۴. تحلیل تطبیقی عیاری و رمان سمک عیار در ادامه آمده است.

۳۵. بنگرید به

A. Soudavar, *The Aura of the Kings: Legitimacy*

می‌گردد که از عامهٔ مردم دریافت می‌شود. باید در نظر داشت که در ارتباط میان انسان و خدا، ایزد میترا بود که خوارنا (فروغ ایزدی) را به فرمانروایان اعطا می‌کرد و او بود که بر مبنای دادگری هر فرمانروا می‌سنجید که آیا او از مشروعیت برخوردار است یا نه. به همین دلیل است که در یشت مرتبط با این ایزد، مهریشت، فر کیانی (kavaē xvarəm) همواره میترا را همراهی می‌کند.^{۳۸} میترا بود که قضاوت می‌کرد که آیا آیا حاکم/شاه به پیمان خود با مردمش پایبند است و معاش، آرامش و رفاهشان را تأمین می‌کند یا خیر.^{۳۹} در حقیقت دغدغهٔ میترا، "ایزدی که سالار فرمانروایی بود، برای ایجاد حکومتی شایسته و وفاداری به پیمان چنان بود" که رفته‌رفته این ایزد را به "تفویض‌کنندهٔ شاهی به شاهان و خلع آنان از این مقام" بدل کرد.^{۴۰} میترا بانگ بر می‌دارد "کدامین کس را - بی آن که خود گمان برده باشد - شهریاری نیرومندی با افزارهایی زیبا و ارتشتاران بسیار ارزانی دارم؟ . . . شهریاری . . . که از طریق میترا دلجویی می‌کند و پیمان را گرامی می‌دارد."^{۴۱} این امر در نهایت به ویژگی خاص ارتباط میترا و سلطنت بدل شد. این ویژگی ایزدی در یشت باستانی دیگری نیز که بخش عمده‌اش به خوارنا اختصاص دارد، زامیادیش (یشت ۱۹)، مسجل شده است.^{۴۲} زامیادیش ماجرای را شرح می‌دهد که طی آن میترا وظیفهٔ محافظت از خوارنا و انتقال آن به شاه بعدی را بر عهده می‌گیرد. اولین دارندهٔ خوارنا شاه آغازین ایرانی، ییما یا جمشید، بود که وقتی دروغ گفت خوارنا را از دست داد. از این روی، ایزد میترا علاوه بر رنگ سرخ که نماد جنبهٔ نظامی اوست، رنگ سفید را هم به موجب جنبهٔ سلطنتی‌اش اخذ کرد. همچنین، شعاع‌های نور خورشید و در نهایت خود خورشید رفته‌رفته به نماد خوارنا و یا میترا مبدل شدند، سمبلی که از سوی میترا به فرمانروایان عادل اعطا می‌شد. البته این یگانه نماد خوارنا نبود، بلکه در پیکرنگاری‌های گوناگون خوارنا به صورت هاله یا نواری در پرواز نیز مجسم می‌شد.^{۴۳}

۳۸. مهریشت، ۱۶:۶۶؛ ۳۱:۱۲۷.
 ۳۹. موضوع پادشاهی که با لباس مبدل در میان مردم خود می‌رود تا محنتی را که سیاست‌هایش بر سر مردم آورده است خود مشاهده کند و نتیجتاً بی‌درنگ به دادگاری دست اندر کار شود در سنت ادبی و عامه ایرانی بسیار شهرت دارد.
 ۴۰. J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, Annales du Musée Guimet (Paris, 1892-1893);
 ۴۱. مهریشت، ۵۹؛ زامیادیش، ۵۱.
 ۴۲. Soudavar, *The Aura of the Kings*.

۳۸. مهریشت، ۱۶:۶۶؛ ۳۱:۱۲۷.
 ۳۹. موضوع پادشاهی که با لباس مبدل در میان مردم خود می‌رود تا محنتی را که سیاست‌هایش بر سر مردم آورده است خود مشاهده کند و نتیجتاً بی‌درنگ به دادگاری دست اندر کار شود در سنت ادبی و عامه ایرانی بسیار شهرت دارد.
 ۴۰. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 60.
 ۴۱. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*;
 همچنین بنگرید به اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه (تهران):

میترا همچنین ایزد کشاورزی بود که زمین را بر اثر باران با سبزیجات پربار می‌کرد و خوراک و زندگی فراهم می‌آورد.^{۴۴} برای نمونه، یکی از صفتهای پرکاربرد و نمایان میترا در مهریشت “[خداوندگار] مراتع گسترده گاو (vouru.gaoyaotu)”^{۴۵} است. بر مبنای ویژگیهای رستاخیزی میترا گمان برده شده است که “در حقیقت با برآوردن باران و سبزیجات، میترا باید نقشی را ایفا می‌کرد که شاید بتوانیم کارکردهای کیهانی بخوانیم؛ در زمان پیشآرایی بود که نقش داداری میترا شکل گرفت”^{۴۶} و با همین روند نیز در دوران بسیار پسین، یعنی در دوره اشکانیان (۲۴۷-۲۲۴ پم)، آتشکده اصلی میترا در پارثوا، یعنی آذربایجان، آتشکدهای مختص کشاورزان شد.^{۴۷} درست به همین علت، میترا با باراندن باران و در پی آن برآوردن چشم‌اندازهای سبز ایزد اصلی نگاهداری از کشاورزان شد و به همین سبب نیز بود که رنگ سبز را اتخاذ کرد. به این ترتیب، میترا خدای کشاورزی شد و تا زمانی که مردمش پیمانهای دوجانبه را ارج می‌نهادند و با راستی گام برمی‌داشتند، رفاهشان را تأمین می‌کرد.

میترا گذشته از آنکه خداوند پیمان‌ها، قراردادهای دادگری بود و ایزد کشت و خوراک و مسئول تأیید مشروعیت شاهان از طریق خوارنا، رفته‌رفته به سرور آتش نیز شهرت پیدا کرد و کم‌کم با شعاع نور خورشید و سپس نور خورشید و در نهایت خود خورشید پیوند داده شد. از آنجا که آتش و خورشید خود با راستی ارتباط یافته بودند، این پیوند تا آنجا ژرفا یافت که رفته‌رفته “سوگند خوردن بر سر پیمان با میترا . . . در حضور آتش”^{۴۸} به مراسمی معمول بدل شد. پس از آن، نیایش به سوی خورشید کردن و همچنین گذر از آتش برای اثبات بی‌گناهی آیین‌هایی معمول شدند تا آنجا که واژه “سوگند خوردن (Sowgand khordan)” در فارسی نو رایج شد. بنابراین بر مبنای یک نظریه “سوگند خوردن” که “از لحاظ لغوی خوردن گوگرد [ماده‌ای با گوهر آتشین]” است،^{۴۹} عمل باستانی ایرانیان و مردمان دیگری بود که با ایرانیان ریشه‌های مشترک فرهنگی داشتند. جالب توجه است که این مراسم در دار مهر صورت می‌گرفت؛^{۵۰} نامی که در دوران‌های

Zoroastrianism,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969).

۵۰. در ارمنستان، نام معابد پیش از مسیحیت به ارمنی meham بود که “از یک واژه پارسی میانه با ریشه ایرانی باستان māthryāna یا mithradāna برگرفته شده بود.” بنگرید به

J. Russell, “Armenia and Iran iii: Armenian Religion” in *Encyclopaedia Iranica* (New York, 1991), 438-444, quote on 440.

44. Thieme, “The ‘Aryan’ Gods of the Mitanni Treaties,” 31.

۴۵. مهریشت، ۳۵.

46. Thieme, “The ‘Aryan’ Gods of the Mitanni Treaties,” 31.

47. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 360-368.

48. Boyce, “On Mithra, Lord of Fire,” 70.

49. M. Boyce, “On Mithra’s Part in

بعد معابد زردشتی نیز به همان نام خوانده شده‌اند.^{۵۱} غیر از میترا، ایزد دیگری که ناظر بر مراسم رشنوی دادگستری بود "فرشته‌ای بود که نمادی دیگر از میترا و یار اهورا بود که با ترازوی دقیق خود در روز قضاوت هر روحی [حاضر بود]."^{۵۲} اکنون مفصل‌تر به پژواک این ویژگی‌های اساسی میترا در یشتی می‌پردازیم که به او تخصیص داده شده است؛ مهریشت.

در مهریشت، میترا خداوند جنگجویی است که سوار بر ارابه تندرو خود ایزدی همیشه بیدار و مراقب است.^{۵۳} او اولین خدای "مینوی" است که به فراز کوه هرا پیش از خورشید فرو آمده و از آن نقطه کل سرزمین آریایی‌ها را از نظر می‌گذراند.^{۵۴} او "محافظ خیرخواه . . . [او] نگاهبان همه مخلوقات [است]"^{۵۵} و به تقلید از خورشید با حرکت از شرق به غرب در حقیقت در سراسر جهان به دنبال دستیابی به آنهایی است که با شکستن قرارداد (miθro. druxš)،^{۵۶} زیر پا نهادن پیمان (miθrəm jan') یا نقض قرارداد (miθrō.zyā)^{۵۷} به او دروغ گفته‌اند. خلاصه آنکه میترا همه فریبکاران "فرومایه‌ای" را تعقیب می‌کند که فکر می‌کردند او "همه‌چیز را نمی‌بیند؛" آنهایی که در زندگی‌شان از "راه راست"^{۵۸} منحرف شدند.^{۵۹} میترا با سیر خستگی‌ناپذیر و پیوسته خود از شرق به غرب، بسان خورشید، در واقع ایزدی است که حاضر مطلق است، اما این حضور و رای سیر دایم این ایزد و همیشه‌بیداری اوست.

در مهریشت، حضور مطلق میترا به صورت داشتن هزار گوش برای شنیدن و هزار چشم برای دیدن توصیف شده است.^{۶۰} او همچنین به صراحت "میترا، عالم مطلق"^{۶۱} و "نافرینتی"^{۶۲} خوانده شده است. بنابراین، میترا ایزدی است با دانش و درایت مطلق که هیچ‌چیز بر او پنهان نیست، نه در روز، نه در شب، نه در گوشه‌های پرت دنیا و در

مهریشت، ۴:۱۲ و ۴:۱۳.

۵۵. مهریشت، ۱۳:۵۴.

۵۶. مهریشت، ۱:۲؛ ۱۹:۵؛ ۲۰:۵؛ ۲۳:۶؛ ۲۷:۹ و ۴۷:۱۰.
57. Schmidt, "Mithra i. Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranian;"

مهریشت، ۱:۲ و ۲۱:۸۲.

۵۸. برای روشن‌تر شدن بحث ما در ادامه، بسنجید با مفهوم قرآنی صراط مستقیم.

۵۹. مهریشت، ۱۰۵:۲۷.

۶۰. مهریشت، ۲۳:۹۱.

۶۱. مهریشت، ۷:۲۷؛ ۸:۳۵؛ ۱۰:۴۶ و ۳۲:۱۴۱.

۶۲. مهریشت، ۷:۳۱؛ ۱۰:۴۶؛ ۱۷:۶۹ و ۳۲:۱۴۱.

۵۱. همان‌گونه که هینلز اشاره می‌کند، اختصاص "یک آتشکده کامل . . . به دار مهر، یعنی دروازه یا بارگاه میترا،" و سایر بن‌مایه‌های میترايي نمایان در معبد "فقط در صورتی می‌توانست توسعه یابد که میترا به شکل سنتی خدایی با اهمیت آیینی فراوان دانسته شده باشد." بنگرید به

J. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies* (Manchester and Tehran, 1975), 308.

52. Boyce, "On Mithra's Part in Zoroastrianism."

۵۳. مهریشت، ۱۶:۶۷؛ ۱۲۴:۳۱ و ۸:۳۰.

54. R. Schmitt, "Aryans," in *Encyclopaedia Iranica* (access online);

پس تاریکی مطلق شب.^{۶۳} به قول مهریشت، میترا "نیرومندترین نیرومندان است . . . او بی‌خلاف بصیرترین ایزدان است . . . با هزار گوش و چشم خود، [میترا] ایزدی پر قدرت، دانایی مطلق و نافرینتی است."^{۶۴} در نتیجه، با ادراک هزارین خود، این میترا است که عالمی مطلق است.^{۶۵} هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند "به اندازه میترای مینوی با گوش‌های خود" می‌شنود، چرا که میترا خود به تنهایی ایزدی است که می‌تواند "همه دروغ‌ورزان" را ببیند.^{۶۶} به علاوه، او نه فقط خدای نور، قرارداد و پیمان‌هاست، بلکه خدای نبرد و پیروزی و دشمن ابدی دروغ (druj) نیز هست. او پشتیبان روستاها و شهرستان‌ها، سریع، قدرتمند و چالاک است.^{۶۷} هنگامی که خورشید ناپدید می‌شود و فروغ ماه سر بر می‌آورد،^{۶۸} "در سراسر هر دو پایانه این زمین گسترده مدور که مرزهای آن از هم بسی دورند،" میترا با گرز (gorz)،^{۶۹} رزم‌افزار اصلی‌اش، در دست به نظاره ایستاده و مترصد نابود کردن مهر دروج (Mehrdruj) است.^{۷۰} ارباب میترا با ویژگی جنگجویی‌اش هماهنگ است و هزار کمان،^{۷۱} سوفار و تیر و نیزه‌های پرتابی، چکش‌های دو لبه و چاقوهای دو بر دارد.^{۷۲} کمان کشیده نیز همسنگ گرز است و نقش مهمی در دنیای پیکرنگاری میترای ایفا می‌کند.^{۷۳} میترا از میان هزار گرز آهنین ارباب‌اش یکی را خود حمل می‌کند. میترا خدایی "نیکو، نیرومند، مینوی، مهربان، بی‌ظنیر و والامقام" است.^{۷۴}

هر تاریخ پیشاتاریخی نیز دارد. اگر مفاهیمی که تاکنون برشمرده‌ایم در نظر خواننده آشنا می‌نمایند، اما هرگز به میراث بالقوه مهری آن شکی نبرده‌ایم. این بدان سبب است که هرگز به جهان‌بینی میترای، که به نظر می‌رسد اولین برخورد انتزاعی با اخلاقیات

۶۳. مهریشت، ۳۳:۱۴۱. "حتی در میان راست‌کیشان زردشتی هم این گرز با نام گرز میترا خوانده می‌شود." بنگرید به Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 375.
۶۴. مهریشت، ۳۳:۱۴۱.
۶۵. مهریشت، ۹:۳۵.
۶۶. مهریشت، ۲۷:۱۰۷. اهمیت خدای دانا، بینا و شنوای همه‌چیزدان و پیوندش با تجسم این ایزد در ادامه آمده است.
۶۷. مهریشت، ۷۷؛ ۱۱۳؛ ۱۱۷ و ۱۴۵. نیز مهریشت، ۷؛ ۸۲؛ ۹۱ و ۱۴۱.
۶۸. مهریشت، ۲۴:۹۶.
۶۹. در مراسم ورود به آیین مزدایی، موبد گرز گاوسر مشهور اساطیر ایرانی را به دست دارد. این گرزها "در مراسم اصلی حمل می‌شوند و دیوار معابد زردشتی را با آنها تزئین می‌کنند." بنگرید به Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, 308.
۷۰. موبدان زردشتی گرز را "چونان نماد نبرد اخلاقی علیه اهریمن" به دست می‌گیرند. بنگرید به Boyce, "On Mithra, Lord of Fire."
۷۱. مهریشت، ۳۱:۱۲۸.
۷۲. مهریشت، ۳۱:۱۳۰ و ۳۱:۱۳۱.
۷۳. مهریشت، ۱۲۸. نیز بنگرید به Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 375.
۷۴. مهریشت، ۳۱:۱۳۱.

انسانی بوده است، و میراث آن در سیر تکاملی ادیان چنان که باید و شاید نپرداخته‌ایم.^{۷۵} میترا، خدای باستانی ایرانی، در بستر دنیاهای روحانی هند و اروپایی رشد یافت و به نظر می‌رسد اولین تجسم خدایی همه‌چیزدان، همه‌جا حاضر، همواره مراقب، شنوا و بینای کل است که دیگران به احترام او “پیمان” می‌بستند. بنابراین، آیا می‌توان از بستر فرضیه‌هایی که سالیان سال با آن خو گرفته‌ایم پا فراتر نهاده، ادعا کنیم که برخی ویژگی‌های میترا در حقیقت از مفاهیم مشابه در ادیان ابراهیمی کهن‌ترند.^{۷۶}

تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأُزِي“ (۲۰:۴۶) و در نهایت، “إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ“ (۳۵:۳۱). ریشه مفهوم قرآنی خدایی بینا و شنوا و زمینه این صفات در قرآن چیست؟ پندار “دادگر عادل” که همه‌چیز را می‌بیند و می‌شنود، نیز در قرآن بسیار پرکاربرد است. در همین زمینه می‌خوانیم “وَاللَّهُ يُقِضِي بِالْحَقِّ... إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ (۴۰:۲۰) که خدا مردم را به داوری عادلانه فرمان می‌دهد که او همه‌چیز را می‌بیند و می‌شنود. نیز می‌خوانیم “... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ... إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا“ (۴:۵۸). قرآن به ایمان‌داران فرمان می‌دهد از برابری حمایت کنند (“كونوا قوامين بالقيسط”) و نیز “شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين” یعنی “برای خدا شهادت دهید حتی اگر علیه خودتان، پدر و مادران یا نزدیکان باشد.” می‌خوانیم “خداوند به دادگری فرمان می‌دهد” یا “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“ (۱۶:۹۰) و به مؤمنان حکم می‌کند “جان انسان دیگری مگیرید... مگر به حق” یا “وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ... إِلَّا بِالْحَقِّ.“ در جای‌جای قرآن بر این اصول تأکید شده است و مفهوم قرارداد (عهد یا میثاق) با خدا نیز در قرآن جلوه‌گر است. در ۲:۲۷ آمده است “کسانی که پیمانشان با خدا را پس از بسته شدن می‌شکنند... بر زمین فساد می‌کنند.” در اشاره به پیمان عبرانیان با موسی در ۲:۴۰ می‌خوانیم “ای فرزندان اسرائیل... به پیمانی که با من بسته‌اید وفا کنید تا من نیز به پیمان شما وفا کنم.” در ۲:۸۰ از ما می‌پرسد “قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ“ یعنی “مگر پیمانی از خدا گرفته‌اید که خدا پیمان خود را هرگز خلاف نخواهد کرد.” در ۳:۷۶ آمده است “آنها که به عهد خود وفا می‌کنند و پرهیزکارند... به راستی خدا دوستشان دارد،” “بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.” تأکید بر اهمیت پیمان و هشدار در خصوص عاقبت شکستن آن در قرآن نیز پرسامد است و مثال‌های بسیار بیشتری می‌توان آورد. در حقیقت، در قرآن وفای به پیمان برابر با ایمان گرفته شده است. از این روی در ۱:۱۰۰ می‌خوانیم “وَكَلِمًا غَاهِدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“

۷۵. البته عقیده ایران‌شناسان مبنی بر تأثیر ایران بر رشد سنت‌های ابراهیمی تازه نیست. در میان باورمندان به این عقیده بوزانی است. بنگرید به

A. Bausani, *Religion in Iran: From Zoroaster to Baha'ullah* (New York, 2000).

به عقیده او، “از دیدگاه تطبیقی می‌توان بی‌اغراق گفت که ‘دین زردشتی’ مواد لازم برای ساخت افسانه‌های اخروی همه ادیان بزرگ دنیای متمدن را از جمله برای اسلام، یهودیت متأخر و از دیگر طرق ناشناخته برای مسیحیت میانه... فراهم آورده است... و این ادیان پیش‌های خود را درباره [باور] به فرشتگان و آخرت به ادیان ایرانی مدیون‌اند.”

۷۶. تا جایی که می‌دانم، در خصوص اینکه قرآن تا چه حد تحت تأثیر ادیان ایرانی قرار گرفته، پژوهش‌های اندکی صورت گرفته است و شایسته بررسی بیشتر است.

درباره این موضوع و در خصوص احادیث بنگرید به P. Pourshariati, “The Mihrāns and the Articulation of Islamic Dogma: A Preliminary Prosopographical Analysis,” in P. Gignoux, C. Jullien and F. Jullien (eds.), *Trésors d'Orient: Mélanges offerts à Rika Gyselen* (Paris, 2009), 283-315.

به‌رغم نبود مطالعات تطبیقی بین باورهای بنیادین جهان‌بینی میتراپی و سنت یهودی-مسیحی و در عین حال با وفاداری به اصل پژوهش ژرفانگری که باید کوشش‌های علمی را راهبری کند، بر این باورم که شباهتی بسیار نزدیک بین توصیفات میترایسم در مهریشت و اصول اسلامی قرآن دیده می‌شود. می‌دانیم که مفهوم خدایی که همه‌چیز را می‌بیند و همه‌چیز را می‌شنود در قرآن پرچسته است و از این رو در قرآن می‌خوانیم “إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا“ (۴:۵۸) و همچنین “وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا“ (۴:۱۳۴)، “أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ“ (۸:۵۳)، “إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ (۴۰:۵۶) و “هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ (۴۲:۱). در قرآن به انسان توصیه شده است که نترسد زیرا خدایی که همه‌چیز را می‌بیند و همه‌چیز را می‌شنود با اوست: “قَالَ لَا

مفاهیم الاهیات میترایبی از بدو تولدشان در دوران پیشااوستایی الهی به شرق و غرب و گوشه و کنار دنیا سفر کرده‌اند. چنانچه پیش از این گفتیم، یکی از چهره‌های این خدای ایرانی موجد ادیان رمزآلود میترایبی بود که در سده‌های اول تا سوم میلادی، هم‌زمان با فرمانروایی دودمان اشکانی، در سراسر امپراتوری روم و هر جا که لژیون‌های رومی گام می‌نهادند، گسترش می‌یافتند. به این سبب است که بقایای معابد میترایبی رومی با پیکرنگاری‌های غنی و مرکزیت تاروکتونی (tauroctony)^{۷۷} از دورا یوروپوس تا جزایر بریتانیا یافت می‌شوند. ادیان رمزآلود میترایسیم رومی آنقدر محبوبیت داشتند که بنا بر نظریه مشهور رنان،^{۷۸} «اگر امپراتوری روم مسیحی نشده بود، اکنون به جای دنیای مسیحیت دنیای میترایبی پیش روی ما می‌بود.»^{۷۸} در اینجا مجال آن نیست که برخی ادعاها را بررسی کنیم که مطابق آنها اصول میترایسیم عقاید اساسی و پیکرنگاری مسیحی را شکل داده‌اند. با این حال، می‌توان در اصل مفهوم مسیح در مقام نجات‌بخش و پادشاه این جهان و جهان دیگر آثار دنیای میترایبی را دید. به نظر می‌رسد مفهوم خدایی که نجات‌بخش ستمدیدگان و رنج‌دیدگان است، هسته‌ای میترایبی داشته باشد.

Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 375, n. 5.

در اینجا آوردن نام مقالات و نظریه‌های متفاوتی که تلاش کرده‌اند این ویژگی اصلی معابد میترایبی رومی را توضیح دهند امکان‌پذیر نیست. برای اطلاع از برخی از آخرین نظرات بنگرید به

D. Ulancy, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* (Oxford, 1991).

78. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Paris, 1882).

به حق یا ناحق، نظرات رنان خشم برخی محافل آکادمیک را در زمینه میترایسیم رومی برانگیخت. البته از آن زمان تاکنون مقالات و کتاب‌های فراوانی در این خصوص نگاشته شده است که یا نظرات او را به کل رد کرده‌اند یا آن را در بهترین حالت اثبات‌نشده می‌دانند. برای مطالعه بیشتر درباره وضعیت پژوهش در این حوزه، دفاع از رنان و مباحث شکل‌گرفته درباره آن بنگرید به

G. Lease, "Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations," in H. Temporini and W. Haase (eds.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis Zu Römischer Staat und Heidnischer Religion)* (Berlin, 1980), 1306-1332.

یعنی "و مگر نه این بود که هر گاه پیمان می‌بستند گروهی از ایشان آن را به دور می‌افکندند؟ به راستی بیشترشان بی‌ایمانند." ۱۲۴:۲، ۷۷:۳ و ۱۰۲:۷ نیز در این زمینه‌اند. در جهان‌بینی قرآنی نیز پیمان را باید نگه داشت، حتی اگر با بی‌ایمانان بسته شده باشد. لذا مطابق با آیه ۹:۴، "غیر از آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته‌اید و از تعهدات خود رویگردان دریغ نکرده‌اند و علیه شما کسی را پشتیبانی نکرده‌اند، بر پیمان با اینان تا پایان مدت قرارداد پایدار بمانید که خداوند پرهیزکاران را دوست دارد" یا "إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ." در اینجا بار دیگر برابری پیمان نگاه داشتن با ایمان را می‌بینیم. همچنین بنگرید به ۹:۱۲، ۹:۲۰، ۱۳:۲۵، ۱۳:۹۱، ۱۶:۹۵، ۱۶:۳۴، ۱۷:۷۸، ۱۹:۸۷، ۲۰:۸۶، ۲۳:۸ و ۳۲:۷۰. برای واژه میثاق در برابر پیمان بنگرید به ۲:۲۷، ۲:۶۳، ۲:۸۳، ۲:۸۴، ۲:۱۸۷، ۲:۲۱، ۴:۹۰، ۴:۱۵۴، ۴:۱۵۵، ۴:۱۵۵، ۵:۷، ۵:۱۲، ۵:۱۳، ۵:۱۴، ۵:۷۰، ۵:۷۰، ۱۳:۲۵، ۱۳:۲۵، ۳۳:۷ و ۵۷:۸. البته از خدا در مقام "دادگرتین داوران یا أَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ"، از جمله در ۱۱:۴۵ نیز در قرآن یاد شده است.

۷۷. در میترایسیم رومی، در صحنه مرکزی مهرابه‌هایی که در سراسر دنیای مدیترانه‌ای پخش شده است، تندیس تاروکتونی پیچیده است که ایزد میترا را در حال کشتن گاو مقدس نشان می‌دهد. بنگرید به

به عقیده برخی پژوهشگران،^{۷۹} در میان چهره‌های گوناگون میترا می‌توان جورج قدیس را یافت که نگهبان ویژهٔ سربازان مسیحی است. در مجسمه‌هایی سلطنتی که به دستور آنتیوخوس یکم (۶۲-۳۷ پ.م)، از پادشاهان کوماژن در فرات شمالی، ساخته شدند و پادشاه را در حال دست دادن با "میترا- هلیوس- آپولو- هرمس" نشان می‌دهند، میترا به جامهٔ ایرانی درآمده و با "شعاع‌های تابیده از تاج کلاه خمیدهٔ ایرانی" دیده می‌شود که "این تاج کلاه بعدها کلاه معمول فریگی (Phrygian) در پیکرنگاری‌های یونانی و رومی میترا شد."^{۸۰}

در فرهنگ ایرانی، در قربانگاه‌های میترا، او را همراه با آب مقدس زاوئرا (zaothra) تقدیس می‌کردند، اما امروزه و به‌ویژه هنگام جشن انقلاب زمستانی (winter solstice) در مهرگان - و فقط در طول همین جشن - موبدان زردشتی از شیوهٔ معمول خود در خدمت‌گزاری اختصاصی اهورامزدا دست کشیده و در عوض در مراسم درون مهریزد (drōn-I Mihrized)، فقط دعاهایی "مخصوص میترا را می‌خوانند" و شراب و انار دو عنصر اصلی این مراسم را تشکیل می‌دهند.^{۸۱} در مراسم میترایسم رومی نیز شراب نقش بنیادینی را ایفا می‌کند. نشانهٔ این امر آنکه در معابد میترایتی تصویر پیاله (krater) برای نوشیدن شراب به فراوانی به‌دیده می‌شود.^{۸۲} در اینجا باید به نقش ویژه‌ای در این مراسم اشاره کنیم که پدر (پتر، patar) در انجمن میترایتی رومی عهده‌دار بود. پدر والاترین مرتبهٔ این انجمن بود که "به صورت منظم در مراسم ورود به انجمن به اعضای جدید نان و شراب می‌داد."^{۸۳}

تزیینی در قربانگاه‌ها... جزئیات فراوانی از ویژگی کیش میترا را فاش می‌کنند: سر گاو، شیرها، کراترها (جامی برای ترکیب شراب) و حاملان مشعل. بنگرید به M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, trans. R. Gordon (New York, 2001), 57.

۸۳. این تفسیر و ماسرن از صحنه بود. تأیید این تحلیل را در ادامه می‌بینید. این صحنه در نقاشی مهرابهٔ Santa Maria Capua Vetere در کامپانیا، واقع در جنوب ایتالیا، آمده است. بنگرید به J. P. Kane, "The Mithraic Cult Meal in its Greek and Roman Environment," in R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies* (Manchester, 1975), vol. 1, 313-351, quote on 320.

79. F. Cumont, "St. George and Mithra 'The Cattle-Thief,'" *The Journal of Roman Studies*, 27:1 (1937), 63-71.

80. F. Grenet, "Mithra ii. Iconography in Iran and Central Asia," in *Encyclopaedia Iranica* (access online).

81. M. Boyce, "Mihragan among the Irani Zoroastrians," in R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies* (Manchester, 1975), vol. 1, 118-196; G. Widengren, "Babakiyah and the Mithraic Mysteries," in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae* (Leiden, 1979), 675-695.

البته شراب در دین زردشتی هم جایگاه مقدسی دارد. بنگرید به بندهش، ۷۸.

۸۲. چنان که کلاوس می‌نویسد، "نقش برجسته‌های

همچنین تأثیر ایزد میترا را در سول اینویکتوس (Sol Invictus) یا خورشید شکست‌ناپذیر و هاله دور سر شاهان کوشان در شرق،^{۸۴} نیز در هاله حک شده بر سکه‌های گوپتاها (۳۲۰-۴۲۰م)^{۸۵} و در مجسمه‌های گنداره که نقش‌های میترا با تاج کلاه‌های فریگی از عناصر تزئینی پر کاربرد آنها بودند نیز می‌توان دید.^{۸۶} در نهایت، هاله گرداگرد سر مسیح و هاله‌هایی که بعدها زینت‌بخش تصاویر امامان شیعه شدند همگی نمادهایی میتراایی‌اند.^{۸۷} البته نمادهای میتراایی هاله‌ای الهی نیز به شاهان گورکانی هند دادند.^{۸۸} در همه اینها تأثیر میترایسیم ایرانی را می‌شود دید که پادشاهی این دنیا و دنیای دیگر را القا می‌کنند.

طی قرون و اعصار و در شرق و غرب دنیا چهره‌های میترا نیرومند و گوناگون ظاهر شده‌اند. در فرهنگ کلاسیک ایرانی نیز مفاهیم میتراایی تأثیر ژرفی بر حوزه‌های ادبی و مذهبی برجای گذاشته‌اند که نمونه‌های آن را می‌توان در دیوان‌های شاعران سرشناس کلاسیک چون شاهنامه فردوسی^{۸۹} و دیوان حافظ^{۹۰} دید که بارزترین و مشهورترین مثال‌ها را در بر دارند.

۹۰. ظاهراً به تازگی برخی دانشوران ایرانی به این موضوع پرداخته‌اند، ولی شوربختانه نویسنده قادر به استفاده از این پژوهش‌های غنی نشده است. فعلاً به نمونه‌هایی از حافظ کفایت می‌کنیم:

از دم صبح ازل تا آخر شام بود
دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود

کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز
تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ‌زنان
بر جهان تکیه مکن ور قدحی می‌داری
شادی زهره‌جبینان خور و نازک‌بدنان
پیر پیمان‌کش ما که روانش خوش باد
گفت پرهیز کن از صحبت پیمان‌شکنان
دامن دوست به دست آر و ز دشمن بگسل
مرد یزدان شو و فارغ‌گذر از اهرمنان

بیا که رایت منصور پادشاه رسید
نوید فتح و بشارت به مهر و ماه رسید
جمال بخت ز روی ظفر نقاب انداخت
کمال عدل به فریاد دادخواه رسید

امیرخسرو دهلوی نیز سروده است:
چون دل شب حامله مهر گشت
بر شب حامل مه کامل گذشت
حامل یک ماهه نه بل یک شبه
تاجوری زاد در آن کوکبه

84. H. Humbach, "Mithra in the Kusana Period," in R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies* (Manchester, 1975), 135-141.

85. <http://ignca.nic.in/asp/showbig.asp?projid=ac27>

86. A. C. Soper, "Aspects of Light Symbolism in Gandharan Sculpture," *Artibus Asiae*, 13.1-2 (1950), 63-85.

87. E. H. Ramsden, "The Halo: A Further Enquiry into its Origin," *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, 78:457 (1941), 123-127 & 131; A. Deman, "Mithras and Christ: Some Iconographical Similarities," *Mithraic Studies*, II (1971), 507-517.

88. Soudavar, *The Aura of the Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*.

۸۹. مانند بسیاری دیگر از موضوعات این مقاله، راجع به تصاویر و نقوش میترایسیم در شاهنامه زمینه برای پژوهش بیشتر بسیار است. در خصوص تأثیر ژرفی که مفاهیم میتراایی بر روی شخصیت‌های آغازین (primordial figures) شاهنامه داشته‌اند، از جمله بنگرید به

Ferdowsi, I:57, 66, 81; VIII:8-9, 12, 14

و همچنین
Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, 368-374.

احتمالاً در هیچ‌جا به اندازه انجمن‌های برادری و خواهری^{۹۱} جوانمردی موسوم به عیاران جهان‌بینی میترايي بر جنبش‌های اجتماعی تأثیرگذار نبوده است. عیاران اجتماعی بودند که حماسه‌هایشان در رمان‌های محبوب ایرانی از زمان اشکانیان ثبت شده است. این حماسه‌ها در رمان سمک عیار نیز آمده است و در دوران بعد در قالبی اسلامی در رمان محبوب ابومسلم‌نامه در نزد صفویان، عثمانی‌ها و گورکانیان جای گرفته‌اند؛ رمان‌هایی که به زبان‌های فارسی، عثمانی و اردو بر جای مانده‌اند. در اینجا فرصت آن نیست که طی آن دقیقاً این فرضیه را ثابت کنیم که دست کم از دوران اشکانی به بعد پندارها و کردارهای گروه‌های عیار در حقیقت پیرو آرمان‌ها و جهان‌بینی مهری بودند، اما چنان که مرحوم خانلری برای اول بار این نظریه را مطرح کردند، شک نیست که این پدیدارسازی مهادهای فکری و کرداری مهرپرستی در حماسه سمک عیار به وضوح دیده می‌شوند.^{۹۲} می‌کشیم از طریق رمان حماسی سمک عیار که ریشه‌های آن به دوره اشکانیان بر می‌گردد، به شکلی خلاصه و با احتراز از پرداختن به جزئیات دقیق آیین پرستش میترا، به بازسازی آداب و رسوم، اعمال و ابرساختارهای ایدئولوژیک و اصول اخلاقی انجمن‌های میترايي در ایران بپردازیم.

چنان که پیش‌تر آمد، جنبه سلطنتی میترا پیوند نزدیکی با نور، شعاع‌های خورشید و در نهایت خود خورشید داشت و میترا وظیفه تفویض مشروعیت به شاهان و حاکمان را بر عهده داشت. داستان سمک عیار با شخصیتی با نام مرزبان‌شاه (فرخ) از سوریه، آغاز می‌شود که همان‌گونه که واضح است معنی دقیق مرزبان‌شاه فرخ شاه مرزبان ایرانی است که از فر ایزدی برخوردار است. مرزبان‌شاه که رسیدگی روزانه به کارهای قضایی (عدل و داد) را بر عهده دارد،^{۹۳} آرزومند داشتن فرزندی است و با دختر شاه عراق، گلنار (شکوفه انار)، ازدواج می‌کند. همان‌گونه که به خاطر داریم، شراب و انار بخشی از مراسم درون مهریزد در جشن مهرگان است. می‌باید در حاشیه تأکید کرد که انار در

۹۱. مشارکت زنان در تشکیلات عیاران موضوعی است که در سخنرانی‌های چندی بدان پرداخته‌ام و امیدوارم در کتاب آینده‌ام نیز به آن بپردازم. این جنبه میترایسم ایرانی در میترایسم رومی دیده نمی‌شود. برای مطالعه‌ای کلی در خصوص زنان عیار در رمان‌های منشور بنگرید به

http://persian.minoh.osaka-u.ac.jp/~archives/tapcl/contents.html#samak

از این رو، *SamakO* به این نسخه آنلاین اشاره دارد. اعداد رومی پس از آن شماره جلد و عدد پس از علامت دونقطه شماره خط را معین می‌کنند.

93. *SamakO*, I:100.

M. Gaillard, "Héroïnes d'exception: les femmes 'ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval," *Studia Iranica*, 34 (2005), 163-198.

۹۲. برای این مقاله هم از نسخه چاپی فرامرزن خداداد

انجمن‌های برادری میتراپی در ایران از میوه‌های مهم به شمار می‌آمده و گمان می‌کنم نماد دستیابی به معارف روحانی (غنوس، gnosis) بوده است.^{۹۴}

پس از مدتی مرزبان شاه و ملکه گلنار صاحب فرزندی می‌شوند و او را خورشیدشاه می‌نامند. این نام‌گذاری خود بسیار گویا و مهم است. روزی خورشیدشاه در رویایی معشوق آینده خود، ماه‌پری، دختر شاه چین، را می‌بیند و بلافاصله به عشق او مبتلا می‌شود. وقتی مشخص می‌شود که برای دیدار معشوق باید به شرق سفر کند، خورشیدشاه همراه با برادر ناتنی‌اش، فرخ‌روز، رهسپار چین می‌شود. خورشیدشاه طی سفری که برای اثبات ادعای عشق خویش در پیش می‌گیرد می‌گوید که فر الهی دارد.^{۹۵} او به منزل جوانمردان و عیاران می‌شتابد و از انجمن‌های ایشان زنده می‌ماند (پناهنده می‌شود). پدر یکی از مهم‌ترین این انجمن‌ها سمک عیار است.^{۹۶} در مشایعت سمک و عیاران اوست که خورشیدشاه به جستجوی ماه‌پری می‌پردازد. بنابراین، زمینه اصلی داستان سمک عیار ماجرای شاهی است که "خورشید" است، خورشیدی که از سمت غرب و به همراهی برادرش فرخ‌روز یا به عبارتی روز فرخنده و با همکاری گروه عیاران و سردسته ایشان، سمک، به جستجوی معشوق خود، ملکه ماه یا ماه‌پری سفر خود را به شرق آغاز می‌کند. به علاوه، نهایتاً این جستجو جستجویی برای برقراری داد و نظم است، زیرا مقصود نهایی‌اش پیوند خورشید با ماه است.^{۹۷} به عبارت دیگر، داستان در مغرب و سرزمین غروب غرب سوریه شروع می‌شود و داستان داستان سفر طولانی خورشید از مغرب به مشرق، تصاحب ماه و غلبه بر تاریکی است. از جمله ماجراها و حوادثی که در سفر به شرق خورشید شاه و عیارانش با آن پی در پی مواجه می‌شوند، جنگ و مبارزه با آنهاپی است که اساساً در تضاد با نورند و بنابراین لشکر دروغ و تاریکی به حساب می‌آیند.^{۹۸} سمک و عیارانش مبارزه خورشیدشاه و برادرش فرخ‌روز را مانند شعاع‌های خورشید هدایت می‌کنند. حماسه آنها که به طرز پیچیده و استادانه‌ای در رمان پنج جلدی سمک عیار توصیف شده، بی‌هیچ تردیدی رمزگان‌های اخلاقی و اعمال انجمن‌های میتراپی

۹۴. درباره اهمیت انار، نه صرفاً به منزله نماد باروری، بلکه برای دستیابی به معارف روحانی در میتراپیسم ایرانی در کتاب آینده‌ام بیشتر سخن خواهم گفت. فعلاً به قسمتی فوق‌العاده مهم از داستان توجه کنید که در آن، سمک در حین ناامیدی به ریش‌سفیدی در جزیره‌ای دورافتاده می‌رسد که نور از چهره او می‌تافت. طی این دیدار است که زاهد دو انار به سمک می‌دهد. بنگرید به Samako, II:14914-14921.

۹۵. ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۳۹.

۹۶. برای نمونه فرخ‌روز سمک را پدر می‌خواند. بنگرید به ارجانی، سمک عیار، جلد ۳، ۳۴۴.

۹۷. البته هر چه داستان پیش‌تر می‌رود، پیچیده‌تر می‌شود. آنچه ذکر شد ساختار کلی داستان است.

۹۸. برای مثال، عضوی از اردوگاه دشمن چنین توصیف شده است: "از این زشتی، بدطبعی، ناشسته‌روبی، بدصورتی، دیوشکلی، سیاه‌دیداری، بلوچی، بدفعلی، هر چه پوشیده بود، همه سیاه بود." بنگرید به ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۲۱۳-۲۱۴.

دوران اشکانیان را آشکار می‌کند.^{۹۹} این داستانی است که پرده به پرده برای شنوندگان این حماسه اشکانی نقل شده است. بررسی دقیق انجمن‌های میتراپی به روایت سمک عیار از حد این مقاله بیرون است،^{۱۰۰} بنابراین صرفاً بحثی مختصر و مقدماتی را پی می‌گیریم که برخی نکات برجسته این رمان را بیان کنیم.

همانند باورهای مهرپرستی، راستی و پرهیز از دروغ یکی از بن‌مایه‌های اولین داستان سمک عیارند که بر طبق آن کردارهای عیاران سمک سنجیده می‌شوند.^{۱۰۱} در جستجوی راستی و دادآوری و مبارزه با دروغ است که عیاران سمک نه فقط با خورشیدشاه و یارانش، بلکه با "برادران" خود که گرویدن به اردوی نیکی را برگزیده‌اند هم‌گروه می‌شوند. پیروی از اخلاقیات سخت‌گیرانه‌ای که میترا، بنا بر مهریشت، از پیروان خود انتظار دارد،^{۱۰۲} در شمار معیارهای پایه‌ای عیاران سمک عیار نیز هست. در نتیجه عباراتی

P. Pourshariati, "The Parthians and the Production of the Canonical Shahnamas: Of Pahlavi, Pahlavani and the Pahlav," in H. Börm and J. Wiesehöfer (eds.), *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Z'ev Rubin* (Düsseldorf, 2010), 347-392.

۱۰۰. بنگرید به

Pourshariati, "The Parthians and the Production of the Canonical Shahnamas."

دوست و همکارم، مارینا گیارد، از دیدی دیگر به آیین و کردارهای عیاران و جوانمردان در رمان سمک عیار در اثر خود پرداخته است. بنگرید به

M. Gaillard, *Le Livre de Samak-e'Ayyar: Structure et Ideologie du Roman Persan Medieval* (1987).

101. *SamakO*, II: 4282, 12316, 12795; IV:1337, 9404; II:1830, 5321, 8362, 8911; IV:7867; V:16351, 16656, 9224.

102. *SamakO*, I:99-100; II:3227, 6404, 6410, 683, 907; IV:23.

قبل از پذیرفتن تازه‌واردی در جمع برادران، سمک به او می‌گوید: "سوگند خور و به عهد شاه درآی، چنانکه غدر نکنی و خیانت نیندیشی و با دوستان شاه دوست باشی و با دشمن شاه دشمن" (*SamakO*, I:8771) یا هنگامی که تازه‌وارد پیش از ورود به جمع برادران عیار به سمک می‌گوید: "با من عهد کن که مرا از خود جدا نکنی" (*SamakO*, I:7022) یا وقتی که عیاری بلندمرتبه به تازه‌وارد می‌گوید: "... اگر تو با من عهد کنی و سوگند خوری..." (*SamakO*, II:1830).

۹۹. در کتاب آینده‌ام درباره‌ی زمان‌بندی داستان سخن خواهم گفت. اکنون باید توجه داشت که در قرن دوازدهم میلادی در دوران سلجوقیان (۱۰۴۰-۱۱۵۷ق)، حماسه سمک عیار برای اولین بار به رشته تحریر درآمد. در آن دوران، هنوز مسلمانان اکثریت ایرانیان را تشکیل نمی‌دادند. بر طبق اولین گاهشماری‌ای که کتاب سمک عیار از تاریخ خود می‌دهد، کتاب در دوران سلجوقیان نوشته شده است، اما این تاریخ فقط بازنمای تاریخی است که در آن داستان سمک به صورت نوشتاری ضبط شده است، زیرا رمان سمک عیار تماماً و به روشنی غیراسلامی است و به احتمال قریب به یقین به ایران باستان تعلق دارد. مرحوم خانلری، مصحح کتاب، بی‌ذکر دلیل اما بسیار دقیق تاریخ داستان را دوران اشکانیان دانسته است. از دوران اشکانیان رمان‌های حماسی دیگری چون ویس و رامین در دست است و می‌دانیم رمان‌های بسیار دیگری نیز در طول زمان از دست رفته‌اند. بنابراین، ادعای تعلق این رمان به این دوران تاریخی ایران عجیب نیست. تاریخ دومی نیز در متن کتاب ذکر شده و آن ۳۷۰ سال پیش از تولد پیامبر اسلام است. در نتیجه، بنا بر این گاهشماری تاریخ اصلی "نگارش" کتاب را می‌بایستی حدود سال ۲۰۰ میلادی و اواخر دوران اشکانیان است. در این کتاب، ذکر تاریخ تولد پیامبر اسلام جزو محدود مواردی است که به موضوعی اسلامی اشاره کرده است. در بسیاری از موارد راوی صریحاً ذکر می‌کند که زمان داستان به "دوره پس از اسکندر مقدونی" باز می‌گردد. بنگرید به ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۲۰۵ و ۲۵۸. البته قطعاً در کتاب نشانه‌های روشنی از الحاقات دوران بعدی، به ویژه دوران سلجوقیان، به چشم می‌خورد. برای بحثی درباره‌ی آثار دیگر دوران اشکانی بنگرید به

چون "عهد کردن" و "سوگند خوردن" یا باور به "عهد جوانمردان" یکی از معمول‌ترین عبارات موجود در رمان سمک عیار است و فقط با ذکر این سوگندها بود که عیاران می‌توانستند به گروه‌های عیاری راه پیدا کنند. از طرف دیگر، "از عهد برگشتن" به مثابه ترک اجتماع عیاران بود. در سمک عیار هم مانند مهریشت که اخلاقیات میتراپی را بیان می‌کند، پیمان موضوع اصلی است، اما همه ماجرا نیست.

همان‌گونه که ایرانیانی که در دوران قدیم برای انکار بی‌پیمانی و از عهد برگشتن خود مجبور به سوگند خوردن بودند، عیاران نیز می‌بایستی برای تحکیم پیمانی که می‌بندند سوگند بخورند؛ سوگند خوردن اعضای جدید به اینکه پیمان خود را با سایر برادران عضو انجمن نگاه می‌دارند پیش‌شرط ورود به انجمن بود.^{۱۰۳} جالب توجه این است که این سوگندها به ایزد برتر کیش زردشتی، اهورامزدا، یا ایزدان دیگر این کیش یا خدای اسلام نبود،^{۱۰۴} بلکه این میترا بود که یگانه مخاطب این سوگندها بود. ورود به انجمن برادری در حقیقت مشروط به پیمان‌هایی بود که عیاران می‌بستند و در مقابل ایزد مهر بود که این پیمان‌ها بسته می‌شد. قسم‌های کاملی که بیشترین بسامد را در رمان سمک عیار دارند عبارت‌اند از "به یزدان دادار کردگار،" "به نور و نار" و البته وقتی که عیاران از میترا امان می‌خواستند (مهر و امان)، به میترا و هفت ستاره^{۱۰۵} سوگند می‌خوردند: "سوگند می‌خورم به یزدان دادار کردگار، به نور و نار و مهر و هفت اختر."

باید به یاد داشت که نور و آتش به تعبیری ذات میترا هستند، زیرا میترا نوری است که "پیش از خورشید سر می‌زند . . . و در پیش خورشید سیر می‌کند"^{۱۰۶} و با حرکت مداوم از شرق به غرب و برعکس، با تعقیب دروج و غیر آساوان از سرزمین محافظت می‌کند و به آنها که در اتحاد با او برای تقویت راستی گام بر می‌دارند یاری می‌رساند. در این مسیر، آتش یا نار، "آتر خدای آتش"، "همراه میترا" بود "که مستقیم‌ترین مسیر راستی را به آنها که که پیمان [با میترا] را نمی‌شکستند نشان می‌داد."^{۱۰۷} به سبب همین همراهی بود که پیمان با میترا همیشه در پیشگاه آتش بسته می‌شد. از همین روی،

۱۰۵. ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۹۹ و ۲۴۴ و ۲۴۷؛
جلد ۳، ۱۱، ۱۳۸؛

SamakO, III:4987.

در این موارد ترکیب فارسی و عربی "مهر ضیاگستر"
به کار رفته است.

1.6. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 31.

۱۰۷. مهریشت، ۱:۳.

همچنین بنگرید به

I:9067, 9320, 12726; III:389, 390, 5582; IV:473,
556, 6892, 13431, V:4415, 4636, 2221

نمونه‌ها آنقدر فراوان‌اند که نمی‌توان همه را ذکر کرد.
103. SamakO, I:13270; II:907; III:4895, 4989.

۱۰۴. چنان که دیدیم، نگارش کتاب که احتمالاً
برنویسی داستانی شفاهی بود در دوران سلجوقیان
صورت گرفت.

با پیروی از مهریشت که به قراردادهای اعم از منصفانه و غیرمنصفانه احترام می‌گذارد، عیاران قسم‌های خود را خطاب به میترا و همراهان او، یعنی نور و آتش، ادا می‌کردند. نکتهٔ کیهان‌شناسی جالب توجه در این میان البته هفت اختر است که می‌باید در آینده بیشتر بررسی شود. با توجه به اینکه معنای دیگر میترا دوستی است، باید توجه کرد که در رمان سمک عیار، یکی از تعهدات عیاران که به فراوانی از آن یاد می‌شود، دوست بودن با دوستان دوست و دشمنی با دشمنان دوست بود: ”با دوستان من دوست باش و با دشمنان من دشمن.“^{۱۰۸}

به غیر از سوگند به ”یزدان دادار کردگار،“ قسم‌های دیگری نیز در رمان به چشم می‌خورند. برخی از آنها عبارت‌اند از ”سوگند خورده ام به . . . جهان‌آفرین و آفتاب و مهتاب و ستارگان،“^{۱۰۹} ”به نان و نمک مردان،“^{۱۱۰} ”به جان پاکان،“^{۱۱۱} ”به قدح مردان،“ ”به صحبت جوانمردان“^{۱۱۲} و در نهایت به ”زند و پازند“ که از ملحقات بعد از دوران ساسانیان است.

از آنجا که شراب جایگاهی مهم در مراسم میتزایی ایرانی و قطعاً در مراسم میتزایی رومی داشت، سوگند خوردن به شراب در میان عیاران از مهم‌ترین مناسک به شمار می‌رفت و بنابراین سوگند خوردن به ”قدح جوانمردان“ یا معادل آن، ”قدح دوستانگی،“ از اعمال اصلی عیاران بود.^{۱۱۳} در حقیقت خود عبارت ”شادی خورده“ بودن در داستان سمک به مفهوم ورود عیار به جمع عیاران و نشانهٔ تشخیص ورود عیار به جمع توسط عیاران، پدر عیاران خورشیدشاه، یعنی سمک، بود. عیاران سمک شادی‌خوردهٔ سمک می‌شدند.^{۱۱۴} از طرف دیگر، در سمک عیار نوشیدن شراب به تنهایی همپایهٔ کفر تلقی می‌شود.^{۱۱۵} به خاطر می‌آوریم که در مهریشت در میان تمام همراهان میترا ”مظلومان، بینوایان وفادار و خوارشدگان“ بودند که میترا ”همدرد پایدار آنها“ بود.^{۱۱۶} به همین ترتیب، در رمان سمک عیار هم سمک و یارانش گویی تجلی صفات انسانی خدای غالبشان، میترا، هستند و به مظلومان و به آنها که از مهر دروج می‌گریزند زنده می‌دهند. در همین زمینه سمک اعلام می‌کند که ”چون ایشان به زنده‌مان آمدند، زنده‌مان از دست نشاید که

می‌گوید: ”من تو را شاد خورده‌ام بدان سبب که آوازهٔ مردی و عیاری تو شنیده‌ام.“ بنگرید به ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۱۹۸ و ۲۴۶.
۱۱۵. و در همین زمینه می‌خوانیم عیاری به دیگری می‌گوید: ”حرام است که بی من شراب می‌خوری.“ بنگرید به ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۹۹-۱۰۰ و ۱۱۴.
116. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 54.

1.8. *SamakO*, I:29, 198, 244; III:171.

۱۰۹. ارجانی، سمک عیار، جلد ۲، ۸۳.

۱۱۰. ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۹۹.

۱۱۱. ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۲۴۴.

112. *SamakO*, I:100; III:171.

۱۱۳. ارجانی، سمک عیار، جلد ۱، ۱۹۸.

SamakO, II:672.

۱۱۴. از این روی نیال که عیاری تازه‌وارد است، به او

زنهار کاری عظیم است.^{۱۱۷} بنابراین، برای ضعیفان منزل عیاران پناهگاهی بود در برابر ظالمان و از همین رو می‌بینیم شخصیت‌های داستان اعلام می‌کنند که باید به منزل جوانمردان پناه برد: “پناه به سرای جوانمردان بریم.”^{۱۱۸} البته پناهگاه الهی مستحکم‌ترین پناهگاه بود و می‌بینیم که عیاران اساوآن به خدای دادگر پناه می‌برند: “پناه به یزدان دادار برد.”^{۱۱۹} از این روی جای شگفتی نیست که خدای عیاران جهان همان خدای مهریشت است که از منزل بهشتی‌اش گریه و ناله مبتلایان به ظلم مهر دروچ را می‌شنود. در همین زمینه صدای عیاری را می‌شنویم که زاری می‌کند: “ای چاره بیچارگان و ای دستگیر^{۱۲۰} درماندگان و ای فریادرس بی‌کسان و ای شادی‌دهنده غمگنان و ای دارنده زمین و آسمان و ای راهنمای بندگان . . . و ای خدای غیب‌دان، قادری که به فریاد من بیچاره رسی و من را از این بلا برهانی؟”^{۱۲۱} همان‌گونه که میترا در مهریشت فرمان‌ها و مقاصد خود را از سرای بهشتی‌اش سامان می‌دهد، پادشاهی که مقید به آیین دایره داد میتراست هم باید عدالت خویش را سپر رنجوران عالم قرار دهد. به همین سبب سمک به شاه توصیه می‌کند: “تو در جانب مسکینان نظر کن و آنان را از دست ظلم باز رهان که یزدان کار تو برآورد.”^{۱۲۲}

به منظور پنهان‌کاری‌ای که به اجبار باید در پیکار با مهر دروچ رعایت می‌شد و مشابه آرمان‌های انجمن‌های مخفی و سری میتراپی رومی، عیاران سمک نیز می‌بایستی به هر قیمتی “رازنگهدار” می‌بودند.^{۱۲۳} به همین علت نیز عبارت “سوگند بخور که راز من آشکار

خوارنا است که دارنده آن را قادر می‌ساخت بدون مراعات تشریفات به دیدار خورشیدشاه برود. بنابراین، “دستگیری” عیاری را می‌کند که در واقعیت و به معنی معمول امروزی این واژه به ناحق دستگیر و اسیر شده است. میترا آزادی او را از بند و پیروزی‌اش را تضمین می‌کند. برای دیگر نمونه‌های توصیف یزدان (میترا) به دست گیر و فریادرس بنگرید به

SamakO, II:14809.

هنگامی که سمک در شرف غرق شدن است، راوی توضیح می‌دهد: “او را هیچ دست‌گیری نبود جز یزدان و فریادرسی نمی‌دانست جز یزدان.” به همین علت به خدا لابه می‌کند: “دست گیر!” و اضافه می‌کند: “تو دست گیر و راهنماینده بندگانی.” بنگرید به

SamakO, II:14813, 14815.

121. *SamakO*, V:1918, 1919.

122. *SamakO*, II:6459-6478.

نیز، سمک عیار، ترجمه عثمانی، ۲۸۰. دسترسی به این مرجع را مدیون ساقی‌گازرانی هستیم.

123. *SamakO*, I:13268, II:4289.

117. *SamakO*, IV:8221.

118. *SamakO*, IV: 14153.

119. *SamakO*, IV:5984.

برای زنهار دادن یا امان دادن بنگرید به
SamakO, II:2868, 12111, 8823, 4056; III:
384,1207, 1218, 5116.

همچنین،

SamakO, IV:4236

که در آن عیاری به سمک لابه می‌کند: “مرا زنهار ده که من خدمتگار توام.” جالب است که واژه فارسی پناه، که معادل زنهار است، کمتر به کار رفته است. بنگرید به
SamakO, I:14117; III: 1577, 1011.

۱۲۰. برای تحلیل دستار، دستارچه و دست‌گیر و حوزه میتراپی آنها بنگرید به

Soudavar, *The Aura of the Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, 13-16 & 92, n. 192.

در تأیید نمونه‌هایی که سودآور می‌آورد، در سمک عیار نیز دستارچه (نوار معلق) نشان بر خورداری از

نکنی“ یکی دیگر از عبارات الزامی، مهم و پرتکرار عیاران رمان است.^{۱۲۴} همان گونه که آن خدای همیشه هوشیار روز و شب بی‌وقفه در کار مراقبت و محافظت از سرزمین‌هاست، عیاران سمک هم در ظلمت شب برای پیکار با اناسوان شب‌روی می‌کنند. چونان هزار جاسوس میترا که در مهریشت به آنها اشاره شده است، آنها نیز همواره در حال کسب اطلاعات و جاسوسی‌اند. مبارزهٔ عیاران با رزم‌افزارهایی چون خنجر، کمان و گرز و چابکی و تردستی‌شان همگی به تقلید از میتراست. بنابراین، برای عیاران در سمک عیار تیراندازی والاترین هنر رزمی و نظامی است. بدیهی است که در چنین شرایطی سمک، پدر عیاران، بهترین تیرانداز دنیا به شمار می‌آید. به صورتی خلاصه می‌توان گفت که همهٔ ابعاد اخلاقی عیاری و کرداری عیاران تقلیدی از گیتی‌شناسی میترای است و به تعبیری می‌توان گفت که عیاران، چه پیش از اسلام و چه در جامعهٔ اسلامی، با خنجرها و گرزهای میترای‌شان و به پیروی از اصول الهی ایزد خود، مهر، شب و روز از جامعهٔ خود نگهبانی کرده و به دنبال ایجاد جامعه‌ای پر از داد بودند. به پیروی از پیمان ایشان، می‌باید با این ابیات از مخزن‌الاسرار نظامی گنجوی هم‌آوا شد که

سایهٔ خورشیدسواران طلب
رنج خود و راحت یاران طلب
گرم شو از مهر و ز کین سرد باش
چون مه و خورشید جوانمرد باش

Philippe Gignoux, "A Report on the Unpublished Manuscript of G. Gnoli on Historiography from Alexander (356-323 B.C) to Ardashir (180-242 CE)," *Iran Nameh*, 29:2 (Summer 2014), 104-112.

ژاله آموزگار و گرادو نیولی:

گزارش کتاب چاپ‌نشده نیولی درباره تاریخ‌نگاری از اسکندر تا اردشیر^۱

فیلیپ ژینیو

مدرسه مطالعات عالی کاربردی، پاریس

همراه کردن نام دو ایران‌شناس برجسته، ژاله آموزگار، استاد دانشگاه تهران، و گرادو نیولی، استاد دانشگاه ساپینتزا (Sapienza) با توجه به شخصیت‌های متفاوت هر دوی آنها ممکن است بسیار عجیب به نظر بیاید. نیولی رئیس انستیتوی ایتالیایی خاورمیانه و خاور دور (ISMEO) بود که بعدها به انستیتوی ایتالیایی افریقا و شرق‌شناسی (ISIAO) تغییر نام یافت و به‌رغم آنکه به شدت بیمار بود، حدود ۳۳ سال این مؤسسه را سرپرستی کرد. از سوی دیگر، ژاله آموزگار - که احترام فروتنانه خویش را به او تقدیم

فیلیپ ژینیو کتیبه‌شناس، مورخ زرتشتی‌گری و پژوهشگر منابع اولیه دوره ساسانی از جمله اسناد رسمی بازمانده بر سنگ‌نوشته‌ها، مهرها و گل‌نوشته‌هاست. او که به انتشار این منابع همت گماشته است، بر اساس کاوش منابع اولیه واژگان کتیبه‌ها را در واژه‌نامه کتیبه‌های پهلوی اشکانی گرد آورد، چهار کتیبه موبد کر نیر را منتشر ساخت و در چندین کاتالوگ به معرفی هزاران سنگ‌نوشته و گل‌نوشته موزه‌های متفاوت و مجموعه‌های شخصی پرداخت. همچنین در زمینه متون دینی به زبان پهلوی ارداویرازنامه و نیز گزیده زاداسپرم را منتشر کرده است. پژوهش درباره آخرالزمان ایرانی و متون افسونگرانه سریانی از دیگر علایق اوست و مجموعه سخنرانی‌هایش در خصوص آثار شمنیزم در ایران با عنوان انسان و کیهان در ایران باستان منتشر شده است.

Philippe Gignoux <ph.gignoux@free.fr>

مجموعه کنفرانس‌های انستیتوی ایتالیایی خاورمیانه و خاور دور منتشر خواهد شد؛ مجموعه‌ای که گرادو خود درخواست انتشار آن را مطرح کرده بود. جالب آنکه انستیتو پس از مرگ گرادو و با همت و تلاش مارکو مارچینی، مدیر اجرایی فعلی، و آندریانو وی. رُسی، مدیر علمی آن، بازگشایی شده است و بنابراین انتشار کتاب گرادو را مدیون ایشان هستیم.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است به قلم شهناز شاهنده. عنوان این کتاب، که از یک سو مبتنی بر آثار پژوهشگرانی فرانسوی چون گیزلن (Gyselen)، ژینو (Gignoux) و گرنه (Grenet) است و در عین حال همچنان بر آثار نویسندگان بسیار قدیمی‌تری چون بارتولومه و نولدکه نیز تأکید داریم دارد، این است: از اسکندر تا اردشیر: تاریخ‌نگاری و تاریخ عربی‌فارسی. این کتاب در

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/104-112.



ژاله آموزگار، عکس از مجتبی سالک، برگرفته از مجله بخارا، با سپاس از علی دهباشی

می‌کنم - با صداقتی علمی که در پژوهش‌ها و تألیفاتش دارد، همکار احمد تفضلی بود که پایان غم‌انگیز زندگانی‌اش را می‌دانیم. تفضلی استادی بود که آموزگار او را می‌ستود و هم‌زمان برای او همکاری تأثیرگذار و کارآمد نیز بود. ژاله آموزگار برای من هم دوستی صادق و صمیمی بوده است و همیشه مرا تشویق می‌کرد که آثارم را برایش بفرستم تا آنها را به دانشجویان و دیگر علاقه‌مندان معرفی کند. علاوه بر این، به درخواست او برای اتمام ترجمه دینکرد ۵ یاری‌اش دادم؛ طرحی که پس از درگذشت احمد تفضلی امیدی به پایان آن نبود. به هر روی، تلاش‌هایم به ثمر نشست و این ترجمه را در مجموعه دفترهای مطالعات ایران (*Studia Iranica*) چاپ کردم. ژاله آموزگار تاریخ ادبیات پهلوی را با همکاری احمد تفضلی به فارسی منتشر کرد که مرجع مفیدی برای دانشجویان



ژاله آموزگار، سانتا مونیکا، ۲۰۱۰، عکس از اریک فریدل (Erik Friedl)

است. با این همه، برای همراه کردن این دو نام علتی در میان است. در واقع، اگر ژاله آموزگار را به گراردو نیولی ربط می‌دهم، به این سبب است که می‌خواهم کتاب چاپ‌نشده نیولی را به او معرفی کنم؛ کتابی که نیولی آن را با وجود تحمل دردهای جسمانی به پایان رساند و در آینده نزدیک به چاپ خواهد رسید. بنابراین، این مقاله گزارشی از آخرین اثر گراردو نیولی به ژاله آموزگار است که در حقیقت صورت پاکیزه درسگفته‌های نیولی در ساپینتزا است که در سال تحصیلی ۲۰۰۸-۲۰۰۹ ارائه شده بودند و در صفحه اول آن عکسی از گراردو و همسرش، ارمینیا (Erminia)،^۲ آمده است. اثر مهم دیگر او پیش از این کتاب زردشت در تاریخ است که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد و البته نیولی موضوع آن را در سه مقاله پس از آن پی گرفت که نشان‌دهنده علاقه فراوان و همیشگی او به مسئله تعیین تاریخ و محل تولد زردشت پیامبر است.^۳

کتاب منتشر نشده‌ای که می‌خواهم آن را برای ژاله آموزگار خلاصه کنم، در حقیقت از دو فصل تشکیل شده است: "مشکل [پذیرش] نام‌گذاری ملوک‌الطوایف برای ساسانیان" و

۲. ارمینیا از ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۲ با همدلی و همراهی در کنار گراردو بیمار بود و بی‌گمان به واسطه او بود که گراردو بار دیگر این همت را در خود دید که در کتابخانه شخصی عالی و بی‌نظیرش در شهر کالی ایتالیا کارش را چونان

۳. باید یادآور شوم که مقاله نیولی در دفاع از دیدگاه خودش و رد ادعاهای شهبازی بر علیه تاریخ‌نگاری زرتشت نیز می‌باید به زودی منتشر شود.

۲. ارمینیا از ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۲ با همدلی و همراهی در کنار گراردو بیمار بود و بی‌گمان به واسطه او بود که گراردو بار دیگر این همت را در خود دید که در کتابخانه شخصی عالی و بی‌نظیرش در شهر کالی ایتالیا کارش را چونان

”دورهٔ زمانی بین اسکندر و اردشیر در تاریخ‌نگاری ایرانی و عربی‌فارسی: ملوک‌الطوایف در دورهٔ اشکانیان.“^۴

ارزش بسیار و تازگی اولین فصل کتاب در این است که نویسنده اثرش را با مقایسهٔ منابع یونانی و ارمنی آغاز می‌کند- و به نظر من- به این سبب که تمایز بین دو اصطلاح را به روشنی بیان کند. این وجه تمایز که پیش از این نه ضمن بررسی‌های پیشین متون پهلوی و نه در پژوهش‌های دانشگاهی جدید بدان توجهی شده بود به تفاوت بین *kadag-xwadāy* و *kardag-xwadāy* برمی‌گردد که همگی به سادگی باور کرده‌اند هر دو به یک معنایند و بنابراین، *kadag-xwadāy* در همه‌جا باید به *kadag-xwadāy* تصحیح شود.^۵

در هر صورت، نیولی با استناد بر آثار ریکا گیزلن دربارهٔ نقش اداری *kadag-xwadāy* به تفاوت این دو توجه می‌کند و بنا بر روش پژوهشی آشنایش، از بررسی هیچ سند و مدرک مهمی که از قرن نوزدهم به بعد در این باره نوشته شده است فروگذار نمی‌کند. او به مدد حافظهٔ شگفت‌آورش در یادکرد از همهٔ اسناد معنای صحیح عبارت دوم را معین می‌کند.

بنا به استدلال نیولی، اصطلاح اول برای نامیدن سرور خانه به کار می‌رفته است، در حالی که دومین اصطلاح به شاهزادگان فرودست یا پادشاهان کشورهای کوچک اشاره دارد؛ پادشاهانی که حکمروایی سرزمین‌های کوچک شکل گرفته پس از پاره‌پاره شدن امپراتوری اسکندر را بر عهده گرفته بودند. این اصطلاح به همین صورت در بندهش و کارنامک اردشیر نیز آمده است و بنا بر استدلال نیولی نباید آن را به اصطلاحی دیگری تصحیح کرد، بلکه لازم است در منابعی که *r* در داخل نوشته آمده است، آن را حفظ کرد.

جزء *kadag* در عبارت مرکب مذکور معنای شناخته‌شده‌ای دارد: قسمت، بخش یا قطعه. می‌باید در اینجا نکته‌ای را در تأیید سخن نیولی بیاورم. در مجموعه‌ای که با همکاری من و دیتروبر در برکلی در دست انتشار است، مدارک بسیاری یافت می‌شود که در آنها *kadag* برای اندازه‌گیری میزان گوشت - در مبنای تقسیمی پانزده‌گانه - آمده است.^۶

۴. ارادت خالصانهٔ من نثار گردو باد. چه توفیقی برای من از این بالاتر که مرا برای معرفی استدلالات علمی او در آخرین کتابش برگزیده‌اند، هرچند به شدت از درگذشت او متألم و متأثرم.
۵. به معنای تحت‌لفظی مالک، خرده‌مالک، مالک قطعه‌زمین.
۶. این عنوان نوعی معنای ضمنی اعیانی را در خود دارد و

نه معنایی اشرافی یا درباری. به این ترتیب، این عنوان بیشتر به موقعیت اجتماعی، قضایی و حتی نظامی فرد اشاره دارد.
7. Ph. Gignoux, "la collection de texts attribuables a Daden - vindad dans l' Archive pehlevie de Berkeley," *res orientales*, XIX (2011), 11-134, see 104, doc. 7.
با بررسی سند ۷-۳۵ مجموعهٔ برکلی نیز به روشنی تمایز

بنابراین، بررسی آرشویی نسبتاً دیر یافته تمایزی را تأیید می‌کند که نیولی برای اولین بار مطرح ساخته است.

نیولی همه استدلالات خود را متکی بر دلایل مستخرج از مدارک و منابع بسیار متنوعی می‌کند که دوره زمانی هخامنشیان تا پایان ساسانیان را در بر می‌گیرند. او شواهد تأیید نظرش را در ادبیات مزدیسنی و آثار عربی-فارسی نیز می‌جوید و به نظر می‌رسد از همه تفسیرهای مبتنی بر یافته‌های پژوهش‌های علمی جدید نیز باخبر بوده است. از این رو، این نوشته نیولی نیز همچون همیشه اثری پربار و متکی بر منابع غنی بسیار است که شرح همه آنها از حد این نوشته فراتر می‌رود و لاجرم باید اصل این کتاب خواندنی را خواند.

لازم است تذکر کوتاهی درباره اصطلاح Oy bay که نیولی بدان اشاره کرده است هم اضافه کنم. این اصطلاح فقط معنای "علیحضرت" نمی‌دهد، بلکه به معنی "علیحضرت در گذشته" هم به کار رفته است. این امر در زمان‌یابی تازه مجموعه کتیبه‌های طبرستان به روشنی مشخص شد.^۸

تذکر دیگر اینکه در متن نیولی، KATA* بنا بر فارسی باستان به معنی خانه آمده است که به احتمال فراوان در فارسی میانه مطابق سند ۹۰۵ مجموعه طبرستان همان است که آن را kadān (در نوشته kt'n) خوانده‌ام و به معنای دهقان خواهد بود.^۹ نیولی در پانوش ۳۵ خود در صفحه ۲۳ یادآور می‌شود که در فارسی واژه کدخدا به معنی سرور خانواده و حاکم کوچک به کار می‌رود، ولی صورت کامل kadag-xwadāg بارها و بارها در متون آرشوی قرن‌های هفتم و هشتم میلادی در برکلی و نیز مجموعه طبرستان آمده است.

از سوی دیگر، نیولی برای برابرنهاد kardag xwadāg تأکید می‌کند که این عبارت دقیقاً همان لقبی است که مورخان عرب آن را به صورت ملوک الطوائف به کار برده‌اند، ولی در هر حال اصل آن ایرانی است. به هر صورت، تعریف دقیق این عبارت نامعین است و به احتمال اشاره به نوعی اشرافیت خرد دارد. بارتولومه به تفصیل شرح داده است

شاهان" یا در سند ۲۸ آمده است: "در دوران پس از یزدگرد." مکنزی پیش از این معنی این اصطلاح را پیشنهاد کرده و آن را از Im bay به معنی علیحضرت زنده متمایز کرده بود.
۹. وبر در نامه مورخ ۲۱ می ۲۰۰۵ به من این خوانش را "بسیار جالب توجه" دانسته است.

kardag با kt'hwty در سند ۶-۱۰۵ همین مجموعه دیده می‌شود.

۸. انتشار این مجموعه را آغاز کرده‌ام. بنگرید به سند ۱۲ در ph. Gignoux, "Une archive post-sassanide du Tbaristan (I)," *es orientales*, XXI (2012), 29-96.

در سند ۱۴ این مجموعه آمده است: "۹۲ سال پس از آخرین دوره عظمت علیحضرت یزدگرد فقید، شاه



ژاله آموزگار، مجموعه بخارا، با سپاس از علی دهباشی

که این عبارت در ابتدا برای خانوادهٔ مردسالار کاربرد داشته و بعد از آن به سرور خانه، نجیب‌زاده‌ای که مالک زمین مزروعی است و سرور فتودال اطلاق شده است.^{۱۰}

پس از توضیح این دو اصطلاح، نیولی با رد کردن تمام خوانش‌هایی که به وضوح مغلوط و اشتباه‌اند، معنی *ew-xwadāy* یا شهریار و سرور یکتا را روشن می‌کند و به مطالعه دربارهٔ *sar-xwadāyān* می‌پردازد. او در واقع خوانش بارتولومه را، که همه پذیرفته بودند، در معنای *gil-xwadāyih** رد می‌کند.^{۱۱} بارتولومه قبلاً براساس نوشته‌های متعدد پهلوی خوانش *kardag-xwadāyī* را حفظ کرده، آن را تصحیح نکرده بود و به این

10. Ch. Bartholomae, *Altiranches Wörterbuch* (Strassburg, 1940), 25.
هیچ معنای اهریمنی برای آن نمی‌توان تصور کرد. زیرا

۱۱. نظر بارتولومه این بود که معنای *gil-xwadāyih** به

ترتیب، واژه sar-xwadāy از این منظر استقلال ذاتی‌اش را حفظ می‌کرد. به هر روی، kardag-xwadāy اختیارات محدودی دارد و چنان که گفتیم این امر از معنای kardag به معنی بخش یا قسمت‌هایی از سرزمین روشن می‌شود. با این تفسیر، سرور یگانه‌ای که دنیا را تحت سلطه خود درمی‌آورد ēw-xwadāyīh است. سند متقنی که ارتباط بین دو اصطلاح پهلوی و عربی‌فارسی را برای نیولی قطعی می‌سازد نامه تنسر است که در آن، پیشنهاد ارسطو به اسکندر برای تقسیم کشور بین سه پادشاه آمده است. اسکندر با اجرای اصل تقسیم حکومت این پیشنهاد را به اجرا در می‌آورد. پادشاهان سرزمین‌های تقسیم‌شده در دوران سلوکی‌ها و پارتی‌ها حکمرانان ایران پس از اسکندرنند.

اصطلاحات hu-xwadāyīh و duš-xwadāyīh مسلماً معانی دیگری دارند که به تعاریف دین خوب و بد مرتبط می‌شود؛ مایه‌ای که بعدها نزد روحانیان زردشتی به منزله صورت‌بندی موضوعی سنتی گسترش یافت. در پایان مباحث فصل اول، نیولی بر مبنای بندهش و کارنامک اردشیر تفاوت بین kardag-xwadāy حاکم بر قطعه‌زمین مزروعی و sar-xwadāy به معنی پادشاه سرزمین‌های کوچک، ولی عملاً مستقل، را می‌پذیرد و بیان می‌کند که اینها اصطلاحاتی خاص تاریخ ایران در فاصله زمانی اسکندر تا اردشیرند. kardag-xwadāy به این ترتیب، توصیف‌کننده فرمانروای یکتاست و این اصطلاح را در اساس اسکندر احیا کرده است. نکته در این است که نه sar-xwadāy و نه kardag-xwadāy چونان لقب به کار نمی‌رفته‌اند، بلکه اصطلاحات ساده‌ای بودند که موقعیت سیاسی خاصی را توصیف می‌کردند. بنا بر تاریخ نگاری عربی‌فارسی، ملوک‌الطوایف پادشاهان سرزمین‌های تقسیم‌شده بعد از اسکندر در دوران سلوکی‌ها و پارتی‌ها بودند و حال دیگر روشن است که ملوک‌الطوایف در اصل اصطلاحی ایرانی است که از ترجمه تحت‌اللفظی kardag-xwadāy حاصل شده است.

دومین فصل کتاب پژوهشی نیولی به دورانی تاریخی در گستره اسکندر تا اردشیر می‌پردازد که تاریخ‌نگاری مرسوم فارسی و عربی‌فارسی آن را به صورت یک مجموعه در نظر می‌گیرد. با توجه به طرح مسئله پیچیده ملوک‌الطوایف در دوران اشکانیان در تاریخ‌نگاری فارسی مدت این دوران به نصف تقلیل یافته است. در حقیقت، دوران پارت‌ها که باید ۴۷۳ م در نظر آورده شود، از عصر اشکانیان در سال ۲۴۷ م آغاز می‌شود و تا ظهور اردشیر در ۲۲۶ م، با محاسباتی متفاوت مطابق سال ۵۳۸ مبدأ عصر سلوکی‌ها، به طول می‌انجامد. این امر باعث شده است که شهبازی منابع را به پنج رده

متفاوت تقسیم کند. نیولی به تفصیل از این منابع یاد می‌کند و نشان می‌دهد که فقط طبقه‌بندی‌های ۲ و ۴ و ۵ درست‌اند و طبقه‌بندی‌های ۱ و ۳ اساس معتبری ندارند.

نیولی سپس به بررسی سه طبقه‌بندی پذیرفته‌اش می‌پردازد، ولی در اصل دو طبقه‌بندی آخر این گزارش را روشن‌تر می‌سازند. نیولی در آثار بیرونی و مورخان بسیار دیگر و در زمان‌نگاری‌های عربی و عربی‌فارسی تعداد بسیاری از پادشاهان را شناسایی می‌کند، تفاوت‌های فراوانی را نیز در نام پادشاهان پارتی تشخیص می‌دهد و همه آنها را از هم متمایز می‌کند.

الف. در مدت طولانی ۴۷۵ یا ۴۷۲ سال تعداد ۱۰ پادشاه بنا بر نظر طبری و ثعالبی.

ب. کل سال‌های حاکمیت ۱۱ پادشاه ۲۲۶ سال است، هرچند برخی به ۲۶۰ تا ۲۸۰ سال اشاره می‌کنند و حتی بیرونی از ۳۰۰ سال سخن می‌گوید.

ج. در مجموع این دوره ۵۰۰ سال به درازا می‌کشد؛ ۱۴ سال برای اسکندر، ۵۴ سال برای فرمانروایان یونانی و ۴۳۸ سال برای اشکانیان. از نظر بیرونی این میزان برابر ۴۱۴ سال برای ۱۸ پادشاه است و حمزه این دوران را ۴۳۸ سال و شامل حکمرانی ۱۹ پادشاه می‌داند.

د. ۱۹ پادشاه در ۵۴ سال استیلای یونانیان از اسکندر تا کشورگشایی پارت‌ها از عراق و در مجموع ۴۶۳ یا ۵۰۶ سال.

با این همه، منابع در زمینه فرمانروایی ۱۴ ساله اسکندر هم‌داستان‌اند. از سوی دیگر، برخی نویسندگان طول این دوره را تا زمانه آخرین پادشاه ساسانی، یزدگرد سوم، حساب می‌کنند. به هر روی، دوران ۲۶۶ ساله پادشاهان کوچک اشکانی در دوران سلوکی‌ها با عصر زردشت در هزاره دهم اساساً اختلاف دارند. در اینجا نیولی به تحقیق تطبیقی روی می‌آورد که بدون بیان بحث‌های دقیق او امکان گزارش آن نیست. او محاسبات پیشینیانش را به پرسش می‌گیرد و به ریاضی‌دان بزرگ، زنجانی، توجهی خاص مبذول می‌دارد که در تاریخ‌نگاری رسمی خود زمانه ۲۴۶ ساله ساسانیان را از دوران ۲۶۶ ساله ملوک‌الطوایف در زمان اشکانیان جدا می‌کند. زنجانی فقط این نکته را روشن می‌سازد که ملوک‌الطوایف به احتمال از اواخر دوران مقدونی تا ظهور اشکانیان در بخشی آباد از بین‌النهرین و ایران باختری می‌زیسته‌اند. به این ترتیب، لازم است دوران ۱۴ ساله اسکندر و نیز ۲۶۶ ساله ملوک‌الطوایف از ۵۲۸ سال گاه‌شماری رسمی ایران کاسته شود.

در پایان نیولی ثابت می‌کند که از پنج طبقه‌بندی پیشنهادی شهبازی فقط سه طبقه‌بندی معتبر است. اولین طبقه‌بندی بنا بر نظر نیولی مسلماً ۵۳۸ است و بنا بر محاسبه تخمینی عصر سلوکی‌ها در ایران پیش از اسلام شناخته شده است. دومین طبقه‌بندی تخصیص ۴۰۰ سال یا بیشتر به اشکانیان است که محاسبه تخمینی زمان اشکانیان را نشان می‌دهد، زیرا ۴۷۳ سال اشاره به ظهور اردشیر در ۲۲۶ م و ۵۳۸ سلوکی دارد. محاسبه ۲۲۶ سال نتیجه جدیدی نیست و با بررسی زمان ظهور زرتشت در ۲۵۸ سال پیش از اردشیر همخوان است، در این صورت جایی برای دوره اشکانیان باقی نمی‌ماند.

کتاب نیولی با کتابنامه‌ای بسیار طولانی پایان می‌یابد که مطابق با سنت ایران‌شناسان ایتالیایی است و در این میان، نیولی آزمون دشوار تهیه فهرست نام‌ها و جاها را نیز تجربه کرده است.

Philippe Gignoux, "A Report on the Unpublished Manuscript of G. Gnoli on Historiography from Alexander (356-323 B.C) to Ardashir (180-242 CE)," *Iran Nameh*, 29:2 (Summer 2014), 104-112.

ژاله آموزگار و گرادو نیولی:

گزارش کتاب چاپ‌نشده نیولی درباره تاریخ‌نگاری از اسکندر تا اردشیر^۱

فیلیپ ژینیو

مدرسه مطالعات عالی کاربردی، پاریس

همراه کردن نام دو ایران‌شناس برجسته، ژاله آموزگار، استاد دانشگاه تهران، و گرادو نیولی، استاد دانشگاه ساپینترا (Sapienza) با توجه به شخصیت‌های متفاوت هر دوی آنها ممکن است بسیار عجیب به نظر بیاید. نیولی رئیس انستیتوی ایتالیایی خاورمیانه و خاور دور (ISMEO) بود که بعدها به انستیتوی ایتالیایی افریقا و شرق‌شناسی (ISIAO) تغییر نام یافت و به‌رغم آنکه به شدت بیمار بود، حدود ۳۳ سال این مؤسسه را سرپرستی کرد. از سوی دیگر، ژاله آموزگار - که احترام فروتنانه خویش را به او تقدیم

فیلیپ ژینیو کتیبه‌شناس، مورخ زرتشتی‌گری و پژوهشگر منابع اولیه دوره ساسانی از جمله اسناد رسمی بازمانده بر سنگ‌نوشته‌ها، مهرها و گل‌نوشته‌هاست. او که به انتشار این منابع همت گماشته است، بر اساس کاوش منابع اولیه واژگان کتیبه‌ها را در واژه‌نامه کتیبه‌های پهلوی اشکانی گرد آورد، چهار کتیبه موبد کر نیر را منتشر ساخت و در چندین کاتالوگ به معرفی هزاران سنگ‌نوشته و گل‌نوشته موزه‌های متفاوت و مجموعه‌های شخصی پرداخت. همچنین در زمینه متون دینی به زبان پهلوی ارداویرازنامه و نیز گزیده زاداسپرم را منتشر کرده است. پژوهش درباره آخرالزمان ایرانی و متون افسونگرانه سریانی از دیگر علایق اوست و مجموعه سخنرانی‌هایش در خصوص آثار شمنیزم در ایران با عنوان انسان و کیهان در ایران باستان منتشر شده است.

Philippe Gignoux <ph.gignoux@free.fr>

مجموعه کنفرانس‌های انستیتوی ایتالیایی خاورمیانه و خاور دور منتشر خواهد شد؛ مجموعه‌ای که گرادو خود درخواست انتشار آن را مطرح کرده بود. جالب آنکه انستیتو پس از مرگ گرادو و با همت و تلاش مارکو مارچینی، مدیر اجرایی فعلی، و آندریانو وی. رُسی، مدیر علمی آن، بازگشایی شده است و بنابراین انتشار کتاب گرادو را مدیون ایشان هستیم.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است به قلم شهناز شاهنده. عنوان این کتاب، که از یک سو مبتنی بر آثار پژوهشگرانی فرانسوی چون گیزلن (Gyselen)، ژینو (Gignoux) و گرنه (Grenet) است و در عین حال همچنان بر آثار نویسندگان بسیار قدیمی‌تری چون بارتولومه و نولدکه نیز تأکید داریم دارد، این است: از اسکندر تا اردشیر: تاریخ‌نگاری و تاریخ عربی‌فارسی. این کتاب در

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/104-112.



ژاله آموزگار، عکس از مجتبی سالک، برگرفته از مجله بخارا، با سپاس از علی دهباشی

می‌کنم - با صداقتی علمی که در پژوهش‌ها و تألیفاتش دارد، همکار احمد تفضلی بود که پایان غم‌انگیز زندگانی‌اش را می‌دانیم. تفضلی استادی بود که آموزگار او را می‌ستود و هم‌زمان برای او همکاری تأثیرگذار و کارآمد نیز بود. ژاله آموزگار برای من هم دوستی صادق و صمیمی بوده است و همیشه مرا تشویق می‌کرد که آثارم را برایش بفرستم تا آنها را به دانشجویان و دیگر علاقه‌مندان معرفی کند. علاوه بر این، به درخواست او برای اتمام ترجمه دینکرد ۵ یاری‌اش دادم؛ طرحی که پس از درگذشت احمد تفضلی امیدی به پایان آن نبود. به هر روی، تلاش‌هایم به ثمر نشست و این ترجمه را در مجموعه دفترهای مطالعات ایران (*Studia Iranica*) چاپ کردم. ژاله آموزگار تاریخ ادبیات پهلوی را با همکاری احمد تفضلی به فارسی منتشر کرد که مرجع مفیدی برای دانشجویان



ژاله آموزگار، سانتا مونیکا، ۲۰۱۰، عکس از اریک فریدل (Erik Friedl)

است. با این همه، برای همراه کردن این دو نام علتی در میان است. در واقع، اگر ژاله آموزگار را به گراردو نیولی ربط می‌دهم، به این سبب است که می‌خواهم کتاب چاپ‌نشده نیولی را به او معرفی کنم؛ کتابی که نیولی آن را با وجود تحمل دردهای جسمانی به پایان رساند و در آینده نزدیک به چاپ خواهد رسید. بنابراین، این مقاله گزارشی از آخرین اثر گراردو نیولی به ژاله آموزگار است که در حقیقت صورت پاکیزه درسگفته‌های نیولی در ساپینتزا است که در سال تحصیلی ۲۰۰۸-۲۰۰۹ ارائه شده بودند و در صفحه اول آن عکسی از گراردو و همسرش، ارمینیا (Erminia)،^۲ آمده است. اثر مهم دیگر او پیش از این کتاب زردشت در تاریخ است که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد و البته نیولی موضوع آن را در سه مقاله پس از آن پی گرفت که نشان‌دهنده علاقه فراوان و همیشگی او به مسئله تعیین تاریخ و محل تولد زردشت پیامبر است.^۳

کتاب منتشر نشده‌ای که می‌خواهم آن را برای ژاله آموزگار خلاصه کنم، در حقیقت از دو فصل تشکیل شده است: "مشکل [پذیرش] نام‌گذاری ملوک‌الطوایف برای ساسانیان" و

۲. ارمینیا از ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۲ با همدلی و همراهی در کنار گراردوی بیمار بود و بی‌گمان به واسطه او بود که گراردو بار دیگر این همت را در خود دید که در کتابخانه شخصی عالی و بی‌نظیرش در شهر کالی ایتالیا کارش را چونان

۳. باید یادآور شوم که مقاله نیولی در دفاع از دیدگاه خودش و رد ادعاهای شهبازی بر علیه تاریخ‌نگاری زرتشت نیز می‌باید به زودی منتشر شود.

۲. ارمینیا از ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۲ با همدلی و همراهی در کنار گراردوی بیمار بود و بی‌گمان به واسطه او بود که گراردو بار دیگر این همت را در خود دید که در کتابخانه شخصی عالی و بی‌نظیرش در شهر کالی ایتالیا کارش را چونان

”دورهٔ زمانی بین اسکندر و اردشیر در تاریخ‌نگاری ایرانی و عربی‌فارسی: ملوک‌الطوایف در دورهٔ اشکانیان.“^۴

ارزش بسیار و تازگی اولین فصل کتاب در این است که نویسنده اثرش را با مقایسهٔ منابع یونانی و ارمنی آغاز می‌کند- و به نظر من- به این سبب که تمایز بین دو اصطلاح را به روشنی بیان کند. این وجه تمایز که پیش از این نه ضمن بررسی‌های پیشین متون پهلوی و نه در پژوهش‌های دانشگاهی جدید بدان توجهی شده بود به تفاوت بین *kadag-xwadāy* و *kardag-xwadāy* برمی‌گردد که همگی به سادگی باور کرده‌اند هر دو به یک معنایند و بنابراین، *kadag-xwadāy* در همه‌جا باید به *kadag-xwadāy* تصحیح شود.^۵

در هر صورت، نیولی با استناد بر آثار ریکا گیزلن دربارهٔ نقش اداری *kadag-xwadāy* به تفاوت این دو توجه می‌کند و بنا بر روش پژوهشی آشنایش، از بررسی هیچ سند و مدرک مهمی که از قرن نوزدهم به بعد در این باره نوشته شده است فروگذار نمی‌کند. او به مدد حافظهٔ شگفت‌آورش در یادکرد از همهٔ اسناد معنای صحیح عبارت دوم را معین می‌کند.

بنا به استدلال نیولی، اصطلاح اول برای نامیدن سرور خانه به کار می‌رفته است، در حالی که دومین اصطلاح به شاهزادگان فرودست یا پادشاهان کشورهای کوچک اشاره دارد؛ پادشاهانی که حکمروایی سرزمین‌های کوچک شکل گرفته پس از پاره‌پاره شدن امپراتوری اسکندر را بر عهده گرفته بودند. این اصطلاح به همین صورت در بندهش و کارنامک اردشیر نیز آمده است و بنا بر استدلال نیولی نباید آن را به اصطلاحی دیگری تصحیح کرد، بلکه لازم است در منابعی که *r* در داخل نوشته آمده است، آن را حفظ کرد.

جزء *kadag* در عبارت مرکب مذکور معنای شناخته‌شده‌ای دارد: قسمت، بخش یا قطعه. می‌باید در اینجا نکته‌ای را در تأیید سخن نیولی بیاورم. در مجموعه‌ای که با همکاری من و دیتروبر در برکلی در دست انتشار است، مدارک بسیاری یافت می‌شود که در آنها *kadag* برای اندازه‌گیری میزان گوشت - در مبنای تقسیمی پانزده‌گانه - آمده است.^۶

۴. ارادت خالصانهٔ من نثار گردو باد. چه توفیقی برای من از این بالاتر که مرا برای معرفی استدلالات علمی او در آخرین کتابش برگزیده‌اند، هرچند به شدت از درگذشت او متألم و متأثرم.
۵. به معنای تحت‌لفظی مالک، خرده‌مالک، مالک قطعه‌زمین.
۶. این عنوان نوعی معنای ضمنی اعیانی را در خود دارد و

نه معنایی اشرافی یا درباری. به این ترتیب، این عنوان بیشتر به موقعیت اجتماعی، قضایی و حتی نظامی فرد اشاره دارد.
7. Ph. Gignoux, "la collection de texts attribuables a Daden - vindad dans l' Archive pehlevie de Berkeley," *res orientales*, XIX (2011), 11-134, see 104, doc. 7.

با بررسی سند ۷-۳۵ مجموعهٔ برکلی نیز به روشنی تمایز

۵. به معنای تحت‌لفظی مالک، خرده‌مالک، مالک قطعه‌زمین.

۶. این عنوان نوعی معنای ضمنی اعیانی را در خود دارد و

بنابراین، بررسی آرشویی نسبتاً دیر یافته تمایزی را تأیید می‌کند که نیولی برای اولین بار مطرح ساخته است.

نیولی همه استدلالات خود را متکی بر دلایل مستخرج از مدارک و منابع بسیار متنوعی می‌کند که دوره زمانی هخامنشیان تا پایان ساسانیان را در بر می‌گیرند. او شواهد تأیید نظرش را در ادبیات مزدیسنی و آثار عربی-فارسی نیز می‌جوید و به نظر می‌رسد از همه تفسیرهای مبتنی بر یافته‌های پژوهش‌های علمی جدید نیز باخبر بوده است. از این رو، این نوشته نیولی نیز همچون همیشه اثری پربار و متکی بر منابع غنی بسیار است که شرح همه آنها از حد این نوشته فراتر می‌رود و لاجرم باید اصل این کتاب خواندنی را خواند.

لازم است تذکر کوتاهی درباره اصطلاح Oy bay که نیولی بدان اشاره کرده است هم اضافه کنم. این اصطلاح فقط معنای "علیحضرت" نمی‌دهد، بلکه به معنی "علیحضرت در گذشته" هم به کار رفته است. این امر در زمان‌یابی تازه مجموعه کتیبه‌های طبرستان به روشنی مشخص شد.^۸

تذکر دیگر اینکه در متن نیولی، KATA* بنا بر فارسی باستان به معنی خانه آمده است که به احتمال فراوان در فارسی میانه مطابق سند ۹۰۵ مجموعه طبرستان همان است که آن را kadān (در نوشته kt'n) خوانده‌ام و به معنای دهقان خواهد بود.^۹ نیولی در پانوش ۳۵ خود در صفحه ۲۳ یادآور می‌شود که در فارسی واژه کدخدا به معنی سرور خانواده و حاکم کوچک به کار می‌رود، ولی صورت کامل kadag-xwadāg بارها و بارها در متون آرشوی قرن‌های هفتم و هشتم میلادی در برکلی و نیز مجموعه طبرستان آمده است.

از سوی دیگر، نیولی برای برابرنهاد kardag xwadāg تأکید می‌کند که این عبارت دقیقاً همان لقبی است که مورخان عرب آن را به صورت ملوک‌الطوایف به کار برده‌اند، ولی در هر حال اصل آن ایرانی است. به هر صورت، تعریف دقیق این عبارت نامعین است و به احتمال اشاره به نوعی اشرافیت خرد دارد. بارتولومه به تفصیل شرح داده است

شاهان" یا در سند ۲۸ آمده است: "در دوران پس از یزدگرد." مکنزی پیش از این معنی این اصطلاح را پیشنهاد کرده و آن را از Im bay به معنی علیحضرت زنده متمایز کرده بود.
۹. وبر در نامه مورخ ۲۱ می ۲۰۰۵ به من این خوانش را "بسیار جالب توجه" دانسته است.

kardag با kt'hwty در سند ۶-۱۰۵ همین مجموعه دیده می‌شود.
۸. انتشار این مجموعه را آغاز کرده‌ام. بنگرید به سند ۱۲ در ph. Gignoux, "Une archive post-sassanide du Tbaristan (I)," *es orientales*, XXI (2012), 29-96.
در سند ۱۴ این مجموعه آمده است: "۹۲ سال پس از آخرین دوره عظمت علیحضرت یزدگرد فقید، شاه



ژاله آموزگار، مجموعه بخارا، با سپاس از علی دهباشی

که این عبارت در ابتدا برای خانوادهٔ مردسالار کاربرد داشته و بعد از آن به سرور خانه، نجیب‌زاده‌ای که مالک زمین مزروعی است و سرور فتودال اطلاق شده است.^{۱۰}

پس از توضیح این دو اصطلاح، نیولی با رد کردن تمام خوانش‌هایی که به وضوح مغلوط و اشتباه‌اند، معنی *ēw-xwadāy* یا شهریار و سرور یکتا را روشن می‌کند و به مطالعه دربارهٔ *sar-xwadāyān* می‌پردازد. او در واقع خوانش بارتولومه را، که همه پذیرفته بودند، در معنای **gil-xwadāyīh* رد می‌کند.^{۱۱} بارتولومه قبلاً براساس نوشته‌های متعدد پهلوی خوانش *kardag-xwadāyī* را حفظ کرده، آن را تصحیح نکرده بود و به این

gilistag نزدیک است. این امر عملاً غیرممکن است، زیرا هیچ معنای اهریمنی برای آن نمی‌توان تصور کرد.

10. Ch. Bartholomae, *Altiranches Wörterbuch* (Strassburg, 1940), 25.

۱۱. نظر بارتولومه این بود که معنای **gil-xwadāyīh* به

ترتیب، واژه sar-xwadāy از این منظر استقلال ذاتی‌اش را حفظ می‌کرد. به هر روی، kardag-xwadāy اختیارات محدودی دارد و چنان که گفتیم این امر از معنای kardag به معنی بخش یا قسمت‌هایی از سرزمین روشن می‌شود. با این تفسیر، سرور یگانه‌ای که دنیا را تحت سلطه خود درمی‌آورد ēw-xwadāyīh است. سند متقنی که ارتباط بین دو اصطلاح پهلوی و عربی‌فارسی را برای نیولی قطعی می‌سازد نامه تنسر است که در آن، پیشنهاد ارسطو به اسکندر برای تقسیم کشور بین سه پادشاه آمده است. اسکندر با اجرای اصل تقسیم حکومت این پیشنهاد را به اجرا در می‌آورد. پادشاهان سرزمین‌های تقسیم‌شده در دوران سلوکی‌ها و پارتی‌ها حکمرانان ایران پس از اسکندرنند.

اصطلاحات hu-xwadāyīh و duš-xwadāyīh مسلماً معانی دیگری دارند که به تعاریف دین خوب و بد مرتبط می‌شود؛ مایه‌ای که بعدها نزد روحانیان زردشتی به منزله صورت‌بندی موضوعی سنتی گسترش یافت. در پایان مباحث فصل اول، نیولی بر مبنای بندهش و کارنامک اردشیر تفاوت بین kardag-xwadāy حاکم بر قطعه‌زمین مزروعی و sar-xwadāy به معنی پادشاه سرزمین‌های کوچک، ولی عملاً مستقل، را می‌پذیرد و بیان می‌کند که اینها اصطلاحاتی خاص تاریخ ایران در فاصله زمانی اسکندر تا اردشیرند. kardag-xwadāy به این ترتیب، توصیف‌کننده فرمانروای یکتاست و این اصطلاح را در اساس اسکندر احیا کرده است. نکته در این است که نه sar-xwadāy و نه kardag-xwadāy چنان لقب به کار نمی‌رفته‌اند، بلکه اصطلاحات ساده‌ای بودند که موقعیت سیاسی خاصی را توصیف می‌کردند. بنا بر تاریخ نگاری عربی‌فارسی، ملوک‌الطوایف پادشاهان سرزمین‌های تقسیم‌شده بعد از اسکندر در دوران سلوکی‌ها و پارتی‌ها بودند و حال دیگر روشن است که ملوک‌الطوایف در اصل اصطلاحی ایرانی است که از ترجمه تحت‌اللفظی kardag-xwadāy حاصل شده است.

دومین فصل کتاب پژوهشی نیولی به دورانی تاریخی در گستره اسکندر تا اردشیر می‌پردازد که تاریخ‌نگاری مرسوم فارسی و عربی‌فارسی آن را به صورت یک مجموعه در نظر می‌گیرد. با توجه به طرح مسئله پیچیده ملوک‌الطوایف در دوران اشکانیان در تاریخ‌نگاری فارسی مدت این دوران به نصف تقلیل یافته است. در حقیقت، دوران پارت‌ها که باید ۴۷۳ م در نظر آورده شود، از عصر اشکانیان در سال ۲۴۷ م آغاز می‌شود و تا ظهور اردشیر در ۲۲۶ م، با محاسباتی متفاوت مطابق سال ۵۳۸ مبدأ عصر سلوکی‌ها، به طول می‌انجامد. این امر باعث شده است که شهبازی منابع را به پنج رده

متفاوت تقسیم کند. نیولی به تفصیل از این منابع یاد می‌کند و نشان می‌دهد که فقط طبقه‌بندی‌های ۲ و ۴ و ۵ درست‌اند و طبقه‌بندی‌های ۱ و ۳ اساس معتبری ندارند.

نیولی سپس به بررسی سه طبقه‌بندی پذیرفته‌اش می‌پردازد، ولی در اصل دو طبقه‌بندی آخر این گزارش را روشن‌تر می‌سازند. نیولی در آثار بیرونی و مورخان بسیار دیگر و در زمان‌نگاری‌های عربی و عربی‌فارسی تعداد بسیاری از پادشاهان را شناسایی می‌کند، تفاوت‌های فراوانی را نیز در نام پادشاهان پارتی تشخیص می‌دهد و همه آنها را از هم متمایز می‌کند.

الف. در مدت طولانی ۴۷۵ یا ۴۷۲ سال تعداد ۱۰ پادشاه بنا بر نظر طبری و ثعالبی.

ب. کل سال‌های حاکمیت ۱۱ پادشاه ۲۲۶ سال است، هرچند برخی به ۲۶۰ تا ۲۸۰ سال اشاره می‌کنند و حتی بیرونی از ۳۰۰ سال سخن می‌گوید.

ج. در مجموع این دوره ۵۰۰ سال به درازا می‌کشد؛ ۱۴ سال برای اسکندر، ۵۴ سال برای فرمانروایان یونانی و ۴۳۸ سال برای اشکانیان. از نظر بیرونی این میزان برابر ۴۱۴ سال برای ۱۸ پادشاه است و حمزه این دوران را ۴۳۸ سال و شامل حکمرانی ۱۹ پادشاه می‌داند.

د. ۱۹ پادشاه در ۵۴ سال استیلای یونانیان از اسکندر تا کشورگشایی پارت‌ها از عراق در مجموع ۴۶۳ یا ۵۰۶ سال.

با این همه، منابع در زمینه فرمانروایی ۱۴ ساله اسکندر هم‌داستان‌اند. از سوی دیگر، برخی نویسندگان طول این دوره را تا زمانه آخرین پادشاه ساسانی، یزدگرد سوم، حساب می‌کنند. به هر روی، دوران ۲۶۶ ساله پادشاهان کوچک اشکانی در دوران سلوکی‌ها با عصر زردشت در هزاره دهم اساساً اختلاف دارند. در اینجا نیولی به تحقیق تطبیقی روی می‌آورد که بدون بیان بحث‌های دقیق او امکان گزارش آن نیست. او محاسبات پیشینیانش را به پرسش می‌گیرد و به ریاضی‌دان بزرگ، زنجانی، توجهی خاص مبذول می‌دارد که در تاریخ‌نگاری رسمی خود زمانه ۲۴۶ ساله ساسانیان را از دوران ۲۶۶ ساله ملوک الطوایف در زمان اشکانیان جدا می‌کند. زنجانی فقط این نکته را روشن می‌سازد که ملوک الطوایف به احتمال از اواخر دوران مقدونی تا ظهور اشکانیان در بخشی آباد از بین‌النهرین و ایران باختری می‌زیسته‌اند. به این ترتیب، لازم است دوران ۱۴ ساله اسکندر و نیز ۲۶۶ ساله ملوک الطوایف از ۵۲۸ سال گاه‌شماری رسمی ایران کاسته شود.

در پایان نیولی ثابت می‌کند که از پنج طبقه‌بندی پیشنهادی شهبازی فقط سه طبقه‌بندی معتبر است. اولین طبقه‌بندی بنا بر نظر نیولی مسلماً ۵۳۸ است و بنا بر محاسبه تخمینی عصر سلوکی‌ها در ایران پیش از اسلام شناخته شده است. دومین طبقه‌بندی تخصیص ۴۰۰ سال یا بیشتر به اشکانیان است که محاسبه تخمینی زمان اشکانیان را نشان می‌دهد، زیرا ۴۷۳ سال اشاره به ظهور اردشیر در ۲۲۶ م و ۵۳۸ سلوکی دارد. محاسبه ۲۲۶ سال نتیجه جدیدی نیست و با بررسی زمان ظهور زرتشت در ۲۵۸ سال پیش از اردشیر همخوان است، در این صورت جایی برای دوره اشکانیان باقی نمی‌ماند.

کتاب نیولی با کتابنامه‌ای بسیار طولانی پایان می‌یابد که مطابق با سنت ایران‌شناسان ایتالیایی است و در این میان، نیولی آزمون دشوار تهیه فهرست نام‌ها و جاها را نیز تجربه کرده است.

مقایسه حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک در مثنوی معنوی با تمثیلی مانوی

امید بهبهانی

مدرس زبان فارسی و ایران‌شناسی دانشگاه ملی استرالیا

پیشکش به استاد بزرگوارم سرکار خانم دکتر ژاله آموزگار

مقدمه

این گفتار حاصل تأملی بر داستان تمثیلی "عاشق شدن پادشاه بر کنیزک"^۱ و نگاهی به باورهای عرفانی پیش از اسلام، از جمله مانویت، است که گذشته از درآمیختن عناصر بنیادین ادیان کهن، یعنی دین‌های زردستی و بودایی، از مکتب‌های گنوسی و فرقه‌های مسیحی سده‌های آغازین نیز تأثیر گرفته است. مانوی، مانند دیگر پیامبران پیش از خود، در پی یافتن توجیهی برای مسئله وجود عنصر شر بود. در سنت‌های یهودی-مسیحی، شر در پی گناهی پدید آمده بود که آدم و حوا مرتکب شده بودند. عالمان الهی پس از مسیحیت کوشیدند تا پاسخی به این پرسش دهند که چرا خداوند از وقوع این حادثه پیشگیری نکرد. مکتب‌های گنوسی متعدد رایج در خاورمیانه در سده‌های آغازین

امید بهبهانی دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، عضو هیئت علمی و مدیر گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است و هم‌اکنون در دانشگاه ملی استرالیا به تدریس زبان فارسی و ایران‌شناسی اشتغال دارد. کتاب‌ها و مقالات بسیاری در زمینه فرهنگ و زبان‌های باستانی و ادبیات فارسی نوشته و از زبان‌های انگلیسی و آلمانی به فارسی ترجمه کرده است. برخی از آثارش عبارت‌اند از در شناخت آیین مانوی، و ترجمه دو کتاب از مری بویس، بررسی ادبیات مانوی در زبان‌های پارسی میانه و پارسی و فهرست واژگان ادبیات مانوی در زبان‌های پارسی میانه و پارسی.

Omid Behbahani <omid.behbahani@anu.edu.au>

۱. جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح دفتر ۱، ۱۹۰.
نیکلسون (چاپ ۴۰؛ تهران: انتشارات کاروان، ۱۳۸۶).

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/136-152.

مسیحیت راه حل این مسئله را بدین گونه پیش نهادند که از عالم قدسی سیری نزولی و مرحله به مرحله صورت گرفته و یکی از این مراحل، ظهور خدایی آفرینشگر را شامل می شود؛^۲ خدایی که آفرینش عالم مادی به او سپرده می شود. در نگرش گنوسی به هستی، خداوند در ماورای عالم محسوس و حتی در آن سوی جهان معقول است. او پدری است که از نام و نشان و گمان برتر است و ذهن آدمی توانایی درک او را ندارد. به گفته حکیم توس

ز نام و نشان و گمان برتر است
نگارنده برشده گوهر است^۳

جهان به واسطه اشراقات دائمی که از ذات این خدای اصلی صادر می شود به وجود می آید و مراتب این تجلیات نزولی است، یعنی هر یک از اشراقات نسبت به ماقبل خود فرومایه تر است تا منتهی گردد به عالم مادی که نازل ترین مرحله اشراق و ناپاک ترین تجلیات است، اما در این جهان مادی شوقی نهفته است که آن را به مبدأ الهی اش باز پس می کشاند. ماده، یعنی عالم جسمانی، منزلگاه شر است، اما بارقه‌ای الهی که در طبیعت انسان به ودیعه است، راه نجات را به او نشان می دهد و او را در حرکتی صعودی که از میان افلاک دارد، یاری می کند و به عالم نور می رساند. این بارقه الهی در تعلیم گنوسی معرفت (γνώσις/gnosis) خوانده می شود. خداوند آفریننده جهان روحانی است و در پدید آوردن جهان مادی نقشی ندارد، بلکه خدایی فرعی (Demiurge)، که خود پیامد افاضات اوست، عالم محسوس و مادی را پدید می آورد. به تعبیر دیگر، نگرش گنوسی آفرینش جهان مادی را در شأن خداوند نمی داند و حضور انسان در این جهان را نیز حادثه‌ای می داند که به هبوط او در جهان مادی انجامیده است. با این همه، این پرسش بی پاسخ ماند که این سیر نزولی از چه زمانی آغاز شده است.

مانی اما مسئله وجود "شر" را با بهره گیری از تعالیم زردشتی پاسخ می گوید، زیرا مسئله شر در این تعالیم با پذیرش دو اصل مطلقاً جداگانه و ازلی "خیر" و "شر" حل شده است. در آموزه مانوی، این دو اصل به صورت دو سرزمین "بهشت روشنی"، "به فرمانروایی پدر بزرگی" و "دوزخ تاریکی" به فرمانروایی اهریمن مطرح می شوند. در رویدادی، "عالم شر" متوجه "عالم خیر" می شود و می خواهد که آن را به دست آورد و نابود کند. پدر بزرگی

icheism/Manicheism_I_Intro.pdf, 43.

۳. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق (نیویورک: Bibliotheca Persica، ۱۳۶۶)، دفتر ۱.

2. Prods Octor Skjærø, *An Introduction to Manicheism* in
<http://www.fas.harvard.edu/~iranian/Man->

که از پیروزی نهایی خیر بر شر در عرصه نبرد آگاه است، اهریمن را از یورش به بهشت روشنی باز نمی‌دارد و در عوض، عالم محسوس را به منزله میدانی برای نبرد خیر و شر به آفرینش می‌خواند.^۴ در ادامه نبرد، بخشی از ذرات روشنی که به تعبیر مانوی ساکنان بهشت نورند در دام نیروهای شر گرفتار می‌شوند. پدر روشنی برای نبرد با اهریمن و نیروهایش نخستین انسان (گیهمرد، Gēhmurd)^۵ را می‌آفریند که خود از جنس پدر روشنی و در واقع، پیش‌نمونه (prototype) بشر است. اما این تازه آغاز نبرد است، زیرا او نیز به دام اهریمن می‌افتد و در پی آن، ایزدانی برای ادامه نبرد خیر و شر آفریده می‌شوند. در این کشاکش میان خیر و شر (روشنی و تاریکی)، از هم‌آمیزی دو دیو بزرگ که ذرات روشنی بهشت را بلعیده و همه را در پیکر مادی خود انباشته‌اند، آدم و حوا به وجود می‌آیند.^۶ این‌گونه نگرش به سرشت دوگانه انسان که بخشی از آن روح (خیر و روشنی) و بخشی دیگر جسم (شر و تاریکی) است، در آثار بسیاری از متفکران گنوسی از جمله شمعون مغ (Simon Magus)، والنتین (Valentinus)، مرقیون (Marcion) و بازیلیدس (Basilides)، هر کدام با شیوه‌های بیانی متفاوت، تداوم یافت و قرن‌ها پس از آن شاعر - عارفان بزرگ ایران نیز بقا و نفوذ این اندیشه‌ها را در اشعار خود بازنمایاندند. این غزل زیبای حافظ نشان‌دهنده تفکری شبیه باورهای گنوسی است:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم
 بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم
 طایرگلشن قدسم چه دهم شرح فراق
 که درین دامگه حادثه چون افتادم
 من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
 آدم آورد درین دیر خراب آبادم^۷

حافظ در این غزل خود را بنده عشق و از هر دو جهان آزاد می‌داند؛ عشقی که باید او را به آگاهی برساند. سالک راه حق برای دریافت افاضات روحانی که ذرات وجود حضرت حق‌اند، باید از آرایش ماده پاک شود تا از تعلقات مادی رهایی یابد. همین که حافظ به غفلت خود و افتادن به "دامگه حادثه" پی برده و از "ملک" بودن و تعلق خود به "فردوس برین" آگاه شده است، راه نجات بر او گشوده می‌شود.

۴. Skjærvø, *An Introduction to Manicheism*, 43.
 ۵. پیش‌نمونه انسان از خدایان نخستین آفرینش مانوی است که آن را با گیومرت یا کیومرث زردشتی مقایسه می‌کنند.
 ۶. امید بهبهانی، در شناخت آیین مانی (تهران):
 ۷. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ، دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی (تهران: انتشارات طلوع، ۱۳۷۷)، ۲۴۵.
 بندهش، ۱۳۸۴، ۲۰.

این دریافت و کشف فیضان‌های الهی همان است که در مکتب‌های عرفانی پس از اسلام به اشراق تعبیر شده است. رسیدن به مرحله اشراق فقط از راه دانش و حکمت نظری امکان‌پذیر نیست، بلکه نیازمند تمرین و مراقبه و پرهیز از ظواهر دلفریب جهان مادی است. وجود راهنما یا پیر برای پوییدن راه رستگاری شرط اصلی است.

نگرش گنوسی به هستی ثمره برخورد و آمیزش فرهنگ یونانی با فرهنگ‌های کهن شرق (مصر، بین‌النهرین، ایران و هند) در پی حمله اسکندر به شرق در سده چهارم پیش از میلاد بود. این بنیادهای فکری در ادیان و مکتب‌های باستانی، از جمله مسیحیت و مانویت، نقش بست و به ادبیات دینی و عرفانی و از جمله به داستان‌های تمثیلی راه یافت.

آموزه مانی و بهره‌گیری از داستان‌های تمثیلی در تبیین آن

آموزه مانی بر پایه نفی جهان مادی و کوشش برای رسیدن به جهان روشنایی از رهگذر عرفان و به تعبیر گسترده‌تر، شناخت و آگاهی است. در دین مانی نیز مانند اغلب دین‌های دیگر، به چگونگی پدید آمدن آسمان‌ها و زمین و موجودات و جانوران اشاره می‌شود، اما داستان آفرینش در دین مانی چنان دور و دراز و پیچیده است که دریافتش برای عوام چندان آسان نبود. از این رو، مانی با پیوند میان اساطیر و باور ملت‌های گوناگون توانست دشواری‌های آموزه پیچیده و ماده‌ستیز خود را برای ذهن‌های ساده‌اندیش توده مردم آسان و پذیرفتنی سازد.

آموزه مانی بر پایه دو بُن هم‌ستیز یا دو اصل ازلی روشنی و تاریکی استوار است. یک‌سو روشنی خدایی به مفهوم خیر یا روح و سوی دیگر تاریکی اهریمنی به مفهوم شر یا ماده. همچنین، این آموزه قائل به سه زمان است: زمان آغازین که در آن دو بن تاریکی و روشنی کاملاً از یک دیگر جدا بودند، در سویی جهان نور و خیر قرار داشت و در سویی جهان ظلمت و شر؛ زمان حال که دوران آمیختگی دو اصل خیر و شر و نور و ظلمت با یکدیگر است و زمان آینده که زمانی آرمانی است و در آن نور و ظلمت دوباره از یکدیگر جدا خواهند شد و همه‌چیز به زمان آغازین باز خواهد گشت.

مانی برای روشن کردن آموزه خود از بیانی تمثیلی بهره گرفت.^۸ او و مبلغانش برای تبلیغ عقاید خود داستان‌هایی برای مردم می‌سراییدند و سپس با بهره‌گیری از آن داستان‌ها به

۸. مری بویس، بررسی ادبیات مانوی، ترجمه امید بندهش، ۱۳۸۴، ۱۵-۲۴. بهبهانی و ابوالحسن تهامی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات

تبلیغ عقایدشان می‌پرداختند. از این راه داستان‌های مشرق‌زمین از هندوستان و چین به ایران و از راه ایران به شام و سرزمین‌های غربی راه یافت.^۹

به کارگیری تمثیل در موعظه و سخنرانی از فنون بلاغت است. سخنران آگاه می‌داند که ذهن انسان قادر به تمرکز طولانی‌مدت نیست و با بیان داستانی کوتاه، از سویی به ذهن شنوندگان استراحت می‌دهد و از سویی دیگر، با سخنی موجز در ذهن شنونده میان عناصر داستان و آنچه خود می‌خواهد بگوید ایجاد رابطه می‌کند و با این تداعی نتیجه سخن خود را به ذهن خواننده می‌رساند. از همین روی، کاربرد تمثیل از روزگاران کهن در ادبیات نوشتاری نیز رواج داشته است. تمثیل افزون بر جذابیت بخشیدن به نوشتار و سخنرانی، دریافت مفاهیم پیچیده را نیز آسان می‌کند و شگفت‌آور نیست که بهره‌گیری گسترده از آن را در ادبیات دینی پیش از اسلام ایران، عمدتاً پارسی میانه و پارتی و سغدی، و نیز در ادبیات ایران اسلامی می‌بینیم. در قرآن کریم نمونه‌های بسیار از تمثیل می‌توان یافت. در آموزه‌های حضرت عیسی^(ع) نیز تمثیل مقامی ویژه دارد، چنان که هیچ‌یک از موعظه‌های آن حضرت خالی از تمثیل نیست. مانی هم که خود را حواری و شاگرد حضرت عیسی^(ع) می‌دانست، در ادبیات مانوی از کاربرد بلاغی تمثیل سود بسیار جسته است.

داستان‌های تمثیلی در ادبیات مانوی، مانند دیگر نمونه‌های تمثیل، به گونه‌ای کوتاه و موجز بیان شده‌اند و از آنجا که این داستان‌ها از پیش در حافظه فرهنگی مخاطبان نقش بسته بودند، مخاطبان با شنیدن اشاره‌ای، فقط انتظار شرح و تفسیر و نتیجه‌گیری دینی و اخلاقی از این حکایت‌ها داشتند.

داستان تمثیلی مانوی

داستان تمثیلی مورد بحث این جستار متنی است به زبان پارسی میانه تُرفانی، به شماره شناسه M۴۶ که ورنر زوندرمان، ایران‌شناس آلمانی، با کنار هم گذاشتن قطعاتی کوچک توانسته است تا حد امکان آن را بازسازی و ترجمه کند.^{۱۰}

سال ۴، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۲)، ۱۵-۲۸؛
Werner Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte* (Berlin: Akademie Verlag, 1973), 84-85.

۹. احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۸)، ۳۴۵.

۱۰. امید بهبهانی، «بررسی تمثیلی به فارسی میانه بر اساس الگوی اسطوره آفرینش مانی»، زبان‌شناخت،

این متن داستان دختری از خاندان شاهی را باز می‌گوید که به عشق پسری گرفتار شده و پادشاه برای رهایی او از غم هجران، مردان خود را گسیل می‌کند تا پسر را نزد دختر برند. متن چنین آغاز می‌شود:

... دخترگفت: "مرا به زنی به او دهید." شاه سه بار اسب و مرد فرستاد و به آنان گفت: "بروید و پسر را بیاورید." آنان رفتند و پیرامون درختی که پسر بر بالای آن است، ایستادند و گفتند: "شاه تو را می‌خواند." پسر اطاعت نکرد... و مردان را کُشت. شاه گفت: "اکنون چه کنم؟ اسبان و مردان من تباه شدند و دختر نزدیک به مرگ است." پیرزنی بود، گفت: "من تدبیر دیگری کنم." شاه گفت: "چگونه او را می‌آوری؟" پیرزن می و بره‌ای ستاند و رفت و زیر درخت نشست و پای بره را بست و خواست آن را به دنبه بکشد. پسر گفت: "آن را به گردن بکش." پیرزن گفت: "بیا اینجا و به من بنمای." پسر از درخت فرود آمد تا به او بنماید. زن او را می داد. نخستین جرعه را که خورد بیهوش شد. پیرزن او را به خر بست و پیش شاه برد. شاه او را به دختر داد [خانه‌ای] ساخت با سه در: از آنها دو تا رویین و ارزیزین، و برای اندرون از بسیار آهن و ارزیز با هم دری ساخت. چون پسر به هوش آمد، نای زد. گاو شنید، آمد و دو در را شکست و به در سوم آمد و همه را به زور شکست. یک شاخ او نیز شکست. رفت و پسر را ربود و با خود برد. به پسر گفت: ...

داستان در اینجا ناتمام می‌ماند، اما خوشبختانه زوندنرمان قطعه دیگری را که تفسیر همین داستان است، اما به شدت دچار نقص و افتادگی واژه‌هاست، در ادامه آورده است:

آن شهریار اهریمن است و زن پیر [افتادگی متن]... آن سه نای [افتادگی متن]... پنج اندرز گزیدگان [افتادگی متن] و آن سه در، آتش، شهوت و آز هستند.^{۱۱}

افتادگی‌های متن تفسیر واژه به واژه متن را ناممکن می‌کند، اما به یاری مقابله آن با اسطوره آفرینش مانی و با بهره‌گیری از یادداشت‌های زوندنرمان،^{۱۲} نیز با استفاده از نکاتی که فریدمار گیسلر (Friedmar Geissler) در بررسی عناصر اصلی این داستان تمثیلی در پیوست خود در کتاب زوندنرمان آورده است،^{۱۳} این تفسیر را می‌توان پیشنهاد کرد که پسر نمادی است از روح انسان که عیسی‌ای رخشان^{۱۴} او را از اصل الهی‌اش آگاه کرده

kosmogonische und Parabeltexte, 83.
13. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte*, 141.

۱۴. از ایزدان مانوی، و نه عیسی پیامبر، که به زمین هیوط کرده، انسان را از اصل الهی‌اش آگاه می‌کند.

11. Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Acta Iranica 9) (Téhéran and Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1975), 113.

12. Sundermann, *Mittelpersische und parthische*

است. تصویر پسر یا مرد جوان چنان که زوندرمان خاطر نشان می‌کند، در ادبیات مانوی صورت تشخیص‌یافته انسان آگاه است؛ انسانی که آگاهی به روح او طراوت بخشیده است.

شاه، همان‌گونه که در تفسیر مانوی خود متن آمده است، اهریمن است که می‌خواهد پسر را در زندان تن اسیر کند. دختر نماد عشق زمینی و رابطه جسمانی زن و مرد است. در متن‌های مانوی از دختر اهریمن و پدید آورنده ماده است. خانه نماد دنیای مادی و در مقیاس کوچک‌تر، تن انسان است که او را در بند خوردن و آز و شهوت نگه می‌دارد. سه در نماد سه مانع است که راه رستگاری را بر روی انسان می‌بندد. بنا بر تفسیر مانوی، آتش خوردن در شکم انسان است و آز و شهوت هر یک بخشی از تن انسان را به زیر فرمان دارند. می، که نوشیدنش در آیین مانی گناه شمرده می‌شود، عامل بی‌خبری، فراموشی و گمراهی است. گاو، که روح را از زندان تن رها می‌سازد، نماد هیئت نور یا فرشتگان نجات است که سرانجام روح را به بهشت روشنایی هدایت می‌کنند. در تفسیر گیسلر نیز بُن‌مایه نجات به یاری یک حیوان در داستان‌های تمثیلی عنصری عادی به شمار آمده است.^{۱۵} به گمان من، شاخ شکسته گاو نماد روشنی‌های ازدست‌رفته و بهایی است که روح در ازای پیروزی بر ماده می‌پردازد. سه نای نماد سه بار فریاد یاری طلبیدن نخستین مرد در اسطوره آفرینش مانوی برای رهایی از جهان تاریکی است.^{۱۶} گیسلر نواختن نی یا فلوت برای فراخواندن نجات‌بخش را نیز در فهرست خود آورده است.^{۱۷}

مقایسه این داستان با داستان تمثیلی مثنوی شاید در نگاه نخست چندان همساز ننماید، اما چنانچه از جزئیات متفاوت حوادث بگذریم، خواهیم دید که هر دو داستان از سرچشمه‌های فکری مشترکی نشأت گرفته‌اند که بنیادشان بر نفی زندگی مادی و میل به پیوستن به اصل الهی با یاری خودشناسی و تزکیه نفس به هدایت پیر یا منجی است.

داستان عاشق شدن شاه بر کنیزک^{۱۸}

بود شاهی در زمانی پیش ازین
ملک دنیا بودش و هم ملک دین
اتفاقاً شاه روزی شد سوار
با خواص خویش از بهر شکار

kosmogonische und Parabeltexte, 141.

۱۸. خلاصه‌شده از جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر ۱، ۱۹-۳۰.

15. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte*, 141.

۱۶. بویس، بررسی ادبیات مانوی، ۱۷.

17. Sundermann, *Mittelpersische und parthische*

یک کنیزک دید شه بر شاه‌راه
شد غلام آن کنیزک جان شاه
مرغ جاننش در قفس چون می‌طپید
داد مال و آن کنیزک را خرید
چون خرید او را و برخوردار شد
آن کنیزک از قضا بیمار شد

...

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست
گفت جان هر دو در دست شماست

...

جمله گفتندش که جانبازی کنیم
فهم گرد آریم و انبازی کنیم

...

هرچه کردند از علاج و از دوا
گشت رنج افزون و حاجت ناروا

...

شه چو عجز آن حکیمان را بدید
پا برهنه جانب مسجد دوید
رفت در مسجد سوی محراب شد
سجده‌گاه از اشک شه پر آب شد

...

درمیان گریه خوابش در ربود
دید در خواب او که پیری رو نمود
گفت ای شه مژده حاجاتت رواست
گر غریبی آیدت فردا ز ماست
چون که آید او حکیمی حاذقست
صادقش دان کو امین و صادقست

...

چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد
آفتاب از شرق اخترسوز شد

بود اندر منظره شه منتظر
تا ببیند آنچه بنمودند سر
دید شخصی فاضلی پرماه‌ای
آفتابی در میان سایه‌ای

...

دست بگشاد و کنارانش گرفت
همچو عشق اندر دل و جانش گرفت
دست و پیشانیش بوسیدن گرفت
وز مقام و راه پرسیدن گرفت

...

قصه رنجور و رنجوری بخواند
بعد از آن در پیش رنجورش نشاند
رنگ روی و نبض و قاروره بدید
هم علامتش هم اسبابش شنید
گفت هر دارو که ایشان کرده‌اند
آن عمارت نیست ویران کرده‌اند

...

دید رنج و کشف شد بر وی نهفت
لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
رنجش از صفرا و از سودا نبود
بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کو زار دل است
تن خوش است و او گرفتار دل است

...

گفت ای شه خلوتی کن خانه را
دور کن هم خویش و هم بیگانه را
کس ندارد گوش در دهلیزها
تا بپرسم زین کنیزک چیزها
خانه خالی ماند و یک دیوار نی
جز طبیب و جز همان بیمار نی

نرم‌نرمک گفت شهر تو کجاست
که علاج اهل هر شهری جداست
واندر آن شهر از قرابت کیستت
خویشی و پیوستگی با چیستت
دست بر نبضش نهاد و یک به یک
باز می‌پرسید از جور فلک

...

با حکیم او قصه‌ها می‌گفت فاش
از مقام و خواجگان و شهر و باش
سوی قصه گفتنش می‌داشت گوش
سوی نبض و جستنش می‌داشت هوش

...

شهر شهر و خانه خانه قصه کرد
نه رگش جنبید و نه رخ گشت زرد
نبض او بر حال خود بُد بی‌گزند
تا پیرسید از سمرقند چو قند
نبض جَست و روی سرخ و زرد شد
کز سمرقندی زرگر فرد شد
چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت
اصل آن درد و بلا را باز یافت
گفت کوی او کدام اندر گذر
او سر پل گفت و کوی غاتفر
گفت دانستم که رنجت چیست، زود
در خلاصت سحرها خواهم نمود
شاد باش و فارغ و ایمن که من
آن کنم با تو که باران با چمن

...

بعد از آن برخاست و عزم شاه کرد
شاه را زان شمه‌ای آگاه کرد
گفت تدبیر آن بود کان مرد را

حاضر آریم از پی این درد را
مردِ زرگر را بخوان زان شهر دور
با زر و خلعت بده او را غرور

...

شه فرستاد آن طرف یک دو رسول
حاذقان و کافیان بس عدول
تا سمرقند آمدند آن دو رسول
از برای زرگرِ شنگِ فضول

...

مرد مال و خلعت بسیار دید
غره شد از شهر و فرزندان بُرید
اندر آمد شادمان در راه، مرد
بی خبر کان شاه قصد جاننش کرد

...

چون رسید از راه آن مرد غریب
اندر آوردش به پیش شه طیب
پس حکیمش گفت کای سلطان مه
آن کنیزک را بدین خواجه بده
تا کنیزک در وصالش خوش شود
آب وصلش دفع آن آتش شود
شه بدو بخشید آن مه روی را
جفت کرد آن هر دو صحبت جوی را
مدت شش ماه می راندند کام
تا به صحت آمد آن دختر تمام
بعد از آن از بهر او شربت بساخت
تا بخورد و پیش دختر می گذاخت
چون ز رنجوری جمال او نماند
جان دختر در وبال او نماند
چون که زشت و ناخوش و رخزرد شد
اندک اندک در دل او سرد شد

عشق‌هایی کز پی رنگی بود
عشق نبود عاقبت ننگی بود

...

گفت من آن آهوم کز ناف من
ریخت این صیاد خون صاف من
ای من آن روباه صحراً کز کمین
سر بریدندش برای پوستین
ای من آن پیلی که زخم پیلبان
ریخت خونم از برای استخوان
گر چه دیوار افکند سایه دراز
باز گردد سوی او آن سایه باز
این جهان کوهست و فعل ما ندا
سوی ما آید نداها را صدا
این بگفت و رفت در دم زیر خاک
آن کنیزک شد ز عشق و رنج پاک
زانک عشق مردگان پاینده نیست
زانک مرده سوی ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر
هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر
عشق آن زنده گزین کو باقیست
کز شراب جان‌فزایت ساقیست
عشق آن بگزین که جمله انبیا
یافتند از عشق او کار و کیا
تو مگو ما را بدان شه بار نیست
با کریمان کارها دشوار نیست

...

کشتن آن مرد بر دست حکیم
نه پی اومید بود و نه ز بیم
او نکشش از برای طبع شاه
تا نیامد امر و الهام اله

بدیع‌الزمان فروزانفر اصل این داستان را حکایتی از علی بن ربن، طبیب ایرانی در نیمه اول قرن سوم هجری، می‌داند و اظهار می‌دارد که این حکایت در صفحه ۵۳۸ چاپ برلین فردوس‌الحکمه آمده است. او حکایتی از ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ق) در صفحات ۱۳۱ تا ۱۳۳ جلد ۴ عیون‌الاکابر طبع مصر را نیز نظیر این داستان می‌داند و منشأ آن بخش از داستان را که مربوط به روش تشخیص بیماری است، در چهار مقاله نظامی عروضی می‌یابد. به این ترتیب که در چهار مقاله، ابن‌سینا این طرز درمان را نسبت به یکی از خویشان شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر ذکر می‌کند. سیداسماعیل جرجانی در باب سوم از جزو دوم ذخیره خوارزمشاهی، گفتار نخستین اندر عشق، نیز این‌گونه درمان را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد.^{۱۹}

داستان مانوی با حکایت مثنوی تفاوت‌های بسیار دارد. البته این تفاوت‌ها گاه ممکن است به سبب ناقص بودن و از میان رفتن بخش‌های عمده متن باشد و گاه نیز ناشی از اعتماد واعظان و مبلغان مانوی به آگاهی شنوندگان یا خوانندگان از کل داستان. برای نمونه، در داستان مانوی، دست‌کم بر پایه آنچه از متن در اختیار داریم، به کشف علت بیماری دختر اشاره‌ای نمی‌شود، اما بخش‌هایی نیز هست که مقایسه دو داستان را تا حدی ممکن می‌کند.

مقایسه حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک و داستان تمثیلی مانوی

در داستان "پادشاه و کنیزک" که نخستین حکایت از دفتر اول مثنوی است، خواندیم که پادشاهی که مُلک دین و دنیا را داشته است کنیزی را در راه می‌بیند:

یک کنیزک دید شه بر شاه‌راه
شد غلام آن کنیزک جان شاه

در این داستان، برخلاف داستان مانوی، این شاه است که عاشق می‌شود. شاه بهای کنیزک را می‌پردازد و برخوردار می‌شود، اما آنچه باعث نقض لذت شاه می‌شود بیماری کنیزک است. در هیچ جای داستان سخنی از فضایل معنوی معشوقه نیست؛ عشقی در میان است که جسمانی است.

چون خرید او را و برخوردار شد
آن کنیزک از قضا بیمار شد

۱۹. بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف (چاپ ۷)؛ تهران: انتشارات زوار، (۱۳۷۵)، جلد ۱، ۴۲-۴۳.

در نتیجه، شاه از ادامه لذت برخورداری از کنیزک محروم می‌ماند. تا اینجا هر دو داستان از این نظر شبیه‌اند که عشقی یک‌سویه در میان است: شاه عاشق کنیزک است، اما کنیزک بیمار شده است و در دسترس نیست. در داستان مانوی، شاهدختی^{۲۰} عاشق پسری است، اما پسر از این عشق می‌گریزد و در دسترس نیست. شاه که در داستان مانوی عامل پیوند میان دختر و پسر است، سوارانش را می‌فرستد تا پسر را بگیرند و به دختر برسانند. حال آنکه شاه، در داستان مثنوی، حکیمان را برای درمان کنیزک بسیج می‌کند:

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست
گفت جان هر دو در دست شماست

اما حکیمان در درمان بیماری کنیزک کاری از پیش نمی‌برند.

هرچه کردند از علاج و از دوا
گشت رنج افزون و حاجت ناروا

در داستان مانوی نیز کوشش‌های سواران برای آوردن پسر بی‌نتیجه می‌ماند. در هر دو داستان تلاش برای به ثمر رساندن عشق یک‌سویه به یاری یک میانجی صورت می‌گیرد. در داستان مثنوی، شاه پیری را در خواب می‌بیند که به او فرستادن حکیمی حاذق را نوید می‌دهد:

گفت ای شه مژده حاجاتت رواست
گر غریبی آیدت فردا ز ماست

در داستان مانوی هم این میانجی به شکل پیرزنی ظاهر می‌شود. در هر دو داستان مشکل با کاربرد تمهید حل می‌شود. در داستان مثنوی، حکیم با گرفتن نبض دخترک و گفتن سخنانی که ممکن است عاطفه دختر را برانگیزد در می‌یابد که دختر عاشق زرگری سمرقندی است و این عشق عامل بیماری اوست. شاه در هر دو داستان تدبیر میانجی‌ها را می‌پذیرد و کسانی را به دنبال معشوق دختر می‌فرستد. معشوق در هر دو داستان فریب می‌خورد و فقط نحوه فریب خوردن در داستان مانوی با داستان مثنوی متفاوت است.

۲۰. در متون ایرانی باستان و میانه منظور از کنیزک دختر در مفهوم عام و دختر از خاندان شاهی به مفهوم خاص است.

در مثنوی می خوانیم که

مرد مال و خلعت بسیار دید
غره شد از شهر و فرزندان برید
اندر آمد شادمان در راه، مرد
بی خبر کان شاه قصد جاننش کرد

حال آنکه در داستان مانوی، پسرک برای کمک به پیرزن از درخت به زیر می آید و فریب می خورد. تا این بخش هر دو داستان بیش و کم به صورتی موازی پیش می روند، اما از اینجا به بعد داستان مثنوی حادثه‌ای جداگانه دارد :

مدت شش ماه می راندند کام
تا به صحت آمد آن دختر تمام
بعد از آن از بهر او شربت بساخت
تا بخورد و پیش دختر می گذاخت
چون ز رنجوری جمال او نماند
جان دختر در وبال او نماند
چون که زشت و ناخوش و رخ زرد شد
اندک اندک در دل او سرد شد

در داستان مانوی، پسر پس از آنکه فریب می خورد و به اسارت در می آید، آگاه است و می داند که باید خود را از اسارت ماده بدر آورد. گاو (نماد منجی) را فرا می خواند تا سه در محکم آرزو و تن پروری و شهوت را که شاه (نماد اهریمن) برای اسارت او در خانه (نماد تن) ساخته است بشکند و او را رهایی بخشد. اما داستان در مثنوی به شکلی دیگر پیش می رود. زرگر سمرقندی ناآگاه است و اسیر توطئه حکیم پادشاه می شود؛ از دست او شربت (زهر) می خورد و رفته رفته رنجور می شود و جان می بازد. از سوی دیگر، کنیزک هم که به میرنده‌ای تغییرپذیر دل باخته، با دیدن روی زرد و چهره دگرگون معشوق، عشقش به نفرت تبدیل می شود و راوی نتیجه می گیرد که عشق‌هایی که به رنگ و بوی این جهان متکی باشند جز ننگ نیستند:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود
عشق نبود عاقبت ننگی بود

زرگر سمرقندی رنجور که مرگ خود را حتمی می‌بیند زبان به اعتراف می‌گشاید و آن مرگ را مکافات فعل نادرست خود، احتمالاً رها کردن زن و فرزند، می‌داند:

این جهان کوه است و فعل ما ندا
سوی ما آید نداها را صدا

شاید مولانا با سرودن این تمثیل خواسته است مکافات عمل، ناپایداری عشق‌های زمینی و خطرهای و رنج‌های ناشی از آن را آشکار کند. در این داستان، بهره‌مندی کوتاه‌زمان از عشق زمینی به مرگ و تنفر می‌انجامد و مولانا نتیجه نهایی خود را بیان می‌کند که عشق فقط و فقط سزاوار خداوند حی و قادر است و بس:

ز آن که عشق مردگان پاینده نیست
ز آن که مرده سوی ما آینده نیست
عشق آن زنده‌گزين كو باقى است
کز شراب جان‌فزایت ساقى است

کدام سخن را می‌توان صریح‌تر از این بیت برای توصیه مولانا به برگزیدن عشق به خداوند شاهد آورد که

عشق آن بگزين كه جمله انبیا
یافتند از عشق او كار و كیا

داستان مانوی و داستان مثنوی گرچه حوادث متفاوتی دارند، هر دو با یک فکر و هدف به پایان می‌رسند.

فروزانفر در پژوهش‌های خود در مقایسه حکایت کنیزک با داستان‌های مشابه خاطر نشان کرده است که

در تفصیل و جزئیات آن، میان آنچه در مثنوی است با آنچه در مآخذ دیگر آمده تفاوت بسیار است. گذشته از آن، مولانا بر وفق روش کلی خود از هر یک از اجزای حکایت نتیجه‌ای مناسب آن می‌گیرد و مطالب اخلاقی، فلسفی، دینی، کلامی و یا عرفانی در شرح قصه می‌گنجاند و یا به مناسبت، یک یا چند حکایت، در ضمن قصه اصلی، با استنتاج از اجزاء آنها می‌آورد. این اسلوب یعنی نتیجه‌گیری از اجزاء حکایت خاص از آن مولاناست. اما آوردن حکایات فرعی در ضمن داستان اصلی

روشی است که در کلیله و دمنه و الفلیله نیز دیده می‌شود و کتبی که به سیاق کلیله و دمنه تألیف شده از قبیل سندبادنامه و مرزبان‌نامه و فراندالسلوک بر این اسلوب است.^{۲۱}

همان‌گونه که در آغاز سخن آمد، هدف از داستان تمثیلی قصه‌گویی نیست، بلکه به کار بردن شیوه‌ای است برای بیان ساده‌مفاهیمی پیچیده. ازین روی، فروزانفر از داوری درباره‌ی تأویل‌های گوناگون این حکایت پرهیز کرده است و می‌نویسد: "لیکن این تأویل‌ها مناسبتی با مذاق مولانا ندارد. از آن جهت که به‌طور کلی مثل و داستان در مثنوی برای توضیح و بیان مطلب می‌آید."^{۲۲}

به گمان من، افزون بر استعداد ذاتی، محیط زندگی و تحصیلی مولانا (آسیای صغیر، دمشق و حلب) هماهنگ با بافت ذهنی و حافظه‌ی فرهنگی شرقی او (خراسان بزرگ و بلخ) در بهره‌گیری‌اش از میراث معنوی شرق و غرب و عرضه‌ی آن به صورت اثری بی‌همتا تأثیری بسزا داشته است.

آشکار است که ادبیات غنی و پر بار فارسی یک‌شبه پدید نیامده و این رود بزرگ و پرخروش از سرچشمه‌های کهن جاری شده است و آثاری که فروزانفر برشمرده است، در کنار نمونه‌های دیگری که از ادبیات باستانی و میانه‌ی ما موضوع پژوهش و بررسی‌اند، این اندیشه را مطرح می‌کند که مولانا و دیگر سخنوران و اندیشمندان ایرانی با بهره‌گیری از دو آبشخور فرهنگی شرق و غرب آثاری آفریده‌اند که میراث فرهنگی جهان را بازتابانده‌اند.

۲۱. فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۴۲-۴۳.

۲۲. فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۵۰.

تفسیری عارفانه از داستان حضرت موسی به روایت قرآن

پریسا درخشان مقدم

استادیار دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

پیامبران اولوالعزم جایگاه ویژه‌ای در قرآن دارند. آنان تداوم یک راه و پیگیر یک پیام‌اند. همه پیامبران، چه آنها که صاحب کتاب‌اند (رسول) و چه آنها که کتابی ندارند (انبیاء)، شاهد و گواهی بر یکتایی پروردگار و آگاهی‌دهنده دیدار با خداوندند. حضرت محمد (ص) نیز تأییدکننده پیامبران پیش از خود بودند.^۲

داستان‌های پیامبران در قرآن تأکیدی اطمینان‌بخش بر محق بودن حضرت محمد به شمار می‌آیند، زیرا آنان نیز مانند او برای ابلاغ پیام وحی الهی متحمل سختی‌های فراوان شده‌اند و بسیاری از مردم هم‌عصرشان آنها را انکار می‌کردند. سرگذشت و وقایع زندگی

پریسا درخشان مقدم دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی و استادیار دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه آزاد تهران مرکز است. حوزه پژوهشی او ادبیات قرون وسطای آلمان، حماسه‌ها و اساطیر بین‌المللی و ادبیات تطبیقی است. در کنار نگارش مقاله‌های متعدد و سخنرانی‌های علمی در دانشگاه‌های ایران، اتریش، آلمان و کانادا، برخی از کتاب‌های تألیف او عبارت‌اند از: درآمدی بر زبان‌شناسی آلمانی، تاریخ ادبیات آلمانی، و دوره‌های ادبی آلمان به زبان آلمانی.

Parisa Derakhshan-Moghaddam <parisa_dsh@yahoo.com>

(London: Brill, 1960-2002), vol. 8, 454-455.

۱. درباره واژه‌های رسول و نبی بنگرید به Toufic Fahd, "Nubuwwa," in *Encyclopaedia of Islam* (London: Brill, 1960-2002), vol. 8, 93-97; Arent J. Wensinck, "Rasūl," in *Encyclopaedia of Islam*

و سورة فاطر، آیه ۳۱. ۲. مقایسه کنید با قرآن، سورة بقره، آیات ۴۱، ۸۹، ۹۱

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/154-176.

پیامبران در سراسر قرآن پراکنده است و برخلاف انجیل، قرآن شرح وقایع را به ترتیب تاریخی عرضه نمی‌کند؛ البته جز زندگی حضرت یوسف که در یک سوره کامل، سوره ۱۲ با نام یوسف، آمده است. همچنین، حادثه‌های یگانه در زندگی پیامبران ممکن است چند بار نقل و در سوره‌های متفاوت ذکر شده باشد.

در مطالعات خاورشناسی گزایشی برای بررسی کیفیت‌های سبکی یا مضامین قرآن به منظور حمایت از نظریه مشترک بودن منابع قرآن، انجیل و عهد عتیق وجود دارد.^۳ با این همه، نباید تردید کرد که قرآن کتابی مقدس و ابلاغ‌شده به پیامبر است و علت گوناگونی یا هماهنگی‌های سبکی را باید در منطق خاص و مناسب قرآن برای برآمدن اهداف مقدس این کتاب جست.^۴ از این نظر، لب کلام آن است که نباید طریقه موجزی را که داستان‌های پیامبران در قرآن ذکر شده‌اند، دلیل آن گرفت که این داستان‌ها بر اثر ارتباط و آشنایی عرب‌ها با جامعه یهودی عرب‌نشین به این متن راه یافته‌اند، بلکه این سبک داستانی بخش ضروری علم معانی و بیان قرآنی است. این داستان‌ها بدون ذکر جزئیات از سطح تاریخی انجیل به مقام پیامی جهانی رسیده‌اند که در متن داستان‌ها نهفته است.^۵

وقایع زندگی پیامبران تمثیل‌هایی برای بشر از سوی خداوندند.^۶ این نشانه‌ها و تمثیلات هم بخش کامل و درستی از یک کلیت‌اند و هم در خود علایم تأمل‌برانگیزی دارند.^۷ از همین روی، تمثیلات و داستان‌های پیامبران در قرآن حوزه عظیمی را برای تفسیر و توضیح استعاری پیش روی صوفیان گشوده است.^۸ مثلاً بر اساس برداشتی استعاری

materials in the Qur'ān," *Moslem Women*, 75:1 (1985), 1-16.

۵. بنگرید به

Waldman, "New approaches to Biblical materials in the Qur'ān," 1-16.

که این عقیده با مقایسه داستان حضرت یوسف در انجیل و قرآن به روشنی بیان می‌شود.

۶. بنگرید به

Cyril Glasse, "Koran," in *Concise Encyclopaedia of Islam* (London: Stacey International, 2001), 230, 76 and 86-87.

۷. سوره یوسف، آیه ۱۱۱ و سوره اسراء، آیه ۹.

۸. بنگرید به سوره الرعد، آیه ۱۷؛ سوره نور، آیه ۳۵ و سوره عنکبوت، آیه ۴۳. حوزه خاص تفسیرهای کنایی و استعاری در داستان‌های پیامبران در قرآن را نوین نشان داده است. بنگرید به

Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langue mystique* (Beirut: Dar el-Machreq, 1970), 68-178.

3. Abraham Geiger, *Was hat Mohammad aus dem Judenthume aufgenommen?* (Leipzig: M. W. Kaufmann, 1902); Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk Literatr* (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. Vorndran, 1982); Norman Calder, "Form Midrash to scripture: the sacrifice of Abraham in early Islamic tradition," *Le Muséon*, 101 (1988), 375-402.

۴. هنگامی که دانشمندان به بررسی انتقال آشکار منابع از یکی از کتاب‌های مقدس در ادیان یکتاپرستی به دیگری می‌پردازند، معمولاً فرض را بر آن می‌گذارند که منابع قدیم‌تر مأخذ اصلی و منابع متأخر مشتق از آنهایند. این گرایش، اگر مطلق تصور شود، تصدیق منابع قدیم یا متأخر و ارزشیابی آنها را دچار مشکل می‌سازد و بر تمایلات فکری محقق در سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی تأثیر می‌گذارد.

Marya R. Waldman, "New approaches to Biblical

و تمثیلی از داستان حضرت ابراهیم در قرآن، ابراهیم فقط در مقام پیامبر خدا مد نظر نیست، بلکه کهن‌الگوی جهانی رهروی معنوی است. بر اساس چنین تفسیری، ابراهیم در جایی چونان عابد ظاهر می‌شود و در جای دیگر عارفی است که به ادراک توحید خدا رسیده است. در زندگی حضرت ابراهیم و دیگر پیامبران هم، به بیانی عرفانی، مرحلهٔ مریدی می‌بینیم و هم ایشان را در جایگاه مراد می‌یابیم. فروکاستن جایگاه پیامبران پیشین به ادبیات اسلامی هم راه یافته است. بسیاری اوقات ضعف‌ها و کاستی‌هایی در پیامبران گذشته نشان داده می‌شود تا بر بی‌گناهی و بی‌اشتباهی حضرت محمد^(ص) بیشتر تأکید شود.^۹ از طرفی دیگر، نمایش ضعف‌های پیامبران پیشین چگونگی تکامل درجات روحی و معنوی آنها را شرح و چگونگی رسیدن به علو درجات را آموزش می‌دهد. در قرآن آمده است: «ای محمد! ما همهٔ این اخبار انبیا را بر تو بیان می‌کنیم تا قلب تو را به آن استوار گردانیم و از این طریق حق بر تو روشن شود و اهل ایمان را پند و تذکر باشد.»^{۱۰}

در این نوشتار به بررسی داستان حضرت موسی در قرآن می‌پردازیم و سعی داریم هر سه منظر داستانی، تمثیلی و نقش پیامبر را در این داستان به بحث بگذاریم.

معراج حضرت محمد و دیدار با حضرت موسی

در روایتی معروف از معراج حضرت محمد آمده است هنگامی که او از هفت آسمان گذشت و به حضور الهی رسید، انجام پنجاه نماز در روز بر او واجب شد. حضرت در این زمینه می‌فرماید:

در راه بازگشت از مقابل موسی گذشتم و او چه یار نیکی برای خدا بود. از من پرسید که چند نماز در روز بر من واجب شده و هنگامی که من پاسخ دادم پنجاه نماز، او گفت: «نماز تکلیفی سنگین است و اُمت تو ضعیف‌اند، پس بازگرد و از خدا بخواه تعداد نمازها را برای تو و امت کم کند.» من چنین کردم و خداوند تعداد آن را به ده نماز تقلیل داد. دوباره از مقابل موسی گذشتم و او همان را گفت و چنین

^۹ Arabī, *Fuṣūṣ al-hikam*, Abu'l-'Alā 'Afifi (ed.) (Cairo: Dar ihyā' al-kutub al-'Arabiyya, 1946; Beirut: Dār al-kitāb al-'Arabī, 1980), translated by Ralph W. J. Austin as *Bezels of Wisdom* (London: SPCK, 1980).

^{۱۰} سورة هود، آیه ۱۲۰.

^۹ در زمینهٔ این روایت‌ها بنگرید به Ismā'il Muḥammad al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-ṣaḥīh*, Ludolf Krehl and Theodor W. Juynboll (eds.) (Leiden: Brill, 1862-1909), Arabic text and translation in Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari* (Riyadh: Darussalam, 2004); Muḥyī al-Dīn Ibn

ادامه یافت تا فقط پنج نماز در طول روز و شب باقی ماند. موسی دوباره همان پند را داد. پاسخ دادم که من نزد خداوند بازگشته‌ام و تعداد نمازها را بسیار کاسته‌ام و شرمندهم و دیگر چنین خواهشی نخواهم کرد. از شما آنهایی که این پنج نماز را با اخلاص و ایمان بجا آورید، اجر پنجاه نماز در روز را خواهید برد.^{۱۱}

گفت‌وگوی بین دو پیامبر نشان‌دهنده اهمیت زیاد حضرت موسی در بین دیگر پیامبران پیش از حضرت محمد در اسلام است. حضرت موسی به حضرت محمد از تجربیات خود می‌آموزد و نظر به اینکه او نخستین آورنده قانون الهی (ده فرمان) برای مردمان است، این راهنمایی‌ها سودمندند. به اعتقاد ویلیام براینر، حضرت موسی پیامبری است که شخصیت او در مقام رسول و پیام‌آور الهی، آورنده قانون و رهبر امت و قوم خویش قرابت نزدیکی با حضرت محمد دارد.^{۱۲} به همین علت است که در قرآن بیش از دیگر پیامبران پیشین از موسی سخن رفته است.^{۱۳}

همه رویدادهای اصلی زندگی موسی که در انجیل نقل شده‌اند، در قرآن نیز در سوره‌های متفاوت به صورت پراکنده آمده‌اند، به انضمام داستانی درباره ملاقات موسی با یکی از خادمان خدا که ذکر نام او در داستان قرآن نمی‌رود، اما مشخص می‌شود که اسم او خضر است.

فهرستی از داستان زندگی موسی در قرآن را در یک نمودار آورده‌ایم.^{۱۴} برخی از این داستان‌ها با گونه‌ای که در انجیل آمده‌اند، متفاوت‌اند. برای مثال، موسی را همسر فرعون به فرزندی پذیرفت، نه دخترش و این خود موسی بود که معجزه تبدیل عصا به مار را انجام داد، نه هارون.

جالب توجه است که اختلافات چشمگیری در داستان‌ها وجود دارند. در این میان، روایت‌های قرآنی حالت تکراری دارند و بر مطالب و مضامین اصلی صحنه می‌گذارند. برای مثال، فقط اندکی درباره مهاجرت قوم بنی‌اسرائیل سخن می‌رود و به نظر می‌رسد که

Scholars Press, 1989), vol. 2, 67-84.

۱۳. در قرآن کریم ۲-۵۰ آیه درباره حضرت موسی، ۲۳۵ آیه درباره حضرت ابراهیم، ۱۳۱ آیه درباره حضرت نوح و ۹۳ آیه درباره عیسی مسیح آمده است. در این باره بنگرید به

Anthony H. Johns, "Moses in the Qur'an", in R. B. Crotty (ed.), *The Charles Strong Lectures 1972-1984* (Leiden: Brill, 1987), 123-138.

۱۴. بنگرید به نمودار انتهای مقاله.

۱۱. روایت از اهل سنت و در منبع زیر آمده است: Muhammad b. Ishāq, *Kitāb al-mubtada' wa'l-mab'ath wa'l-maghāzī*, known as *Sīrat Ibn Ishāq*, as *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh* (London: Oxford University Press, 1955), 186.

12. William M. Brinner, "An Islamic Decalogue," in W.M Brinner and Stephen D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (Atlanta:

در قرآن بیشتر تنبیه فرعون مد نظر است تا رستگاری بنی اسرائیل، زیرا قرآن به کرات درباره سرنوشت بد و فنانی ظالمان و منکران وحی الهی صحبت می‌کند. از سوی دیگر، تأکید قرآن بر ادامه نبرد موسی با مخالفت‌ها و نافرمانی بنی اسرائیل هم نشان‌دهنده اخطار مستقیم به یهودیانی است که وحی اسلام را نپذیرفتند.^{۱۵} و هم مقایسه زندگی حضرت موسی با حضرت محمد و مقابله قوم این پیامبران با آنهاست. معجزه عصا و ید بیضا، به صورتی که نخست به موسی و سپس به فرعون نمایانده شد، با ذکر جزئیات چهار بار در قرآن ذکر شده است و به یادآورنده بن‌مایه تکرار در قرآن برای نمایش آیات الهی به باورکنندگان و ایمان‌آوردگان راه درستی و حقیقت است، گرچه بی‌ایمانان همواره کورند.^{۱۶} حتی داستان سپردن موسی به نیل و یافتن و پذیرفتن او به فرزندخواندگی خانواده فرعون و در واقع بزرگ شدن و نگهداری موسی به دست مادر حقیقی‌اش به این سبب بیان می‌شود تا خاطر نشان سازد که خداوند همچنان که موسی را حفاظت می‌کند، محمد و پیروان او را نیز حفظ خواهد کرد.

موسی کلیم‌الله

موسی در قرآن فقط پیامبری نیست که رسالت تبلیغ الهی مردمان و فرعون را بر عهده دارد، بلکه او «پیامبری است که به خدا نزدیک شده است.»^{۱۷} موسی تجلی خدا بر انسان را تجربه کرد و خدا بی‌واسطه با او سخن گفت؛ از این رو موسی را کلیم‌الله می‌خوانند، یعنی هم‌کلام خدا.^{۱۸}

روایت قرآنی تجلی خدا بر موسی در کوه سینا به‌ویژه از نظر اخلاق اسلامی حائز اهمیت است و این نکته نزد صوفیان نیز اهمیت دارد. اگرچه اقامت چهل روزه موسی در کوه سینا نخست در جای دیگری در قرآن ذکر شده است،^{۱۹} اما واقعه تجلی خدا بر موسی در آیات ۱۴۳ تا ۱۴۵ سوره اعراف کاملاً بیان می‌شود:

۱۷. سوره مریم، آیه ۵۲. ۱۸. در قرآن آمده است و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (سوره نساء، آیه ۱۶۴). یعنی و خداوند با موسی آشکار و روشن [سخن گفت. لقب کلیم‌الله برای حضرت موسی از این آیه شریفه گرفته شده است و به معنی آن است که خداوند با موسی هم‌کلام شد. بار دیگر در آیه ۱۴۴ سوره اعراف آمده است: [خداوند] فرمود ای موسی! من تو را برای این که پیام‌های مرا برسانی بر مردم برگزیدم و به هم‌صحبتی خود انتخاب کردم. ۱۹. سوره بقره، آیه ۵۱.

15. Anthony. H. Johns, "Moses in the Qur'an".

۱۶. برای مثال بنگرید به سوره بقره، آیات ۲۵۲ و ۲۶۶؛ سوره آل عمران، آیه ۱۱۲؛ سوره مائده، آیه ۷۵؛ سوره یونس، آیات ۵ و ۶؛ سوره هود، آیه ۹۶؛ سوره نحل، آیات ۷۹ و ۱۰۴؛ سوره اسراء، آیه ۵۹؛ سوره کهف، آیات ۹، ۱۷ و ۵۷؛ سوره طه، آیات ۲۲ و ۲۳؛ سوره نمل، آیات ۸۱ و ۸۲؛ سوره یس، آیه ۴۶؛ سوره زخرف، آیه ۴۶؛ سوره جاثیه، آیات ۴ و ۱۳. در قرآن، عصا، دست و بلایا نشانه‌هایی برای مردمی‌اند که تفکر می‌کنند و این نشانه‌ها آیات خوانده شده‌اند.

و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: ”پروردگارا! خودت را به من نشان ده تا تو را ببینم.“ گفت: ”هرگز مرا نخواهی دید. ولی به کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید.“ اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، آن را همسان خاک قرار داد و موسی مدهوش به زمین افتاد. چون به هوش آمد، عرض کرد: ”خداوندا! منزهی تو [از این که با چشم تو را ببینم] من به سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم“ (۱۴۳). [خداوند] فرمود: ”ای موسی! من تو را با رسالت‌های خویش و با سخن گفتنم [با تو]، بر مردم برتری دادم و برگزیدم، پس آن چه را به تو داده‌ام بگیر و از شکرگزاران باش“ (۱۴۴). و برای او در الواح اندرزی از هر موضوعی نوشتیم و بیانی از هر چیز کردیم. ”پس آن را با جدیت بگیر و به قوم خود بگو به نیکوترین آنها عمل کنند. [و آنها که به مخالفت برخیزند، کیفرشان دوزخ است] و به زودی جایگاه فاسقان را به شما نشان خواهم داد“ (۱۴۵).

بار دیگر پی می‌بریم که برداشت قرآن از این واقعه با تفسیر انجیل متفاوت است. در آیه ۱۴۵ از الواح سخن می‌رود، اما دربارهٔ مطالبی که بر روی آنها نوشته شده شرح مختصری می‌دهد که منظور ده فرمان است و بیشتر بر ذات تجربهٔ موسی، یعنی هم‌کلامی با خداوند، تأکید می‌شود. برینر با مقایسهٔ این داستان در انجیل و قرآن نتیجه می‌گیرد که روایت اسلامی به تجلی خدا بر موسی و سخن گفتن بر او محوریت می‌بخشد، اما اگر چه بی‌شک سخن گفتن خداوند با موسی در سنت یهود اهمیت بسیار دارد، حاصل این ملاقات در مرکز توجه قرار دارد.^{۲۰}

در واقع، در قرآن آمده است که موسی از خداوند درخواست دیدار می‌کند و خداوند تقاضای او را نمی‌پذیرد. دربارهٔ این گفت‌وگو در کتاب مقدس آمده است که خداوند می‌فرماید: ”روی مرا نمی‌توانی دید، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند“ و خداوند گفت: ”اینک مقامی نزد من است، پس بر صخره بایست. و واقع می‌شود که چون جلال من می‌گذرد، تو را در شکاف صخره می‌گذارم و تو را به دست خود خواهم پوشانید تا عبور کنم. پس دست خود را خواهم برداشت تا قفای مرا ببینی، اما روی من دیده نمی‌شود.“^{۲۱} قرآن توضیحی دربارهٔ دلیل رد این تقاضا نمی‌دهد. اگر داستان را از هر دو طرف نگاه کنیم، این فرض مطرح می‌شود که امکان دیدار خداوند در این جهان

الابرار، به اهتمام علی‌اصغر حکمت (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷)، جلد ۳، ۷۲۳-۷۲۴ و ۷۴۹.

۲۰. مقایسه کنید با Brinner, "An Islamic Decalogue," 72.

۲۱. ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار و عده

یا جهان آخرت وجود دارد.^{۲۲} البته بنا بر سنت اسلامی، اصل این داستان به مقایسه این دو پیامبر یعنی موسی و محمد برمی‌گردد. در حدیثی از پیامبر آمده است که اگر موسی زنده بود، کاری جز دنبال‌روی از من نمی‌کرد.^{۲۳}

شنیدن در برابر دیدن

قرآن بیان نمی‌کند که محمد خدا را دید، اما همچنین اظهار نمی‌دارد که از رؤیت خداوند منع شد، به خصوص نزد اهل سنت به صورتی گسترده با تأکید بر متن قرآن فرض بر آن است که حضرت محمد در شب معراج به دیدار خداوند نائل گشت،^{۲۴} اما با توجه به آیه ۱۶ سوره نجم اختلاف نظر بر سر آن است که به چشم سر خدا را دید یا به چشم دل.^{۲۵} تجربه موسی در کوه سینا با معراج پیامبر اسلام قابل مقایسه است و در متن قرآن کریم نیز چند بار این مقایسه صورت می‌گیرد؛ مانند آنکه “خدا با محمد بدون حجاب صحبت کرد، در حالی که با موسی از پشت پرده” و “خداوند شنیدن کلامش و دیدن او را بین موسی و محمد تقسیم کرد: موسی کلام خدا را دو بار شنید و محمد دو بار او را دید”^{۲۶} یا برداشتی کاملاً عارفانه که “موسی مانند محمد فراتر از شنیدن نرفت و به مشاهدت نرسید [...] مصطفی از حصار شنیدن به نقطه جمع رسید [...]” در جای دیگری از قرآن آمده است:

در حالی که در افق اعلی قرار داشت. سپس نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شد. تا آنکه فاصله او [با پیامبر] به اندازه فاصله دو کمان یا کمتر بود. در اینجا خداوند آنچه

۲۲. میبیدی در این باره توضیح می‌دهد که معتزله معتقدند کلام خدا مبنی بر آنکه مرا نخواهی دید (لن ترانی) حجتی بر ممکن نبودن رؤیت خداوند است. نخست آنکه هر کجا واژه لن ظاهر شود، به معنای منفی است و به زمان معین برمی‌گردد؛ یعنی مرا در این دنیا با چشم فانی نخواهی دید یا تو مرا پیش از محمد و پیروانش نخواهی دید. دوم آنکه این امر متصور نیست که پیامبری تقاضایی داشته باشد که غیرممکن باشد و چنین خواسته‌ای اشتباهی از سوی اوست. . همچنین، درباره این دیدگاه بنگرید به نصرالله پورجوادی، رؤیت ماه در آسمان (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵). بنگرید به میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۳، ۲۸۶.

۲۳. گونه دیگری از این حدیث در منبع زیر آمده است Ibn Abi Shayba, *Kitāb al-musannaf fi l-ahādīth wa l-āthār*, 'Abd al-Khāliq Afghānī and Amīr al-'Umarī al-'Azamī (eds.) (Bombay: Dār al-Salafiyya, 1979-1983).

۲۴. در این باره از کعب‌الاکبار در جامع‌البیان حدیثی آمده است. بنگرید به

Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 25, 27.

۲۵. میبیدی در این باره توضیح می‌دهد که معتزله معتقدند کلام خدا مبنی بر آنکه مرا نخواهی دید (لن ترانی) حجتی بر ممکن نبودن رؤیت خداوند است. نخست آنکه هر کجا واژه لن ظاهر شود، به معنای منفی است و به زمان معین برمی‌گردد؛ یعنی مرا در این دنیا با چشم فانی نخواهی دید یا تو مرا پیش از محمد و پیروانش نخواهی دید. دوم آنکه این امر متصور نیست که پیامبری تقاضایی داشته باشد که غیرممکن باشد و چنین خواسته‌ای اشتباهی از سوی اوست. . همچنین، درباره این دیدگاه بنگرید به نصرالله پورجوادی، رؤیت ماه در آسمان (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵). بنگرید به میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۳، ۲۸۶.

۲۳. گونه دیگری از این حدیث در منبع زیر آمده است Ibn Abi Shayba, *Kitāb al-musannaf fi l-ahādīth wa l-āthār*, 'Abd al-Khāliq Afghānī and Amīr al-'Umarī al-'Azamī (eds.) (Bombay: Dār al-Salafiyya, 1979-1983).

۲۴. سوره نجم، آیه ۱۲.

را وحی کردنی بود به بنده اش وحی نمود. قلب [پاک او] در آنچه دید هرگز دروغ نگفت. آیا با او درباره آنچه [با چشم خود] دیده مجادله می کنید؟^{۲۷}

همان گونه که قبلاً نیز متذکر شدیم، قرآن بر عدم کمال پیامبران پیشین تکیه دارد و در ادبیات اسلامی بیش از همه به نام موسی برمی خوریم. این امر شاید به سبب شباهت های فراوان موسی با پیامبر اسلام باشد، چنان که میبدی در این باره اشاره می کند که "در بارگاه الهی جز مصطفی، فقط موسی بود که آشکارا و نزدیک از حضور خداوند بهره برد."^{۲۸}

در خصوص واقعه معراج حضرت محمد نکته جالب توجهی وجود دارد و آن تفاوت در هنگام بازگشت موسی و پیامبر اسلام از پیش خداوند است. وقتی که موسی از کوه سینا بازگشت و پیروانش را در حال پرستش گوساله زرین دید، به خداوند گفت: "خدایا من جز بر خود و برادرم [بر کسی] فرمانروا نیستم. میان ما و این قوم فاسق فاصله بینداز."^{۲۹} پی می بریم که تفاوت بسیار بین موسی و حضرت محمد است. حضرت محمد در شب معراج به عرش رسید و به او گفته شد "صلح و آرامش بر تو ای پیامبر و رحمت خدا بر تو باد،" اما محمد در همان حال پیروانش را فراموش نکرد و گفت "صلح بر ما و بندگان راستین و صالح خدا باد."

بحث دیگر درباره تفاوت کتاب آسمانی این دو پیامبر است. در این زمینه، اشاره به ریشه فعلی نَزَلَ که برای قرآن ذکر شده شایان توجه است.^{۳۰} این ریشه فعلی دلالت بر آن دارد که وحی قرآن بر پیامبر طی سالها فرود آمده، در حالی که تورات یکبار نازل شده است. تفاوت دیگر در جایی است که موسی دعا می کند "پروردگارا! شرح صدرم عطا فرما."^{۳۱} و خداوند پاسخ می دهد: "ای موسی! آنچه از ما خواستی به تو عطا گردید."^{۳۲} در این باره گفته شده است: "از هر چه از او خواستید به شما عطا فرمود."^{۳۳} خداوند هر چه را موسی می خواهد به او عطا می کند، ولی درباره حضرت محمد هر چه را محمد تقاضا می کند به او و پیروانش می بخشد. خداوند فرمود که ای محمد، هر چه را به موسی عطا کردم و هر مهربانی که به او کردم بر مردمان تو نیز عطا کردم و به موسی گفتم "من بر تو محبتی از خود افکندم تا پرورشت به نظر ما انجام گیرد،"^{۳۴} در حالی که درباره

۲۷. سوره نجم، آیات ۷ تا ۱۲.

۲۸. بنگرید به میبدی، کشف الاسرار، جلد ۵، ۷۲۸.

۲۹. سوره مائده، آیه ۲۵.

۳۰. سوره آل عمران، آیه ۲.

۳۱. سوره طه، آیه ۲۵.

۳۲. سوره طه، آیه ۳۶.

۳۳. سوره ابراهیم، آیه ۳۴.

۳۴. سوره طه، آیه ۳۹.

مردمان و قوم تو گفتم خداوند "قومی را می‌آورد که آنان را دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند." ۳۵ درباره موسی گفتم " [...] ما او را از جانب راست [کوه] طور ندا کردیم و نزدیکیش ساختیم تا با او سخن گوئیم. ۳۶ و به مردمانت گفتم: "سجده نما و (به خدا) تقرب جوی" ۳۷ و "ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم." ۳۸

سفر معنوی موسی

میبیدی تفسیر عارفانه‌ای از داستان موسی به دست می‌دهد و اشاره می‌کند که چهار رویداد مهم در زندگی موسی رخ داده است و از آنها به سفر یاد می‌کند: ۳۹ سفر فرار (هرب)، رفتن موسی به مدین؛ سفر جستجو (طلب)، روبه‌رو شدن موسی با بوتۀ مشتعل در وادی مقدس طوی (سرزمینی در سینا یا شام)؛ سفر شادی (طرب)، تجلی خدا بر موسی در کوه سینا و سفر رنج (تعب)، ملاقات خضر. اکنون با توجه به تفسیر میبیدی به توضیح این مراحل چهارگانه و موضوعات عارفانه در آنها می‌پردازیم.

الف. سفر فرار (هرب): مدین

"و هنگامی که روی به سوی مدین آورد گفت امیدوارم که پروردگار به راه راست هدایتیم کند." ۴۰ میبیدی در تفسیر این آیه، با توجه به اینکه شناخت راه ضروری است، آورده است که پیش از ازل (اسبق سبق)، هنگامی که شکوفۀ معرفت به درخت‌های عشق (محبت) مزین شد، نبردی بین حیرت و محنت سرگرفت و راه را برای رسیدن به عشق هموار کرد. پیامبر فرمود بهشت با محنت احاطه شده است. ۴۱ هر کسی را که خداوند بخواهد به شکوفه‌زار معرفت برساند، در ابتدا به ورطۀ حیرت می‌کشاندش و سرش را

al-Tha'labi (Leiden and Boston: Brill, 2002); Kristin Z. Sands, *Sūfi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London & New York: Routledge, 2006), 89; Abū Ishāq al-Tha'labī, *Qisas al-anbiyā' al-musammā bi'l-'Arā'is al-majālis* (Beirut: Dār ihyā' al-turāth al-'Arabī, 1985), 237

۴۰. سوره قصص، آیه ۲۲.

۴۱. این حدیث در منابع زیر آمده است:

Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad* (Cairo: Al-Matba'a al-Maymaniyya, 1895); Abū Zakariyya Yahyā b. Sharaf al-Nawawī, *Forty Hadith Qudsi*, Arabic text and translation by Ezzadin Ibrahim and Denys Johnson-Davies (6th reprint, Beirut: The Holy Qur'an Publishing House, 1990).

۳۵. سوره مائده، آیه ۵۴.

۳۶. سوره مریم، آیه ۵۲.

۳۷. سوره علق، آیه ۱۹.

۳۸. سوره ق، آیه ۱۶.

۳۹. مقایسه کنید با میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۶-۷۲۷. کریستن سندز بیان می‌کند که میبیدی این طرح چهار سفر را به واسطۀ قشیری از قصص‌الانبیاء طالبی گرفته است، اما از آنجا که ثعلبی هم به پنج سفر اشاره می‌کند، امکان دارد که بن‌مایۀ اصلی از سنت شفاهی گرفته شده باشد. بنگرید به

Abū Ishāq Ahmad b. Muḥammad al-Tha'labī, *Qisas al-anbiyā' al-musammā bi'l-'Arā'is al-majālis* (Cairo: Dār al-manār, n.d), translated by William M. Brinner as '*Arā'is al-majālis fi qasas al-anbiyā'* or *Lives of the Prophets as recounted by Abū Ishāq Ahmad b. Muḥammad*

چون گوی چوگان دچار محنت می‌کند، به‌طوری که او مزهٔ حیرت و رنج و محنت را پیش از نائل شدن به بوی خوش عشق و محبت می‌چشد. این وضعیت موسی بود، وقتی که او را جامهٔ نبوت پوشاند و رسالت را به او سپرد و به وقت مکالمه با او نخست در جایگاه بلایایش قرار داد. به‌طوری که خداوند به موسی فرمود: ”پس ما تو را از غم نجات دادیم؛ و تو را بسیار بیازمودیم [..]. سپس ای موسی! به مقام [نبوت] رسیدی.“^{۴۲}

حیرت یا تحیر در عرفان اسلامی کاربردهای گوناگون دارد و گاه ممکن است به این معنا باشد که فرد در دنیا گیج و حیران است و قادر به درک عظمت خدا نیست یا سوالات فراوان دارد. دربارهٔ حیرت یا دهشت می‌گویند که برآمده از تجربهٔ آشکار شدن و تجلی است، به‌خصوص هنگامی که خداوند جلال خود را نمایان می‌سازد. میبیدی در تفسیر داستان موسی از واژهٔ حیرت به همراه محنت استفاده می‌کند و می‌گوید موسی از مصر گریخت و در این مرحله حیران بود و از ترس زندگی به راست و چپ می‌نگریست. ”موسی از شهر خارج شد در حالی که ترسان بود و هر لحظه در انتظار حادثه‌ای.“^{۴۳} در ادامه، موسی از خداوند تقاضا می‌کند او را از این قوم ظالم رهایی بخشد. خداوند به او اطمینان می‌دهد که مانند گذشته از او محافظت خواهد کرد و آرامش (سکینه) به قلب او باز خواهد گشت. در اینجا مرحلهٔ بعد یا حیرت ظاهر می‌شود: موسی به بیابان می‌رود، نه به قصد مدین، بلکه برای گشایش معنوی و روحی (فتوح). او قلب خود را به سوی خداوند می‌گشاید و از او انتظار دارد که به مکانی که برایش بهترین است رهنمونش سازد. بیابان در واقع یعنی بریدن از دنیا و توسل به خدا در مقام یگانه‌هادی. میبیدی دربارهٔ محنت و حیرت موسی به داستان ابراهیم اشاره می‌کند^{۴۴} و با استناد به این آیه که ”امیدوارم پروردگار به راه راست هدایت کند،“^{۴۵} چنین نوشته است:

از نظر کنایی و به زبان آشکار، راه راست (سواء السبیل) قاعدتاً اشاره دارد به روح (مواظبت نفس) به وسیلهٔ خدمت و آرامش قلب به وسیلهٔ استقامت. کسی که در این راه سفر می‌کند، نمی‌تواند به سر کوی توحید برسد، مگر آنکه از ایستگاه‌های آن جاده عبور کرده باشد. مرد مردان آن کسی نیست که از جادهٔ باز و گسترده عبور کند. مرد واقعی آن کسی است که در تاریک‌ترین شب از جاده‌ای باریک، بدون هدایت، به پایان جادهٔ یار برسد.

۴۲. مترجمان توضیحی اضافه کرده‌اند مبنی بر این که واژهٔ

عربی در اینجا مکاره است که معنای تحت‌اللفظی آن

عبارت است از چیزهایی که مورد علاقه نیستند. در

اینجا میبیدی معنایی عارفانه از حدیث برداشت می‌کند.

۴۳. سورهٔ طه، آیهٔ ۴۰.

۴۴. سورهٔ قصص، آیهٔ ۲۱.

۴۵. سورهٔ انعام، آیات ۷۶ تا ۸۰.

۴۶. سورهٔ قصص، آیهٔ ۲۲.

خداوند در داستان ابراهیم به دو استعاره اشاره می‌کند، یکی جادهٔ باریک و سخت و دیگری تردید در شب تاریک و دربارهٔ موسی از استعارهٔ بیابان و جنگ استفاده می‌کند.

ب. سفر جستجو (طلب) در وادی مقدس طوی

ضمن بحث دربارهٔ چهار سفر معنوی موسی، میبیدی شرح می‌دهد که این سفر در شبی صورت گرفت که موسی به دنبال آتش رفت. در اینجا شعله‌ور بودن درخت به مثابه آتش معرفت و هدایت و آتش عشق است و همچنین نشانهٔ وحدت الهی. در نتیجه، همه هم‌زمان در نور آتش تجلی می‌یابند.

آتش معرفت و هدایت

پیش از آنکه موسی درخت مشتعل را ببیند، به رنج‌ها و عذاب‌هایی دچار می‌شود که از جانب خدا به او می‌رسد تا او را برای این هدایت آماده سازد. به این سبب، میبیدی اشاره می‌کند که جاده به فرمان خدا پنهان شد، ابرها به فرمان او باریدند و خانوادهٔ موسی به فرمان خدا ناله و شیون کردند. در جای دیگر وقتی موسی به اهل بیتش می‌گوید: "مکت کنید که آتشی را می‌بینم، شاید از آن شعله‌ای بیاورم،"^{۴۶} توصیف عارفانه و صوفیانهٔ دقیقی از این صحنه می‌شود:

در آن شبی که موسی در بیابان به تحیر افتاد، مدین را ترک کرده و از مصر گذشت و می‌خواست مادر و دو خواهرش را بیاورد. ترس از فرعون قلبش را تسخیر کرد. ناگهان راه خود را در بیابان گم کرد. شب تاریک بود و راه باریک. شبی بود که ماه فروغی نمی‌انداخت و موسی به دردسر افتاد. در باران، باد و سرما گیج و حیران شد. ناگهان صدای رعد برخاست و نوری در آسمان افتاد و همسرش از درد زایمان می‌گریست. چخماق و آتش‌زنه برداشت و چند بار زد، اما جرقه‌ای نزد. با ناامیدی آنها را به زمین انداخت. خداوند عالم آنها را واداشت که با موسی سخن گویند. گفتند: ای موسی! از دست ما عصبانی نباش، زیرا به امر خداییم. ما پر از آتشیم، اما اجازه نداریم حتی جرقه‌ای نشان دهیم. امشب این فرمان به همهٔ آتش‌های جهان داده شده است که از منبع خود بیرون نیایند، زیرا خداوند فرموده است امشب شبی است که ما باید یک دوست را به سوی خودمان به وسیلهٔ آتش هدایت کنیم و باید با او همراه باشیم.^{۴۷}

۴۶. سورهٔ طه، آیهٔ ۱۰.

۴۷. بنگرید به میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۷، ۱۸۵-۱۸۶.

در اینجا آتشِ بوتۀ مشتعلِ چو نانِ آتشی نمایانده می‌شود که از طرف خداست برای هدایت یک دوست به سوی خداوند. میبیدی به وجود شش نوع آتش در قرآن اشاره می‌کند که در میان آنها آتش درخت سوزان آتش معرفت و هدایت و عشق الهی است.

دیگر سفر طلب بود لیل‌النار که موسی به طلب آتش می‌شد، آن چه آتش بود که همه عالم بر آتش نشانند؟ هر جا که حدیث آتش موسی رود از شور او همه عالم بوی عشق گیرد. موسی به طلب نار شد، نور یافت. این جوانمرد به طلب نور شد، نار یافت. اگر موسی را بی‌واسطهٔ حلاوت سماع کلام حق رسد، چه عجب اگر دوستان او را از آن بویی رسد.^{۴۸}

آتش سوزندهٔ روان از عشق الهی

آتش برای موسی، با عنایت به معانی و بیان، به شش عشق خارجی دلالت دارد.

اگر آتش موسی آشکارا بود، آتش این جوانمردان نهان است، و آتش موسی در درخت بود، آتش این جوانمردان در جان است. او که دارد داند که چنان است. همهٔ آتش‌ها تن سوزد و آتش دوستی جان. با آتش جانسوز شکیبایی نتوان.^{۴۹}

یا ممکن است آتش درونی باشد: ”موسی آتشی می‌جست که خانه افروزد، آتشی یافت که جان و دل سوزد.“^{۵۰} این اظهار نظر به دنبال تفسیری از قرآن صورت می‌گیرد.^{۵۱} میبیدی از دیدگاه صوفی‌گری انواع آتش را بر سه قسم می‌داند.

آتش‌ها بر تفاوت است، آتش شرم و آتش شوق و آتش مهر. آتش شرم تفرق سوزد، آتش شوق صبر سوزد، آتش مهر دو گیتی سوزد تا جز از حق نماند. دلیل یافت دوستی دو گیتی به سوختن است، نشان محقق با غیرحق نپرداختن است، علامت نیستی در خود برسیدن است. باران که به دریا رسید برسد. در خود برسید، آن کس که به مولی رسید. موسی (ع) به سرمشرب توحید رسیده بود.^{۵۲}

تجربید و تفرید

آتش درخت سوزان (سوختن دو جهان) به صورت آتش توحید در می‌آید، اما به موسی گفته می‌شود که ورای نخستین درک از توحید برود. انصاری می‌گوید که توحید تنها

۴۸. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۷.
۴۹. بنگرید به میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۷.
۵۰. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۶، ۱۱۲.
۵۱. سورهٔ طه، آیات ۹ به بعد.
۵۲. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۶، ۱۱۳.

آن نیست که او را یگانه بدانی، توحید حقیقی این است که او را یگانه باشی.^{۵۳} در ادامه تفسیر میبیدی از داستان موسی، هنگامی که موسی صدای خدا را از درون درخت مشتعل می‌شنود،^{۵۴} گفته می‌شود: ”موسی، به سرمشرب توحید رسیده بود، که خطاب آنی انا ربک شنید. او را فرمودند که قدم در عالم تفرید نه، پای بر دو گیتی نهاد و مولی را همت یگانه کرد.“^{۵۵}

لزوم تجرید در داستان موسی به صورت نمادین آمده است که بیرون آوردن نعلین از پاست: ”کفش‌هایت را بیرون آر که تو در سرزمین مقدس طوی هستی.“^{۵۶} قشیری توضیح می‌دهد که این کلام در واقع کنایه است برای آزاد کردن قلب از دو جهان، برای آزاد شدن از هر چیز دیگر به خاطر خدا؛ تجرد للحق بناعت الانفراد.^{۵۷}

میبیدی این امر را به شیوه دیگری تفسیر می‌کند و می‌گوید:

ای موسی! یگانه را یگانه باش. اول در تجرید قصد، آنگاه در نسیم انس. از دو گیتی بیزار شو تا نسیم انس از صحراء لم یزل دمیدن گیرد. حجاب تقسیم از پیش برخاسته و نداء لطف بجان رسیده.^{۵۸}

موسی بر سر درخت آتش صورت دید و در سویداء دل خویش آتش عشق دید. آتشی بس تیز، سلطانی بس قاهر، سوختنی بس بی‌محابا.

آتش بدل اندر زدی و نطف بجان
آنکه گویی که راز ما دار نهان

موسی سوخته عشق، غارتیده فقر ساعتی زیر آن درخت بایستاد. درختی که در باغ وصلت بود. بیخش در زمین محبت بود و شاخش بر آسمان صفوت بود، برگش زلف و قربت بود. شکوفه‌اش نسیم روح و بهجت بود میوه‌اش آنی انا الله بود. موسی زیر آن درخت متلاشی صفات شده، فانی ذات گشته، همگی وی سمع شده تفرقت وی جمع گشته ناگاه ندا آمد از خداوند ذوالجلال که یا موسی آنی انا الله. آن ساعت شاخ عنایت بر هدایت داد. بحر ولایت در کفایت افکند.^{۵۹}

al-Qushayrī, *Latā'if al-ishārāt*, edited by Ibrāhīm Basyūnī (Cairo: Dār al-kitāb al-'Arabī, 1968-1971).

۵۳. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۴، ۱۱۳.
۵۴. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۶، ۱۱۳.
۵۵. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۴-۷۲۵.
۵۶. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۴-۷۲۵.

۵۳. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۴، ۲۸۶.
۵۴. سوره طه، آیات ۴ تا ۱۲.

۵۵. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۶، ۱۱۳.
۵۶. سوره طه، آیه ۱۲.

57. Abu'l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzan

موسی خلعت قربت پوشید. شراب الفت نوشید. صدر وصلت دید. ریحان رحمت بوئید.^{۶۰}

ج. سفر طرب: تجلی خدا بر موسی در کوه سینا

پیش از آنکه موسی برای ملاقات با خدا آماده شود، باید یک دوره خلوت‌گزینی و روزه‌داری را پشت سر بگذارد: "و ما با موسی سی شب وعده نهادیم، و با ده شب دیگر آن را به اتمام رساندیم، تا آنکه زمان وعدهٔ خدایش به چهل شب تکمیل شد."^{۶۱} میبیدی تفسیری عارفانه از این آیه دارد و آن را زبان عشق توصیف می‌کند. نخست ابراز می‌کند که "چه عزیز است وعده دادن در دوستی! و چه بزرگوار است نشستن به وعده‌گاه دوستی! چه شیرین است خلف وعده در مذهب دوستی." اما اضافه شدن ده روز به سی روز قبلی را تنبیهی از جانب خداوند برای موسی می‌داند و علت آن را چنین می‌پندارد: "از آن در افزود که موسی در آن خوش می‌بود،" زیرا "وعدهٔ واپس داشتن و روزها در پیش وعده افکندن پسندیده‌اند، الا در مذهب دوستی که در دوستی بی‌وفایی عین وفاست و ناز دوستی."^{۶۲}

نازکردن در عشق باعث تزیید آن می‌شود و عاشق را آرزومند و مشتاق نگاه می‌دارد. میبیدی اعتقاد دارد که موسی برای این تأخیر در وعده خوشحال بود، زیرا سی روز نخست را مایه و ده روز بعد را سود می‌دید. پس در اینجا با این فکر مواجهیم که عاشق حقیقی از هر چه معشوق بخواهد خوشحال است و راضی. این آیتی است از عشق خدا برای موسی و نیز عشق موسی به خدا.

میبیدی دربارهٔ همین آیه اشاره می‌کند که موسی چنان در آن دوره درگیر عشق الهی بود که نه به خوراک می‌اندیشید نه به نوشیدنی و به فکر گرسنگی نبود. شاید به این علت که موسی به وسیلهٔ خدا به سفر کرامت محمول شده و در انتظار مناجات با خدا بود، در حالی که در سفر اولش وقتی که موسی در جستجوی طلب بود، حتی نصف روز هم نتوانست طاقت گرسنگی را بیاورد و به آن جوان گفت: "غذای ما را بیاور که ما در این سفر رنج بسیار دیده‌ایم،"^{۶۳} زیرا آن یکی سفر تأدیب بود و مشقت و موسی در مرحلهٔ ابتدایی روش خود قرار داشت (متحمل لا محمول). صوفیان اعتقاد دارند در این سفر اول بود که موسی با خضر روبرو شد.^{۶۴}

۶۰. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۷، ۳۱۱.
۶۱. سورة اعراف، آیه ۱۴۲.
۶۲. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۳، ۷۳۰.
۶۳. سورة کهف، آیه ۶۲.
۶۴. مقایسه کنید با میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۶-۷۲۵.

چون موسی به وعدگاه خدا آمد و خداوند با او سخن گفت، موسی به سفر طرب درآمد، رها شد و از خود بی خود گشت و از جام مقدس جرعه‌ای شراب عشق نوشید. رنج خواستن و آرزوی بر زبان آوردن آنچه می‌خواست بگوید در درون او فزونی می‌گرفت و گفت: "خدایا خود را به من آشکارا نشان بده تا تو را مشاهده کنم." ۶۵ خداوند می‌فرماید: "ای موسی! به مقام نبوت رسیدی و من تو را برای خودم آراستم" ۶۶ و "من بر تو محبتی از خود افکندم." ۶۷ پس موسی در درک حقایق مکاشفات از شراب عشق رحمت الهی نوشید. آتش عشق الهی شعله‌های خود را نشان داد و موسی از هوش رفت. ۶۸

فنا و بقا

در تفسیر آیه شریفه "پس آنگاه که خدا بر کوه جلوه کرد، کوه را متلاشی ساخت و موسی بی‌هوش افتاد،" ۶۹ میبیدی نخست از نابودی کوه سخن می‌گوید: "هنگامی که اندکی از نشانه‌های قدرت و جلال خدای یگانه به کوه رسید، کوه به فنا برگشت و نشانی از آن نماند." سپس، میبیدی اشاره می‌کند که کوه نماینده و نماد بخشی از وجود انسانی موسی است که باقی مانده بود تا فنا شود: "و موسی بی‌هوش افتاد." ۷۰ وقتی در این ضعف و بی‌حالی، هستی موسی او را ترک گفت و صفات انسانی او به کوه داده شد، نقطه حقیقی (خدا) آشکار شد:

و خَرّ موسی صعقاً. چون هستی موسی در آن صعقه از میان برخاست و بشریت وی با کوه دادند، نقطه حقیقی را تجلی افتاد که اینک ماییم. چون تو از میان برخاستی ما دیده‌وریم. ۷۱

در زمینه همین تجربه موسی سخنی از ابوسعید الخرزّاز در متن تفسیر میبیدی در خصوص آیه ۵۵ سوره مائده آمده است:

چون خدای تعالی خواهد که بنده‌ای برگزیند و از میان بندگان او را ولی خود گرداند، اول نواختی که بر وی نهد آن باشد که وی را بر ذکر خود دارد تا از کار خود با کار حق پردازد و از یاد خود با یاد حق پردازد و از مر خود با مهر حق آید. چون با ذکر و مهر حق آرام گرفت، او را بخود نزدیک گرداند. نشان نزدیکی حلاوت

- | | |
|----------------------------|--------------------------------------|
| ۶۵. سوره اعراف، آیه ۴۳. | ۶۹. سوره اعراف، آیه ۱۴۳. |
| ۶۶. سوره طه، آیات ۴۰ و ۴۱. | ۷۰. سوره اعراف، آیه ۱۴۳. |
| ۶۷. سوره طه، آیه ۳۹. | ۷۱. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۳، ۷۳۳. |
| ۶۸. سوره اعراف، آیه ۱۴۳. | |

طاعت بود و کراهیت معصیت و عزلت از خلق و لذت خلوت. پس او را در مجلس خلوت بر بساط انس بر کرسی توحید نشاند، آزاد از خلق و شاد بحق و بی‌قرار در عشق، حجاب‌ها برداشته و در میدان فردانیت فرو آورده و مکاشف جلال و عظمت گشته، از خود بیگانه و با حق یگانه، در خود برسیده، و به مولی رسیده.^{۷۲}

فردانیت در اینجا برابری می‌کند با نقطه حقیقی در تفسیر میبیدی. در نقطه حقیقی کیفیت وجودی موسی با نماد کوه نشان داده می‌شود که فانی است و بنابراین، در حالت بی‌هوشی موسی فقط خدا باقی می‌ماند. از آنجا که او بقا را در خدا می‌بیند، در تفسیر میبیدی عبارت "ما دیده شدیم" آمده است، یعنی موسی با رسیدن به خدا به بقا رسید و فردیت خود را فنا کرد.

تفریق و جمع

میبیدی در تفسیر خود از لحظه تجلی در کوه سینا به فنا و بقا اشاره می‌کند که به صورت تلمیحی اشاره به اطاعت از خواست خداست. پیش از آن نیز موسی فردیت خود را محو کرد تا از تفریق به جمع برسد. در اینجا تفریقات برابر با ابرام خواست بشری در تضاد با جمع، به معنی فنای خواست بشر در مقابل خواست الهی، است. در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف که مبنی بر امتناع خداوند از نشان دادن خود به موسی است، میبیدی می‌نویسد:

گفته‌اند که موسی آن ساعت که لن ترانی شنید، مقام وی برتر بود از آن ساعت که می‌گفت ارنی انظر الیک. زیرا که این ساعت در مراد حق بود و آن ساعت در مراد خود، و بود موسی در مراد حق او را تمام‌تر بود از بود وی در مراد خود که این تفرقه است و آن جمع و عین جمع لامحاله تمام‌تر.^{۷۳}

موضوع فرمانبرداری از خواست و اراده الهی در تفسیر میبیدی به دنبال واقعه تجلی مطرح می‌شود، وقتی که موسی بی‌هوش شد گفت: "خدایا تو منزه هستی، به درگاه تو توبه کردم."^{۷۴} در اینجا نکته‌ای فقهی وجود دارد. وقتی که موسی به هوش آمد، گفت: "ای خدا! کمال مطلق تو ورای هر جایگاهی است که انسانی بخواهد به آن ابدیت نائل شود (صمدیه) یا انسانی بخواهد خود تو را بیابد یا قلبی یا روانی از دیدار تو در این دنیا

۷۲. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۳، ۱۵۶. لطائف، جلد ۱، ۵۶۵.
۷۳. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۳، ۷۳۳؛ قشیری، ۷۴. سوره اعراف، آیه ۱۴۳

بتواند سخن گوید. ای خدا! توبه می‌کنم. “فرشتگان گفتند: ”ای موسی! آیا به این زودی
نامید شدی؟ آیا به این سرعت و آسانی برمی‌گردی؟“

در تفسیر میبیدی، پاسخ موسی که ”من توبه می‌کنم،“ در واقع بازگشت به فرمانبرداری
از امر الهی است:

ارید وصاله و یرید هجری
فأترک ما ارید لما یرید^{۷۵}

چکنم چون مقصودی برنیامد، باری به محل خدمت و به مقام عجز بندگی بازگردم
و با ابتدا فرمان شوم:

آنکس که بکار خویش سرگشته شود
به زان نبود که با سررشته شود^{۷۶}

اگرچه میبیدی صریحاً این اطاعت از خواست خدا را با لفظ جمع برابر نمی‌داند، این امر
در قول احمد غزالی به روشنی دیده می‌شود: ”فراق با اختیار معشوق وصال تر بود از
وصال با اختیار عاشق.“^{۷۷}

د. سفر تعب، موسی و خضر

داستان‌های رمزآمیزی که در قرآن نقل شده‌اند،^{۷۸} پرسش‌های متعددی را برای مورخان
و پژوهشگران مسلمان مطرح کرده‌اند. نخست آنکه چرا موسی باید به این سفر برود تا از
یکی از بندگان خدا معرفت بیاموزد؟ این بنده خدا چه کسی بوده است که در قرآن نام
او ذکر نمی‌شود، اما در سنت اسلامی او را خضر می‌نامند؟ جایگاه او چیست و ویژگی
خرد او چه بود که موسی، در مقام پیامبری، باید نزد او فرستاده شود و از او بیاموزد؟
درباره سه سوال نخست بحث‌های فراوانی با ذکر جزئیات شده است، اما درباره پرسش
آخر کمتر سخن رفته است. در برخی تفسیرها، از خرد خضر به علم لدنی (علمی که از
حضور خدا گرفته شده باشد) یاد شده است.

۷۶. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۳، ۷۳۴.
۷۷. به نقل از مریم ابوالقاسمی، نقد و بررسی سوانح‌العشاق
احمد غزالی (تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی،
۱۳۸۴)، ۳۵.
۷۸. سوره کهف، آیات ۶۰ تا ۸۵.

۷۵. این شعر در قشیری، لطائف، جلد ۱، ۵۶ آمده
است. نیز بنگرید به
Rūzbihān b. Abī Naṣr Baqlī's, 'Arā'is al-bayān
fi haqā'iq al-Qur'ān (Lithograph ed., Lucknow:
Newal Kishore, 1315/ 1898), 411

در تفسیر داستان موسی و خضر، ابن عباس به دو سنت دربارهٔ علت فرستادن موسی به دنبال خضر اشاره می‌کند. به موجب اولین روایت ابتدای این قصه از قول ابن عباس آن است که موسی و بنی اسرائیل چون در مصر آرام گرفتند و آنجا را مقر خویش ساختند، از جبار کائنات فرمان آمد که یا موسی ذکر هم بایام الله، ایشان را پند ده و آن نعمت‌ها که برایشان ریختیم و نواخت‌ها

موسی ایشان را خطبه‌ای بلیغ خواند و لختی از آن نعمت‌ها و کرامت‌ها که الله تعالی با وی کرده و با بنی اسرائیل برشمرده، از مکالمت و اصطفاّیت و القاء محبت و اصطناع و غیر آن. مردی بر پای خاست گفت یا کلیم الله این همه دانسته‌ایم و شناخته، هل من احد اعلم منک؟ در زمین هیچ کس از تو توانتر و عالم‌تر هست؟ موسی^(ع) گفت: لا، یعنی که هیچ کس از من عالم‌تر نیست در زمین. از ربّ العزه او را عتاب آمد به این سخن و جبرئیل از حق پیغام آورد که ائت عبداً لی بجمع البحرین فتعلم منه فانه اعلم منک. ای موسی ما را بنده‌ایست در مجمع البحرین از تو داناتر، رو و از وی علم آموز. موسی گفت: چه نشانست او را و چگونه بوی رسم؟ گفت: ماهی مملوح بردار با غلام خویش فرا راه باش تا بشطّ بحر آنجا که ماهی باز نیایی، او را آنجا یابی.^{۷۹}

به موجب روایت دوم این موسی بود که از خداوند پرسید کدام یک از بندگانش داناتر و عالم‌ترند و خداوند پاسخ داد: آن کس که به یادگیری ادامه می‌دهد و از علم و دانایی دیگران به خود می‌افزاید ممکن است که کلامی بیابد که او را به سوی من هدایت کند یا آنکه او را از من دور سازد. سپس موسی نزد خدا نیایش کرد و گفت اگر عالم‌تر از موسی وجود دارد، پس او را به سوی آن شخص هدایت کند. خداوند پاسخ داد که هست. آن شخص خضر است و به موسی نشانه‌هایی داد که بتواند خضر را پیدا کند.^{۸۰}

میبیدی نظرهای متفاوتی دربارهٔ هویت خضر طرح می‌کند و عللی نیز دربارهٔ انتخاب لقب خضر برای این شخصیت دارد، از جمله آنکه خضر هنگام دعا سبزیجات سبز به دور خود می‌پاشید. میبیدی دربارهٔ جایگاه و مقام خضر اظهار می‌دارد که برخی‌ها بر این گمان‌اند که خضر نبی (پیامبر) است و بعضی دیگر بر این باورند که او ولی (هدایت‌شده یا دوست خدا) است. نظر غالب آن است که خضر پیامبر است. در تفسیر آیهٔ ۶۵ سورهٔ کهف

۷۹. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۱۳-۷۱۴.

۸۰. بنگرید به میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۱۴-۷۲۶.

می‌گوید: "و در آنجا بنده‌ای از بندگان خاص ما [خضر] را یافتند که او را رحمت خاصی از نزد خویش عطا کردیم و از نزد خود ما وی را علم [اسرار غیب] آموختیم." میبیدی واژه رحمت را نبوت و واژه علم را طاعت و طول الحیات تلقی کرده است.^{۸۱} همچنین، اصطلاح علم لدنی در این آیه و اسرار غیب در آیه ۶۸ سوره کهف به منزله "چیزی که کسی از آن آگاه نیست" آورده می‌شود. خضر در ادامه می‌گوید: "تو هرگز نمی‌توانی با من صبر کنی"^{۸۲} و چگونه می‌توانی بر چیزی که اصلاً از آن آگاه نیستی صبر کنی؟

تفسیرهای عرفانی از علم لدنی بیشتر سخن گفته‌اند، برای مثال، در حقایق التفسیر از قول ابن عطا گفته می‌شود که علم لدنی علمی است بدون کشف یا تلقین الحروف که با مشاهدات الارواح به دست می‌آید، در حالی که در تفسیری دیگر علم استنباط علمی است که با سعی و تلاش حاصل می‌شود، اما علم لدنی علمی است که بدون هیچ سعی و تلاشی به دست آمده است. قشیریه چند تفسیر متفاوت دارد. برای نمونه می‌گوید که علم لدون الله با الهام به دست می‌آید، بدون تکلف تطلب که خداوند به برگزیدگان بندگانش می‌آموزد؛ این علم پروردگار است که از آن به بندگان خاصش تعلیم می‌دهد، بدون آنکه آنها تلاشی کنند.

در برخی از تفسیرهای صوفیانه، درک طبیعت و ماهیت علم لدنی راه حلی است برای حل مسئله جایگاه مخصوص موسی و خضر، زیرا در روایت قرآنی خضر مقامی بالاتر از موسی دارد. اما در جایی دیگر، مقام بالاتر به موسی اختصاص داده شده است. جایگاه موسی در مقام رسول و پیامبر خدا برتر است، اگرچه سرچشمه علم و خرد هر دوی آنها یکی است. در حقیقت تفسیر میبیدی کاملاً عارفانه است و این علم‌آموزی را مرحله‌ای از صوفی‌گری می‌داند که همانند سفری معنوی است و ادراکی ماوراءالطبیعی خواهد داشت. رسیدن به این علم پیامبر خدا را به ورای غنوس (معرفت و شناخت) می‌رساند. پس علم خضر میوه درک حقیقی است:

این است که رب العالمین با خضر کرامت کرد و در حق وی گفت و علمناه من لدنا علماً. هر که صفات خود قربان شرع مقدس تواند کرد ما اسرار علوم حقیقت بر دل او نقش گردانیم که و علمناه من لدنا علماً. گوینده این علم محقق است که از یافت سخن گوید. نور بر سخن وی پیدا و آشنایی بر روی وی پیدا و عبودیت در

۸۱. میبیدی، کشف الاسرار، جلد ۵، ۷۱۸.

۸۲. سوره کهف، آیه ۶۷.

سیرت وی پیدا. برقی از نور اعظم در دل وی تافته و چراغ معرفت وی افروخته و اسرار غیبی او را مکشوف شده چنانک خضر را بود در کار کشتی و غلام و دیوار.^{۸۳}

سپس در ادامه تفسیری غیرمعمول به دست می‌دهد تا مقام خضر را با موسی و دلایلی که بنا بر آنها خداوند موسی را برای یادگیری نزد خضر می‌فرستد توضیح دهد:

نگر تا ظن نبری که موسی کلیم با آن که او را به دبیرستان خضر فرستادند خضر را بر وی مزید بود کلاً و لَمَّا که بر درگاه عزت بعد او مصطفی^(ص) هیچ پیغامبر را آن مباسطت و قربت نبود که موسی را بود، اما خضر را کوره ریاضت درسی گردانید. چنانک کسی خواهد تا نقره با خلاص برد در کوره آتش نهد، آنکه فضل نقره را بود بر کوره آتش نه کوره و آتش را بر نقره، و آنج خضر گفت اِنَّکَ لَن تَسْتَطِيعَ معی صبراً، بر معنی فهم اشارت می‌کند که یا موسی سر فطرت تو با شواهد الهیت چندان انبساط دارد که گویی اَرْنی اَنْظُر الیک و من که خضرم قدرت و قوت آن ندارم که این حدیث را بر دل خود گذر دهم یا اندیشه خود با آن پردازم، سلطنت تو با غصه حرمان من در نسازد. اِنَّکَ لَن تَسْتَطِيعَ معی صبراً.^{۸۴}

در داستان قرآن آمده است که خضر درباره اعمالی که انجام داد چنین توضیح می‌دهد:

کشتی برای فقیرانی بود که با آن در دریا کار می‌کردند، خواستم آن را ناقص کنم چون که پشت سر آن پادشاهی بود که کشتی‌ها را غصب می‌کرد. و اما غلام، پدر و مادرم مؤمن بودند. از آن باک داشتیم که او آنها را به کفر و طغیان وا دارد. خواستم تا به جای او خدا فرزند پاک‌تر و نزدیک‌تر به ارحام به آنها بخشد. اما دیوار، زیر آن گنجی از دو طفل یتیمی که پدر صالحی داشتند نهفته بود، پس خدا خواست تا آنها به حد رشد رسند و گنج‌شان را خارج کنند. این رحمتی از جانب خدا بود و من این کارها را از پیش خود نکردم.^{۸۵}

اما تفسیر میبیدی تأکید بیشتری بر اهمیت حقایق این داستان گذاشته است:

خضر چون بدست شفقت کشتی انسانیت خراب کرد، موسی^(ع) ظاهر آن به پیرایه شریعت و طریقت آراسته و آبادان دید، گفت آخرتها لتغرق اهلها؟ خضر جواب داد که و کان وراهم ملک. از پس این آبادانی ملکی است شیطانی که در جوار

۸۵. سورة کَهِف، آیات ۷۹ تا ۸۲.

۸۳. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۸.

۸۴. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۲۸.

کشتی کمین قهر ساخته تا به قهر و مکر خود سفینه را بستاند و روز و شب در وی راه کند که آن الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدّم، این آراستگی و آبادانی به دست شفقت برداریم تا چون شیطان بیاید ملک‌وار ظاهر خراب ببیند پیرامن آن نگردد و آن غلام که خضر او را کشت و موسی^(ع) بر وی انکار کرد، اشارتست به منی و پنداشت که در میدان ریاضیت و کوره مجاهدت از نهاد مرد سر برزند. گفت ما را فرموده‌اند تا هر چه نه نسبت ایمانست سرش به تیغ غیرت برداریم. نتیجه پنداشت چون در پنداشت خویش به بلوغ رسد کافر طریقت گردد، ما خود در عالم بدایت راه کفر بر وی زنیم تا بحد خویش باز رود.

و اما دیوار که آن را عمارت کرد اشارت است به نفس مطمئنه. چون دید که در کوره مجاهدت پاک و پالوده گشته و نیست خواهد شد گفت یا موسی مگذار که نیست گردد که او را بر آن درگاه حقوق خدمت است. عمارت ظاهر او و مراعات باطن او فرض عین است که آن لئفسک علیک حقاً و در تحت وی خزائن اسرار قدم نهاده‌اند. اگر این دیوار نفسانی پست شود، خزینه اسرار ربانی بر صحرا افتد و هر بی‌قدرتی و ناکسی در وی طمع کند و سر این کلمات آن است که گنج حقیقت را در صفات بشریت نهاده‌اند، اطوار طینت درویشان پرده آن ساخته، همان است که آن جوانمرد گفته

دین ز درویشان طلب زیرا که شاهان را مدام
رسم باشد گنج‌ها در جای ویران داشتن^{۸۶}

احتمال دارد در این تفسیرها، ارجاعاتی به نفس اللوامه، نفس المکاره و نفس‌المطمئنه صورت گرفته باشد. به نظر می‌رسد تفسیر مربوط به مرمت دیوار به دست خضر چند آموزه در برداشته باشد. وقتی میبیدی از حقوق صحبت می‌کند و از صفات بشریه، ممکن است منظورش هستی و وجودی باشد که خداوند پس از تطهیر کامل با قرار دادن در بوتۀ آزمایش ریاضت‌های معنوی اعطا کرده است. همچنین، ممکن است در اینجا ایده شرط صدیقان مطرح باشد که جایگاهشان چنان است که توجه به نیازهای خارجی‌شان آنها را از اندیشه خدا دور نمی‌سازد که در کلام حضرت علی بن ابی‌طالب^(ع) آمده است: ”بهترین این مردمان آنهایی هستند که توجهشان به این دنیا توجه آنها را به دنیای آخرت دور نمی‌کند و توجهشان به آخرت آنها را از این دنیا دور نمی‌سازد.“^{۸۷}

۸۶. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۷۳۰.

۸۷. میبیدی، کشف‌الاسرار، جلد ۵، ۴۷۳.

دیگر آن که اگر روان تطهیر یافته ناپود شود، اسرار الهی برملا و بی‌ارزش می‌شوند و این مطلب اشاره‌ای است به موقعیت حلاج که بر اثر بی‌توجهی به جهان، اسرار را به کسانی گفت که احتمالاً قادر به درک این اسرار نبودند.

این آزمون‌ها، یعنی کشتن جوان و مرمت دیوار، کلاً یادآوری دوباره این اندیشه است که موسی برای گذر از روند ریاضت به سوی خضر فرستاده شد. البته این امر جای پرسش‌های بسیاری را باز می‌کند؛ از جمله اینکه اساساً چرا موسی باید چنین آزمون‌هایی را پشت سر می‌گذاشت؟ آیا سفر با خضر باید مقدم بر تجربیات طوی و کوه سینا بود و چرا سفر با خضر پس از تجلی صورت گرفت؟ شاید پاسخ آن باشد که تفسیرهای عرفانی ترتیب وقایع تاریخی را دنبال نمی‌کنند و با آنها منطبق نیستند و هر یک از وقایع قرآنی باید در جای خود ملاحظه و تفسیر شود. احتمال دیگر آن است که با توجه به اصول صوفی‌گری، یک بنده ممکن است بدون هیچ تلاشی به بالاترین مقام برسد و پس از آن از او خواسته شود تا مراحل مقدماتی ریاضت‌های معنوی را پشت سر گذارد.^{۸۸}

نمودار زندگی موسی

۱. کودکی	قرآن، سوره طه، آیه‌های ۳۸-۴۰ سوره قصص، آیه‌های ۷-۱۳
۲. جوانی موسی و کشتن یک مصری	قرآن، سوره طه، آیه ۴۰ سوره قصص، آیه‌های ۱۴-۲۰
۳. فرار موسی به مدین، ازدواج با دختر شعیب و ده سال کار کردن برای شعیب	قرآن، سوره طه، آیه ۴۰ سوره قصص، آیه‌های ۲۱-۲۹
۴. شنیدن کلام خدا از بوته سوزان	قرآن، سوره طه، آیه‌های ۱۰-۱۶ سوره نمل، آیه‌های ۶-۷ سوره قصص، آیه‌های ۲۹-۳۰
۵. معجزات تبدیل عصا به مار و ید بیضا بر موسی روشن شد و از طرف خدا فرمان یافت تا پیام خداوند را به فرعون ابلاغ کند.	قرآن سوره طه، آیه‌های ۱۷-۳۶ سوره نمل، آیه‌های ۱۰-۱۲ سوره قصص، آیه‌های ۳۱-۳۵
۶. موسی با پیام الهی و معجزاتش نزد فرعون می‌رود و فرعون آنها را رد می‌کند.	قرآن، سوره اعراف، آیه‌های ۱۰۹-۱۲۷ سوره طه، آیه‌های ۴۹-۷۳ سوره زخرف، آیه‌های ۴۶-۵۴
۷. بلایا	قرآن، سوره اعراف، آیه‌های ۱۳۰-۱۳۵ سوره اسراء، آیه‌های ۱۰۱-۱۰۲ سوره زخرف، آیه‌های ۴۸-۵۰
۸. خروج و غرق شدن فرعون	قرآن، سوره بقره، آیه ۵۰ سوره اسراء، آیه ۱۰۳ سوره طه، آیه‌های ۷۷-۸۰ سوره زخرف، آیه‌های ۵۵-۵۶
۹. رسالت موسی بر بنی اسرائیل، پرستش گوساله زرین	قرآن، سوره بقره، آیه‌های ۵۱-۶۴، ۶۷-۷۴، ۹۲-۹۳ سوره مائده، آیه‌های ۲۰-۲۴ سوره اعراف، آیه‌های ۱۳۸-۱۴۱
۱۰. خلوت‌گزینی موسی در کوه سینا، رسیدن وحی به موسی، نوشتن الواح تورات	قرآن، سوره اعراف، آیه‌های ۱۴۲-۱۴۶
۱۱. ملاقات موسی با خضر	قرآن، سوره کهف، آیه‌های ۶۱-۸۳

پیشنهاداتی برای تصحیح ابیاتی در دیوان فرخی سیستانی

محمود امیدسالار

پژوهشگر و کتابدار

با تقدیم ارادت به محضر دانشمند گرانقدر، استاد دکتر ژاله آموزگار، اطال الله بقائها

فرخی سیستانی (م. ۴۲۹/ق/۱۰۳۸م)، شاعر بزرگ عصر غزنوی، از سرایندگانی است که زندگی و هنرش مورد تحقیق و دقت قرار گرفته است.^۱ همچنین، دیوان اشعارش نیز به دست یکی از استادان فن تصحیح در ایران، محمد دبیرسیاقی، بار اول در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م، و بار ثانی در ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹م تصحیح و منتشر شد. آنچه هم در خصوص دیوان فرخی و هم در باب دواوین عنصری و منوچهری دامغانی، یعنی سه شاعر فحل دربار غزنویان، باید به خاطر داشت این است که نسخ دواوین این شعرا همه بسیار متأخرند. مثلاً اقدام نسخ دیوان فرخی که در مجموعه‌ای متعلق به استاد دبیرسیاقی با عنوان *مجمع القصاید* در سه مجلد و مشتمل بر اشعار بیش از ۲۰ تن از

محمود امیدسالار (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، ۱۹۸۴) در ۱۹۹۰ به مشاوران دانشنامه ایرانیکا و در ۲۰۰۶ به شورای عالی علمی مرکز دانشنامه بزرگ اسلامی در تهران پیوست. از ۲۰۰۱ با همکاری ابرج افشار و نادر مطلبی کاشانی و پشتیبانی مالی سازمان گسترش فرهنگ پارسی در ایندیانا، به انتشار مجموعه گنجینه نسخه‌برگردان متون فارسی و از ۲۰۰۸، با کمک رضا بنایی به چاپ مجموعه گنجینه پزشکی ایرانی اقدام کرده است. تاکنون ۸ مجلد از نسخ فارسی تاریخی، ادبی و پزشکی در این دو مجموعه منتشر شده‌اند. امیدسالار با فرهنگستان زبان و ادب فارسی و نیز با مرکز میراث مکتوب همکاری علمی دارد.

Mahmoud Omidasalar <momidsa@exchange.calstatela.edu>

۱. غلامحسین یوسفی، فرخی سیستانی: بحثی در شرح علمی، (۱۳۶۸).
احوال و روزگار و شعر او (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات

سرایندگان بزرگ فارسی‌زبان درج شده، در ۱۰۶۷ق/۱۶۵۷م، یعنی قریب ۶۴۰ سال پس از فوت فرخی، کتابت شده است. از شعرای این دوران گذشته، حتی کتب تاریخی آن عهد نیز نسخ قدیمی ندارند، چنان که تاریخ کتابت دست‌نویس‌های تاریخ بیهقی (م. ۴۷۰ق/۱۰۷۸م) نیز از قرون دهم و یازدهم هجری قمری متقدم‌تر نیست.^۲ دو نسخه^۳ شناخته‌شده از تاریخ گردیزی (تألیف حدود ۴۴۲-۴۴۳ق/۱۰۵۰-۱۰۵۱م) هم یکی در قرن دهم و دیگری در قرن دوازدهم هجری قمری نوشته شده‌اند.^۴ بنابراین، نسخه‌هایی که از متون تاریخی و ادبی دوران غزنویان در دست داریم قدمت چندانی ندارند و طبعاً مصححین این گونه نسخ نیز ناچارند در تصحیح این متون احتجاجات و حدس و گمان‌های خود را بیشتر دخالت دهند.

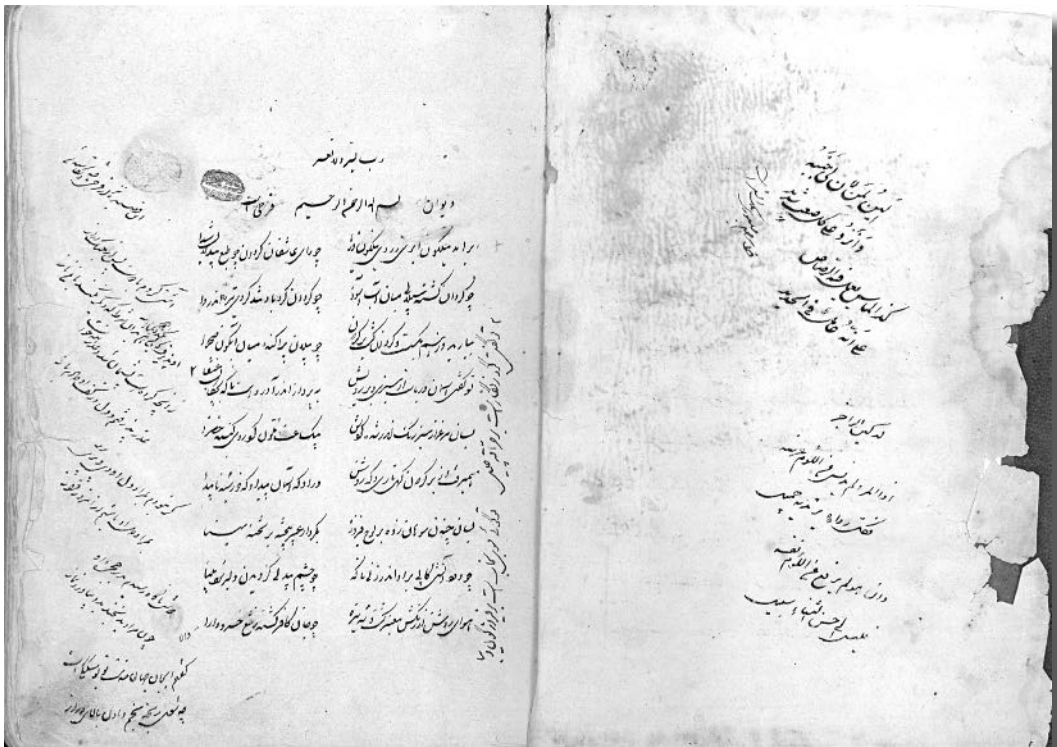
آنچه در این مختصر به تقدیم می‌رسد، برخی یادداشت‌هاست که طی سالیان در حواشی دیوان فرخی خود نوشته‌ام، ولی چون در این گوشه غربت به بسیاری از مجلات و نشریات علمی ایران دسترسی ندارم، اگر مطلبی ذکر شود که پیش‌تر دیگران گفته‌اند، الفضل للمتقدم؛ از جهل فقیر داند و بر بنده بخشایند.

در قصیده^۳ به مطلع "دوست دارم کودک سیمین بر بیجاده‌لب / هر کجا زیشان یکی بینی، مرا آنجا طلب،"

گر کسی گوید من و تو، آسمان گوید بدو
تو چو او باشی، اگر باشد روا کئه همچو حب^۴

نسخه‌بدل **روا کئه همچو حب** در یکی از دست‌نویس‌های این دیوان به صورت **نواله چون رطب آمده** است که به نظر بنده همین درست‌تر است، زیرا در غیر این صورت مدحی که منظور سراینده این بیت است به ذم تبدیل می‌شود. معنی بیت به صورت فعلی این است که اگر کسی بخواهد خودش را با ممدوح مقایسه کند یا همال او به شمار آورد، آسمان به او می‌گوید همانندی تو با او همانقدر روا و جایز است که کوه را به دانه‌ای مانند کنیم. چنان که ملاحظه می‌کنید، در این صورت مدعی به کوه و ممدوح به دانه مانند خواهند شد و این خلاف قصد مادح است. اما اگر مصراع ثانی را به صورت "تو چو او باشی، اگر باشد **نواله چون رطب**" تصحیح کنیم، چون یکی از معانی نواله "گوله‌ای

۲. ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۷)، الف-ب. تصحیح محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی (تهران: سخن، ۱۳۸۸)، جلد ۱، ۱۱۱-۱۳۵.
۳. ابوسعید عبدالحی بن الضحاح بن محمود گردیزی، زین الاخبار، مقابله و تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۷)، الف-ب.
۴. ابوالحسن علی بن جولوغ فرخی، دیوان حکیم فرخی سیستانی، به کوشش محمد دبیرسیاکی (تهران: زوار، ۱۳۶۳)، ۶، بیت ۱۱۵.



دیوان فرخی، از مجموعه شخصی محمود امیدسالار

است از خمیر جو که ساربانان در گلوی اشتر اندازند که بیلعد،^۵ مدعی به نواله مانند خواهد شد و ممدوح به رطب که "خرمای تر و تازه" باشد و این درست درمی آید و این نوع تشبیه در سخن فرخی باز هم هست، زیرا در همین قصیده می‌فرماید:

فرّ شاهی چون تو داری لاجرم شاهی تراست
من چه دانم کردن ار پیداستی خار از رطب^۶

در قصیده^۶ به مطلع "چو سیر گشت سر نرگس غنوده به خواب / گل کبود فروخفت زیر پرده آب،"

فلک چو غیبه جوشن ستاره زان دارد
که بی‌درنگ برو گرز برزنی به شتاب

۵. یادداشت دهخدا.

۶. فرخی، دیوان، ۵، بیت ۹۴.

همی برون جهد از آسمان ستاره به شب
ز بیم تیرت و بر قول من دلیل، شهاب^۷

در این ابیات که حاکی از رشادت ممدوح‌اند، احتمال دارد که ضبط نسخه‌ند، غیبیه به جوشن [حرف یکم بی نقطه]، ارجح باشد، زیرا در حفظ حرف به، تقارن و تناسب موسیقایی زیبایی میان دو مصراع بیت اول حفظ می‌شود که بر تکرار صدای باء متکی است، والله اعلم:

فلک چو غیبیه به جوشن ستاره زان دارد
که بی درنگ برو گُزرز بر زنی به شتاب

در قصیده ۲۲ به مطلع "هر روز مرا عشق نگاری به سر آید / در باز کند ناگه و گستاخ در آید،"

جاه و خطرست ایدر و مرد خردومند
صد حيله کند تا بر جاه و خطر آید^۸

نسخه‌بدل‌های عبارت **ایدر و مرد خردومند** (= مرد خرد اومند، یعنی مردی که دارنده خرد است) ازین قرارند: از پدر و مرد خردمند؛ اندر مرد خطر امید؛ ایدر مزد خطر امید و متن چنانکه دبیرسیاقی در حاشیه تذکر داده است تصحیح قیاسی است. اما به نظر بنده، قرائت مصراع اول بر اساس رسم‌الخط نسخه‌بدل‌های موجود به صورت "جاه و خطرست ایدر و مرد خطر اومند" بر صورت فعلی برتری دارد، زیرا هم رسم‌الخط دست‌نویس‌های موجود بدین قرائت رهنمون‌اند و هم ترکیب **خطر اومند** یا **خطرمند** به معنی گران‌بها و قیمتی باز هم در دیوان فرخی به کار رفته است:

خواستہ گرچه عزیز است و خطرمند بود
بر آن خواسته، ده خواسته را نیست خطر^۹

بنابراین، بیت - ما نحن فیها - را باید بدین معنی گرفت که اینجا (دربار شاه) محل جاه و خطر (چه به معنی خطرناک و چه به معنی مهم) است و مرد باهنر و باارزش به صد حيله خود را به جاه و خطر نزدیک خواهد کرد. این همان مضمونی است که در ابیات معروفی مانند

۹. فرخی، دیوان، ۱۳۵، قصیده ۶۳، بیت ۲۳۶۳.

۷. فرخی، دیوان، ۱۲، ابیات ۲۲۹-۲۳۰.

۸. فرخی، دیوان، ۴۰، بیت ۷۹۰.

باده ز پنهان نهاد روی به مجلس
 خیز و به کار آی و کار مجلس بگزار
 خانه ز بیگانگان خام، تهی کن
 باده رنگین بیار و بریط بردار
 مست کن امروز مر مرا و میندیش
 تا کی هشیار؟ چند باشم هشیار؟
حاکم شرعی که می نگیرم هرگز؟
 زاهد عصرم که روزه دارم هموار؟
 زاهدی و حاکمی به من نرسیده است
 ور برسد، کار پیش گیرم ناچار^{۱۰}

در باب این ابیات دو پیشنهاد دارم. اول اینکه در بیت ماقبل آخر، **حاکم شرعی** شاید غلط چاپی باشد و در اصل **حاکم شرعم** بوده، زیرا این از سیاق کلام معلوم است. در دو بیت آخر می گوید مگر من حاکم شرعم که هرگز به می دست نیازم یا مگر زاهد عصرم که دائم الصوم باشم؟ زاهدی و حاکمی به من نرسیده است، اما اگر برسد، آن وقت به ناچار چنان که باید رفتار خواهیم کرد. بنابراین، چون در بیت آخر می گوید زاهدی و حاکمی نصیب من نشده است، لابد در بیت ماقبل هم صورت صحیح می بایست **حاکم شرعم** بوده باشد، نه **حاکم شرعی** کما فی المتن.

دوم اینکه استاد دبیرسیاقی در زیرنویس مربوط به مصراع ثانی بیت چهارم توضیح داده است که نسخه بدل ترکیب **باده رنگین** در متن چاپی مرحوم عبدالرسولی و در اقدام نسخ دیوان به ترتیب **باده سرخی** و **باده سروی** بوده که با توجه به نسخه بدل دوم، مرحوم دهخدا حدس زده بود که صورت صحیح باید **باده سوری** باشد. بنده با حدس مرحوم دهخدا موافقم و نمی دانم چرا آن تصحیح زیبا و موجه در متن به کار نرفته است. می دانیم که فرخی ترکیب **باده سوری** را باز هم در دیوان به کار برده است:

شادمان زی و بشادی رس و بی انده باش
باده سوری بر دست و نگار اندر بر^{۱۱}

۱۰. فرخی، دیوان، ۱۹۷-۱۹۸، ابیات ۳۹۴۳-۳۹۵۱.

۱۱. فرخی، دیوان، ۱۷۳، بیت ۳۴۷۴.

ترکیب **بادۀ سوری** در شعر سرایندگان عهد غزنوی کاربرد داشته است، زیرا گذشته از فرخی، ملک‌الشعرا عنصری و منوچهری دامغانی هم از آن استفاده کرده‌اند؛ چنان‌که عنصری در قصیده‌ای در مدح سلطان غازی محمود غزنوی سروده است:

باد با دست ندیمش **بادۀ سوری** شده‌ست
چرخ با پای خطیبش پایهٔ منبر شود^{۱۲}

و منوچهری در مطلع قصیده‌ای در مدح سلطان مسعودبن محمود می‌گوید:

آمده نوروزماه با گل سوری به هم
بادۀ سوری بگیر، بر گل سوری بچم^{۱۳}

از مترادفات این ترکیب ساختارهای **مُل سوری** و **می سوری** را باید ذکر کرد که هر دو در ابیات دیگر شعرای غزنویه، چه آنها که در بارگاه غزنویان ایران بوده‌اند و چه آنها که در دربار غزنویان هند خدمت می‌کرده‌اند، وارد شده است. مثلاً فرخی خود هم ترکیب **مُل سوری** را در معنی شراب سوری به کار برده است:

از باغ باد بوی گل آورد بامداد
وز گل مرا سوی **مل سوری** پیام داد^{۱۴}

و هم **می سوری** را

پنج شش می کشید و پُرگل گشت
روی آن روی نیکوان یکسر
راست گفתי رخس گلستان بود
می سوری بهار گل‌پرور^{۱۵}

یا باز

عیدست و مهرگان و به عید و به مهرگان
نوباوه‌ای بود **می سوری** ز دست یار^{۱۶}

و عنصری می‌سراید:

۱۲. حسن‌بن احمد عنصری، دیوان عنصری بلخی، تصحیح محمد دبیرسیاقی (چاپ ۲؛ تهران: سنائی، ۱۳۶۳)، ۲۵، بیت ۲۹۳.
۱۳. احمدبن قوص‌بن احمد منوچهری، دیوان منوچهری دامغانی، به اهتمام محمد دبیر سیاقی (تهران: زوار، ۱۳۷۰)، ۷۰، بیت ۹۸۰.
۱۴. فرخی، دیوان، ۴۷، بیت ۹۳۶.
۱۵. فرخی، دیوان، ۱۲۴، ابیات ۲۴۲۷-۲۴۲۸.
۱۶. فرخی، دیوان، ۱۹۵، بیت ۳۸۹۰.

نشستگاه یکی نوبهارساز، بدیع
به جای گل می سوری، به جای بلبل نای^{۱۷}
کسائی مروزی هم گوید:

سرکش بر بست رود، باربدی زد سرود
وز می سوری درود، سوی بنفشه رسید^{۱۸}

و مسعود سعد گفته است:

شاهای می سوری نوش، ایرا به چمن در
بگرفت گل سوری جای گل رعنا^{۱۹}

گذشته از این شواهد، ترکیب می سوری در شعر سراینندگان پیش از عهد غزنوی هم وارد شده است، زیرا خسروی سرخسی، شاعر بزرگ قرن چهارم هجری که شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر و صاحب‌بن عبّاد را مدح گفته و می‌دانیم که پیش از سال ۳۸۳ق/۹۹۳م در گذشته است، زیرا ابوبکر خوارزمی - که سال فوت او ۳۸۳ق است - در رثای خسروی قصیده‌ای عربی دارد،^{۲۰} همین ترکیب را در شعر خود به کار برده است:

می سوری بخواه کامد رش
مطربان پیش دار و باده بکش^{۲۱}

با توجه به این شواهد، گمان می‌کنم که جای تردید چندانی نباشد که تصحیح بیت به صورتی که مرحوم دهخدا ذکر کرده، لازم است.
در قصیده ۱۰۷ در مدح سلطان محمود،

آنکه بر ملت و بر دولت امینست و یمین
آنکه با نصرت و با فتح قرینست و همال
آن کجا تیغش از کرگ فرود آرد یشک
آن کجا گرزش بر پیل فروکوبد یال^{۲۲}

۱۷. عنصری، دیوان، ۲۹۲، ۲۷۶۷.
۱۸. محمدامین ریاحی، کسائی مروزی: زندگی، اندیشه، و شعر او (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۰)، ۷۵.
۱۹. بیت ۱۰۰.
۲۰. مسعود سعد، دیوان اشعار مسعود سعد. به اهتمام مهدی نوریان (اصفهان: انتشارات کمال، ۱۳۶۴)، جلد ۱، ۷، بیت ۴۷.
۲۱. محمود مدبری، شاعران بی‌دیوان (تهران: نشر پانوس، ۱۳۷۰)، ۱۷۱.
۲۲. مدبری، شاعران بی‌دیوان، ۱۷۸.
۲۳. فرخی، دیوان، ۲۱۳، ۴۲۶۴-۴۲۶۵.

یکی از قواعد مهم تصحیح این است که اگر مطلبی با عقل سلیم و با کاربرد معتاد شاعر یا نویسنده نخواند، ولو اینکه نسخه بدلی در دست نباشد، باید به حدس و گمان صورتی را که به نظر درست می‌آید متذکر شد، اما اصل را در پانوشته نگاه داشت. در خصوص کرگ، که همان کرگدن باشد، آنچه معروف است شاخ اوست، نه یَشک یا دندان او. به همین قیاس، آنچه در باب فیل معروفیت دارد هم دندان اوست که همان عاج فیل باشد. بنابراین، صورت صحیح بیت ثانی، چه نسخه بدلی داشته باشد و چه نه، به گمان این بنده این است:

آن کجا تیغش از پیل فرود آرد یَشک
آن کجا گرزش بر کرگ فروکوبد یال

شاهد صحت این مدعا اینکه یال کرگ در دیوان فرخی باز هم شاهد دارد، چنانکه در قصیده ۱۰۸ در مدح امیریوسف، برادر سلطان محمود، می‌گوید:

عقاب گیرد باز کسی که او به کمند
گرفته باشد کرگ و به گرز، کوفته یال؟
اگر عقاب سوی جنگ او شتاب کند
عقاب را به بلک بشکنند سر و تن و بال
امیر یوسف کرگ افگنست و شیرکش است
ز کرگ و شیر به جان رسته بود، رستم زال^{۲۳}

چنان که شکستن دندان پیل نیز در بیان مردانگی ممدوح در شعر فرخی آمده است:

بر پیل به دو پاره کند گرز تو دندان
بر شیر به دو نیمه کند خنجر تو یال^{۲۴}
در قصیده ۱۰۹ در مدح امیریوسف بن نصرالدین،

در جنگ ز چنگ تو به حيله نبرد جان
کرگی که بداند حیلِ روبه محتال^{۲۵}

در اقدم نسخ، به جای ترکیب روبه محتال صورت دَلَّة محتال آمده که همان هم درست است، زیرا داستان دَلَّة مختار، که نامش صورت عامیانه عنوان اصلی قصه، یعنی

۲۳. فرخی، دیوان، ۲۱۶، ۴۳۲۰-۴۳۲۲.

۲۴. فرخی، دیوان، ۲۱۸، ۴۳۶۳.

۲۵. فرخی، دیوان، ۲۱۸، ۴۳۶۶.

دلیله محتاله است،^{۲۶} از اشهر داستان‌هایی است که قهرمان اصلی آنها زنی تیزهوش و مکار است. داستان دلیله محتاله که معمولاً در متون متقدم به صورت دله محتال وارد شده، در زمان فرخی معروفیت داشته، زیرا نام این کتاب باز هم در دیوان او آمده است. در قصیده ۱۸۱ در مدح امیرمحمدبن محمود سروده است:

ز بهر آنکه از بند تو فردا چون رها گردد
کنون دایم همی خواند کتاب حیلۀ دله^{۲۷}

در قصیده ۱۷۱ در ذکر مسافرتش از سیستان به بَست و ستایش خواجه منصوربن حسن میمندی به مطلع "چون بسیج راه کردم سوی بست از سیستان / شب همی تحویل کرد از باختر بر آسمان،"

آنکه با حملش زمین همچون هوا باشد سبک
وانکه با طبعش هوا همچون زمین باشد گران^{۲۸}

به اقرب احتمالات، لفظ حملش در مصراع اول غلط چاپی است و اصل حملش بوده است که لابد در چاپخانه به این حال افتاده است، زیرا تشبیه حلم ممدوح به زمین در اشعار متقدمین بسیار وارد شده چنان که فرخی خود گوید:

زمین و هوا خوان بدین معنی او را
که حملش زمین است و طبعش هوایی^{۲۹}

مطلع قصیده ۲۰۷ در مدح امیریوسفبن ناصرالدین، برادر کبوتر سلطان محمود، بدین صورت ضبط شده است:

ای ترک دگر خیره غم روزه نداری
کز کوه برون آمد آن عید حصاری^{۳۰}

اگر اشتباه نکنم، صورت مصراع اول را به استناد نسخه بدل دست‌نویس در (ای ترک دگر نیز غم روزه چه داری) می‌توان به (ای ترک دگر خیز، غم روزه چه داری) تصحیح

۲۶. محمدجعفر محجوب، "دلیله محتاله"، ایران‌شناسی، سال ۷، شماره ۳ (پائیز ۱۳۷۴)، ۵۰۰-۵۵۳؛ ناصر فکوهی، "زن‌ها، شیرها، روباه‌ها: یادداشتی بر روایتی دیگر از دلیله محتاله دکتر کتابیون مزدپور"، کتاب ماه هنر، شماره ۵۵-۵۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲)، ۲۶-۲۷.
۲۷. فرخی، دیوان، ۳۵۰، بیت ۷۰۵۰؛ محجوب، "دلیله محتاله"، ۵۲۷.
۲۸. فرخی، دیوان، ۳۳۶، بیت ۶۷۵۳.
۲۹. فرخی، دیوان، ۳۹۴، ۸۰۱۴.
۳۰. فرخی، دیوان، ۳۹۱، ۷۹۴۰.

کرد، زیرا این صورت در ترکیبات و بیان کهن‌تر است. ناگفته نماند که ممکن است به نظر برخی گرداندن نیز به خیز نادرست آید و گویند که شاید صورت اصلی "ای ترک دگر نیز غم روزه نداری" باشد. این ایراد غیرممکن نیست، اما هم سیاق کلام در ابیات بعدی با آنچه بنده می‌گوید سازگارتر است و هم در تصحیح باید صورتی را برگزید که از نظر رسم‌الخط پاسخگوی بیشتر ضبط‌های موجود باشد. در این بیت، به نظر من لفظ **خیز** - با این که در نحو کلام نیز به معنی دیگر از آن کهن‌تر می‌نماید - روایت خیره را بهتر توجیه می‌کند، اما این ایراد به طور کلی ناوارد نیست.

قصیدهٔ ۲۰۸ در مدح سلطان مسعودبن سلطان محمود با این ابیات شروع می‌شود:

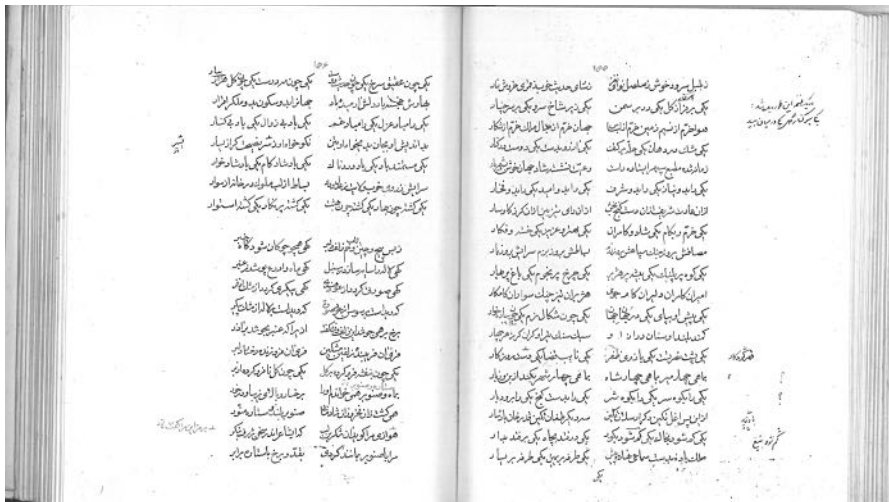
خوشا عاشقی خاصه وقت جوانی
 خوشا با پرچهرگان زندگانی
 خوشا با رفیقان یکدل نشستن
 به هم نوش کردن می ارغوانی
 به وقت جوانی بکن عیش زیرا
 که هنگام پیری بود ناتوانی
 جوانی و از عشق پرهیز کردن
 چه باشد، ندانی، بجز جان‌گرانی^{۳۱}

چنان‌که در آغاز این مقال متذکر شدم، اقدام نسخ دیوان فرخی در ۱۰۶۷ق کتابت شده است. بنابراین، هرگاه ابیاتی از او در مجموعه‌ها و کتبی که تاریخ کتابتشان مقدم بر ۱۰۶۷ق است فراچنگ آید، ضبط آن منابع باید در تصحیح دیوان این شاعر بزرگ در نظر گرفته شود. سه بیت از این قصیده در جنگی با نام جنگ یحیی توفیق، که در ۷۵۴/۱۳۵۳م کتابت شده و بنابراین ۳۲۲ سال از اقدام نسخ دیوان فرخی کهن‌تر است، نقل شده‌اند. این ابیات را از جنگ یحیی توفیق نقل می‌کنم:

خوشا با رفیقان یکدل نشستن
 بهم نوش کردن می ارغوانی
 بوقت جوانی کن این عیش ازیرا
 که هنگام پیری بود ناتوانی
 جوانی بود مایهٔ عیش مردم
 ندانی تو این تا ازین در نمائی^{۳۲}

۳۱. فرخی، دیوان، ۳۹۲.

۳۲. جنگ یحیی توفیق، برگ ۴۴.



دیوان فرخی، از مجموعه شخصی محمود امیدسالار

چنانکه ملاحظه می‌کنید، کاتب جنگ یحیی توفیق از این قصیده ۳ بیت را بیشتر نقل نکرده و بیت اول قصیده را هم انداخته، زیرا بنای کار جنگ‌نویسان بر انتخاب است و به دلیلی که ما نمی‌دانیم، چون سلیقه یا چیز دیگری، نخواستند بیت اول را بنویسند. اما ضبط مصرع یکم بیت دوم در این جنگ به مراتب کهن‌تر از ضبط این مصرع در دیوان چاپی و نسخه‌های متأخری که از دیوان در دست داریم به نظر می‌رسد. بیت سوم اصلاً در دیوان نیست و گمان می‌کنم که شاید به سبب اندک تعقیدی که در بیت ثالث بوده، کاتبان نسخ متأخر دیوان آن را به صورتی که در دیوان چاپی ملاحظه می‌شود تغییر داده‌اند. علی‌ای حال، معنی بیت سوم جنگ یعنی این بیت که “جوانی بود مایه عیش مردم/ ندانی تو این، تا ازین در نمائی” این است که جوانی مایه عیش بنی‌آدم است و تا تو جوانی را از دست ندهی، این قضیه را نخواهی فهمید. به عبارت دیگر، انسان وقتی ارزش چیزی را درمی‌یابد که آن را از دست بدهد.

عنوان ترجیع بند ۲۱۶ در مدح محمدبن محمود اشتباهاً به صورت “در مدح امیر ابومحمدبن محمود غزنوی” نقل شده که غلط چاپی است، زیرا کنیه امیرمحمد، ابواحمد بود. این کنیه در مواضع دیگر دیوان چاپی صحیح نقل شده است.

Prods Oktor Skjærvø, "Philological Gleanings from the *Pahlavi Videvdad*,"
Iran Nameh, 29:2 (Summer 2014), 6-21.

Philological Gleanings from the *Pahlavi Videvdad*

Prods Oktor Skjærvø

Harvard University

I met Dr. Amouzegar in Tehran in 1972, the year of the 2500-year celebrations, as a student at the University of Tehran. In the spring of 1973, I then took her Pahlavi course, in which we read the Pahlavi version of *Videvdad* chapter 19. In this paper honoring Dr. Amouzegar's contribution to Pahlavi studies in teaching and writing, I shall discuss a few philological issues gleaned from my reading of the *Pahlavi Videvdad*, in vivid memory of that enjoyable class.

I had my first encounter with the *Pahlavi Videvdad* in about 1970, when my Sanskrit professor at the University of Oslo, Nils Simonsson, an avid student of Sanskrit commentary literature, suggested I should research the Pahlavi commentaries for my Master's thesis. I began collecting material, but the Pahlavi commentaries were so different from the Sanskrit ones, I gave it up after a while, to work on the Sasanian inscriptions.¹ Little did I

1. That semester in Tehran, I also attended a course we read one of Kerdīr's inscriptions. by the deeply regretted Ahmad Tafazzoli in which

then know that I would be immersing myself in the Pahlavi commentaries on Avestan texts forty years later, in the first decade of the twenty-first century, at the instigation of several talmudists who visited our department, first Professor Yaakov Elman of the Yeshiva, New York, then several of his students, who were all avid readers of the *Pahlavi Videvdad* and wanted my advice on the texts. I soon realized, however, that the editions of the *Pahlavi Videvdad* were often unreliable and that a lot of text-critical work was needed. Fortunately, Alberto Cantera's online Avestan Digital Archive (ADA)² was then available and facilitated the work enormously, and I set about compiling the critical apparatus I needed to answer my colleagues' requests.

The oldest *Pahlavi Videvdad* (hereafter PV) manuscripts are, as is well known, L4 in the British Library³ and K1 in the Royal Library of Copenhagen,⁴ both written by Mihrābān Kay-Husraw Mihrābān in 1323 and 1324, respectively.⁵ Both are incomplete at the beginning. L4 starts at folio 35 (PV.3.14) and misses folios 59–154 (from PV.4.29 to the end of the eighth chapter), and K1 starts at folio 93. In both there are damaged folios, of which sometimes only the margins are left. Several folios from the beginning of both are extant, however; 31 folios from the manuscript to which K1 belonged were in the possession of Mānekjī Rustamjī Unvala, who lent them to Jamasp for his edition (Jamasp's manuscript MU).⁶

2. <http://avesta-archive.com>

3. On the history of this manuscript, see Ursula Sims-Williams, "The Strange Story of Samuel Guise: An 18th-Century Collection of Zoroastrian Manuscripts," *Bulletin of the Asia Institute* 19 (2005 [pub. 2009]), 199–200.

4. Published in facsimile in Arthur Christensen, ed., *Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis*, vols. 10–11: *Avesta Codex K 3a, K 3b and K1 Containing Portions of the Vendidad with Its Pahlavi Translation and Commentary* (Copenhagen: Munksgaard, 1941–1942).

5. On the descendants of these manuscripts, see also Alberto Cantera, "Lost in Transmission: The Case of the Pahlavi-Vidēvdād Manuscripts," *BSOAS* 73 (2010), 179–205; Miguel Ángel Andrés-Toledo, "Vidēvdād 10-12: Critical Edition, Translation and Commentary of the Avestan and Pahlavi Texts" (PhD diss., University of Salamanca, 2009), 130–55.

6. Hoshang Jamasp, ed., *Vendidad: Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary, and Glossarial Index*, vol. 1: *The Texts* (Bombay: Government Central Book Depôt, 1907), xxi–xxii.

Moreover, twenty-nine folios from the beginning of the manuscript to which L4 belonged were recently discovered among Unvala's papers in the Meherji Rana Library (now G151) and identified by my former student Daniel J. Sheffield.⁷ These folios go from the end of PV.1.2 to the middle of the commentary on PV.3.14, which means that only the first folio and one folio before L4 that begins later in the commentary on PV.3.14 are now missing from the beginning of the manuscript.

All other known manuscripts, with one exception, are descended from those two and are critical for establishing the text where folios from L4 and K1 are missing or defective. L4 and several of the daughter manuscripts are accessible at the Avestan Digital Archive (e.g., B1, M3, F10 from K1; Bh11, T44, etc., from L4; there are a few cross-overs between the branches). Geldner's manuscript M13⁸ copied from K1 by Ardašir Zīwā Wikā Ardašir Rām Kāmdīn in Broach in AY 963 (1594), was collated by Sanjana (ML),⁹ but, sadly, only where L4 is missing.¹⁰ The manuscript DJJ collated by Jamasp, however, according to its colophon, was copied by one of Jamasp's ancestors in Navsari in 1767 from M13 (from K1).¹¹ Sanjana's manuscript PB, copied by "Magūpat Naorūz, son of Dastur Rūstakhma (Rustam), son of Aīrpat Varāhrām, surnamed *Sanjānē*, finished on the day of Aūharmazda in the month of Tishtar" in AY 1157 (1807), is likely to be the same as Geldner's Pt2 from L4.¹² Geldner does not mention the scribe or the date, and his number of folios, "315 pp.," differs slightly from Sanjana's 319, but since Geldner's "Pt" refers to manuscripts belonging to P. B. Sanjana, the identity of the two is fairly certain.

7. My thanks to the trustees and librarian of the First Dastoor Meherjirana Library, Navsari, for providing me with excellent photos of the folios and to Dan Sheffield for arranging this for me.

8. Karl F. Geldner, ed., *Avesta: The Sacred Books of the Parsis* (Stuttgart: Kohlhammer, 1886–1896), vol. 1: *Prolegomena*, xi; Darab Peshotan Sanjana, ed., *The Zand ī Javit Shēda Dād, or, The*

Pahlavi Version of the Avesta: Vendidād (Bombay: Education Society's Steam Press, 1895), xlii; this edition, unfortunately, has only chapters 1–9.

9. According to Sanjana, *The Zand ī Javit Shēda Dād*, xlii, the manuscript was "returned to Bombay."

10. Sanjana, *The Zand ī Javit Shēda Dād*, xlii.

11. See the colophons in Jamasp, *Vendidād*, x–xvii.

12. Sanjana, *The Zand ī Javit Shēda Dād*, xlii,

When one searches for passages in the *Videvdad* in the Avestan Digital Archive, the default manuscript that shows up is Tehran University Library no. 11236 (here: TUL) = ADA no. 4000_Ave976,¹⁷ an *Avesta Sade* manuscript (written by Frēdōn Wāhrom Rustōm Bundār, father of the scribe of IM), which, by definition, should not contain the Pahlavi version and which I had been ignoring for my critical apparatus ever since it was uploaded to the ADA. As I was collating manuscripts for chapter 19 of the *Pahlavi Videvdad* a few months ago, however, I noticed that the TUL manuscript contained interlinear Pahlavi writing, and, out of curiosity, I decided to check it out. Comparison of the interlinear text with K1 and L4 and Jamasp’s critical apparatus quickly revealed a close to 100 percent agreement with the readings of IM as recorded by Jamasp, and further collation confirmed this. I then also noticed that the interlinear Pahlavi version began where IM begins according to Jamasp. This had two consequences: we clearly have a descendant of IM, and this descendant is quite faithful to its original. This control now also allows us to see that much of what has been taken as an indication of Mihrābān’s “carelessness” actually goes back to one of the ancestor manuscripts of L4 and K1.

Unfortunately, since much of the Pahlavi text in TUL was written in the margins, much of the text was covered by repair paper over the years, both the side and bottom margins. Even so, there is probably more text left in TUL than in K1 and L4.¹⁸ Note also that not only chapter 12,¹⁹ but also chapter 11 are missing in TUL.

17. See Katayoun Mazdapour, “Twelve Newly Found Avestan Manuscripts in Iran,” in *The Transmission of the Avesta*, ed. Alberto Cantera (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 165–66; and Miguel Ángel Andrés-Toledo and Alberto Cantera, “Manuscripts of the *Widēwdād*,” in *The Transmission of the Avesta*, ed. Alberto Can-

tera (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 208–9.



18. Some of the photos have also been trimmed too close, but some of the missing text is still present on an old microfilm of the manuscript (Markaz-e Asnād film no. 8495), of which Cantera provided me a pdf.

19. Cf. Andrés-Toledo, “*Vidēvdād* 10-12,” 51–52.

In the following, folio numbers are added to quotations from manuscripts not in the ADA, as well as TUL, as the Pahlavi here does not necessarily follow the Avestan.

abē-gēwag

This word found in PV.8.23 is spelled as follows: K1 fol. 169r <'c'yywk>²⁰ (<'c' = 'p̄>) similar to <'cy-yywk>; F10, E10 <'c''wk>; TUL fol. 136v <'c'yywk'>.²¹ There is little doubt that the word contains *gēwag* “shoe,” as read by Anklesaria,²² and the whole word I think must be read as <'p̄'yywk> for <'p̄'yywk> or <'p̄ y-yywk> *abē-gēwag*.²³

K1	TUL
	

The Avestan has *yō vastrēm upaṅhərəzaiti upairi aētəm iristəm ubdaēnəm vā īzaēnəm vā auuauuat̄ aipi yaša narš aoθrauuana*; Bartholomae, however, preferred the reading *āθrauuana* (*Pahlavi Videvdad and Indian Videvdad Sade* manuscript branches), which he rendered as “pair of stockings,” to *aoθrauuana* (Persian *Videvdad Sade* manuscript branch).²⁴

This word is also found in *Nīrangestān* 68.2, where *āθrauuano* is rendered as *pāybānag*: *čand 2 pāybānag* <p'yy'nk'> **mard* <yww'> *frāz* **nihumbēd* <hwmyt'> *tā ō nēmag ī paytištān* “as much as two ‘foot-guards’ cover a man halfway up the leg,”²⁵ and in the *Wizirgerd ī dēnīg* 80.2, *vastruui āθrauuana*

20. Transliterations are in pointed brackets <...>.

21. This is not visible on the ADA photo, but on the microfilm.

22. Anklesaria, *Pahlavi Vendidad*, 201 read “pa-vāv—(gīva)” and rendered the phrase as “as much as a man’s footwear (‘gīva’).”

23. The prefix *abē-* is frequently spelled <'> instead of <'p̄y-> or <'p̄yḏ->

24. Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch* (Strassburg: Trübner, 1904), col. 324.

25. See Firoze M. Kotwal and Philip G. Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān*, vol. IV: *Nērangestān, Fragard 3* (Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2009), 30–31.

is rendered as *wastarg pāy kū jāmag pāy* “the garment of the foot, i.e., the ‘coat’ of the foot.”²⁶

The two words are apparently separate, as Bartholomae has them, one referring to the shoe, the other to the stockings. Avestan *aoθra* is also found in PV.6.27, where *mat̄ aoθranqm framuxti* “with the removal of the shoes” is rendered as *ān ī ōy mōg frāz wēzēd*, which appears to mean “he detaches his shoe.”

The Avestan text of our passage therefore probably means “he who leaves a piece of clothing over this dead body, woven or of fur, as much as that of a man’s stockings.” The redactors of the Pahlavi passage, however, saw *aoθra* here, too, whatever the Avestan text they were familiar with may have had, and rendered it by the other word for “shoe”: *gēwag* (Persian: گيوه) *kē wastarg abar hilēd abar ō ān rist tadag ayāb pōstēn ān and čand mard pāy abē-gēwag*, which may have been intended to signify “he who leaves a garment on it, upon that dead thing, woven or of fur, as much as (the surface covered by) a man’s foot without shoe.”

It should be noted that this only refers to the measure of area. No Zoroastrian would place a naked foot on the ground, much less on a carcass.

āwām (awwām)


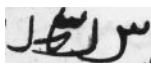

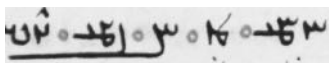
In PV.3.8 we find the phrase *ēdōn čiyōn mard-ēw kē az āwām-ēw dušxwārtar* “like a man who is more suffering from *āwām*.” The word *āwām* is spelled as follows: G151/L4 fol. 29r <’w’m-1>; G34 <’w’m>, E10 <’w’m>; Bh11 <’ḡb’m>;²⁷ G10, G28 <’ḡb’my>; B1 and ML/ML3²⁸ have <’ḡ b’m-1> and F10 <’wb’m>, while M3 has <’ḡb’ym>. Sanjana’s “later copies” have <’w’m>, but it is not clear to me whether PB/Pt2 is one of these. If it is, then the spelling in E10 and G34 may go back to this manuscript.

26. Pešotan Behrāmji Sanjānā, *Daftar ī Wizirgerd dēnīg / Vajarkard Dīnī* (Bombay: Jām-e Jamšed, 1848), 138–39. The section numbering is that of


an edition being prepared by Daniel J. Sheffield.

27. Here, <ḡ> is the letter that resembles or the numeral 1.

The discrepancy between G151/L4 and its descendants E10 and G34, on one hand, and G10, G28, Bh11, and T44, which are clearly influenced by the K1 branch, on the other, is remarkable. An indication of how the K1 reading got into the L4 manuscripts is provided by T44, which has <'w'mḡMN 'ḡbmy>.

G151/L4	B1	M3	T44
			

This suggests that an old manuscript of the L4 line was collated with one of the K1 line and that the K1 reading was added above the reading already in the manuscript. In some manuscript copies, the added reading replaced the old reading, while in T44 or its ancestor it was added, although, even so one might have expected <'ḡbmy MN 'w'mḡ>.

Remarkably, the spelling of the K1 line with its archaic <-ḡ- > appears to reflect the older spelling, which in the Psalter script would have been  , although this letter is hardly ever encountered other than in final position. Coincidence?

Since the common word *āwām* “age” is consistently spelled <'wb'm>, this *āwām* is no doubt the word meaning “hardship, suffering.”²⁹ It is known from the inscriptions, where we have Middle Persian <'wd'm> and Parthian <'bgm>), cf.:³⁰ KKZ §14 *ud man Kerdīr az abīy ōrōn pad yazdān ud xwadāyān ud xwēš ruwān rāy was ranj ud āwām dīd* “and I Kerdīr

28. Sanjana, *The Zand ī Javīt Shēda Dād*, 31.

29. Besides this *āwām* and the common *āwām* <'wb'm> “era,” there may also be an *āwām* “easy”; see D. Neil MacKenzie, “Pahlavi Plums,” in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* (Tehran and Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1984), 368–69; MacKenzie, *Iranica Diversa*, ed. Carlo G. Cereti and Ludwig Paul, vol. 1 (Rome: Istituto Italia-

no per l’Africa e l’Oriente, 1999), 182–83. It is possible that our word should be interpreted as *awwām*, which would reduce the awkwardness of the homonymity; see Desmond Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (Dictionary of Manichaean Texts III/1; Turnhout: Brepols, 2004), 65a. 30. See Walter B. Henning, “Mitteliranisch,” in

experienced much suffering and hardship for the sake of the gods and the lords and my own soul.”³¹ I have noticed at least one example in a Pahlavi text: *Kār-nāmag* 11.4 *ēn kārēzār xōn-rēzišnīh bē abāyēd hištan ud xwēš* [for *xwad*] *az ēn ranj ī* [for *ud*] *āwām* <’wb’m> *āsān kerdan* “you must leave this battle and bloodshed and relieve yourself of this suffering and hardship.”³² The collocation of *ranj* and *āwām* is common in Manichean texts and proves we should read *ranj ud āwām* for *ranj ī āwām*.³³

In Manichean Middle Persian the word is spelled <’w’m>, for instance, in the phrase *ranz āwām burdan* “suffering and hardship” in M1/216–7/.³⁴ Similarly, Manichean Parthian has <’bg’m> in the phrase *kē burd abyām* “who bore much hardship.”³⁵

āwās- āwād

In a recent article, I discussed the verb *āwās-* “to dry (out),” *āwāsēn-* “to dry” (something), suggesting that the verb could possibly be interpreted as *ā-wā-* “blow upon,” with an s-present.³⁶ The case for such an etymology is now somewhat strengthened by the form *āwād* <’wb’t> in the commentary

Handbuch der Orientalistik, I: Der Nahe und der Mittlere Osten, vol. 4: *Linguistik* (Leiden and Cologne: Brill, 1958), 71; Martin Schwartz, “Proto-Indo-European √GEM,” in *Mouvementum*, Ed. H. S. Nyberg II (Tehran and Liège, 1975), 202–3 and n. 23 with further references; for text references, see Helmut Humbach and Prods Oktor Skjærvø, *The Sassanian Inscription of Paikuli* (Wiesbaden: Reichert, 1983); pt. 3.1: *Restored Text and Translation*, 83; pt. 3.2: *Commentary*, 98–99.

31. D. Neil MacKenzie, “Kerdir’s Inscription,” in Georgina Herrmann, *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam: Naqsh-e Rostam 6* (Iranische Denkmäler Lief. 13, Reihe II: Iranische Felsreliefs; Berlin: Dietrich Reimer: 1989, 54–55; MacKenzie, *Iranica Diversa*, 245: “at great trouble and pains.”

32. Darab Peshotan Sanjana, ed., *The Kār-nāmē ī Artakshīr ī Pāpakān* (Bombay: The Education

Society’s Steam Press, 1896), 56. I have checked the readings against the manuscript (MK), which is being prepared for publication by Almut Hintze, who kindly made the page in question available to me.

33. Frantz Grenet, ed., *Le geste d’Ardashir fils de Pābag: Kār-nāmāg ī Ardaxšēr ī Pābagān* (Die: Éditions A Die, 2003), 108–9, keeps *ranj ī āwām* “soucis temporels.”

34. See Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Tehran and Liège: Bibliotheque Pahlavi, 1975), 53, text s4.

35. See Mary Boyce, “Some Parthian Abecedarian Hymns,” *BSOAS* 14 (1952), 438, 440, verse 19 (Boyce has “torment”).

36. Prods Oktor Skjærvø, “‘If Water Had Not Been Made to Dry up, This Earth Would Have Been Drowned’: Pahlavi *āwās- ‘to dry,’” in *Language and Nature. Papers Presented to John*

to PV.6.32 on how to bring dead matter out of water: *pad ĵud ĵāmag āhenĵišn*³⁷ *pad ĵud gyāg rēzišn ud ĵāmag pad huškar šāyēd gyāg ka bē āwād ā pāk* “It should be pulled up in a separate vessel (and) be poured into a separate place. And the vessel can (be cleaned) by a ‘drier’.³⁸ When the place has dried up, then it (too) is clean.”

Anklesaria, though giving no transcription, already suggested the meaning “dried up,”³⁹ and it is easily analyzed as the past participle of *ā-wā*-⁴⁰.

grāy

Various readings and morphological explanations have been proposed for this word,⁴¹ most commonly spelled <yly>, which is simply the old comparative of *garān* “heavy,” Old Iranian **grāyah-* from *garu-*, Av. *gouru-*, formed like *frāy*, Av. *frāiiab-* from *paru-*, Av. *pouru-*. The form *garān* is the replacement of the expected form from **garu-*.

Both *garān* “heavy” and *grāy* “heavier” are commonly used to denote grades of sin, and we even find sins that are not only *garāntar* “more ‘heavy’” but *grāytar* “more ‘heavier’” (sometimes spelled *grātar*). Compare, for instance, *Pahlavi Videvdad* 13.24 *ēn tanābuhl-ēw rāy grāy bawēd cē pad adwadād ōzad estēd* “for this one *tanābuhl* it becomes a ‘heavier’ (sin), for it was

Huehnergard on the Occasion of his 60th Birthday, ed. Rebecca Hasselbach and Na’ama Pat-El (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2012), 347–58.

یوسف سعادت، “آبخوست هواسیده،” فرهنگ نویسی، شماره ۷ (۱۳۹۲)، ۲۱۴–۲۲۵.

37. Manuscripts: TUL <hnc>; K1, Bh11, T44 <šnc>.

38. The nature of the *hušk(k)ar* is uncertain. Tavadia renders it as “dried things,” which does not suit this context. See Jehangir C. Tavadia, *Šāyast-ne-šāyast: A Pahlavi Text on Religious Customs* (Hamburg: Friederichsen, de Gruyter, 1930), 43, on *Šāyist nē šāyist* 2.32.

39. Behramgore T. Anklesaria, *Pahlavi Vendidad: Zand-i Juṯ-Dēv-Dāt*, ed. Dinshah D. Kapadia

(Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1949), 144. See also Dinshah D. Kapadia, *Glossary of Pahlavi Vendidad* (Bombay, D. D. Kapadia, 1953), 212, for various readings and suggestions. 40. Cf. Sogdian *wās-* “blow.”

41. See, for example, Alberto Cantera “Beiträge zur Pahlavi-Lexicographie,” *Orientalia Suecana* 55 (2006), 30–38, with numerous examples; Cantera read the word as *garā* and compared Pahlavi *-ā* in other original *u*-stems, such as Pahl. *nasā* [*nasāy*], Av. *nasu*, *bāzā* [*bāzāy*], Av. *bāzu*, but *nasāy* is from forms from **nasāw-* (Av. *nasāum*, *nasāuuō*), and *bāzāy* perhaps from **bāzāw-* (cf. Av. *darōga.bāzāus* “with long arms”), whereas *gouru-* is a regular *u*-stem.

killed by *adwadād* (abandonment).⁴² *Dēnkard* 3.26.2 *mardōm ud sag nasāy grātar rēmanīh ī az daštān zan paydāg* “it is manifest that dead matter of men and dogs are a more ‘heavier’ pollution than menstrual offal of a woman.”⁴³

nisēy

This word, which is spelled exactly like *nasāy* < ns’y> “dead matter,” is, however, different from it, referring specifically to dead fetuses and abortions. It is found in PV.3.40 *ud nasāy-nigānīh pad harw tis-ēw ōh bawēd bē pad nisēy* “(the sin of) burying dead matter is in the usual way for everything except for aborted fetuses” and in PV.5.49:

Abarg guft ay ēk-māhag ud 10-māhag kār nēst čē ābustan ud nisēyīh pad ēwarīh bawēd tā ēwar dānd kū ābustan ham hamē ka-š tis-ēw padīš paydāg bawēd ā-š pad ēd dārišn kū az daštān ka ēwar dānd kū ābustan ham bē ka ēwar dānd kū nisēy tā pad čē’an-iz nē dārišn “Abarg said: (Whether the duration) of one or ten months, it does not matter, for being pregnant and having aborted is (determined) by whether there is ‘certainty’ (or not). As long as she knows for *certain* that she is pregnant, when something appears on her, she should consider it to be from menstruation. When she knows for certain that she is pregnant, unless⁴⁴ she knows for *certain* that it is a dead fetus, it should be regarded as of no (legal) consequence.”⁴⁵

42. Jamasp, *Vendidād*, 471.

43. Mark J. Dresden, ed., *Dēnkard: A Pahlavi Text: Facsimile Edition of the Manuscript B of the K. R. Cama Oriental Institute Bombay* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966), [15].

44. On *bē ... tā* “except, unless,” see Prods Oktor Skjærvo, “OL’ News — ODs and Ends,” in *Exegisti Monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, ed. Werner Sundermann, Almut Hintze, and François de Blois (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 479–95.

45. I think the word spelled <c’nc> should be read as *čē’an-iz* and that it contains the plural of *čē* used in a petrified form. Cf. *ke’an* <MNW’n’> the plural of *kē* in *Pahlavi Yasna* 43.7 *kē hē ud az ke’an hē* “who are you, and from whom are you?” The word was discussed in detail with numerous examples by Cantera, in “Beiträge,” 17–27, with reference to earlier interpretations (20); the above example is discussed 25–26.

It is also found in several Pahlavi texts, e.g., *Ardā Wirāz-nāmag* 44.3 *ōy druwand zan kē-š pad gētīy kōdak ī xwēš nisēy ud tabāh kard bē abgand*⁴⁶ “that wicked person who, in this world, harmed and aborted his own child.”⁴⁷

The corresponding verb is *nisistan*, and a woman who has had an abortion is said to be *nisistag*, e.g., *Dēnkard* 5.23.22 *zan ī nisistag šustan čim* “how should one wash a woman who has had an abortion?” (*zan ī nisistag* also in 5.24.19c, 22).⁴⁸

For a while, I too thought this should be read as *wisēy*⁴⁹ and *wisistag* from *wisinn- wisist* “break/split off,” but Manichean Middle Persian has <nysyḥ> *nisē* “aborted,” which I think settles the matter. The meaning is clear in *Šābubragān* 297–303 (M7981/I/R/ii/27-33) *u-šān awiš ruzdist ud abē-ōš bud hēnd ēg-išān hān xwēš zahag aziš nisē bud hēnd* “and they lusted for it and became unconscious; then those children were aborted from them.”⁵⁰ The use of the word in BBB 652–6 is less obvious, but not surprising from the Manichean point of view: *ōy ardāw čē sūd kē gōwēd kū zōr pad hannāmān dārēm ka pad čašm gōš ud anīž hannāmān nisē kund* “what is the use for a righteous person who says: ‘I have a power in the limbs’, when he keeps aborting (that power = the light?) through eyes, ears and other body parts.”⁵¹

46. This is the common Pahlavi verb for “to abort,” cf. New Persian *afgāne* “abortion.”

47. Cf. Philippe Gignoux, *Le livre d’Ardā Wirāz* (Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1984), 92–93, where *nasā*: “et fait de son propre enfant un cadavre”; Fereydun Vahman, *Ardā Wirāz Nāmag: The Iranian “Divina Commedia”* (London: Curzon Press, 1986), 138–39: *nasā*.

48. See Jaleh Amouzgar and Ahmad Tafazzoli, *Le cinquième livre du Dēnkard* (Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2000), 74, 92, 96. They have *wisistag* in the text, but *wisastag* in the glossary, which is probably a *lapsus*. There is also *wisinn- wisist* “to split, separate (from),” e.g., D. Neil Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary* (London and New York: Ox-

ford University Press, 1971), 91; Shaul Shaked, ed., *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI) by Aturpāt-i Ēmētān* (Boulder, CO: Westview Press, 1979), 10.

49. Persian *gosi*, as in *gosi kardan*, which, however, means “to send, dispatch.”

50. See Manfred Hutter, *Manis Kosmogonische Šābubragān-Texte: Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980–7984* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), 42–43; Hutter (53) translates as “Zerstörung,” following Henning (see the next footnote).

51. Walter B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beicht-buch*, *Abhandlungen der Preus-*

The enclitic particle -ib

While reading the Pahlavi in TUL, I noticed that the Pahlavi rendering of Avestan *hō bā* was what *prima facie* appeared to be *ān-iz*. There were several curious variant readings, however, which made me look into the matter more closely. The readings are as follows:⁵²

Av. *hō bā*, Pahl. *ān-ib*: PV.7.79: K1 fol. 157r <ZKyc>; PB/Pt2 <ZKy> (?); G28, T44 <ZK y PWN>, E10 <ZK PWN>, G34 <ZK p> (with <p> blotted out),⁵³ TU fol. 130v <ZK PWN>. — PV.9.52: K1 fol. 217v <ZKy>, L4 <ZK>, TU fol. 171v <ZKp>.

Av. *hō bā mē*, Pahl. *ān-ib man*: PV.18.34: K1 fol. 293v, L4 <ZK pl>; IM, TU fol. 235r <ZK pltwm>;⁵⁴ — PV.18.40: K1 fol. 294v, L4, IM <ZK pwl>, TU fol. 235v <ZK y pwl>; — PV.18.46: K1 fol. 297v, IM, TU fol. 236r <ZK y pwl>, L4 <ZK / pl>.

Av. *aēuuāša bā*, Pahl. *ēdōn-ib*: PV.5.17: B1, M3 <'ytw'n' p>; ML/ML3 <'ytw'n'yc>; F10, Bh11, T44, G10, G28, G34, E10, TU fol. 98v <'ytw'n'(`) PWN>; BP/Pt2 <'ytw'n' ZK>.⁵⁵

The same particle renders *bā* in *Yasna* 35.5 *huxšašrō.təmāi bā*: Mf4 p. 409⁵⁶ and Pt4 fol. 159r <OL PWN OLE y>, J2 <OLc 'w' OLE P[->, K5 fol. 177r <OLEc>,⁵⁷ i.e., *ō-ib ōy ī hu-xwadāytm*.

sischen Akademie der Wissenschaften no. 10 (Berlin 1936), 38, 112; Henning, following F. W. K. Müller, translated *nisē* here as “Verderben, Vernichtung,” but compared *nisē būd* “be aborted.”

52. In the repeated *ya. bā paiti* in PV.3 (only descendants of K1, L4 are extant), in *mañaiōn bā* in PV.5.23, 7.55, 9.46, 47, in *hāu bā* in PV.17.2, and in *jabi bā*, in PV.18.62 (K1, L4, TUL), *bā* has no Pahlavi equivalent.

53. Note again the archaism in G34 (see on *āwām*, above).

54. Anticipating by rationalization the following *fiadom*: *ān-ib man az awēšān gušnān fiadom*.


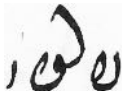
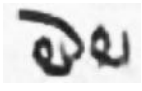
55. Sanjana, *The Zand ī Javīt Shēda Dād*, 75. Jamasp, *Vendidad*, 160, also has *ēdōn* <ZK>, but gives no manuscript readings.

56. Kaikhusroo M. JamaspAsa and Mahyar Nawabi, ed., *Manuscript D 90: Yasnā With Its Pahlavi Translation*, parts 1–2 (Shiraz: Asia Institute of Pahlavi University, 1976), pt. 2, 409 (The Pahlavi Codices and Iranian Researches 19–20).

57. Arthur Christensen, ed., *Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis*, vol.9: *The Avesta Codex* K5 (Copenhagen: Munksgaard, 1937–39), pt. 2.

Bartholomae (col. 953) also compared the Pahlavi rendering of Avestan *hənti bāda māuuaiiacit* in PV.18.31: K1 fol. 293r and TUL fol. 234v <HWENd plp>, which would seem to be the older reading, for which L4 fol. 249v has <HWENd plyc'>. Clearly, the scribe again did not understand the original and divided the letters so as to produce a more likely word,⁵⁸ but we should probably read <HWENd-p lyc'> *hēnd-ib man-iz*.

We see that all these readings point to an original <-p>, not <-yc>. This brought to mind the Parthian enclitic <-p> in the Pahlavi version of Šāpūr's

K1	L4	TUL
		

Hajjiabad inscription: <LHwp YDA ṬB HWYN> “his hands are indeed good.”⁵⁹ It also evoked a vague memory that sent me to Nyberg's *Glossary*, where he cited not only Parthian <LHwp>, but several passages from book 7 of the *Dēnkard* included in his text selections:⁶⁰

Dēnkard 7.2.31 B[481]⁶¹ *abar-ib-im* <QDM pm> *rawišn* “I must indeed go up (into the nest)”; *Dēnkard* 7.2.67 B[487-488] (the First Bull speaks)

58. The reading of L4 produces a known word (*pardaz*, meaningless in the context), and therefore is probably a correction. It is less likely, perhaps, although possible, that L4 has the older reading, while TUL and K1 have both changed the original reading to the nonsense word <plp>.

59. See D. Neil MacKenzie, “Shapur's Shooting,” *BSOAS* 41 (1978), 501. His interpretation of <YDA-ṬB> *dast-nēw* as a compound is in my opinion wrong. The verb agrees with *dast* “hands,” and <LHw> *hō* is singular. See Prods Oktor Skjærvø, “Case in Inscriptional Middle Persian, Inscriptional Parthian and the Pahlavi Psalter,” *Studia Iranica* 12:2 (1983), 1, 158.

60. Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part 1: *Texts, Alphabets, Index, Paradigms, Notes and an Introduction* (Wiesbaden, Harrassowitz, 1964), 40, 46, 51, 53; Part 2: *Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part 1* (Wiesbaden, Harrassowitz, 1974), 147. He also cited Manichean Parthian *ōh-ub*, *ag-ub*, *mard-ub*.

61. The chapter and paragraph division is that of Molé, *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevi* (Paris: Klincksieck, 1967). The page numbers are the numbers in square brackets in Dresden, ed., *Dēnkart*.

ka-š-ib <AMTš // p>⁶² *amāh menē duš-dānāg Ganāg Mēnōy kū harwistīn madār hom* <HWE'm> *pad zanišn nē amāh* “When (= if), indeed, you think, Foul Spirit, it of (≈ this about?) us that we will all come to smiting, (it) is not we.”

Dēnkard 7.3.24-25 B[492] *ān-ib* <ZKp> *tan-armēšt-dabišnīh pad margīh frāz wēnēnd*⁶³ *ka pad zāyišn bē griyēnd ... ān-ib* <ZKp> *ī tō pūsar frāz dād ka-š pad zāyišn bē xandīd* “And he (Brādrōrēš): ‘they see the infirmity of the body at death when they weep at birth.’⁶⁴ ... And he: ‘your son definitely saw (the meeting with Wāhuman) when he laughed at birth’”;

Dēnkard 7.3.39-40 B[494] *nūn-ib* <KONp> *tō an pad abar-barišnīh aš baram ... bē-ib* <BRAp> *tō an*⁶⁵ *mar abar nigeram* “(Dūrasraw said:) now I shall indeed bring my evil eye to bear upon you ... (Zardušt said:) and I shall indeed cast my glance upon you.”

hāu bā is also rendered by <ZKp> (sometimes with space <ZK p> and the <p> connected with the following *ablaw*) in the *Hādōxt nask* (H.1.7 [M51a <ZKyc>], 9, 11, 13, 15, 17).⁶⁶ The particle has no Pahlavi equivalent in *azəm bā te* (H.2.11) and is rendered by *bē* in *auuāda bā* (H.2.20).⁶⁷

Since the particle had earlier been attested in Parthian only, Nyberg appears to have assumed that it actually was Parthian also in the Pahlavi text, but its relatively high incidence suggests it was not uncommon in Pahlavi, as well. The scribes had a hard time recognizing it, however, and changed

62. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part 2, 115 s.v. *kaš, with untenable explanation. Note that the word is written over two pages, so an error may also have crept in.

63. Thus Marijan Molé, *La Légende de Zoroastre*, 32; manuscript *pad frāz wēnēnd margīh*.

64. Mole, *La Légende de Zoroastre*, 33.

65. Mole, *La Légende de Zoroastre*, 36 reads <p LK ANE> as <plk'n MN(W)> *frakān kē* and <plk'n MN> *frakān hač*.

66. Bayerische Staatsbibliothek Cod.Zend M51a

fols. 47r-50r (Bildnr. 122-128 at <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00028015/images/>), K20 fols. 40r-42v, in Arthur Christensen, ed., *Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis*, vol. 1: *The Pahlavi Codices 20 & 20b Containing Ardāgh Virāz-Nāmagh, Bundabishn etc.* (Copenhagen: Munksgaard, 1931).

67. M51a fols. 53r, 57r (Bildnr. 134, 142), K20 fols. 45r, 48r.

the spelling <-p> to <-yc = -yṗ> and <-p'> to <PWN = -p''> or <-yc'>. The sequence *ān-ib man* <ZKp' L> or <ZKyp' L> remained in K1, L4, although with wrong word division, but was rationalized to <ZK y pwl> with the meaningless *purr* “full.”

Martin Schwartz, "Gathic Composition and Lexicology,"
Iran Nameh, 29:2 (Summer 2014), 22-28.

Gathic Composition and Lexicology*

Martin Schwartz

University of California, Berkeley

It is now possible to illuminate the Gathas through two novel approaches, representing recently described phenomena of the structure of this poetry, and systematic transtextual generation of new poems, noted below. These approaches, brought to bear on what will be shown to be two cognate words, will lead from a consideration of an eschatological passage to a focus on Zarathushtra's concerns in connection with his own mortality.

The meaning of *yāb-* was earlier treated,¹ now summarized and expanded. Ring composition was applied to show that Y30.2, against various other opinions, means '(chariot)-race'. Apart from ring composition, evidence adduced for this meaning included the collocation of *yābī-*, *yāb-* with

* I am glad to honor the Iranistic accomplishments of Dr. Jaleh Amouzegar with the present article.

1. Martin Schwartz, "Encryptions in the Gathas: Zarathushtra's variations on the theme of bliss," in Carlo G. Cereti, Mauro Maggi and Elio Provasi,

eds., *Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2003), 376-378.

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/22-28.

names in *-aspa-* ‘horse’, respectively Y46.14 *Vīštāspa* and Y49.9 *Dājāmāspa*, further collocated with the motif of fame in the first instance, and in the second instance the motifs of yoking/being yoked. In addition, a semantic shift of *yāh-* from ‘chariot-race’ to ‘agon’ (< Greek *ágōn* = OInd. *āji-* ‘chariot-race’ from ‘drive forth’) contextually suits translation of Yt 11.13 *vərəθrastəmō yāhī* ‘most victorious in the contest’, and ‘agon’ > ‘agony’ fits Yt13.14 *yāñhəm ... qzəñhəm* ‘of agonies ... of anxieties’ (for YH36.2 *mazištāi yāñhəm*, see Schwartz 2006a, 484).

The ring composition supports *yāh-* as ‘chariot race’.² Y30.10, the stanza concentrically corresponding to Y30.2, in addition to its formal correlation of *srauuah* ‘fame’ (*‘hearing about’) to Y30.2 *sraotā* ‘hear you’, has a correlation with the chariot-race motif of Y30.2. Y30.10 has ‘but they remain yoked ..., those who win in good fame’ (cf. above on Y49.9 and Y46.14 for *yāh-* in the contexts of being yoked for a prize and achieving fame) contrasts there with ‘breakage will befall the *spaiiaθra-* of Wrongness’. For *spaiiaθra-*, translation ‘attachment of the chariot’s shaft (pole) to the yoke’ is corroborated by the cognate root stem *-spā-t-* in YAv. *upairi.spāt-* ‘chariot pole’ and, with preverbs **ā-*, **vi-*, and **ava-*, Sanglechi, Yidgha, and Wakhi words for the functionally equivalent ‘plowshaft’. Thus in Y30 ring composition confirms that Y30.2 *yāh-* means ‘chariot-race’. Finally, as to etymology, *yāh-* **/ya’ah/* matches Vedic *yā-ti* ‘races, courses forth’, which would be the meaning of their Indo-Iranian verb etymon $\sqrt{yā}$ (\sqrt{yaH}).

II

The Indo-Iranian root of Av. *yāh-*, *yā* ‘to race, to course’, provides the substance for our second section. Insler (1975, translations, ad loc.) has a diversely triple treatment of *yāh-*, Y30.2 *yāñhō* as gen. of a *yāh-* ‘retribution’, Y46.10 *yāhī* as **yā *ahī* ‘with whom thou art (allied)’, and Y49.9 *yāhī* as ‘yes’

2. Matrin Schwartz, “How Zarathushtra Generated the Gathic Corpus,” *Bulletin of the Asia Institute* 16 (2006), 53–64, see 53–54 as to the principle.

(?!). What is important for us now is that Insler (p. 90) emends Y48.2 *yā mēng* to **yāmēng*, gen. of **yāman-* = Vedic *yāman-* ‘course’ (which derives from the aforementioned root *yā*), and takes the hapax *pərəθā* in the same line, otherwise interpreted as ‘compensation’ or the like, as ‘far end’.

Insler comments on Y48.2b: “The peculiar *yā mēng* is for orig. *yāmēng*, gen. of *yāman-* ‘course’ = Ved. *yāman-*, and the hapax *pərəθā* (otherwise taken as ‘compensation’ vel sim.) corresponds to Ved. *pārā-* ‘far shore, end’. Thus the expression **yāmēng pərəθā* means ‘the end of the course’, and is a euphemism for death. Cf. comparable Ved. formation *ádvanah pāram* RV. V. 54.10d, etc. Separation to *yā mēng* has taken place under the influence of *yā* in the first [i.e., preceding] line.”³

For *pərəθā* as ‘far side, far end’, cf. also Av. *pərətu-* ‘a crossing over, ford, bridge’ < \sqrt{par} ‘to cross over’, collocated at Y46.10e *frō ... frā pərətūm* ‘I shall cross over the ... Bridge’. More importantly, **mēng* could occur only as part of a phrase **mēng ... dā-* (**mēng* < *manh* < **mans*), with *mēng ... dā* = *mązdā-*.⁴

With adoption of Insler’s understanding of Y48.2b, the entire stanza may now be given with a new translation, whose details will be justified below:

Y48.2

a *vaocā mōi yā tuuēm vīduuā ahura*

b *parā hīiaṭ mā yā mēng pərəθā jīmaitī*

c *kaṭ ašauuā mazdā vēnghaṭ drəguuantam*

d *hā zī anhēuš varvhi vīstā ākəratiš*

Y48.2

‘Tell me, O Thou knower, Ahura,

before the end of my course [= my death] shall come:

3. Stanley Insler, *The Gāthās of Zarathustra* (Teheran-Liege: E. J. Brill, Leiden and Biblio-

theque Pahlavi, 1975), 206.
4. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, 14-15.

Shall the righteous one overthrow the wrongsome one,
 O Mazdā? For that *gestaltung* of existence is the good one to be obtained.

The question exemplifies Y48.1a, *yezī adāiš ašā drujim vōnghaitī* ‘if, upon these (*scil.* Y48.1’ salvific benefits) one shall overthrow the wrongsome one via Rightness’. For *vistā* ‘(to be) obtained’, note resumption at Y48.3a’ *vaēdamnā* ‘to the one who obtains’. Etymologically *ākərətīš* is from *ā* + \sqrt{kar} ‘to make or bring about to a certain end, patterning, design’, cf. RV X 85.5 *sāmānām māsa ākrīh* ‘the moon is the *gestaltung* of the years’.

This interpretation is confirmed within Y48 by stanza 9:

Y48.9

a *kadā vaēdā yezī cahiiā xšaiiaθā*
 b *mazdā ašā yehiiā mā āiθiš duuaēθā*
 c *ərəš mōi {ərəž}ūcəm vaṅhəuš vafuš manəḅhō*
 d *vīdiiāt saošiiqs yaθā hōi ašiš aṅhaṭ*

Y48.9 ‘When shall I know whether Thou hast power, O Mazdā with Rightness, over whoever is a danger and threat to me? May the design of Good Mind be told me aright, for the weal-bringer should know how his reward will be.’

Here, matching Y48.2 *ākərətīš* ‘gestaltung, patterning, design’ is *vafuš* ‘(cosmic) design’ < ‘weaving pattern, weft’ (cf. the Vedic cognate *vapus-* ‘form’, influenced by *vap-* ‘to shear, trim’, representing the pervasive Indo-European metaphor of the weaving of fate). At Y29.6 *mazdā vīduuā vafuš* ‘Mazdā, knowing the designs’ refers to the primordial divine prognostication of Zarathushtra’s messengership. For *vafuš-*, contexts, and etymology.⁵

Y48.9 not only provides a variant of the question of Y48.2 (with Zarathushtra and his adversary representing respectively the righteous one

5. Martin Schwartz, “Gathic Compositional History, Y29, and Bovine Symbolism,” in Siamak Adhami ed., *Paitimāna: Essays in Iranian,*

Indo-European and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2003), 210.

and the wicked one), but as parallel to the latter, Y48.9 indirectly confirms that Y48.2 refers to Zarathushtra's desire for divine assurance before his death. Y48.9 is closely based on Y32.16:

Y32.16 a

hamēm taṭ vahištācīṭ yē ušuruiiē siiascīṭ dahmahiiā
b xšaiiṣ mazdā ahurā yəhiiā mā aiθišcīṭ duuaēθā
c hiiataēnāṅhē drəguuatō ēānū išiiəṅg aṅhāiiā

Y32.16 'This is equal to the best thing for me: when I am reposing in the happiness of the Skillful One (i.e., Thee), O Mazdā Ahura, (Thou) having power over him who is for me a danger and threat, so that I would put in check the wrongsome ones as to their harm to the future messengers.'⁶

It must yet be shown that at Y48.2 the posited phrase 'end of the course' (= 'death') is indeed based on a *yāman-* 'course', the latter supported, as we have suggested, by *yāb-* 'race' as cognate. Proof is the cross-textual consecutive recasting of lexical material from Y30 as part of the lexical skeleton of Y48, whereby, in this instance, each stanza of Y30 contributes at least one word to each stanza of Y48⁷ with Y30 is Y48.2b *parā ... yāməṅg* and Y30.2c *parā ... yāṅhō*, whereby *yāman-* matches *yāb-*:

6. For the translation of the final word at Y32.16 as 'put in check, tie up' see Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, 210; Schwartz, "How Zarathushtra Generated the Gathic Corpus," 54 & 58; Martin Schwartz, "The Gathas and Other Old Avestan Poetry," in Georges-Jean Pinault and Daniel Petit, eds., *La langue poétique indo-européenne, Actes du Colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft/Society for Indo-European Studies)*, Paris, 22–24 octobre 2003 (Leuven-Paris: Peeters, 2003), 460–461 & 464–465.

7. for the principle, see Schwartz, "How Zarathushtra Generated the Gathic Corpus," 55–57 & 59–64; further Martin Schwartz

"Pouruchista's Gathic Wedding and the Teleological Composition of the Gathas." in Werner Sundermann, Almut Hintze, and Francois de Blois, eds., *Exegisti Monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 429–448 and, with consequences for lexicography and etymology, Martin Schwartz "Lexical Cruces of Yasna 29 and the Serial Cross-Composition of the Gathas," in Maria Macuch, Dieter Weber, and Desmond Durkin-Meisterernst, eds., *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the 6th European Conference of Iranian Studies, held in Vienna, 18–22 September 2007* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 219–224.

- Y30.1a' *vaxšiiā*; Y48.1b" *fraoxtā*: √*vak* 'to speak'
- Y30.2b' *parā ... yāṅhō*; 48.2b' *parā ... *yāmēng*: 'before' + noun < root √*yā* 'to course'
- Y30.3c' *hudāṅhō*; Y48.3b' *hudā* 'benefactor'
- Y30.4b" *aṅhaṭ apēməm*; Y48.4d" *apēməm ... aṅhaṭ* 'will be last'
- Y30.5c" *šiiəoθanāiš*; Y48.5b" *šiiəoθanāiš* 'with actions'
- Y30.6c" *marətānō*; Y48.5c" *mašiiā*: **mart*— 'mortals'
- Y30.7c" *paoruiiō*; Y48.6d" *paouruiiehiiā* 'first'
- Y30.8b" *vohū manəḥā*; Y48.7 *vanḥəuš manəḥō* 'Good Mind'
- Y30.8c" *ašāt*; Y48.8c' *ašā* 'Rightness'
- Y30.9c" *aṅhaṭ*; Y48.9d" *aṅhaṭ* 'will be'
- Y30.10a' *adā*; Y48.10a,10b' *kadā* 'then'/'when?'
- Y30.11c' *sauuā*; Y48.12a" *saošiiantō*: √*sū* 'to bring (salvific) benefit or weal'
- What may now be suggested is that not only does the entire phrase 48.2b *parā ... yāmēng* correspond to Y30.2b' *parā ... yāṅhō*, but the theme of Y48.2 'the end of the course' (*yāmēng parəθā*) was suggested by the allusion to the end of the race at Y30.2 and thereby Y30.10.

The cross-stanzaic correspondence between Y48 and Y30 beyond the level of words shows other correlations. Y30.1–2 is one of a number of Gathic passages in which the overt key word *vahištā* 'best things' is the target of a nearby encryption (or serial encryption) in which the sounds of *vahištā* are to be perceived as scrambled in a kind of oral anagram (which I call "mixophonism") within a phrase of other words.⁸ This technique is found at Y30.1a 'Lo! I shall speak to the seekers (/at TĀ WaxšyĀ IšānTAH/) things to be understood indeed by *the knower* (*vīdušē*)', with a further

8. Schwartz, "Encryptions in the Gathas: 378-385; chwartz, "How Zarathushtra Generated the Gathic Corpus," 204-206.

mixophonism of /VAHIŠTĀ/ at the end of the stanza. The decryptive clue is given at Y30.2a: ‘Hear with your ears *the best things* (*vahištā*). Y48.2d also mixophonizes /VAHIŠTĀ/: /HĀ zI AHauŠ VIŠTĀ ĀkrTIŠ/. The decryption comes at Y48.3: For the one who obtains/possesses/gets it/them, (is/are) *the best* (things) (*vahištā*) of the teachings which the beneficent Ahura teaches with Rightness, being holy, *knowing* (*viduuā*) indeed the hidden utterances, like Thee, O Mazdā, with the intellect of Good Mind. “The hidden utterances” refer to the encrypted sounds, whereby the ‘good *gestaltung*’ of 48.10d is seen as tantamount to ‘the best things’.

In addition, the defeat of Wrong by Right, designated at Y48.1a by *sauua-*pl. ‘beneficial weal’, is found in the last line of Y30, again with *sauua-*pl., generalizing the successful results of the metaphoric chariot race. Furthermore, the cognate term for the bringer(s) of this evil-expelling weal, *saošiant-*, is found in the last line of Y48, and is also used self-referentially in Zarathushtra’s question at Y48.9 as to the outcome for him.

It is seen that attention to the compositional aspects of Y30 and Y48 and their comparison yields substantial insights into the lexicology and thematics of both poems.

Zohreh Zarshenas, "Two Sogdian Words,"
Iran Nameh, 29:2 (Summer 2014), 30-40.

Two Sogdian Words

Zohreh Zarshenas

Institute for Humanities & Cultural Studies

Dedicated to my lovely teacher, Professor Jaleh Amouzegar for her great heart.

There are two words meaning "mind" in Sogdian texts:

- 1) m'n "mind, heart, spirit" (G nr.5186).¹
- 2) p'zn "mind, heart, thought" (G nr.6560).

These words have occurred in Buddhist, Manichaean, and Christian Sogdian texts.

1. Here is the list of abbreviation:

BSTBL → D. N. Mackenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library* (Tehran/Liege, 1976); Dhy. → "Dhyāna Text," part of the "Bud-dhadhyāna –samādhi –sāgara – sūtra," in Mackenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, 53–77, Notes 49–70; DN → "Sūtra du religieux Ongles—Longs (Dirghanakha)," in TSP, 74–81; K → B. Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* (Paris, 1923); MPn. → "Mahāparinirvāṇa-sūtra," ST ii., 49–54; ST ii → F. W. K. Muller and W. Lentz, "Soghdische Texte II," *sitzungsberichte der preußischen Akademie der*

wissenschaften 21 (1934), 502–607; MW → M. Monier-Williams, *A Sanskrit—English Dictionary* (Oxford, 1899); Padm. → "Padmacintāmaṇi- dhāraṇī- sūtra," BSTBL., 12–17, Notes, 10–12; TSP → E. Benveniste, *Textes sogdiens* (Paris, 1940); P2 → "Laṅkāvatārasūtra," TSP.186–92; P5 → "Sūtra du religieux Ongles—Longs (Dirghanakha)," TSP. 74–81; P6 → "Bhaiṣajyaguruvaidūryaprabhātathāgatasūtra," TSP. 82–92; P7 → "Amoghapāśamantrahṛdayasūtra," TSP. 93–104; SCE → D. N. Mackenzie, *The Sūtra of the Causes and Effects of Actions in Sogdian* (Oxford, 1970);

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/30-40.

In some Buddhist Sogdian texts the translators have translated different Chinese characters, especially Buddhist terms, into “m’n” or “p’zn”.

Some of the occurrences are as follows:

1) m’n:

- a) 心 sin “the heart, the mind, intention” (M 2735, K801, SH 149f.), SK. citra “thought, memory, thinking, reason” (MW 395, col.3), e.g., Vim.35, 44–45: ZKw m’n “mind”.
- b) 意 i “an idea, an opinion, a thought” (M 2960, K 203, SH 400), SK. manas “mind, intellect, perception” (MW 783, col.3), e. g., Mpn.4–5: ZK m’n “des Herzens”.
- c) 情 ts’ing “the affections, the feelings, desires” (M 1170, K 1085, SH 349b), SK. *kāma “wish, desire, affection” (MW 271, col.3), SK. indriya “bodily power, power of the senses” (MW 167, col.2), e.g., Dhy.372: ZK m’n “mind”(?)
- d) 願 yüan “to be willing, to desire, a vow” (M 7729, K 1344, SH 476a), SK. prañidhāna “endeavor, vehement desire, vow” (MW 660, col.1), e.g., Padm.53: m’ncykw yδ’kw “mental desires”.

1.1)m’n accompanied by other words:

1.1.a) z’r’k m’n:

悲心 “a heart of pity, of sympathy” (SH 371b), SK. karuṇā “compassionate, causing compassion” (MW 255, col.2), e.g., Vim.69: z’r’km’n “compassionate mind”; P6, 149–50: z’rym’n “un esprit d’mitié”.

SH → W. E. Soothill and L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (London, 1937; reprint Taipei 1968); Suv. → “Suvāraṇaprabhāsa-fragment”, STii 38–43; Vim →

“Vimalakīrtinirdeśa – sūtra,” BSTBL 18–31, Notes, 13–39; G → B. Gharib, *Sogdian Dictionary* (Sogdian—Persian—English) (Tehran, 1995).

1.1.b) k'w r'δwh m'n; m'n k'w r'δwh s'r:

道心 “The mind which is bent on the right way, which seeks enlightenment” (SH 416a), SK. bodhicitta “mind or thought of perfect knowledge or wisdom (by which a man becomes a buddha)” (MW 734, col.3), e.g., Vim.168: k'wr'δwhm'n “Minds on the path”; Vim. 174: m'nk'w r'δwhs'r “Mind on the path”.

1.1.c) k'w r'δyh s'r ZKw srcym'n (ptr'yzt) ; m'n k'w src'y r'δwh....

無上道心 “Thought of supreme utmost enlightenment, or wisdom” (SH 377f), SK. *anuttarabodhicitta “The chief mind or thought of perfect wisdom or knowledge” (MW 33, col.1; 734, col.3), e.g., Vim. 54–55: k'wr'δyhs'rZKwsrcym'n “The supreme mind to the path”²; Vim.57:

1.1.d) pwt'n'k m'n:

佛心 “The mind of Buddha” (SH 227a), SK. *buddhacitta “The mind of Buddha, the heart of Buddha” (MW 733, col.2; 395, col.3), e.g., Dh.376–77: pwt'n'km'n “The mind of Buddha”.

1.1.e) prw šyrw m'n 'PZY prw 'ws'ytk p'zn:

清淨 “pure and clean, free from evil and defilement” (SH 357a), SK. pariśuddha “purified, cleaned” (MW 602, col.2), e.g., P7, 70: prw šyrw m'n PZY prw 'ws'ytk p'zn “en bon esprit et en bonne pensée.

1.1.f) m'n prw'yrt :

化主 “The lord of transformation or conversion, i.e., a Buddha” (SH 141a), SK. nirmāṇa “(with Buddha) transformation” (MW 556, col.2), e.g., SCE. 483: m'n prw'yrt “mind-converter”.

2. k'wr'δyhs'rZKwsrcym'n is a garbled version of the Chinese characters taken literally as “path” instead of “bodhi” (BSTBL: 17, notes, Vim.55).

1.1.g) m'ny"γdy :

摩尼 [ma-nyi] “a jewel, precious stone, symbol of Buddha and his doctrines” (SH 435b), SK. cintāmaṇi “thought-gem”, (MW 398, col.2), e.g., Dhy.89: m'ny"γdyprn δβ", “a flame of the mind-wish mark”.³

1.1.h) cnt'mny rtny:

如意寶 “A fabulous gem, the philosopher’s stone, the talisman-pearl capable of responding to every wish” (SH 211a), SK. cintāmaṇī “thought-gem, a fabulous gem supposed to yield its possessor all desires” (MW 398, col.2), e.g., Suv. 29: 'wyn cnt'mny rtny “den Cintāmaṇi-Ratna”.

1.1.i) m'n(?)šm'r'(kh):

心想 “Thought; the thoughts of the mind” (SH 150b), SK. cittasaṃskāra “mind accomplishment” (MW 395, col.3; 1120, col.2), e.g., Dhy. 252, 334–36: m'n šm'r'kh “the thought of a mind”.

1.1.j) šyr'yk(k)(')m'n ; šyr'k't z'r'ym'n ; z'rcn'wk(') m'n:

慈心 “A compassionate heart, a kind heart” (SH 399b), SK. mahāmaitrī “great compassion, the name of a Buddha” (MW 799, col.1), e.g., P2, 736: šyr'k(k) m'n “bon esprit”; Vim.69, 136–37, šyr'(y)k(') t z'r'y m'n “A good and compassionate mind”, e.g., P2, 679, 687–88, 790: z'rcn'wk(') m'n “l'esprit de compassion”.

1.1.k) šyr'km'n šk'rn'tt:

修行(者) “to mend one’s way, to cultivate oneself in right practice” (SH 321a), SK. Yogin “a follower of the Yoga system, a Yogin (usually called Yogi) or contemplative saint” (MW 857, col.1), e.g., P2, 628–29: šyr'km'n šk'rn'tt “practiquant un bon esprit”.

3. m'ny"γdyprnδβ"n is an odd translation for “flame mark” (BSTBL: 53, notes, Dhy.89).
the Chinese character meaning “(cintā)maṇi

1.1.l) z'rcn'wk m'n:

大悲 “great pity, a heart that seeks to save the suffering, applied to all Buddhas and bodhisattvas” (SH 88a), SK. mahākaruṇā “very compassionate, the name of a bodhisattva” (MW 795, col.1), e.g., P2, 874–75: z'rcn'wk m'n “l'esprit de compassion”.

1.1.m) 'ywm'n'k:

一心 “with the whole mind or heart; one mind or heart” (SH 6a), SK. bhūtatā “purified, obtained” (MW 761, col.3), e.g., P6, 20: 'ywm'n'k “exclusivement”.

2) P'zn:

a) **心** sin “the heart, the mind, intention” (M 2735, K 801, SH 149f), SK. citta “thought, memory, thinking, reason” (MW 395, col.3), e.g., Vim. 22: p'zn “mind”, e.g., Dhy. 19–20: p'zn “mind”.

b) **專** Chuan “solely, devoted to one thing, wholly” (M 1428, K 1260, SH348b), SK. *paribhāvitam “enclosed, contained” (MW 598, col.2), e.g., P6, 26–27: c'wn 'yw'rōkw' p'zn “d'un esprit sincère”.

c) **慈** tscī “compassion, mercy, compassionate” (M 6956, K 1094, SH 399b), SK. maitrī “compassion, friendship” (MW 799, col.1), e.g., Dhy.15: cnn z'ry p'zn pr'yβ'k “with the cloud of (your) compassion”.

2.1) p'zn accompanied by other words:

2.1.a) p'zncyk(')šm'r'(kh):

心想 “thought, the thoughts of mind” (SH 150b), SK. cittasaṃskāra “mind accomplishment” (MW 395, col.3; 1120, col.2), e.g., Dhy. 162, 322: p'zncyk šm'r'(kh) “mental thought”.

2.1.b) 'ywyck' p'z'nyh:

智慧 “knowledge and discernment, i.e., knowledge and

wisdom” (SH 375a), SK. (prajñā) jñāna “knowledge, wisdom, token of recognition” (MW 659, col.1), e.g., Vim. 93, 179: ʔwyck’ p’z’nyh “open-mindedness”.⁴

2.1.c) ʔw’rδkw p’zn:

誠心 “sincere mind, truthful mind” (SH 428b), SK. āvarjitamānasa “bent down mind, inclined mind or spirit” (MW 156, col.1; 810, col.1), e.g., Dhy.134: ʔw’rδkw p’zn “sincere mind”.

2.1.d) ZK ʔzw wkry p’zn:

我心 “the mind that thinks it is owner of things” (SH 238b), SK. *asmimāna “self-conceit” (MW 123, col.2), e.g., Vim. 162: ZK ʔzw wkry p’zn “the ‘I’ kind of mind”.

2.1.e) c’wn ʔswyt’ p’zn ; cnn ʔw’rδkw p’zn:

至心 “with the utmost mind, or a perfect mind” (SH 219b), SK. *sarvacetas “every mind, entire heart” (MW 1184, col.3; 398, col.1), e.g., Dhy.305: c’wn ʔswyt’ p’zn “with a pure heart”, e.g., P6, 10, 31, 59: cnn ʔw’rδkw(’)p’zn “d’un esprit sincère”.

2.1.f) ʔwyck’w’k zn’kh p’zn:

解脫智慧 “knowledge of deliverance” (SH 412b), SK. vimuktijñāna “knowledge of deliverance” (MW 980, col.3; 426, col.1), e.g., Vim.79: ʔwyck’w’k zn’kh p’zn “the mind of the knowledge of deliverance”.

2.1.g) ptβydy p’zn:

覺意 “the mind of enlightenment, the original nature of man” (SH 480a 覺心), SK. *bodhicitta “the mind/thought of perfect

4. This term is rendered “open-mindedness” for no clear reason (BSTBL: 19, notes, Vim. 93).

knowledge or wisdom (by which a man becomes a buddha)”(MW 734, col.3), e.g., Vim. 79–80: ptβydy p’zn “the mind of understanding”.

2.1.h) pwδ’y p’zn ; p’zn k’w pwδ’y s’r:

菩提心 “the mind for or of bodhi, the awakened or enlightened mind” (SH 388b), SK. bodhicitta “thought of perfect knowledge or wisdom by which a man becomes a Buddha” (MW 734, col.3), e.g., Vim. 161: pwδ’y p’zn “thought of bodhi”, e.g., Vim.183: p’zn k’w pwδ’y s’r “(his) mind to Bodhi”.

2.1.i) zp’rt p’yr p’zn:

淨信 “pure faith” (SH 357b), SK. prasāda “clearness, purity, brightness” (MW 696, col.1), e.g., P6, 19: zp’rt p’yr p’zn “l’esprit de croyance pure”.

2.1.j) ’zp’rt p’zn:

淨心 “the pure heart or mind which is the original Buddha-nature in every man” (SH 358a), SK. viśuddhāsaya, śuddhacitta “completely cleansed or purified, virtuous” (MW 991, col.2), e.g., Vim. 95: ’zp’rt p’zn “a pure mind”.

2.1.k) nyx p’zn; nyy pyr p’zn:

深心 “a mind profoundly engrossed (in Buddha-truth, or thought)” (SH 356b), adhyāsaya “firm resolve” (MW 23, col.2), e.g., Vim.87: ZK nyx p’zn⁵ “deep thought”; 深心信 “deep hearth faith” (SH 356b), DN. 70: nyy pyr p’zn “d’un coeur profondément croyant”.

2.1.L) p’zny ptśm’r (pδkh):

心數 (法) “an older term for, 心所一心 i.e., the

5. ZK nyxp’zn, literary translation of the Chinese “firm resolve” (BSTBL: notes, p.20). characters meaning “deep heart,” for adhyāsaya

moral qualities or mental attributes are personified as his retinue” (MW 395, col.3; 1120, col.2), e.g., Suv. 32–33: p’zny ptšm’r (pδkh) “und Herz-zahl-Dharmas”, e.g., Suv. 35–36: p’zny ptšm’r “eben die (oderebendesen) Her-zahl?”.

2.1.m) ’yw’rδkw p’znm;’ ws’yt p’zn:

一心 “with the whole mind or heart; one mind or heart” (SH 6a), SK. bhūtatathā “purified, obtained” (MW 761, col.3), e.g., Vim. 84: ’yw’rδkw p’znm “A sincere heart”; SCE. 6,62: c’wn ’ws’yt p’zn “with pure minds”.

Here we can see the summary of this research in the following tables:

a) m’n

	Sogdian Text	Chinese Character	Meaning	Sogdian Translation
1	Vim. 35	心	The mind, the heart	M’n
2	Vim. 44–45	心	The mind, the heart	M’n
3	Mpn. 4–5	意	A thought, an idea	M’n
4	Dhy. 372	情	The affections, desires	M’n
5	Padm. 53	願	To desire, a vow	M’ncykw ”γδ’kw
6	Vim. 69; P6, 149–50	悲心	A heart of pity	Zr’k m’n; z’ry m’n
7	Vim. 168,174	道心	The mind which is bent on the right way	K’w r’δwh m’n ; m’n k’w r’δwh s’r
8	Vim. 54–55; Vim. 57	無上道心	Thought of supreme utmost enlightenment	K’w r’δyh s’r ZKw sry m’n; m’n k’w sry’ r’ δwh...
9	Dhy. 376–77	佛心	The mind of Buddha	Pwt’n’k m’n

10	P7, 70	清淨	Pure and clean	Prw šyrw m'n 'PZY prw 'ws'ytk p'zn
11	SCE. 483	化主	The lord of convention, i.e., a Buddha	M'n prw'yr̄t
12	Dhy. 89	摩尼	A jewel, symbol of Buddha and his doctrines	M'ny''yð'y
13	Suv. 29	如意寶	A fabulous gem, the talisman-pearl capable of responding to every wish	Cnt'mny rtny
14	Dhy. 252; 334–36	心想	The thoughts of the mind	M'n(')šm'r'(kh)
15	P2, 736; Vim. 69, 136–37; P2, 679, 687–88, 790	慈心	A compassionate heart, a kind heart	Šyr'yk(k)(')m'n; šyr'yk 't z'rym'n; z'rcn'wk(')m'nh
16	P2, 628–29	修行(者)	To cultivate oneself in right practice	Šyr'k m'n šk'r'n'tt
17	P2, 874–75	大悲	Great pity, a heart that seeks to save the suffering	Zrcn'wk' m'n
18	P6, 20	一心	With the whole mind or heart	'yw m'n'k

b) p'zn

Sogdian Text		Chinese Character	Meaning	Sogdian Translation
1	Vim. 22; Dhy. 19–20	心	The mind, the heart	P'zn
2	P6, 26–27	專	Wholly, devoted to one thing	'w'rðkw' p'zn
3	Dhy. 15	慈	Compassion, mercy	Z'ry p'zn
4	Dhy. 162, 322	心想	The thoughts of the mind	P'zncyk(')šm'r'(kh)

5	Vim. 93, 179	智慧	Knowledge and wisdom	γwyck' p'z'nyh
6	Dhy. 134	誠心	Sincere mind, truthful mind	'yw'rðkw p'zn
7	Vim. 162	我心	The mind that thinks it is owner of things	ZK'zw wkry p'zn
8	Dhy. 305; P6, 10, 31, 59	至心	With the utmost mind	C'wn 'wswyt p'zn ; cnn 'yw'rðkw p'zn
9	Vim. 79	解脫智慧	Knowledge of deliverance	γwyck'w'k zn'kh p'zn
10	Vim. 79-80	覺意心	The mind of enlightenment	Ptβyðy p'zn
11	Vim. 161; Vim. 183	菩提心	The mind for or of Bodhi	Pwð'y p'zn; ZKw p'zn k'w pwð'y s'r
12	P6, 19	淨信	Pure faith	Zp'rt p'yr p'zn
13	Vim. 95	淨心	The pure heart or mind which is the original Buddha-nature in every man	'zp'rt p'zn
14	Vim. 87	深心	A mind profoundly engrossed (in Buddha thought)	Nyx p'zn
15	DN. 70	深心信	Deep heart faith	nγy pyr p'zn
16	Suv. 32-33, 35-36	心數 (法)	The moral qualities or mental attributes	P'zny ptšm'r (pðkh)
17	Vim. 84; SCE. 6, 62	一心	With the whole mind or heart	'yw'rðkw p'znw; 'ws'γt p'zn

As we have seen many different Chinese characters, explicitly or implicitly, alone or accompanied with other words, in spite of their different meanings, are translated into m'n and p'zn. These two Sogdian words, with different roots, are used nearly in the same sense. Even in one case both of them are used as the translation of one single Chinese character, i.e., cnt'mny rny and Ptβyδy p'zn. m'n and p'zn are mostly used as “mind” but have a few occurrences as “heart” in Buddhist Sogdian texts. So it seems that m'n and p'zn are synonyms. While they usually mean “mind” but in rare cases they also mean “heart” which might convey the old notion that heart was an organ for thinking.

Saghi Gazerani, "Why Was the Story of Arash-i Kamangir Excluded from the *Shahnameh*?" *Iran Nameh*, 29:2 (Summer 2014), 42-63.

Why Was the Story of Arash-i Kamangir Excluded from the *Shahnameh*?*

Saghi Gazerani

Independent Scholar

In contemporary Iranian culture, the legendary figure of Arash-i Kamangir, or Arash the Archer, is known and celebrated as the national hero par excellence. After all, he is willing to lay down his life by infusing his arrow with his life force in order to restore territories usurped by Iran's enemy. As the legend goes, he does so in order to have the arrow move to the farthest point possible for the stretch of land over which the arrow flies shall be included in Iranshahr proper. The story without a doubt was popular for many centuries, but during the various upheavals of the twentieth century, the story of Arash the Archer was invoked, and in the hands of artists with various political leanings his figure was imbued with layers reflecting the respective artist's ideological presuppositions.¹ The most famous of modern renditions of Arash's legend is Siavash Kasra'i's narrative poem named after its protagonist. An excerpt of Kasra'i's rendition of Arash's story

*For further discussion of this issue please see my forthcoming work, *On the Margins of Historiography: The Sistani Cycle of Epics and Iran's National History* (Leiden: Brill, 2014).

1. For modern renditions of the legend, see W. L. Hanaway Jr. "Āraš: ii. In Modern Litera-

ture," www.iranicaonline.org (accessed March 3, 2014). Arash continues to make his appearance; for a recent operatic performance of the legend, visit <http://www.tirgan.ca/event/operatic-narration-arash-archer>

was included in the textbooks during the Mohammad Reza Shah's reign.² Whatever the various factors that contributed to the legend's popularity and its reinvocation by a number of Iranian intellectuals, the result is that Arash and his story became well known to generations of Iranians. But where did the story come from? When I posed this question to a number of educated Iranians, most everyone told me that they thought the source of the story was to be found in the *Shahnameh*, because, the modern adaptation of the story notwithstanding, everyone knew that story was "an ancient one."

The expectation that Arash's story should be found in the *Shahnameh* is not unreasonable, because the story does belong, generically speaking, to the corpus of the Iranian national epics, and the *Shahnameh* is the canonical version of that corpus. Yet, surprisingly, the story is absent from Firdowsi's *Shahnameh*.

In this paper, I shall follow the trajectory of the legend's development, and fortunately for us the story indeed has a fascinating genealogy. In examining the different versions of the account the goal is to speculate about the reasons for the existence of such differences. It will be argued that the creation of new recensions of the story as well as its exclusion from in a compilation such as Firdowsi's *Shahnameh*, are politically motivated, as any (re)writing of historical narrative would be. Hence, in addition to discussing the provenance of the story and the forces that helped shape and reshape it, I would like to emphasize the function of the Iranian epic genre as historiography³ by using this particular episode to illustrate how historical discourse was formed and was subsequently continuously.

2. This is in spite of Kasra'i's leftist inclinations. Kasra'i's Arash is a commoner, a simple foot soldier whose heroic act should be read as a rebellion of the oppressed. See for instance how Arash introduces himself:

منم آرش
-چنین آغاز کرد آن مرد با دشمن -
منم آرش
سپاهی مردی آزاده

به تنها تیر ترکش آزمون تلختان را
اینک آماده
مجوییدم نسب
فرزند رنج و کار
گریزان چون شهاب از شب
چو صبح آماده دیدار.

3. See my forthcoming work, *On the Margins of Historiography*.

The oldest version, which forms the kernel of all the different stories that I shall discuss, can be traced back to Avestan literature. It is in Yasht no. 8, a hymn in praise of the star Tristrya, that we encounter Arash the Archer in the following context:

We sacrifice unto Tristrya, the bright and glorious star; who flies, toward the sea Vouru-Kasha, as swiftly as the arrow darted through the heavenly space, which Erkhsha, the swift archer, the Arya amongst the Aryas whose arrow was the swiftest, shot from Mount Khshaotha to Mount Hvanvant. For Ahura Mazda gave him assistance; so did the waters and the plants; and Mithra, the lord of wide pastures, opened a wide way unto him.⁴

And again in the same Yasht, in an account only slightly different from the one above:

We sacrifice unto Tristrya, the bright and glorious star, swift-flying and swift-moving, who flies to the sea Vouru-Kasha, as swiftly as the arrow darted through heavenly space, which Erekhsha, the swift archer, the Arya amongst the Aryas whose arrow was the swiftest, shot from Mount Khshaotha to Mount Hvanvant. Ahura Mazda gave him assistance, and the Amesha-Spentas and Mithra, the lord of wide pastures, pointed him the way: behind him went the tall Ashis Vaguhi and Parendi on her light chariot: always till, in his course, he reached Mount Hvanvant on the shining waters.⁵

Let us identify the basic elements of the Avestan account. What we learn from the one and only reference to Arash is the following: there was an archer by the name Erekhsha (Avestan for Arash),⁶ and his epithet is the

4. James Darmesteter, *The Zend-Avesta*, 2 vols. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998), II, 94–5. For a more recent translation of this particular Yasht, see Antonio Panaino, *Tistrya: The Avestan Hymn to Sirius*, 2 vols. (Rome: Istituto Italiano

per il Medio ed Estremo Oriente, 1990). The passages regarding Arash appear in I, 32–33, 61–62.

5. James Darmesteter, *The Zend-Avesta*, 2 vols.

6. For identification of the Avestan Erekhsha

swift archer. We can also gather that he is a great warrior, after all he is the best archer among the Aryans. His most notable act, which earned him this stature as well as his epithet is his memorable shot, which, originating from one mountain, ended up at another, presumably traversing a great distance. Finally, we learn from the account that this decisive shot moved as far as it did with the supernatural assistance of Ahura Mazda and Mithra, as well as water and plant deities.⁷

This summarizes the elements that are important for our discussion, because they reappear in various accounts composed in Arabic or New Persian. Incidentally, there have been attempts, most notably by Vladimir Minorsky, to identify the location of the mountains, however, his identifications are tentative, like much of the studies of Avestan toponyms.⁸ As we shall see, the toponyms mentioned in later accounts differ from one account to another and speculation of the whereabouts of each location is not significant for the present study.

What is important in the Avestan narrative, aside from the summarized elements, is the absence of any context for Arash's impressive feat. For in every other subsequent narrative we learn that Arash shot this arrow as a condition of a peace treaty between Iran and Turan: wherever the arrow landed was to become the border between the two nations. When we

with Arash, see Theodore Nöldeke, "Der beste arischen Pfeilschützen im Awesta und im Tabari," *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 35 (1881), 445–47, and R. v. Stackelberg, "Die Iranische Schützensage," *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 58 (1904), 853–58.

7. Antonio Panaino regards the mythical figure of Erekhsha as exhibiting strictly Mithraic features, a factor which remains consistent in Middle and New Iranian literatures. (Panaino, *Tistrya*, II: 52–53). The identification of Mithra with Erekhsha, albeit partial, does have interesting consequences on the central argument of this study. It

is a topic that deserves its own independent consideration.

8. Anonymous, *Hudud al-'Alam (Regions of the World): A Persian Geography 372 A.H.–982 A.D.*, trans. Vladimir Minorsky (Oxford: Oxford University Press, 1937), 330–31. Minorsky's speculations pick up where Marwart left off: Josef Markwart, *Webrot und Arang: Untersuchungen zur mythischen und Geschichtlichen Landeskunde von Ostiran* (Leiden: Brill, 1938), 13–14. Both try to identify the Avestan toponyms with those mentioned in Biruni's (and Minorsky's case also with Gorgani's) account.

examine the next generation of the account,⁹ however, it is not always Arash (or Arash alone) who takes back the Iranian territories from the Turanian villain king, Afrasiyab.

The first of the two accounts appears in the Middle Persian text *Menog i Xrad*. Interestingly enough, in this text there is an allusion to the decisive shot, but there is no mention of Arash. Instead, credit is given to the Pishdadi Iranian king, Manuchihr. Hence, in a passage recounting Manuchihr's virtues we learn that he "reclaimed the lands between Padhashkhwargar to Bon-i Guzag, which were occupied by Afrasiyab as a result of a peace treaty, and restored them to Iranian territory."¹⁰

Aside from the *Menog i Xrad*, the story appears in yet another Middle Persian text. *Māh ī Frawardīn Rōz ī Xurdād* informs us that on a certain auspicious day, namely the sixth day of the month Farvardin, Manuchihr and Arash of the swift arrow (*šēbāg-tīr*) took the occupied Iranian territories.¹¹ I shall return to this significant alteration in Arash's role as the one (and only) archer who could possibly accomplish the task at hand later on. The other crucial addition to the Avestan account, which must be underlined here, is the context of the miraculous shot, that is, the peace treaty between Iran and Turan. This becomes common to all subsequent versions of the story.

Like the Middle Persian versions, in all the Arabic and New Persian recensions of the story, we find the peace treaty between Turan and Iran to be the context of the story. Hence, we learn from some of the authors

9. I am aware that the transcription date of some of the Middle Persian texts may be more recent than those composed in the post-Sasanian period. Middle Persian texts are notoriously difficult to date, and the question of whether or not they appeared before or after the Arabic and New Persian accounts does not affect my argument.

10. Anonymous, *Menog i Xrad*, trans. Ahmad Ta-

fazzoli (Tehran: Intishrat-i Bunyad-i Farhang-i Iran, 1975), 44::

از زمین پدشخوارگر تا بن گوزگ که افراسیاب گرفته بود، به پیمان از افراسیاب بازستد و به ملکیت ایران در آورد. For commentary on this verse, see 129–30.

11. Quoted in Ahmad Tafazzoli, "Āraš ī. In Older Literature," www.iranicaonline.org, (accessed January 3, 2014).

who are known to have preserved (hi)stories of the Persians, such as Tabari, Tha'alibi, Maqdisi, Bal'ami, Biruni, to name a few.¹² While there are many variations in their accounts, this is what is common to all of them:

After a Turanian siege of Iran an agreement is reached between Afrasiyab and the Iranian king. Afrasiyab is to withdraw with his army. In most accounts, the Iranian king is Manuchihr.¹³ The border of the two kingdoms must be determined, and this is when Arash steps in to shoot his arrow. According to different versions, Arash shot his arrow from a location in or around the region of Tabaristan and it landed somewhere east (Oxus, Balkh, Turan, etc.), so regardless of the exact points of its origin and destination, the arrow essentially moved eastward.¹⁴

What should be striking to a person familiar with the legend of Arash the Archer is that there is an element missing from most accounts: Arash the Archer does not die as a result of having shot the arrow. As one might notice, this element was also missing from the Avestan version of the legend. But there are versions of the story in which Arash does die at the end. One such example is Biruni's version, which preserves the story of Arash in the section of his work devoted to the discussion of various Zoroastrian festivals.

12. There are at least twelve different accounts starting with Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wal-muluk* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968), I, 380; Bal'ami, *Tarikhnama-ye Tabari*, (Nashr-i Tehran: Nashr-i Now, 1987), I, 36; Mutahhar ibn Tahir Maqdisi, *Kitab al-Bad' wal-Tarikh* (Baghdad: al-Muthanna, 1899–1919), III:146; Tha'alibi, *Ghurar al-Akbbar al-Muluk al-Furs wal-Siyaribim* (Paris: Imprimerie Nationale, 1900), 133–34; Abu Rayhan al-Biruni, *Chronologie Orientalischer Völker*, trans. Eduard Sachau (Leipzig: Brockhaus, 1878), 220; Fakhr al-Din Gurgani, *Vis u Ramin* (Tehran: Ibn Sina, 1959), 366 and 416; Abd al-Hay ibn Zahhak Gardizi, *Zayn al-Akbbar* (Tehran Anjuman-i Athar va Mafakhir-i Farhangi,

2005), 98 and 349; Anonymous, *Mudjmal at-tawarikh wal-qisas* (Edingen-Neckarhausen: Deux Mondes, 2000), 36; Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi'l-Tarikh* (Leiden: Brill, 1851-1867), I:116. Siraj Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri* (Kabul: Anjuman Tarikhi Afghanistan, 1963), I:140; Husaini Qazvini, *Al-Mu'jam fi Athar-i Muluk al-'Ajam* (Tehran: Anjuman-i Athar va Mafakhir-i Farhangi, 2003), 184; Zahir al-Din Mar'ashi, *Tarikh-i Tabaristan va Ruyan va Mazandaran* (Tehran: Mu'assisa-ye Matbu'at-i Sharq, 1966), 107-110; henceforth I shall reference the accounts by title.

13. The exception is Tha'alibi's account, which unfolds during the reign of Zav Tahmasp.

14. For the variation of the various important elements of the different versions, see Table 1.

According to this version, the arrow is shot as a condition of the peace treaty between Manuchihr and Afrasiyab. Then the Amshaspand Sepandarmaz, one of the six angelic beings who accompany and aid Ahura Mazda, orders a special arrow to be made. Sepandarmaz, therefore, endows the arrow with supernatural powers, for the length it will come to traverse will determine the expanse of Iranian territories to be restored to Manuchihr. Next, Arash enters the story, and beholds the arrow and proclaims:

O king and you others, look at my body. I am free from any wound or disease. I know when I shoot with this bow and arrow I shall fall into pieces and my life will be gone, but I have determined to sacrifice it for you.¹⁵

Having foreshadowed his own death, when Arash falls dead after releasing the arrow, there is no sense of surprise but rather a feeling of sad inevitability of the hero's fate. Stepping into his fate knowing its tragic end in turn lends his sacrifice an added sense of grandeur. The festival of Tirgan, therefore, Biruni informs us, is celebrated to commemorate Arash and his great sacrifice.

Given the significance of Arash's selfless act, as articulated in Biruni's account and as it is known in its modern versions, it is rather surprising that most other accounts would overlook this crucial element. Why leave out the most dramatic moment of the story, which also grants its hero its best-known attribute? In other words, why would a story, attested to be the most astonishing of the tall tales Iranians (*al-Furs*) like to repeat¹⁶ be devoid of its most distinguishing element? An examination of the different versions of the story makes it clear that there were two distinct recensions of the story, and there seems to have been different opinions as to which recension was the "authentic one." Juzjani provides the following versions of the story of Arash:

15. Biruni, 220.

16. Ibn al-Athir, I,116; at the end of the anecdote

the author remarks:

هذا من اعجب ما يتداوله الفرس في اكاذيبهم.

سام نریمان جد رستم از زاولستان و هندوستان بیامد و لشکر آورد و به منوچهر پیوست و با افراسیاب ترک مصافها کردند، تا کار به صلح مقرر شد، بر آن قرار است که از طبرستان یک تیر پرتاب، افراسیاب به منوچهر بگذارند. آرش که در عجم بلند کمان تر از او نبود، بر سر کوه آمل برآمد و پیکان طلسمی تعبیه کرد و تیر به جانب خراسان بینداخت تا آب جیحون برفت. یک روایت آنست که آرش همانجا بمرد و اصح آنست که او را امیر جمله تیراندازان گردانید و میان ایران و توران آب جیحون شد.^{۱۷}

Sam-i Nariman, Rustam's grandfather, arrived with his army from Zavulistan and India and joined Manuchihr. They fought many battles until both sides agreed to a peace treaty according to which it was decided that one arrow should be shot from Tabaristan, and the distance it traverses should be restored to Manuchihr. Arash, the best archer among the Iranians [*‘ajam*], having fashioned himself a supernatural arrow, climbed Mount Amul. From there, he shot the arrow toward Khurasan and it reached the Oxus. There is another narration according to which Arash dies right there [after having shot the arrow], but the more authentic narration has it that [Manuchihr] made him the commander of all archers and that the Oxus became the border between Iran and Turan.

So, clearly, there were two versions and one of which was viewed to be the more authentic version. Having undertaken a close textual analysis of various accounts, it is time to consider the significance of the various versions.

In order to grasp the significance of this last version of events, let us pause here for a moment and ponder the importance of the first addition to the Avestan legend, namely adding the context of the story, the peace treaty between Iran and Turan. The function of this alteration is to pin down the

17. Juzjani, I, 140.

legend to the chronology of Iran's "National History." In other words, for Arash to leave the mythical realm and enter historical time, he had to be made a historical actor. Hence, his action and his story were moved to a historical period. The historicization of the Avestan legend of Arash in turn granted it political significance, opening it up to revisions, modifications, and exclusion. I am well aware that the historical chronology referred to here is a "legendary one." After all, the process of historicization referred to here is Arash's appearance in the reign of Manuchihr, and I think most agree that Manuchihr's reign cannot be taken to refer to a real historical period. Therefore, the reference to the process of historicization of the character, of course, the process that took shape within the Iranian genre of historiography, that is the "National History" of Iran, the corpus which we otherwise know as Iran's epic literature.¹⁸ Arash is not the only mythical character who is appropriated and all of a sudden transported into the realm of history. Garshasp, the ancestor of the Sistani heroes, for instance, is also historicized, subsequent to which his role becomes subject to various contradictory depictions.¹⁹ The question that should be asked in the case of our mythical figure is why did it become necessary to incorporate the story into the chronology of Iran's "National History?" Politically speaking, what was at stake? It is only by answering this question that we can arrive at some solutions as to the reason for the existence of an alternate narrative of events and its exclusion in certain other texts such as the *Shahnameh*.

The story was transported into the realm of "National History" as a result of the appropriation of the Avestan hero Erekhsha as the ancestor of the Arsacid royal house. That Arash is the ancestor of the Arsacids is mentioned

18. I have discussed why the generic categorization of "epics" in the case of the *Shahnameh* and the Sistani Cycle of Epics is rather inaccurate in the introduction of my forthcoming work, *On the Margins of Historiography*.

19. For an in-depth discussion of the evolution of Garshasp's character, see "Chapter 2—Garshasp:

Appropriation of an Avestan Hero," in *On the Margins of Historiography*. For the various sources where Garshasp appears as a character, see S. Gazerani, "Old Garment from a New Tailor: The Reception and Reshaping of Epic Material in Early Medieval Iran," *Journal of Persianate Studies* 6:1–2 (2013), 178–96.

by Firdowsi in the beginning of his brief section on them. Speaking of the Parthian kings, Firdowsi states:

بزرگان که از تخم آرش بدند
دلیر و سبکسار و سرکش بدند^{۲۰}

The grandees (i.e., the Arsacids) who were of Arash's pedigree were valorous, yet haughty and hasty.

Since none of the historians of the Parthian period really would believe Ferdoswi, because historians of Iran, for the most part, remain faithful adherents to the positivist method of writing/studying history, Firdowsi's work, to the majority in this camp, is tainted by myth, fantasy, and magic and simply does not pass the standards set by Greco-Roman genres of historiography and/or archaeological evidence. This perhaps is the main reason why this important connection was missed, but to say no one picked up on Firdowsi's hint would not be entirely accurate.

A little over one hundred thirty years ago, Von Gutschmid, who wrote an extensive review on Nöldeke's translation and commentary of Tabari,²¹ also recognized Arash as the legendary ancestor of the Arsacids.²² Adding to Firdowsi's abovementioned genealogical link, he also quotes Mas'udi as citing a certain Ash al-Jabbar to be the ancestor of the Arsacids. Von Gutschmid argues that Ash the *Pahlavan*, or Parthian, is none other than Arash the Archer, "der vegötterte Gründer des Partherreiches" (the deified founder of the Parthian Empire).²³ Furthermore, there is a suggestion that the very name Arshak (i.e., Arsaces) could be the Middle

20. Abu-l'qasim Firdowsi, *Shahnameh*, ed. Khaleghi-Motlagh (New York: Bibliotheca Persica, 1987) VI,138.

21. Theodore Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (Leiden: Brill, 1879).

22. Guttschmitt, "Bemerkungen zu Tabari's Sasanidengeschichte," *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 43 (1880), 743.

23. Guttschmitt, "Bemerkungen zu Tabari's Sasa-

nidengeschichte," For the passage in Mas'udi, see *Moruj al-Dhabab wa Ma'adin al-Jawhar* (Beirut: Dar al-Andalus, 1965), I, 259. This Arash, also known as Kay Arash, seems to be a different figure however; he is made to be the son of Siavush, and there exist variations where he is the brother Siavush and Kavus's son. Nevertheless, the appearance of this name as the ancestor of the Arsaces I remains significant.

Persian rendition of the Avestan Erekhsha.²⁴ If this etymological link had been established beyond doubt, then my case here would have been made, but there has been no serious attempt at the etymology of the Middle Persian name Arshak,²⁵ while some suggestions as to the provenance of the Avestan Erekhsha have been made.²⁶

There is yet another piece of evidence linking Arash to the Arsacids from a better-trusted source. The presence of the famous bowman on the reverse of Arsacid royal coins caught the attention of some historians of the period, and Lukonin was one of the first to identify the bowman as Arash, the legendary ancestor of the Arsacids.²⁷ In spite of the identification, which has remained unchallenged, still to this day the ubiquitous bowman of the Arsacid coins is commonly identified as Arsaces I, the founder of the dynasty, obviously disregarding Lukonin's keen observation decades ago.

It is true that the appearance of the image of a bowman is hardly unique to Parthian coins; for instance, there exists a Seleucid type of coin featuring Apollo on the omphalos, and these coins circulated at the same time as the very early Arsacid coins. However, the bowman, which becomes a constant presence on Parthian coins, is significantly different from the preceding types, so much so that the genesis of the bowman on the Parthian coins cannot be traced back to the types that existed before. On the Parthian version, the arrow disappears, instead the bowman holds his extended bow.²⁸ The Parthian rendition of the archer on the reverse of the Parthian coins becomes the most ubiquitous motif,

24. R. v. Stackelberg, "Iranica," *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 45 (1891), 622.

25. For a summary of references to the eponym of the Arsacid dynasty, see Ferdinand Justi, *Das iranische Namenbuch* (Marburg: Elwert, 1895), 27–29; yet there is no mention of the possibility of a connection between the Avestan Erekhsha and Arshak.

26. Manfred Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch: Band I Die Altiranischen Namen*

(Wien: Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979), I, 38, and in Justi, *Namenbuch*, 88–89.

27. V. G. Lukonin, "Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade," in *Cambridge History of Iran, Volume 3, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Part 2*, ed. E. Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), III, 2, 686.

28. Warwick Wroth, *Catalogue of the Coins of Parthia* (London: British Museum, 1903), 18.

the Parthian coin motif par excellence. It appears on all drachm coins as well as some other types of coins for all subsequent Arsacid rulers.²⁹

What we have here, therefore, is evidence pointing to the process of the appropriation of the legend by the founder of the Arsacids dynasty. It is logical to assume that the appearance of the image on the coins was an attempt to make the claim of descent from the legendary figure Arash a public proclamation sometime after Arsaces assumed the throne. Arsaces was indeed very much in need of a public legitimizing discourse that would justify the upstart king's ambitions to become king and emperor. After all, like the founders of many dynasties throughout the course of Iranian history, he in fact was of obscure origins. He was the chief ruler of a band of Scythians who were a branch of the tribe of Dahae. Justin, the historian whose accounts of the origin of the Arsacids is generally trusted, goes as far as saying that Arsaces was probably a robber and of uncertain origin.³⁰ Justin's statement regarding the nature of Arsaces's activities must be taken with a grain of salt because his endeavors as a nomadic warlord, it has been pointed out, could be confused with robbery. What we do know, however, is that Arsaces, from the time he assumed the throne in Parthia, spearheaded a concerted campaign of legitimization. This meant that he had to connect his dynasty to the royal tradition of ancient Iran, and he partially accomplished this by the use of Aramaic (in addition to Greek) on his coins.³¹ However, that is only part of the legitimization campaign packed onto his coins. The other part is the appropriation of the mythical hero Arash the Archer as his own ancestor, the pictorial representation of which on the coins forms another important part of his royal imagery.

Now that Arash was appropriated as the ancestor of the Arsacids, he had to

29. David Sellwood, *An Introduction to the Coinage of Parthia* (London: Spink & Son, 1971), 8.

30. Quoted in Percy Gardener, *The Coinage of Parthia* (Chicago: Argonaut, 1968), 3.

31. Jozef Wolski, *Seleucid and Arsacid Studies: A Progress Report on Developments in Source Research* (Krakow: Polska Akademia Umiejętnosci, 2003), 43.

also appear in the narration of Iran's history. In other words, his heroic feat, his valor, the swiftness of his arrow all become relevant in the context of history. Incidentally, as we know, the Arsacids are also known to have been excellent archers. In this manner Arash now appear Manuchihr's reign, fairly early in the chronology of the "National History."

With the fundamental question of the reason for inclusion of the legend in the corpus of "National History" answered, we can now examine the significance of the various recensions of the story. As mentioned above, the most significant variation in the later reincarnations of the story is whether or not Arash dies as a result of shooting the arrow.

As we have seen in the Avestan version of the story there is no mention of Arash losing his life. Also we have seen that Juzjani, the author of *Tabaqat-i Nasiri*, argued that the version that lacked Arash's death was the more authentic of the two. If the extant accounts are any indication of the prevalence of a particular version, then it is safe to assume that the version in which Arash dies was not as widely circulated as the other version during the period when our medieval accounts were transcribed.³² If Arash's sacrifice of his life is a later addition to the story, one might ask, where does this addition originate and why did it become necessary?

It is in answering this question that we get a glimpse of the formation of Iranian national historiography. Because in this theme what we have seems to be a reflection of historical events of the early Parthian period.

We know that in the early Parthian period two Arsacid monarchs, Phraates II (139/8–127 BCE) and Artabanus I (127–124–3 BCE), were slain in the course of battles with the Saka invaders.³³ I have discussed the reflections of

32. Out of twelve accounts that I have encountered, only in three does Arash die. Two of those three also narrate the other version of the story according to which Arash does not die; See Table 1.

33. For an exhaustive list of Classical sources that

narrate the story of the impingement of the Sakas on the northeastern frontier during the Saka period, see Bruno Jacobs, "Die Ausdehnung nach Norden und Osten," in *Quellen zur Geschichte des Partherreiches: Textsammlung mit Übersetzungen*

this episode of Parthian history in the corpus of epics in my forthcoming monograph. There are a lot of details in the account of Nodhar's reign which match the events of this particular period in Parthian history. Nodhar's death at the hands of the Turanian king Afrasiyab is undoubtedly a reflection of the traumatic slaying of the two Parthian monarchs. The subsequent Saka invasion of Iran during the reigns of Phraates II and Artabanus I³⁴ is yet another detail that is expressed in the account of Nodhar's reign, for Afrasiyab does not simply defeat the Iranians, but becomes Iran's king for some time.³⁵ The unjustified change in the succession line from Nodhar's to that of Zav Tahmasp encapsulates the memories of the change of line of succession from Phraates II to Artabanus I.³⁶

But the account of Nodhar's reign in the *Shahnameh* is not the only historiographical reference to these traumatic events. I postulate that the perceived sacrifice of these Parthian kings was also projected back to their legendary ancestor Arash. After all, Arash and the slain Parthian kings were facing the same enemy, namely the Turanians, or the nomadic tribes of the northern and eastern frontier of the Parthian Empire. Now in the new version of Arash's narrative, rather than being slain by the enemy, he chooses to lay down his life in a grand act of self-sacrifice, an act that restores the sovereignty of an Iranian king (Manuchihr) to the territories that were occupied by the Turanians. Projection of contemporary affairs to a remote past is a characteristic of this genre of historiography, a trait of this genre that the late Shapur Shahbazi referred to as the Ctesian method

und Kommentaren, 3 vols., ed. Ursula Hackl, Bruno Jacobs and Dieter Weber (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010) I:50–54; N. C. Debevoise, *A Political History of Parthia* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 36; Klaus Schipmann, *Grundzüge der Parthischen Geschichte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 28–29.

34. Debevoise, *Political History*, 36–38; Schipmann, *Grundzüge*, 30–31.

35. Firdowsi, *Shahnameh*, I, 316. Most other narrations of Iran's National History, which appear in various early medieval chronicles, also mention Afrasiyab's invasion of Iran.

36. There are a lot more similarities between the *Shahnameh* account of Nodhar and the Classical narrations of this particular period of Parthian history; see Gazerani, *On the Margins of Historiography*, chap. 3.

of historical writing.³⁷ It is very likely, therefore, that a new version of the legend of Arash was patronized and propagated by the royal Arsacids.³⁸ In this new version Arash is made to sacrifice his life by infusing his arrow with his life energy. It is curious that in the extant accounts where Arash does die at the end,³⁹ he also enjoys supernatural assistance. Where is the need, one might ask, for Arash to sacrifice his life if his arrow is endowed by magical powers? Be this as it may, what is significant is that the Parthians revised the legend of their appropriate ancestor in order to aggrandize the slain Parthian kings.

The fact that there are different extant versions of the accounts and the fact that it becomes excluded from some collections point to the existence of rivals, who challenged the appropriation of the Avestan hero as the Arsacid ancestor. The obvious culprits are of course the Sasanians. After all, the so-called epic material, or at least a version of it, was subject to heavy-handed revisions by the Sasanians, who, long after their ascension to the throne, continued to regard the Arsacids as their rivals.⁴⁰ It is well known that the Sasanians did attempt to erase the legacy of the Parthians, and they did manage to truncate the half-millennium-long period of their reign⁴¹ and refer to it as the period of petty kings. Their campaign is best exemplified in the length of the Arsacid section of the *Shahnameh*. Firdowsi devotes a total of twenty lines, admitting at the end of those lines that is hard to find information about them because:

37. Shapur Shahbazi, "On the Xwadāy Nāmag," in *Acta Iranica: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Leiden: Brill, 1990), 208–29.

38. The legend, like most materials from the same corpus of literature, must have been disseminated by the professional minstrels who played a crucial role in the formation, preservation, and the dissemination of Iranian (hi)stories; for more on the minstrels, see Mary Boyce, "The Parthian Gosan and Iranian Minstrel Tradition," *Journal of the Royal Asiatic Society of Britain* 89 (1957), 12–45.

39. The most elaborate of these accounts is Biruni's,

discussed above.

40. For the continued influence of the Parthian nobles during the Sasanian period, see Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London and New York: I. B. Tauris, 2008).

41. For instance, according to Firdowsi's *Shahnameh*, they reign for 283 years. There are other significantly shortened numbers attributed to their reign.

چو کوتاه بد شاخ و هم بیخشان
نگوید جهان‌دیده تاریخشان^{۴۲}
ازیرا جز از نام نشنیده‌ام
نه در نامه خسروان دیده‌ام

Since they [the Arsacids] seem to be insignificant in number and obscure in lineage, a wise person doesn't attempt to narrate their history. I have not heard anything about them other than their names and I have not seen their accounts in the Book of the Kings

Given the nature of the Sasanian revisions to the Book of the Kings, it comes as no surprise that the legend of Arash, the legendary ancestor of the Arsacids would be subject to exclusion from the corpus. However, we know that in spite of the Sasanians' attempts at stifling the narration of the stories of Parthians, many of them not only survived but turned up in various compilations of epic material.⁴³ As it turns out, when it comes to the exclusion of the story of Arash from the *Shahnameh* and various other compilations, there may have been factors which contributed to it.

But the Sasanians were not the only rivals of the royal Arsacids; throughout the course of their long history, they had a complicated and rocky relationship to other Parthian noble houses. Rostam and his clan, who represent the Suren family⁴⁴, go from being servants of the kings to being their rivals. Actually, the only mention of Arash in the Sistani Cycle of Epics, which relates the lives of the Sistani heroes, is when the relationship between the two families representing the Suren and the Arsacid royal house is deteriorating. Once Faramarz, Rostam's son and king of Sistan,

42. Firdowsi, *Shahnameh*, 6, 139.

43. There have been numerous attempts to identify Parthian stories in the *Shahnameh*. I discuss the stories and the scholarship while identifying numerous other episodes in my forthcoming monograph.

44. Once again I refer to my own work, where I have discussed the previous scholars' hint at such identification, while providing additional information from various sources to substantial the identification of Suren and Rostam families.

is put up on gallows by the Iranian king, Bahman, Rostam's daughters Banugoshasp and Zarbanu are chased out of Sistan and into India. There, a number of adventures unfold as Bahman is attempting to eradicate not only Rostam's offspring, but anything that testifies to their existence, their glorious history, and their presence in India. In one of the numerous battles, as Banugoshasp and various warriors from Bahman's camp come face to face, we encounter a certain Piruz who is a descendant of Arash-i Kamangir. When someone enquires about Piruz's identity, Jamasp, the wise vizir of Bahman responds:

بدو گفت پیروز آرش نژاد
 که در مردی و مردمی داد داد
 که آرش چو از بلخ بگشاد دست
 به جیحون رسانید تیرش ز شست
 همانا که آن بهترست از پدر
 سواری گران مایه و پر هنر^{۴۵}

He [Jamasp] said, it is Piruz Arash's descendant. He is well-loved and strong. Arash released the arrow from Balkh and it reached the Oxus. Piruz is even a better archer than his father; a noble, skillful warrior.

Next, Piruz is defeated on the battlefield: Banugoshasp drags him off his horse and takes him back to the Sistani camp, where he is presented to Zal as a prisoner.⁴⁶ So what becomes apparent in this episode is that there was no attempt on the part of the family of Suren to appropriate Arash as their own ancestor, for clearly they see their genealogy as distinct, considering Garshasp as the first member of their race. It is interesting, however, that in the battle between the family of Rostam and Bahman, one of Arash's offspring appears on Bahman's side and is defeated. Therefore, we can conclude that any stories patronized by the Suren or favorable to the Sistani

45. Iranshah ibn abi'l-Kheir, *Bahmannameh* (Tehran: Ilmi Farhangi, 1991), 244.

46. Iranshah ibn abi'l-Kheir, *Bahmannameh* (Tehran: Ilmi-Farhangi, 1991), 244-46.

heroes would have no interest in preserving Arash's story, for as a hero, he would have been at best irrelevant to the Sistani heroes or at worst the ancestor of their enemy.

Let us examine how the other noble families regarded Arash. We have evidence that the house of Mihran, another powerful noble family, also claimed Arash as their own ancestor. The evidence comes from Firdowsi's narration of the Mihranid Bahram-i Chubin revolt.⁴⁷ In the long diatribe between Khusrow Parviz (590–628 CE) and Bahram, the latter proclaims:

بر اندازم اندر جهان داد را
کنم تازه آیین میلاد را
من از تخمه نامور آرشم
چو جنگ آورم آتش سرکشم
نبیره جهان جوی گرگین منم
همان آتش تیز برزین منم⁴⁸

I shall establish justice in the world; I shall revive Milad's creed. I am the descendant of renowned Arash! When I come in war, I am like the rampant fire. I am the offspring of the warrior Gurgin. I am the very fire of Burzin!

A little later his rival Khosrow Parviz retorts:

که بد شاه هنگام آرش بگوی
سرآید مگر بر من این گفت و گوی
چنین گفت بهرام کان گاه شاه
منوچهر بد با کلاه و سپاه
بدو گفت خسرو که ای بدنهان
چو دانی که او بود شاه جهان

47. The revolt of Bahram Chubin has been studied in the context of the power struggle between the Parthian nobles and the Sasanians by Pourshariati,

in *Decline and Fall*, section 2.6.3.

48. Firdowsi, *Shahnameh*, 8, 29.

ندانی که آرش ورا بنده بود
به فرمان و رایش سر افکنده بود⁴⁹

Who was the king during Arash's time, tell me! Once you do, this conversation will be over. Bahram then proclaimed that at that time, it was Manuchihr who was king; he wore the crown and commanded the armies. Khusrow then responded, "You ill-natured one! How come you do recall that Manuchihr was king but forget to mention that Arash was his servant, obedient to him and ready to follow his command?"

Bahram, therefore connects himself, genealogically speaking, to three figures, Gurgin, Milad, and our archer, Arash. Gurgin was son of Milad who has been recognized as the ancestor of house of Mihran.⁵⁰ So the claim that Arash is also his ancestor could be taken in two distinct ways: first that he is a Parthian, which is certainly true, as he is a member of the Mihran family; second, it could be read that he is claiming to be the true descendant of the royal Arsacid house. In any case, we see that the claim of descent from Arash would have various ramifications for the story of Arash: it could be subjected to revision or exclusion from the various compilations, which were patronized by different noble families⁵¹ with different sympathies and predispositions.

There is evidence that the Karinids, yet another Parthian noble family, also laid claim to Arash as their ancestor. According Mar'ashi's version of Arash's anecdote preserved in *Tarikh-i Tabaristan va Ruyan*, Arash is

49. Firdowsi, *Shahnameh*, VIII, 33.

50. Theodore Nöldeke, *Iranian National Epic*, 12–13.

51. For a discussion of the continued involvement of the noble family of Karin, for instance, in propagation of epic material in the post-Sasanid period, see Parvaneh Pourshariati, "The

Parthians and the Production of the Canonical Shāhnāmas: Of Pahlavi, Pahlavāni and the Pahlav," in *Commutatio Et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, ed. H. Börm and J. Wischöfer (Düsseldorf: Wellem Verlag, 2010).

the brother of Qarin, or Karin.⁵² Karin is in fact the legendary ancestor of the house of Karin. To make Arash his brother, a genealogical link that is absent elsewhere, is to make Arash the ancestor of the house. Hence, as in the case of the house of Mihran, we have evidence that there seems to have been rivalry between the various branches of the Parthians in claiming Arash as their ancestor in some cases and viewing him as a hostile figure in other instances.

To summarize, the story was first transported into the realm of history proper as a consequence of the Arsacid appropriation of Arash as their ancestor. Once Arash was made an ancestor to the Arsacids, he had to be placed in a historical context, and this was done by making him appear in the reign of Manuchihr and by assigning his memorable heroic feat historical significance. Later on, as Parthian kings lose their lives on the battlefield when they attempt to ward off the onslaught of Saka tribes, the legend of their ancestor is revised. Arash, accordingly loses his life once he shoots an arrow, and hence the self-sacrifice of the Parthian king becomes commemorated each time the story of their ancestor is performed.

The existence of rival claims to the legend, in addition to the Sasanians' concerted efforts at the elimination of the Parthian historical heritage, therefore, resulted in different elaborations of this innocuously apolitical Avestan legend. Another direct result of the rivalry and the different claims on Arash was that his legend became perpetuated, as different versions of it were probably patronized and performed by groups of people with different loyalties. But the exclusion of the story in a collection such as Firdowsi's or the attribution of Arash's most famous heroic deed to Manuchihr by the Middle Persian text *Menog i Xrad*, must also be regarded in the context of the relevance of the story to the discourse of legitimization.

52. Mar'ashi, *Tarikh-i Tabaristan va Ruyan*, 108. او بود - با برادر او آرش رازی و قباد را با سپاه گران به قراول فرستاد. چون از این حال آگاهی یافت، قارن کاوه - که سپهسالار

It is an irony of history that Arash, in spite of the various attempts to alter or eradicate his story, is once again resurrected in modern times to play the glorified national hero, to be commemorated for his sacrificial act of laying down his life for a goal greater than himself.

Table 1

	Period in Iranian National History	Supernatural aid?	Does Arash die?	Arrow shot from... to
Tabari <i>Tarikh</i> (838–923 CE)	Manuchihr's reign	No	No	arrow lands in Balkh
Bal'ami <i>Tarikhnameh-ye Tabari</i> (d. ca. 931–41 CE)	Manuchihr's reign	No	No	from Mount Damavand to Oxus (Jayhun)
Maqdisi <i>al-Bad' wbara-'l-Tarikh</i> (completed 965–56 CE)	Manuchihr's reign	yes and no (different versions)	yes and no (different versions)	from Tokharistan to Tokharistan
Tha'alibi <i>Ghurar</i> (961-1038 CE)	Zav Tahmasp's reign	No	No	from Tabaristan to Badghis
Biruni <i>Athar al-Baqiya</i> (973-1048 CE)	Manuchihr's reign	Yes (Esfandyarmadh)	Yes	from "mountain of Ruyan" to the utmost frontiers of Khorasan
Gurgani <i>Vis-o-Ramin</i> (completed 1054 CE)	Manuchihr's reign	?	?	from Sari to Marv
Gardizi <i>Zayn al-Akbbar</i> (d. 1061 CE)	Manuchihr's reign	No	No	from "mountain of Ruyan" to Farghana and Tokharestan

Mojmal al-Tawarikh (complete 1126 CE)	Manuchihr's reign	No	No	from Amol citadel to Turan
Ibn al-Athir <i>Al-Kamil fi'l-Tarikh</i> (completed ca.1236 CE)	Manuchihr's reign	No	No	from Tabaristan to Balkh
Juzjani <i>Tabaqat-e Naseri</i> (completed 1258 CE)	Manuchihr's reign	Yes	Yes and no (different versions)	from "mountain of Amol" to Oxus
Husaini Qazvini <i>Al-Mu'jam fi Athar-i Muluk al-'Ajam</i> (~1300)	Manuchihr's reign	No	No	from Tabarestan to Oxus
Mar'ashi <i>Tarikh-e Tabarestan va Ruyan</i> (complete 1476–77 CE)	Manuchihr's reign	No	No	from Tabarestan to Marv

Dan Shapira, "Parthian Cavalry' SWS PRSY / *sūs pārsī* / A Parthian Horse," *Iran Nameh*, 29:2 (Summer 2014), 64-78.

"Parthian Cavalry" SWS PRSY / *sūs pārsī* / A Parthian Horse

Dan Shapira

Bar-Ilan University

It was only just after the Iranians' first appearance on the stage of history that the Jews came to know them. The Achaemenid dynasty was distinctively "Persian" (or, "Persian and Median") for the Jews. The Macedonian invasion brought about an interruption to the course of things, but then a new Iranian dynasty arose, the Parthian Arsacids. Interesting that although- understandably- Alexander is remembered negatively by the Iranians¹, it is not so for the Jews (and Aleksander is one of the few non-Hebrew names to be accepted as a "Jewish" name).

From the Babylonian Talmud (henceforth BT), most of which dates to the Sasanian centuries, and which was finally redacted in the first decades of Muslim rule in formerly Sasanian Babylonia, we know that the Rabbis of the BT still recalled the Arsacid period as a golden era (BT, 'Avodah Zara 10b-11a):²

*I would like to express my gratitude to friends and colleagues, Dr. Geoffrey Herman, Dr. Reuven Kiperwasser, and Professor Adam Silverstein for their assistance with this paper. A special thank goes to Ariel Kogan for his technical help.

1. Cf., e.g., W. Hanaway, "Alexander and the Question of Iranian Identity," *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Leiden: EJ Brill, 1990), 93-103.

2. Geoffrey Herman, (*A Prince without a King*

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/64-78.

Ardaban [V, 216–224CE] attended to Rav [Abba Arikha, the founder of the Talmudic center at Sura in Babylonia ca. 220³] ... when Artaban died, Rav exclaimed: “The bond is snapped!”

אדר*בן שמשיה לרב ... כי שכיב אדר*בן אמר רב נתפרדה חבילה

Indeed, earlier on, the relationship between Rabbi (Judah the Prince, d. ca. 217 CE), the leader of the Palestinian Jewry in the Roman-occupied Palestina, and the last Arsacid king, triumphant over Caracalla’s armies at Nisibīn in 217, was such that it enabled Rabbi to play the role of a protector of Artaban V’s realm by means of magic:⁴

Artaban sent to our holy Rabbi a fine, priceless pearl. He said to him, “Send me something as good as this.” He sent him a single *mezuzah* [*amuletum*]. He [Ardaban] said to him [Rabbi], “I sent you something priceless and you sent me something worth one *follarion*.” He [Rabbi] sent to him, saying “Your possessions and my possessions together do not equal the value of this. Moreover, you sent me something that I must guard; but I sent you something that will watch over you when you sleep, as it is written ‘When you walk it will lead you, when you lie down it will watch over you’ [Proverbs 6:22].”

ארטבן שלח לרבינו הקדוש חד מרגלי טבא אטימיטון אמר ליה שלח לי מילה דטבה דכוותה שלח ליה חד מזוזה אמר ליה מה אנא שלחית לך מילה דלית לה טימי ואת שלחת לי מילה דטבא חד פולר אמר ליה חפציך וחפצי לא ישוו בה

dom. The Exilarch in the Sasanian Era (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 28–29) speaks of rabbinic “nostalgia” for the Arsacid era.

3. His contemporary rival and colleague Shemuel of Neharde’a, however, promoted an accommodation with the new Sasanian regime and the Babylonian Talmud frequently mentions Shemuel’s close relations with “ŠBWR MLK’” (Šāhpūr I, 241–72 CE). Shemuel was the transmitter of much Iranian

material in the BT.

4. Interestingly, this tradition is only preserved in the Palestinian Talmud (henceforth, PT) and contains three Greek loanwords; see PT, Peah 1:1, 15d. The translation is adopted from *Midrash Rabbah*, ed. H. Freedman and M. Simon (London: Soncino Press, 1939). This passage should be taken into account while discussing Aramaic and other magic texts from Mesopotamia of Late Antiquity.

ולא עוד אלא דאת שלחת לי מילה דאנא מנטר לה ואנא שלחית לך מילה דאת דמך לך והיא מנטרה לך דכתיב בהתהלכך תנחה אותך.

Characteristically, these two texts fail to tell us exactly how and why Artaban V died, who he was, and why Rabbi's magic text failed to protect the former's realm. One may also observe that the Palestinian tradition in PT Pe'ah preserved the more original form of the king's name, while that of the BT, 'Avodah Zara, formulated by the end of the Sasanian rule in Babylonia, where Middle Iranian was still heard, spells the name of the last Arsacid king in a rather younger form, reflecting the shift *art>ard*.

Our knowledge of Jewish relations with the Parthian Arsacids, and their attitude toward them, is very limited for a number of reasons. There are, however, genuine early traditions in the later Jewish texts that enable scholars to discern that the Parthian warriors, and the Parthians, were renowned for their cavalry, were seen by Jews of Roman Palestine as apocalyptic redeemers of Israel who would bring about the Messianic era and the resurrection of the dead.⁵

Šir haŠširīm Rabbāh (Song of Songs Rabbah), is a *midrashic* composition, an anthology of exegesis on the biblical *Song of Songs* (*Šir haŠširīm*). It is thought that *Song of Songs Rabbah* (henceforth SSR) reached its final redaction in Byzantine Palestine in the middle of the sixth century.⁶ The sources used in SSR are mostly from the Palestinian Talmud and no borrowing from the Babylonian Talmud has been detected so far. Obviously, the traditions quoted in SSR from the Palestinian Talmud can be of very different dates. In the exegesis in SSR on the Cant. 8:9–10, we

5. Cf. James Darmesteter, "Les Parthes à Jérusalem," *Journal Asiatique* 9, ser. 4, 1894, 43–54, 53.

6. In the long and famous Messianic passage in BT, Sanhedrin, it is stated, i.a.: (Sanh 97b): שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף מצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון קדש

אמרתי לו זו מניין לך אמר לי לחיילות של רומי נשכרתי ובין גינוזי רומי מצאתיה וכתוב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאתו של עולם העולם יתום מהן מלחמות תנינים מהן מלחמות גוג ומגוג ושאר ימות המשיח ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה.
"R. Ḥanan bar Taḥlīpha informed R. Yoseph:

can trace, I believe, an old tradition linking Messianic aspirations with Parthian conquest.⁷ Midrashic literature is a genre with its own style and rules, but it is not my intention here to probe beyond points of immediate interest to this paper: traditions concerning the Parthians.

The Biblical Hebrew text of *Song of Songs* 8:9–10 reads:

אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז אני חומה ושדי
כמגדלות אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום

“If she be a wall, we will build upon her a palace of silver: and if she be a door, we will enclose her with boards of Cedar. I am a wall, and my breasts like towers: then was I in his eyes as one that found favour.”

Here follows the abbreviated English translation of SSR ad loci:

If she be a wall, we will build upon her . . . and if she be a door . . . we will enclose her with boards of cedar. . . I am a wall . . . and my breasts are like the towers thereof . . . then was I in His eyes as one that found peace. Why so? Because all the other nations taunted Israel saying to them: “If that is so, why did God expel

‘I met a man with a scroll written in Assyrian script, but in the Holy Language (Hebrew). I asked him, “where did you get this?” He answered me: “I was hired to serve in the Roman/Persian armies and found it (among other things) in the Roman/Persian archives; it is written within that after 4,291 years after the Creation of the world, the world will be orphaned/ended. Some of these (years) will be wars of the (sea) monsters [תַּיִנְיָמ], others, wars of Gog and Magog, and the rest—the days of the Messiah. And God will not recreate His world until after 7,000 years (from the First Creation?)”. The sea monsters [תַּיִנְיָמ] here are both a reference to the Iranian-tainted Jewish apocalypics and the plain Aži-Dahāka; cf. Reuven Kiperwasser and Dan Shapira, “Irano-Talmudica II: Leviathan, Behemoth and the ‘Domestication’ of Iranian Mythological

Creatures in Eschatological Narratives of the Babylonian Talmud,” in *Shoshanat Yaakov: Ancient Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, ed. Steven Fine and Shai Secunda (Leiden: Brill, 2012), 203–35. The date 4,291 (or, 4,231, as a variant) places us in the mid-sixth century. The printed text has RWMY, Rome; PRS was the reading suggested in Urbach 1967; cf. Otakar Klíma, “Mazdak und die Juden,” *Archiv Orientalní* 24 (1956), 420–31, 428–9. As the dating of SSR, compare note 21 below.

7. The translation adopted below is by *The Midrash Rabbah—Complete English Translation, Midrash Rabbah IX Esther Song of Songs*, ed. Rabbi Dr. H. Freedman and Simon Maurice, vols. 1–10 (London, 1939 [published by The Soncino Press, London, 1983]), 313–17.

you from His land, and why did He lay waste His sanctuary?” Israel thereupon answered: “We are like a king’s daughter who went to celebrate the first festival after her marriage [רגל / RGL] in her father’s house; in the end she will certainly return to her own house in peace.” . . . The Rabbis applied the verses to the exiles who returned from Babylon. “We have a little sister”—these are the returning exiles. “Little” because their numbers were small. “And she has no breasts”—this refers to the five things in which the second Temple fell short of the first, namely, the fire from heaven, the oil of anointment, the ark, the holy spirit, and the Urim and Thummim. . . . “What shall we do for our sister”—what shall we do on the day when Cyrus decrees ‘Whosoever has crossed the *Euphrates* may remain, whosoever has not crossed may no longer cross over?’” “If she be a wall”—*had the Israelites gone up from Babylon like a wall*, the Temple would not subsequently have been destroyed a second time⁸. . . . And if she be a door, we will enclose her with boards of cedar: just as even after a drawing has been erased its traces are discernable, so although the Temple had been destroyed, *Israel did not cease from their pilgrimages three times a year*. “I am a wall”: . . . R. Joḥanan said: It is written, *But the Lord shall give you there a trembling heart* [Deut. 17:65]:⁹ when they went back to the Land from exile, the trembling remained and went with them. R. Samuel, however, said: There [in Babylon] there was trembling, but when they went back they were healed.¹⁰ . . . When R. Joḥanan saw them [the Babylonian Jews; DS], he used to rebuke them. He said: If the prophet could rebuke them, as it says *my God will cast them away, because they did not hearken unto Him* (Hos. 9:17),

8. Here follows a series of negative references to Babylonian Jews who did not return “like a wall” to the Land of Israel. Some of these and similar traditions have been studied by my

friend and colleague Dr. Reuven Kiperwasser (forthcoming).

9. ונתן ה' לך שם לב רגז

10. כיון שעלו רוגזו ניתן ועלה עמהם רבי שמואל אמר

can I not rebuke them? R. Abba b. Kahana said: If you see seats filled with *Babylonians in the Land of Israel, expect the coming of the Messiah. Why so; because it says, "He has spread forth a net for my feet"* [Lam. 1:13].¹¹ R. Simeon b. Yoḥai taught: *If you see a Persian horse tethered to a grave in the land of Israel, look out for the coming of the Messiah.*¹² Why so? Because it says, "And this shall be peace: when the Assyrian shall come into our land, and when he shall tread in our palaces, then shall we raise against him seven shepherds" [Micah 5:4].

Now, the main themes of this passage, which I have slightly abbreviated, are the pilgrimage to Jerusalem (*RGL* / *régel* / רגל), the Jewish triannual *hajj*,¹³ and regret that the Jews of Persian Babylonia did not return from the Exile *en masse*—"like a wall." There follow a series of slurs on Babylonian Jewry's failure to return "like a wall." We see, too, an interesting reference to the Iranian concept of "wrath," *xēšm*¹⁴ (translated as *rógez* < *rōgēz*), seen, apparently, as a kind of a demon, whom the returnees had left behind in Babylonia/ **Dil-ē Irānšahr*, thereby becoming healed from it in the Land of Israel.

Then, R. Abba b. Kahana, or according to another tradition,¹⁵ R. Simeon b. Yoḥai, an important second-century sage, adduces a scriptural verse from

שמה לב רגו כיון שעלו נתרפאו. Here, the Biblical verbal form *rōgēz* was reinterpreted as a substantive *rógez*, which is a translation of Iranian *xēšm*, "wrath."
11. פרש רשת לרגלי.

12. This tradition seems to be quite old, for these two opinions are quoted, in a slightly different wording, in a midrash on Lamentations 1:13, Lamentations Rabbah (Eichah Rabbah, ed. S. Buber, Wilna 1899, 77):

פרש רשת לרגלי א"ר אבא בר כהנא אם ראתי ספסלים מלאים [בבליים] בארץ ישראל צפה לרגליו של מלך המשיח א"ר שמעון בן יוחאי אם ראתי סוס פרסי קשור בקברי ארץ ישראל צפה לרגליו של מלך המשיח.
"He has spread a net for my feet [Lam. 1:13]; R. Abba b. Kahana said: If you see seats filled with

Babylonians in the Land of Israel, look out for the feet/festivals of the King Messiah. R. Simeon b. Yoḥai taught: If you see a Persian horse tethered to a grave in the land of Israel, look out for the feet/festivals of the King Messiah".

13. Arabic *hajj* comes from Hebrew *hag*, "festival," unattested in Arthur Jeffery, *The Foreign Dictionary of the Qur'an* (Baroda 1932).

14. Cf. Shlomo Pines, "Wrath and Creatures of Wrath in Pahlavi, Jewish and New Testament Sources," *Irano-Judaica*, ed. Shaul Shaked (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1982), 76–82.

15. Cf. Freedman and Simon, eds., *Midrash Rabbah*, 317n2.

Lamentations 1:13, where the original text reads פֶּרֶשׁ רִשְׁתָּ לְרַגְלֵי, PRŠ/Š RŠT LRGLY, literally, “He has spread forth a net for my feet.” Now, we cannot know for certain how Hebrew was pronounced in the first Christian centuries; the much later Massoretic pronunciation is *pāras réšet laraglay*. The second-century sage, however clearly used this verse reading **Pāras*, Hebrew for Persia, Pārs/Fārs.¹⁶ The meaning of the Hebrew word LRGLY in *this reading* and in the context that speaks of pilgrimage, is clearly not “for my feet,” but rather the homonymous “for my pilgrimages.” We have, then, “Persia is RŠT for my pilgrimages.” It is very tempting to read here RŠT (Massoretic *réšet*) as Middle Persian *nāst* or Parthian *nāšt*, “right, true, straight, direct,” with the *PRS RŠT LRGLY being thus a pun, “Persia/Parthia is right for my pilgrimages.”¹⁷

Furthermore, the pseudo-quotation from an imagined Aramaic imperial decree by Cyrus, “Whosoever has crossed the Euphrates may remain, whosoever has not crossed may no longer cross over,” implies that the Euphrates was seen by the discussant Palestinian Rabbis as the border between the Iranian realm and the territory where they, the Rabbis, lived. At different periods, the Euphrates indeed marked the border between Romans/Byzantines and Parthian/Sasanians. The Hebrew for “Euphrates” is PRT, Massoretic Hebrew Pərāt, which recalls “Parthia.” Obviously, the name of the river¹⁸ has no connection to the name of the Parthians, but this could be a conscious—or an unconscious—pun.

In this case, too, we cannot be sure how the consonants PRT were pronounced by the Rabbis of SSR. We do not know for certain how and whether their

16. *Idem*, 317n1: “The word פֶּרֶשׁ (*be hath spread*) is taken as equivalent to פֶּרֶס (Persians), as if to say: The present of Babylonians (Persians) is a net to draw the Messiah.” I disagree with the second part of this statement.

17. This pun might even be two-layered; cf. Šamuel II 8:4, אֵלֶיךָ וְשִׁבְעַת מֵאוֹת פְּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֲלֵךְ,

רגלי, “a thousand and seven hundred horsemen, and twenty thousand footmen”; in this verse we have the plural form of PRŠ, “a rider, a horseman, a mounted warrior,” and RGLY.

18. Akkadian for the name of the river was Purattu, Old Persian *Ufrātu*.

dialect included the phenomenon of “*begadkefat* spirantization” (in the case of PRT, the shift of the final T to $\underline{T} = \text{Ṣ}$); Samaritan Hebrew, one might note, has no *begadkefat* spirantization. The forms PRSY and PRTY are similar in orthography and were probably also similar in pronunciation. The long oral transmission of the midrashic and talmudic texts and the later manuscript tradition could have changed the long-forgotten “Parthians” into more familiar “Persians.” In any case, Jastrow correctly added the gloss “Parthian cavalry” in reference to our passage in SSR 8:9 and to the parallel version in the Babylonian Talmud, Sanhedrin 98a.¹⁹ The parallel version of BT Sanhedrin 98ab was recently studied by Geoffrey Herman:²⁰

When he (R. Jose b. Qisma) lay dying he said to them, “place my coffin deep [in the earth], for there is not one palm tree in Babylonia to which a horse of the Persians will not be tethered, nor one coffin in Palestine out of which a Median horse will not eat straw.”

בשעת פטירתו אמר להן העמיקו לי ארוני שאין כל דקל ודקל שבבבל שאין סוס
של פרסיים נקשר בו ואין לך כל ארון וארון שבארץ ישראל שאין סוס מדי אוכל
בו תבן

The context here and the sage to whom the quotation is attributed are entirely different from those in SSR, as Geoffrey Herman noted. In the original Palestinian version, the Persian/Parthian horse, suggests a horseman grazing near the tombs of the Land of Israel—perhaps near the rather large structures such as tombs of Jewish saints, kings, and the prominent righteous people. This source implies a Persian/Parthian apocalyptic victory over Rome, associated with Jewish political liberation, the coming of the Messianic Age and the resurrection of the dead.²¹ Not

19. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London and New York: 1903), 967a.

20. Geoffrey Herman, “Bury My Coffin Deep! Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian

Sources,” in *Tiferet Leyisrael, Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, ed. Joel Roth, Menahem Schmelzer, and Yaacov Francus (The Jewish Theological Seminary, 2010), 31–59, 51–52.

21. As Prof. Adam Silverstein noted, commenting on my paper, perhaps there is a reflex of this in

so in the Babylonian version, where the “Persian-Median”²² occupation of the Land of Israel is disconnected from any apocalyptic or Messianic expectations. Here it merely alludes to weariness from the throngs of war and fear of the desecration of the Jewish tombs by the magi. As Geoffrey Herman put it,

“As part of a series of apocalyptic statements that envision the extension of the Persian Empire to encompass Palestine, he [the sage quoted; DS] conveys his anxiety that the Persians will exhume his tomb if he is not buried deep enough. In the process of reformulating this Palestinian tradition and giving it a more oracular and poetic style, the Babylonian Talmud has slipped in an explicit reference to Babylonia and has also adapted it in accordance with its own perspective. The Persian conquest, itself, then is not depicted in this Babylonian version, as the harbinger of salvation to the Jews, as has been assumed by some scholars, but as the extension of the Persian “persecution” to Palestine.”

The very last part of Herman’s explanation, namely, that the Persian conquest was seen in this version as the “extension of Persian persecution to Palestine” needs, perhaps, to be slightly nuanced. The statement which quotes the older Palestinian tradition, in a reformulated fashion, appears in the BT within the context of a broader discussion in Sanhedrin 98ab, which is apocalyptic-messianic in nature and full of references to Iran. In the Babylonian Talmud here, however, composed under Iranian political and cultural dominance, Iranians are not viewed as sympathetically as in Byzantine Palestine:

Sūrat al-Rūm (which starts: “*ghulibat al-rūm*”), albeit with the Romans defeating the Persians as a sign of the Redemption. In such a case, this could be another argument for a later date of the editing of SSR, cf. note 6 above.

22. As already mentioned, “Persia and Media” is a stock phrase taken from the Bible, where it refers to the First Iranian Empire; the use of this expression here demonstrates that the historical Parthians have been long forgotten.

Sanhedrin 98a:²³

R. Papa said: When the haughty cease to exist [in Israel] **the magi** [’MGWŠY] **shall cease** [among the Persians]; when the judges cease to exist [in Israel], **the chiliarchi** [GZYRPTY] **shall cease likewise**. Now, “**when the haughty cease to exist, the magi shall also cease**”—as it is written, *And I will purely purge away your haughty ones and take away all your tin* [Isaiah 1:25]. “**When the judges cease to exist, the chiliarchi shall cease likewise**—as it is written, *The Lord has taken away your judgments, He has cast out your enemy*” [Zephaniah 3:15].

אמר רב פפא אי בטלי יהירי בטלי אמגושי אי בטלי דייני בטלי גזירפטי אי בטלי
יהירי בטלי אמגושי דכתיב ואצרוף כבור סיגיד ואסירה כל בדליך ואי בטלי
דייני בטלי גזירפטי דכתיב הסיר ה, משפטך פנה אויבך

We must explore the broader context in which this saying appears:

Sanhedrin 98a: “Kings shall see and arise, princes also shall worship?” [Isaiah 49:7]. R. Eliezer countered, but is it not written, “if you wilt return, O Israel, says the Lord, return unto me?” [Jeremiah 4:1].

מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו אמר לו רבי אליעזר והלא כבר נאמר אם תשוב
ישראל נאום ה' אלי תשוב

Here in this Babylonian tradition, the return to the Land of Israel—and we remember that the Babylonian Jews were castigated in the above-quoted Palestinian traditions precisely for their failure to accomplish this physical return—is substituted by “the return to God” (TŠWBH/TWBH) and depoliticized.

Sanhedrin 98a: R. Hanina said: The Son of David will not come until a fish is sought for an invalid and cannot be procured,²⁴ as it is written,

23. Quoted from *English Translation of the Babylonian Talmud, with Notes, Glossary and Indices*, 36 vols. ed. Isidore Epstein (London,

Soncino Press: 1935–52), with slight changes.

24. This an echo of the Gilgamesh story, which recurs in the Qur’an 18:60ff, as Prof. Silverstein noted to me.

Then will I make their waters deep, and cause their rivers to run like oil [Ezekiel 32:14], whilst it is written, *in that day will I cause the horn of the house of Israel to bud forth* [Ezekiel 29:21].

R. Hama b. Hanina said: **The son of David will not come until even the pettiest kingdom ceases [to have power] over Israel**, as it is written, *He shall both cut off the sprigs with pruning hooks, and take away and cut down the branches* [Isaiah 18:5], and this is followed by *in that time shall the present be brought unto the Lord of hosts of a people that is scattered and peeled* [Isaiah 18:7].

אמר רבי חנינא אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא שנאמר אז אשקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליך וכתב (בתריה) ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל
אמר רבי חמא בר חנינא אין בן דוד בא עד שתכלה מלכות הזלה מישראל שנאמר (ישעיהו יח, ה) וכרת הזלזלים במזמרות] וכתב בתריה בעת ההיא יובל שי לה' צבאות עם ממשך ומורט

R. Hama b. Hanina, who was a third-century Palestinian sage (*amora*), still maintained the older Palestinian view of liberation as a political event. Hence, it is the people of Israel, and not the Land of Israel, that is the object of foreign domination. As a result, not only the Romans and Sasanians, but all the small potentates (and one thinks of Palmyra of Odaenathus and Zenobia, Osroene of Abgar the Great and Amru, or Hatra of Sanatruq II) should cease to exercise dominion over the people of Israel or even cease to exist at all.

Sanhedrin 98a: R. Simlai said in the name of R. Eleazar, son of R. Simeon: The son of David will not come until all judges and officers are gone from Israel, as it is written, *And I will turn my hand upon you, and purely purge away your dross and take away all your tin: And I will restore your judges as at first* [Isaiah 1:25].

‘Ulla said: **Jerusalem shall be redeemed only by righteousness**, as it is written, *Zion shall be redeemed with judgment, and her converts with righteousness* [Isaiah 1:27].

R. Papa said: When the haughty cease to exist [in Israel] **the magi shall cease** [among the Persians]; when the judges cease to exist [in Israel], **the chiliarchi shall cease likewise**. Now, “**when the haughty cease to exist, the magi shall also cease**,” as it is written, *And I will purely purge away your haughty ones and take away all your tin*. “**When the judges cease to exist, the chiliarchi shall cease likewise**,” as it is written, *The Lord has taken away your judgments, he has cast out your enemy* [Zephaniah 3:15].

אמר רבי שמלאי משום רבי אלעזר בר"ש אין בן דוד בא עד שיכלו כל שופטים
ושוטרים מישראל שנאמר ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגיד וגו' ואשיבה
שופטיך

אמר עולא אין ירושלים נפדית אלא בצדקה שנאמר ציון במשפט תפדה ושביה
בצדקה

אמר רב פפא אי בטלי יהירי בטלי אמגושי אי בטלי דיני בטלי גזירפטי אי בטלי
יהירי בטלי אמגושי דכתיב ואצרוף כבור סיגיד ואסירה כל בדליך ואי בטלי
דיני בטלי גזירפטי דכתיב הסיר ה' משפטך פנה אויבך

This, then, is the broader context of R. Papa’s statement. R. Simlai, who was a third-century Palestinian *‘amora*, is still concerned with politics, this time inner-Jewish politics. Ulla, who was a late third/early fourth-century Palestinian *‘amora* with special connections to Babylonia, where he travelled frequently, stresses what is now called “Jewish values” (which are no less Zoroastrian values, too), do-good. R. Papa, who was a fourth century Babylonian *‘amora* and a contemporary of Šāhpūr II (309–79 CE), stresses that Jewish self-improvement and the removal of the haughty from among the Jews are a prerequisite for the end of the oppressive rule of the Sasanian magi and *chilliarchi* over the Jews of Babylonia. He was concerned with strategies of Jewish survival, not apocalypics.

Sanhedrin 98a: R. Alexandri said: R. Joshua b. Levi pointed out a contradiction. It is written, *in its time* [will the Messiah come], whilst it is also written, I [the Lord] will hasten it! [Isaiah 60:22]—if they are worthy, *I will hasten it*: if not, [he will come] at the due time. R. Alexandri said: R. Joshua opposed two verses: it is written, *And behold, one like the son of man came with the clouds of heaven* [Daniel 7:13] whilst [elsewhere] it is written, [*behold, thy king cometh unto thee ...*] *lowly, and riding upon an ass!* [Zechariah 9:7]—if they are meritorious, [he will come] with the clouds of heaven; if not, lowly and riding upon an ass. King Shapur [I] said to Samuel, “You maintain that the Messiah will come upon an ass: I will rather send him SWSY’ BHRG/BRQ²⁵ of mine.” He replied, “Have you a thousand-hued donkey?’ [read: X’R HZR GWWNY, *xarr[-ē] hazār gawne*].²⁶

אמר רבי אלכסנדרי רבי יהושע בן לוי רמי כתיב (ישעיהו ט, כב) בעתה וכתוב אחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתה אמר רבי אלכסנדרי רבי יהושע בן לוי רמי כתיב (דניאל ז, יג) וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתוב (זכריה ט, ט) עני ורוכב על חמור זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתו משיח על חמרא אתי נשדר ליה סוסיא בהרג דידי אמר ליה מי אית לך כאר חזר גווני

Here the arrival of the Messiah is transformed into a distant and miraculous event. When Mani’s protector, Šāhpūr I (240–70 CE), whom

25. The printed text has here SWSY’ BRQ, with the standard English translation having here “a white horse.” The first word is clearly Aramaic for “horse”; the second looks like Hebrew/Aramaic for “lightning,” but clearly the Pahlavi *bārag*, “mount, horse” is involved. Indeed, Sokoloff’s Dictionary, compiled on the basis of the best manuscripts, has the reading SWSY’ BHRG, making it clear that the Sasanian king quoted in the Talmud used a Middle Iranian word for “mount, horse.” See Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat-Gan:

Bar Ilan University Press, 2002), 183a. The same Middle Iranian word may have contributed to the creation of the Qur’anic *burāq*.

26. Sokoloff, *A Dictionary*, 374b. The three-legged ass of the Iranian tradition was said to have a bluish-greenish (*xašēn*) head and a shining-white (*spēd*) body; cf. Reuven Kiperwasser and Dan Shapira, “Irano-Talmudica I: The Three-Legged Ass and Ridya in BT Ta’anith: Some Observations about Mythic Hydrology in the Babylonian Talmud and in Ancient Iran,” *AJS Review* 32 (2008), 101–16.

the aforementioned Samuel was courting, suggested, quite benevolently, to usher in the Coming of the Messiah by providing him with a *bārag*-horse of his, instead of the more text-based donkey, Samuel rejected the chivalric gesture of the Sasanian King of Kings in jocular fashion—and in Persian.

Sanhedrin 98b: Rab said: The son of David will not come until the power enfolds Israel for nine months, as it is written, Therefore will he give them up, *until the time that she which travails has brought forth: then the remnant of his brethren shall return unto the children of Israel* [Micah 5:2].

אמר רב אין בן דוד בא עד שתתפשט המלכות על ישראל תשעה חדשים שנאמר
לכן יתנם עד עת יולדה ילדה ויתר אחיו ישובון על בני ישראל

This opinion is somehow opaque, and, indeed, the imaginary of the Gathering of the Exiled as linked together with the childbirth labours—like spasmodic beginnings of the Messianic era is rather common. The word “Roman” was added to “power” (actually, HMLKWT, “the Empire”) by the English translator, following the traditional understanding of the commentators. However, by the time of Rav, the Land of Israel had been in Roman hands for two centuries; they had already squashed two major Jewish revolts and destroyed the Second Temple. Thus, some other identification of this “Empire” should be sought. For want of a better one, I would suggest that the intention here might be to a “Parthian/Persian” kingdom rather than a “Roman” one, especially in light of Rav’s special relationship with Artaban V and Rabbi’s writing a Hebrew amulet for him. This might be an echo of the wars between the times of Ardašīr I and Šāhpūr II.

What we find in the passages under consideration here is rather a circuit from expectations for the Parthian cavalry as harbingers of Jewish eschatological salvation in Palestine to a playful refusal, in the name of the

Messiah, to receive a cross-breed between Raxš and Burāq; a much lower level of apocalyptic/eschatological enthusiasm in Sasanian Babylonia than in the Roman/Byzantine Land of Israel; a more sober image of Iranians in Sasanian Babylonia than in Palestine; and on the whole, less stress on politics in Babylonia and when this is brought up, the focus is about inner-Jewish politics. This Jewish-Babylonian tendency to distance itself somewhat from apocalyptic expectation might possibly open a window into the “Sasanian mind” in general.

Maria Macuch, "Ardashir's Genealogy Revisited,"
Iran Nameh, 29:2 (Summer 2014), 80-94.

Ardashir's Genealogy Revisited

Maria Macuch

Freie Universität Berlin

The circumstances leading to the rise of the Sasanians to power in the third century CE and the origin of Ardaxšēr ī Pābagān, the founder of the Sasanian dynasty, are after more than a century of research still unsolved puzzles of Iranian history. Ardaxšēr's family links to the house of Sāsān, by whose name the dynasty is known, remains a matter of speculation, not only since late sources offer divergent accounts of the relationship between the three protagonists Ardaxšēr, his father Pāpag, and Sāsān, but because the only reliable source of the third century, Šābuhr's inscription on the *Ka'ba-ye Zardušt* with its list of family members and ancestors, is by no means conclusive in this respect. All this is well known and it is not my goal to repeat old arguments in this contribution dedicated to our distinguished colleague Jaleh Amouzegar. I would rather like to suggest a change of perspective by scrutinizing the different accounts of Ardaxšēr's genealogy in light of the information to be gained in the field of Sasanian family law. Although much work has been done in this area in recent years, only one

ISSN 0892-4147-print/ISSN 2159-421X online/2014/29.2/80-94.

author, János Jany, has hitherto attempted to discuss Ardaxšēr's family ties in this specific context.¹ Jany's article is, however, not only confusing to the reader who is not firmly acquainted with Sasanian legal institutions, but also deficient, since neither the epic content of the reports on Ardaxšēr's parentage, nor the important cognatic elements in Sasanian law are taken into consideration.

In order to avoid a misunderstanding, it would be best to begin by explaining my approach. Apart from the *Ka'ba-ye Zardušt* inscription², all available sources mentioning Sāsān in relation to Pābag and Ardaxšēr are from a later period (sixth to eleventh centuries), in which the founder of the Sasanian dynasty is already incorporated into prearranged moulds of epic treatment.³ As has been maintained, much of Iranian history—at least from the time of Xosrō I (sixth century)—was constructed by powerful elites of the court and the clergy to accommodate the interests of the late Sasanians and to promote their worldview.⁴ Taking up previous theories, Rahim Shayegan has recently argued that history in this period was always recorded in pre-existing patterns of epic traditions and that there was no distinction comparable to Greek and Roman historiography between *logos* and *mythos*. He concludes that “a form of historiography . . . independent in form and content from epic traditions never arose in Sasanian Iran.”⁵ Reviewing the material at hand this seems indeed to be the case and we have good reason to assume that not only the link between Sāsān and the

1. János Jany, “Judicial Contradictions in Ardashēr's Succession,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 54 (2001), 203–09.

2. In this source Sāsān is called “lord” (*xwadāy*), but no genealogical link is mentioned to either Pābag or Ardaxšēr; see Philip Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhys I an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, *Corpus Inscriptionum Iranicarum, III Pahlavi Inscriptions, vol. I* (London: School of Oriental and African Studies 1999), 22.

3. See Richard N. Frye, *The Heritage of Persia*

(Costa Mesa, California: Mazda Publishers 1962; repr. 2004), 236 (reprint).

4. See Touraj Daryaei, “Ardaxšēr and the Sasanians' Rise to Power,” *Anabasis. Studia Classica et Orientalia* 1 (2010), 236–55, 237.

5. M. Rahim Shayegan, *Aspects of History and Epic in Ancient Iran. From Gaumāta to Wahnām* (Cambridge, MA; London, England: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 2012), 159.

last Achaemenid—or, according to Persian epic, Kayanid—King Dārā (Darius III) in Ardaxšēr’s genealogy is a fiction, aiming to demonstrate the legitimacy of Sasanian rule, but that none of the accounts describing the latter’s relation to Sāsān are historically accurate. The divergent scenarios in the sources are most probably convenient constructions of the late Sasanian period, striving to connect Ardaxšēr in some meaningful way with a renowned dynasty (Achaemenid/Kayanid) through the house of Sāsān. The important point is, however, that even fabricated family ties would have to conform with the cultural, social, and legal norms of Sasanian society in order to be plausible and acceptable to the recipients of these tales. In this respect I contend that there are in fact certain hidden truths to be found in these epic narratives, albeit in another context. It is not my aim to offer a solution to the enigmatic *historical* problem of Ardaxšēr’s genealogy, but to show how these different models of his parentage in the later sources—no matter whether they contain any historical truth or not—may be understood within the *legal* and *cultural* framework of Sasanian society. I will discuss the questions of to what extent these (probably fictional) constructions correspond to legal practice and social norms, and how far they give insight into the Iranian concept of the descent group, the most important basic unit of Sasanian society.

The divergent narratives of Ardaxšēr’s parentage have been recounted so often that it will suffice to repeat very shortly the essential differences in the most important sources.⁶ Apart from the *Ka’ba-ye Zardušt* inscription mentioned above (with no specific family link between Sāsān and Pābag/Ardaxšēr), there are four main versions:

1. The Pahlavi *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* (followed by Ferdousi in his *Šāhnāmeḥ*) depicts Sāsān as a humble shepherd among nomads

6. Frye, *Heritage*, 236–23 (see n. 3); Daryaei, “Ardaxšēr”, 241–43 (see n. 4); Josef Wiesehöfer, “Ardaxšēr I,” *Encyclopaedia Iranica* 2, (New York: The

Encyclopaedia Iranica Foundation, 1986), 371–76, 371.

(or Kurds, *kurdīgān*), who is secretly a descendent of King Dārā, son of Dārā (Darius). Pābag is the margrave (*marzbān*) and ruler (*šahryār*) of Pārs, one of the deputies (*gumārdag*) of the Arsacid King Ardawān. He has three dreams, in which Sāsān plays a prominent role. These are elucidated by interpreters of dreams and soothsayers to mean that one of the latter's descendants will rule the world. Since Pābag has no "child preserving (the father's) name" (*frazand ī nām-burdār*), he gives his daughter as a wife to Sāsān. From this alliance Ardaxšēr is born, whom Pābag adopts as his own child (*pad frazandīh padīrifī*).⁷

2. Agathias (*Historia*, II.27) in the sixth century depicts Pābag as a humble cobbler who has astrological knowledge and Sāsān as a soldier, who is his guest. Pābag recognizes that Sāsān's offspring is destined for greatness and, having no daughter or sister or other close female relative, gives him his wife. From this alliance the founder of the Sasanian dynasty is born. After Ardaxšēr has acquired kingship, a dispute arises between the two men regarding his parentage, which the former settles by calling himself son of Pābag and descendant of Sāsān.⁸

3. A short entry in *Bundahišn* 35.36 conveys a different genealogy: *Ardaxšēr ī Pābagān kē-š mād duxt ī Sāsān* "Ardaxšēr, son of Pābag, whose mother (is) the daughter of Sāsān." In this version the situation is reversed: Ardaxšēr's mother is not Pābag's daughter/wife, but the daughter of Sāsān, who is Pābag's father-in-law and the maternal grandfather of Ardaxšēr.⁹

4. Finally aṭ-Ṭabarī (followed by Ibn al-Aṭīr and others) describes Sāsān as a princelet in Pārs, the overseer of the fire temple of Anāhid

7. For the Pahlavi text, see Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of Pahlavi I* (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz, 1964), 1–2.

8. Joseph D. Frendo, *Agathias. The Histories* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975), 61.

9. Fazlollah Pakzad, *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie. Band 1. Kritische Edition* (Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, 2005), 398, has an addition in his transcription which is not in the manuscripts:

in Istaxr, married to a woman called Rāmwhišt from the house of Bāzrangī. According to this version Sāsān is the father of Pābag and the paternal grandfather of Ardaxšēr.¹⁰

Stripped to their essential core the narratives offer the following family ties:

1	2	3	4
<i>Kārnāmag</i>	Agathias	<i>Bundahišn</i>	aṭ-Ṭabarī
Sāsān (shepherd) + Pābag's daughter > Ardaxšēr	Sāsān (warrior) + Pābag's wife > Ardaxšēr	Sāsān's daughter + Pābag > Ardaxšēr	Sāsān (princelet) + Rāmwhišt > Pābag + (unnamed wife) > Ardaxšēr

In all these versions Sāsān is either

- A. the natural father (*genitor*) of Ardaxšēr (1 and 2) or
- B. his maternal (3) or paternal (4) grandfather.

If we try to explain these different accounts solely from the male (or agnatic) perspective by taking only the Sasanian principle of patrilineal or agnatic descent into consideration, this would finally lead to contradictions, which cannot be easily explained away, as Jany soon found out in the article mentioned above.¹¹ We could try to reconcile the versions 1 and 2 above by assuming that Sāsān was the *natural* and Pābag the *legal* father of Ardaxšēr,

between *duxt* and *Sāsān* he adds <*i Pābag ud pid*>, which completely changes the statement of the text into *Ardaxšēr ī Pābagān kēš mād duxt <i Pābag ud pid> Sāsān*, “Ardaxšēr, son of Pābag, whose mother (is) the daughter <of Pābag and (his) father> Sāsān.” Daryaee, “Ardaxšēr,” 243n44 (see n. 4), adds to the confusion by wrongly stating that Pakzad “deletes <*i Pābag ud pid*>.” Obviously he did not check the manuscripts, since the opposite is true (see, e.g., TD 1, fol. 99v.): Pakzad adds the phrase (probably in order to adjust this version

to that of the *Kārnāmag*), hereby following Behrangore Tehmuras Anklesaria, *Zand-Ākāsīb. Iranian or Greater Bundahišn* (Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956), 297, who has the same addition (Anklesaria’s transcription on p. 296 has the correct version of the text).

10. Theodor Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari* (Leiden: E. J. Brill, 1879; repr 1973), 1–4 (reprint).

11. Jany, “Judicial Contradictions” (see n. 1).

a practice very common in Sasanian law. The main problem is, however, that only aṭ-Ṭabarī (as well as Ibn al-Aṭīr and others) offers a lineage which is flawlessly *patrilineal* (i.e., descent by the male line), making Sāsān Ardaxšēr’s *paternal* grandfather. Versions 1 and 2 offer far more complicated family ties, mixing two distinct descent groups: Ardaxšēr is linked patrilineally by his natural father Sāsān to Dārā (and hence to a legitimate dynasty of sovereigns), but he also has a “blood” link to his legal father Pābag by descent from the *mother* (assuming that Pabag’s wife in version 2 is at the same time his daughter, see below). In version 3 Ardaxšēr’s *only* link to Sāsān is a *matrilineal* one (i.e., descent by the female line). I would like to argue that this is exactly the most interesting feature in these constructions based on Sasanian legal practice, and that the accounts 1 to 3 have a common denominator, which is far easier to detect if we concentrate on the female line (in aṭ-Ṭabarī’s account Ardaxšēr’s mother remains an unknown entity). Ardaxšēr’s mother is either

- A. the daughter/wife of Pābag (1 and 2) or
- B. the daughter of Sāsān (3).

How would these constructions correspond with Sasanian family law? In order to understand the intricacies of this field of law it will be necessary to repeat a few fundamentals of kinship and descent (which I have explained in far more detail in other contributions).¹² One of the most prominent features of family law in this period is the abundance of fictive family ties (often, but not always, in combination with real genetic ties). The main reason for this characteristic trait seems to lie in the material interests of powerful descent groups, belonging especially to the two first estates of the clergy and nobility. By the late Sasanian period, in which the bulk of these epic accounts presumably came into being,¹³ these two groups had accumulated wealth across many generations, consisting mainly of real

12. See the literature in the following footnotes. *Shahpur Shabazi, “On the Xwadāy-nāmag,”*

13. On the genesis of the epic *Xwadāy-nāmag*, see *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan*

estate. In order to keep their vast property together, they were interested in promoting and maintaining a legal system which would open additional options to their advantage in the field of succession and the transfer of property across the generations.¹⁴ It became important to secure the continuity of a man's lineage (*nāmburdārīh*)¹⁵ and to keep the cult of the ancestors by financing religious ceremonies (called *nāmagānīh*)¹⁶ in the name of the deceased and his ancestors, thus blending the interests of these two powerful groups inseparably with each other. In the "ideal" case a man would himself produce sons in a marriage "with full matrimonial rights" (*pādixšāy-zanīh*),¹⁷ in which his wife or wives would be under guardianship (*sālārīh*) of the husband. The children from this type of marriage were the father's legitimate offspring (*dādestān-pus* "son according to the law" and *dādestān-duxt* "daughter according to the law") and his legal successors (*yōhē pasčāēta*, lit. "who (succeeds) him afterwards"). This latter phrase, taken from a lost Avestan context, was used as a technical term for the legal successors of a *paterfamilias* in general, no matter whether succession took place directly or through intermediaries. Both sons and daughters were called *yōhē pasčāēta*, "successors," and inherited from the *paterfamilias*, but Sasanian jurists drew a sharp distinction between the "direct successor,"

Yarshater (Acta Iranica 30) (Leiden: E. J. Brill 1990), 209–29.

14. On the political and social implications of family law, see Maria Macuch, "Herrschaftskonsolidierung und sasanidisches Familienrecht: zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden," in *Iran und Turfan: Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, ed. Christiane Reck and Peter Zieme (*Iranica 2*) (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995), 149–67.

15. The term *nām-burdār* "name-bearer" occurs in the *Kārnāmag* and denotes the son, successor, and heir of a *paterfamilias*, who inherits not only his property, but also all the numerous legal and religious obligations of the head of a family. It was most important that a man did not remain *abē-*

nām "without name," which would be the case if he left no son. On this expression, see Macuch, "Herrschaftskonsolidierung," (see n. 14).

16. Lit. "(cult) of the name." On this important religious obligation to keep the cult of the ancestors, see Gert Klingenschmitt, "Neue Avesta-Fragmente (FrA.)," *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 29 (1971), 111–74, 145–50.

17. On the specifics of this type of matrimony see the *pādixšāy* marriage contract, Maria Macuch "The Pahlavi Marriage Contract in the Light of Sasanian Family Law," in *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, ed. Maria Macuch, Mauro Maggi, and Werner Sundermann (*Iranica 13*) (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007), 183–204.

the legitimate son, and the “intermediary successor” (called *ayōgēn*), the legitimate daughter. Only the legitimate son stood in the direct successorship of the father, inheriting the responsibility for managing family affairs and property as his heir (*xwāstagdār*) and replacing the paterfamilias (*kadag-xwadāy*) totally, assuming all his rights and duties in the descent group and taking his place (*gāb*) in society.¹⁸

Due to high infant mortality, casualties in combat, disease, infertility, and so on, even a man with a large number of natural children could lose all his sons and remain sonless and “nameless” (*abē-nam*) at his demise.¹⁹ Sasanian law therefore developed various methods to secure a man’s succession within the framework of specific institutions called *stūrīb* (“substitute succession”), which became obligatory for every head of a household with a certain amount of property at his disposal.²⁰ One important method to procure a successor for a paterfamilias with no son was to engage a man’s *pādixšāy*-wife, his unmarried daughter or sister as an “intermediary successor” (*ayōgēn*) either at his demise or even during his lifetime if necessary. This technical term is explicitly employed in all sources exclusively of the women belonging legally to a man’s lineage. They were obliged to put their reproductive capacities into the service of the husband “with full matrimonial rights” (*pādixšāy*) or brother or father by entering another type of marriage, called *čagar*, with either a relative or another Zoroastrian fellow citizen. This completely different type of matrimony was concluded as an “auxiliary marriage” in order to produce children for a man who had no son. The wife remained legally the spouse

18. For an overview of the Sasanian law of inheritance and succession, see Maria Macuch “Inheritance. i. Sasanian Period,” in *Encyclopædia Iranica*. Vol. XIII. (New York: The Encyclopaedia Iranica Foundation, 2005), 125–31.

19. On the different legal status of children, see Maria Macuch “Zoroastrian Principles and the Structure of Kinship in Sasanian Iran,” in *Reli-*

gious Themes and Texts of pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6 December 2002, ed. Carlo G. Cereti, Mauro Maggi, and Elio Provasi (Beiträge zur Iranistik 24) (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 2003), 231–46.

20. For an overview of this institution, see Macuch,

of her first husband in *pādxšāy*-wedlock when she contracted the *čagar*-marriage. The children from this second marriage were not counted as the legitimate offspring of their natural father or *genitor*, but of their *pater* or legal father, that is, of the man whose wife was engaged as “intermediary successor” (*ayōgēn*). In the case of the daughter or sister of the *paterfamilias* a fictive incestuous (*xwēdōdah*) marriage of the *pādxšāy* type was assumed between daughter and father or sister and brother, again with the same legal implication that the woman should enter an “auxiliary marriage” (*čagar*) and the children from this alliance should all belong legally to the father or brother.²¹ Only the sons of the “intermediary successor” were finally regarded as the direct legal successors and heirs (*xwāstagdār*) of the deceased *paterfamilias*, entitled to inherit responsibility for his estate and to replace him in the community.²² However, not only sons, but also daughters and *pādxšāy*-wives were entitled to inherit a portion of a family’s total estate (*abarmānd*), which they held collectively together with the males. Moreover, women did not necessarily always leave their natal lineage when they married (which is the normal case in patrilineal descent groups, since the wives join the lineages of their husbands). One of the well-known features of Sasanian law are endogamous alliances within a descent group, including incestuous marriages between members of the nuclear family (mother and son, father and daughter, and between siblings), which also led to the fictive marriage bonds described above (between the daughter/sister acting as “intermediary successor” and her father or brother).²³

“Inheritance,” 128, (see n. 18) and Maria Macuch, “Judicial and Legal System. iii. Sasanian Legal System,” in *Encyclopedia Iranica XV* (New York: The Encyclopaedia Iranica Foundation, 2009), 181–196 (with further references).

21. See Maria Macuch, “Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law,” in *Ancient and Middle Iranian Studies. Proceedings of the Sixth European Conference of Iranian Studies of*

the Societas Iranologica Europaea in Vienna, September 19–22, 2007, ed. Maria Macuch, Dieter Weber, and Desmond Durkin-Meisterernst (Iranica 19) (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010), 133–148.

22. On the term *xwāstagdār*, see Macuch, “Judicial and Legal System,” 188 (see n. 20).

23. Macuch, “Incestuous Marriage” (see n. 21).

Sasanian law also developed strategies enabling a woman to change her descent group and to act as “intermediary successor” for different men in separate phases of her life. One of these was the possibility of entering matrimony on a temporary basis: a woman could leave her natal lineage by concluding a marriage of the *pādixšāy*-type outside her descent group for a limited period of time. As long as this marriage was valid she could be engaged as “intermediary successor” (*ayōgēn*) for her husband. After the temporary marriage expired, she could re-enter her original lineage, put her reproductive capacities at the disposal of her natal family and be “intermediary successor” for her father or brother. The child born in this context was designated by the technical term *duxt-dād*, lit. “born (‘created’) by the daughter” (also *dūdag-dād* or *andar dūdag zād* “born in the family”), that is, the legitimate son brought into a descent group by a woman acting as an “intermediary successor” (*ayōgēn*) within the larger framework of the institution of “substitute succession” (*stūrīh*) for one of the males (father/brother) in her natal lineage.²⁴ These directives enabling a woman to be *ayōgēn* for different men in distinctive phases of her life allowed for *flexibility* in a marriage system, which permitted a woman to marry only one man at a time in perfect accordance with an important rule of patrilineal descent.²⁵

These complex regulations allow two important conclusions: First of all, legal succession in the lineage was clearly *patrilineal* or agnatic, that is, in the male line, allowing only a legitimate son to replace the (always male) head of a family (*kadag*, *dūdag*) or descent group (*paywand*, *tohmag*).

24. On these terms, see Maria Macuch, *Rechtskaustik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran: Die Rechtssammlung des Farroymard i Wabrāmān*. (Iranica 1) (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993), 338f. (n. 10) and 330f. (n. 2), and Macuch, “Zoroastrian Principles,” 243 (see n. 19).

25. On time-limited matrimony, see Maria Ma-

cuch “The Function of Temporary Marriage in the Context of Sasanian Family Law,” in *Proceedings of the Fifth Conference of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna, October 6–11. Vol. I: Ancient and Middle Iranian Studies*, ed. Antonio Panaino, Andrea Piras (Milan: Mimesis 2006), 585–97.

The child of a *pādixšāy*-wife under guardianship (*sālārīh*) of her husband always belonged legally to the latter's lineage and not to the original lineage of the wife. Secondly, the principle of patrilineal descent was combined with a large number of *cognatic elements*: kinship in a descent group was markedly defined by both male and female links. The daughter or sister as "intermediary successor" (*ayōgēn*) is highly reminiscent of systems based on matrilineal organisation, in which the sisters of the men reproduce the lineage, and not the wives. In Sasanian law the problem of patrilineage was solved by using the lack of incest regulations in Zoroastrianism to allow both real and fictive incestuous marriages between the members of the nuclear family, thereby transforming the sisters (and daughters) into wives. Besides this important strategy allowing the women to reproduce for their natal lineage, the idea that a descent group can be preserved and continued by a *female* is inherent in the institution of "intermediary succession," even though the final successor (and new *kadag-xwadāy*) must be a male. The women in this function established a genetical or "blood" link between a man and his male successor by the child born in an "auxiliary marriage" (*čagar*), concluded exclusively to this purpose. The daughter or sister engaged in this function for her father or brother produced children for their own natal lineage. Moreover, the right to a woman's reproductive services could change with her station in life, conveying flexibility to the patrilineal principle: she could be engaged as daughter or sister to produce an heir in her original lineage, or she could marry outside her natal descent group to serve her husband in this respect.

Let us examine the epic narratives 1 to 3 on Ardaxšēr's parentage with this legal background in mind:

1. The *Kārnāmag* explicitly states that Pābag does not have a child "carrying/preserving (the father's) name" (*nām-burdār*), which we can

interpret to mean that he has no legal male successor.²⁶ He does, however, have a daughter, whom he gives in marriage to Sāsān. Since this is definitely not a legal text, we cannot expect the narrator to communicate the specifics of this marriage, but according to Sasanian norms we have two options: (a) either the marriage with Sāsān is one “with full matrimonial rights” (*pādixšāy*) with the implications stated above, or (b) it is an “auxiliary” marriage (*čagar*), in which the daughter acts as an “intermediary successor” (*ayōgēn*) of her father Pābag during his lifetime. In the first case Ardaxšēr would be the legitimate heir of Sāsān; in the second case he would be the legitimate heir of Pābag. The text continues to state that Pābag “adopted” Ardaxšēr (*pad frazandih padirift*). The expression used here is exact: *pad frazandih padiriftan* is the technical term used in legal texts for the act of adoption, which would in this case only be necessary if the marriage between Pābag’s daughter and Sāsān was conceived as a *pādixšāy* one with guardianship of the husband. In this case the son would be Sāsān’s legitimate heir and Pābag would have to adopt him in order to install him as his successor. Hence the following solution to the problem of Ardaxšēr’s legitimacy is presented here: he is the legitimate heir of his natural father Sāsān (conceived in *pādixšāy*-wedlock), a descendant of Dārā from a line of kings, and he is, moreover, a “blood” kin of Pāpag through the latter’s daughter. The later “adoption” by Pābag secures Ardaxšēr’s title to the succession of his legal father (without cutting the “blood” tie to Sāsān) and is, of course, also a necessary detail in the narration, explaining Ardaxšēr’s patronymicon as “son of Pābag” (*Pābagān*).

2. Agathias’s account could be a variant of the former one if we assume that Pābag’s wife is at the same time his daughter in an incestuous marriage (*xwēdōdah*) and he has no other daughter (or sister or female relative) he could give in marriage to Sāsān. However, even if Agathias did use

26. See also Jany, “Judicial Contradictions,” 204 (see n. 1).

translated Persian sources for his Histories, we cannot expect him to have had intimate knowledge of the complex regulations described above. He could be describing (with no background knowledge) the Sasanian practice of giving one's *pādixšāy*-wife to another man who had no wife and children for a certain period in temporary marriage so that the wifeless and childless man would be able to accomplish his duty as a Zoroastrian and generate offspring.²⁷ In this case the time-limited marriage between Sāsān and Pābag's wife/daughter would have to be one with "full matrimonial rights." There is, however, an interesting detail which could also point in another direction: the dispute between the two men regarding Ardaxšēr's parentage. Due to the abundance of fictive and constructed family ties, the system had become so complex by the end of Sasanian rule that disputes regarding the affiliation of children did in fact occur.²⁸ This detail would rather imply that the marriage between Sāsān and Pābag's wife (/daughter) was depicted as one of the "auxiliary" type, since the disputes all point to children from a *čagar*-marriage. In this case Ardaxšēr would be Pābag's legitimate son and no adoption would be necessary. The main problem with this version from a legal viewpoint is, however, that Ardaxšēr would have to be born in a *pādixšāy*-marriage of Sāsān's in order to be regarded as the latter's legitimate heir.

3. The short genealogy transmitted in the *Bundahišn* conforms best with the rules we have elucidated above: Sāsān's daughter would have to be an "intermediary successor" (*ayōgēn*) in order to give birth to the former's legitimate successor in an "auxiliary" marriage (*čagar*) with Pābag. Hence in this version Sāsān would be both legal father and (maternal) grandfather of Ardaxšēr; Pābag his natural father would have to adopt Ardaxšēr in order

27. See, for example, (*Mādayān ī*) *Hazār Dādestān* (MHD) 101.4–8, in Macuch, *Rechtsgeschichte und Gerichtspraxis*, 622 (see n. 24). On the implications of this kind of interim marriage, see Macuch, "Temporary Marriage," 591–92 (see n. 25).

28. See, for example, (*Mādayān ī*) *Hazār*

Dādestān (part 2) (MHDA) 40.9–14, in Maria Macuch, *Das sasanidische Rechtsbuch Mātakdān ī hazār Dātistān* (Teil II). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLV, 1) (Wiesbaden: Franz Steiner 1981), 224, and n. 61, 233f.

to convey to him his patronymicon. We are in fact well informed of cases in which the natural father adopted his own children from an “auxiliary” marriage (*čagar*). Although these cases were discussed controversially, they definitely occurred in legal practice.²⁹

To conclude, apart from aṭ-Ṭabarī’s account with its clear patrilineal presentation of the relationship between the three protagonists (grandfather Sāsān, father Pābag, son Ardaxšēr), all the other versions construct genetical ties between Sāsān and Pābag through Ardaxšēr’s *mother*. In the epic narrative the two distinct descent groups of Pābag and Sāsān have to be brought together in order to explain both Ardaxšēr’s royal heritage, on the one hand, and his patronymicon, on the other. The main juridical problem consists of solving the difficulty of succession: Ardaxšēr has to be the legitimate son of Sāsān in order to inherit his legacy, but he is known by his father’s name as Pābag’s son. The problem could not have been simply solved by having Pābag adopt Sāsān (as Jany suggests),³⁰ since in that case there would be absolutely no “blood” tie between the two men. I contend that this is crucial to the narrative: in order to be accepted as legitimate successor of an ancient dynasty of rulers Ardaxšēr would have to be genetically united to Sāsān as well as to the lineage of his official father Pābag. Since kinship in a descent group was created by both male and female links, as we have seen above, there were two options for constructing the tale: either (1) Pābag’s daughter/wife would establish the important genetic connection between Sāsān and the former’s descent group, or (2) Sāsān’s daughter as “intermediary successor” (*ayōgēn*) would reproduce the lineage of her father by giving birth to his successor Ardaxšēr (in this case a *duxt-dād* “born by the daughter”) in “auxiliary” marriage to Pābag. Ardaxšēr would thus be linked cognatically to both descent groups of his mother and

29. See, for example, MHDA 35.11–14, in (ibid., 224, and n. 61, 233f).

Macuch, *Das sasanidische Rechtsbuch*, 219, and 30. Jany, “Judicial Contradictions,” 206 (see n. 1).

n. 33, 231 (see n. 28) and MHDA 40.9–14

his father. This is the most significant feature of the epic tale and the later adoption by Pābag (although it would have caused legal problems in “real life”) would by no means alter Ardaxšēr’s important genetical affiliation to both lineages in the narratives.