

دیدگاه شکند گمانیگ وزار اثر مردان فرخ اورمزد دادان درباره یهودیت و مسیحیت^۱

کارلو جی. چرتی *

ترجمه: سید سعیدرضا منتظری ** / امیر عمادالدین صدوری ***

چکیده

کتاب شکند گمانیگ وزار، نوشته مردان فرخ پسر اورمزد، از جمله کتاب‌های جدلی و فلسفی پهلوی است که در آن مردان فرخ به رد فرق و ادیان زمان خود، از جمله اسلام، یهودیت، مسیحیت و مانویت پرداخته و سرانجام نتیجه گرفته است که آیین زرتشت از تمام ادیان موجود بهتر است. این کتاب در ۱۶ فصل و به زبان و خط پهلوی بوده که امروزه فقط تحریر یازند و ترجمه سنسکریت از آن به یادگار مانده است. در این مقاله درباره فصل‌های سیزدهم تا پانزدهم کتاب شکند گمانیگ وزار بحث شده است. مردان فرخ در این فصل‌ها از داستان آفرینش تورات و مهیب و ترسناک بودن خدای یهود و عقاید مسیحی انتقاد کرده است. نویسنده مقاله با تمرکز بر دو واژه بدخوانده‌شده در شکند گمانیگ آنها را دو وام‌واژه، یکی از سریانی و دیگری از یونانی، می‌داند. در پایان، با استفاده از بخش پیشین، منابع مردان فرخ و تاریخ متون مقدس در ایران را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شکند گمانیگ وزار، مردان فرخ، یهودیت، آیین زرتشت، مسیحیت.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Cereti, Carlo G. (2014). "Mardanfarrox i Ohrmazddadan's Skand Gumanig Wizar on Judaism and Chritianity", in: *Name-ye Iran-e Bastan*, 12/1-2, pp. 47-66.

* استاد ایران‌شناسی دانشگاه ساینزای رم و رایزن فرهنگی ایتالیا در ایران.

** استادیار گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب.

*** دکتری فرهنگ و زبان‌های باستان.

در همایشی که به منظور بررسی حضور مسیحیت در خاورمیانه بین سده‌های یکم و هفتم میلادی برگزار شده، ظاهراً نابجا است که از این اثر سخن به میان بیاید: شکند گمانیگ وزار نوشته مردان فرخ پسر اورمزد، متکلم آزاد زرتشتی که در سده نهم می‌زیست. با این حال این متن که حاوی کامل‌ترین و جامع‌ترین جدل دین مزدایی بر ضد باورهای توحیدی است، در چشم‌انداز دین زرتشتی بی‌همانند است. به همین علت است که ورنر زوندرمان (Werner Sundermann) (2011: 325) متن تألیفی مردان فرخ را متنی کلیدی در تاریخ دین خاورمیانه و خاور نزدیک دانسته است.

شکند گمانیگ وزار به نوع کلامی تعلق دارد که ژان دومناش (Jean De Menansce) (۱۹۵۸) سه کتاب نخست بازمانده از دینکرد را هم از آن نوع می‌داند. دینکرد کتابی است که واپسین ویرایش آن به قلم آذرباد امیدان را می‌توان با قطعیت به سده دهم نسبت داد، اگرچه اولین بار آذرفرنبغ فرخزادان در سده نهم آن را گرد آورده است. مشهور است که دینکرد دربردارنده مطالبی از اوستای ساسانی است، چنانچه از جمله شائول شاکد (Shaul Shaked) در مقاله ارزنده خود درباره جدل‌های دین زرتشتی بر ضد یهودیت این موضوع را نشان داده است (Shaked, 1990).

کتاب مردان فرخ را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. بخش نخست، از فصل یک تا ده، در اثبات و دفاع از عقاید و باورهای دین مزدایی است و بخش دوم، از فصل یازده تا شانزده، دربردارنده نقدهای قوی و ماهرانه از دین‌های رایج در ایران‌زمین در پایان دوران باستان و آغاز سده‌های میانه یعنی اسلام، یهودیت، مسیحیت و مانویت است. شیوه استدلال نویسنده منطقی و تفصیلی است و پژوهش وی خودانگیزه و بسیار گیرا است. مردان فرخ، فردی جویای حقیقت بود، حقیقتی که البته پس از کاوشی سخت و دراز، سرانجام در دین خود، یعنی آیین زرتشت، بازجست (Cereti, 2001: 79). شکند گمانیگ وزار، طبق نظر ژان دومناش (1945: 14)، ویراستار نسخه کماکان استاندارد این کتاب، نمونه‌ای عالی از کلام و یزدان‌شناسی زرتشتی در اواخر شکوفایی آن است. به عبارت دیگر، احتمال دارد بسیاری از استدلال‌های مردان فرخ از استدلال‌های مشابه الاهیون مزدایی اواخر دوره ساسانی گرفته شده باشد. صدالبته برخی از بخش‌ها، به‌ویژه دو فصل علیه اسلام، باید از لحاظ زمانی به دوره‌ای متأخرتر برگردد، اگرچه ممکن

است این فصول، بحث‌های کلامی قدیمی‌تر علیه دیگر ادیان توحیدی را با اسلام تطابق داده باشد.

با این حال، این موضوع را نمی‌توان به سراسر کتاب تعمیم داد. به بیان دقیق‌تر، من معتقدم پیروی شدید از اصل ثنویت را، خصیصه‌ای از باور زرتشتی که رفته‌رفته در اندیشه دینی مزدایی جایگاهی اساسی‌تر یافت تا اینکه در دوره ساسانی شاید در واکنش به توحید یهودی و به‌ویژه مسیحی به غایت رسید (Shaked, 1990: 88-89)، بی‌شک باید به دوره‌ای منتسب دانست که مشخصاً خیلی پیش از دوره این نویسنده بوده است. از سوی دیگر، هم ساختار کتاب و هم تقسیم آن به فصول حاکی از ویژگی مشخصاً پیش از اسلامی است، زیرا در دوره عباسیان، بدون شک خطری که از ناحیه اسلام دین به‌راستی تهدید می‌کرد به مراتب ملموس‌تر از خطر دیگر ادیانی است که مردان فرخ آنها را نقد می‌کرد. علاوه بر این، من با آنهایی هم که می‌گویند فردی که منتقد توحید مسیحی یا یهودی است، تلویحاً به اسلام نیز انتقاد دارد و در این موقعیت دو دین قبلی برای پرهیز از انتقاد صریح به اسلام ذکر می‌شوند، مخالفم. در این موضوع، من با شائول شاکد (1990: 87) هم عقیده‌ام که خاطر نشان می‌کند ما شاهدی نداریم دال بر اینکه متکلمان مسلمان به آنچه در متون پارسی میانه زرتشتی نگاشته شده، کوچک‌ترین توجهی داشته‌اند یا خود را به گونه‌ای درگیر سانسور این متون کرده‌اند. گذشته از این، خود ساختار شکند گمانیگ وزار که حاوی دو فصل بر ضد اسلام است نشان‌دهنده این واقعیت است که نویسنده مزبور اصلاً از سانسور اسلامی هراسی نداشته است. به طور خلاصه، شکند گمانیگ وزار کتابی است که هدف آن به دست دادن استدلال‌هایی است مناسب برای اثبات حقانیت ایمان زرتشتی که برای جامعه مزدایی، اعم از روحانی و عامی، در دوره‌ای که این ایمان در معرض تهدید گرایش‌های فزاینده به سایر ادیان، به‌ویژه اسلام بود، به نگارش درآمده است.

در اینجا با عطف به خود متن، جا دارد بر این نکته تأکید کنم که با وجود تفاوت در جزئیات، تمامی انتقادات مطرح‌شده علیه اسلام (فصول ۱۱-۱۲)، یهودیت (فصول ۱۳-۱۴)^۱ و مسیحیت (فصل ۱۵) بر منشأ شر متمرکز است. این منشأ در ادیان ثنوی‌گرا همانند آیین زرتشت و مانویت به عنوان اصلی جداگانه دیده می‌شود که در این نکته از

تعالیم مشخصاً با ادیان توحیدی محض متفاوت‌اند؛ ادیانی که فقط به یک اصل ازلی و ابدی قائل‌اند. من با کنارگذاشتن دو فصلی که دربردارنده ردیه بر اسلام است، ضمن تأکید بر اینکه انتقاد پیش آمده علیه ایمانی توحیدی را اغلب می‌توان بر دو دین دیگر نیز وارد دانست،^۲ به شکل گذرا به موضوع فصل‌های سیزدهم تا پانزدهم خواهم پرداخت.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، فصل‌های سیزدهم و چهاردهم بر ضد یهودیت‌اند، در حالی که فصل پانزدهم بر ضد مسیحیت است. با این حال، در اینجا می‌توان هر دو را با هم مطرح کرد. ساختار فصل سیزدهم مطرح کردن عقاید موجود در *بیدایش* و نقد این عقاید را مشخصاً به شیوه‌ای متمایز به انجام می‌رساند. دو بخش موضوع بحث مردان فرخ عبارت است از: آفرینش جهان به وسیله خدا (ŠGW x *iii*, 5-14 and 49-105) و اخراج آدم و حوا از بهشت عدن پس از اینکه میوه درخت معرفت را خوردند. به موضوع این فصل به اختصار باز خواهیم گشت.

تمرکز فصل چهاردهم عمدتاً بر ماهیت مهیب و منتقم خدای اسرائیل است؛ این خصوصیت را نویسنده زرتشتی با باور به خدایی خوب ناسازگار پنداشته، آن را با ماهیت دیو شبیه‌تر می‌داند (ŠGW x *iv*, 13). بندهای ۳۴ تا ۳۹ به گمانه معناگرای یهودی درباره عرش الاهی (Cf. de Menasce, 1945: 202) اشاره دارد، حال آنکه بند ۳۹ بازنمایاننده باور سنتی است که در دنیای اسلام رواج دارد و البته در بین جوامع یهودی نیز دیده می‌شود؛ طبق این روایت، در روز رستاخیز (*ristāx ēz*) خداوند خورشید و ماه را به همراه دیگر مجرمان به دوزخ می‌افکند.^۳

پس از این، مردان فرخ به نقل روایتی از ملاقات خدا (آدونای = *ādīnō*) با ابراهیم می‌پردازد، آن هنگام که وی از ناحیه چشمانش ناخوش بود (ŠGW 14, 50-57). این روایت منبع واحد معینی ندارد، بلکه آن‌گونه که دومناش (1945: 203) بیان کرده تلفیقی است از چندین مدرش متفاوت. آنگاه قصه هنین بن دوسا در پی می‌آید که در روایتی مختصرشده از داستان مرسوم چنین نقل می‌کند که ربای گرچه شدیداً نیازمند است اما به توصیه همسرش منصرف می‌شود که اینجا و در این دنیا پایه میز طلایی را که به پاداش زندگی خالصانه وی در بهشت مقرر شده بپذیرد (ŠGW x *iv*, 58-74). بندهای آخر فصل چهاردهم (ŠGW x *iv*, 75-78) بار دیگر به قهر خدا راجع می‌شود و تأکید می‌کند که

خداوند هر گونه که بخواهد عمل می‌کند. چون اراده وی، بر طبق تعالیم یهودی، حاکم و قاهر است.

به رغم اینکه مطالب مطرح شده در دو فصل قبلی شکنند گمانیگ وزار، که گلچینی از آن در اینجا ذکر شد، دست کم تا حد زیادی میان دو دین محل بحث امروز مشترک است، فصل پانزده به جنبه‌هایی اختصاص یافته که ویژه یزدان‌شناسی مسیحی است. بندهای نخست (۱-۳) به ما می‌گوید ایرادهای وارد شده در این فصل به مسیحیت درباره هر یک از سه فرقه متفاوت که دومناش (222: 1945) به درستی آنها را ملکائیان، یعقوبیان و نسطوریان ذکر کرده صادق است. تقریباً نیمی از این فصل راجع به مسیح‌شناسی است که به طور ویژه باور به تجسد (§§4-45)،^۴ اعتقاد به تثلیث مقدس (§§46-62) و فرجام‌شناسی مسیحی (§§63-70) را نقد کرده است. بندهای پس از این بحث به تأملی جالب و تا حدی مفصل در خصوص ایده اختیار می‌پردازد. در این هنگام، نویسندگان زرتشتی در این ایده اظهار تردید می‌کنند که اختیار، اگر مخلوق خدا باشد، ممکن است به انحراف انسان بینجامد.^۵ جالب اینکه سخنان سنت پل، که در اینجا «دستور آنها» نامیده شده، نقل شده است.^۶

موضوع محل بحث پایانی بسیار جذاب است. در بندهای ۱۰۸-۱۵۴، نویسنده مزدایی مذهب با استقرا از گزیده‌هایی از انجیل^۷ می‌کوشد نشان دهد این قطعات مؤید ثنویت هستند. در اینجا فقط آغاز این متن دراز و دشوار را می‌آورم:

ŠGW §§. 108-116 (108) *gaβəšni i mašiiə frəhəst anβasānihā aβar du buniiəšt namūdār 109) cuṇ gōēnd əž ham gaβəšni ī mašiiə iq yak ku hast han buniiəštaa dušman yam piṭ mən oi yazaṭ kərbagar hom 110) əž iq gaβəšni pādā ku x'əš piṭ əž oi dušman vazārəṭ jaṭ kunəṭ 111) iṇca ku yazaṭ o rāstī pa rāstī brihiṇt hom 112) vaem āhraman i bažagar o vadardan āmaṭ 113) vaš pa vas āinaa frāftan kāmast hom 114) nuṇ aqar buniiəštaa yak vaš hēci hambidī nāst āhraman cim əduṇ tuuqni kuš pus i yazaṭ kāmist viiāβanīdan 115) aqar x'at yazaṭ dāt q bažagar 116) aigiš q viiāβanī kardan pa dānašt u kām u x'at 117) viiāβanjarica i pus ham x'at.*

۱۰۸) سخنان مسیح بسیار متناقض است (چراکه) (باور) دو اصلی را ثابت می‌کند. ۱۰۹) زیرا از میان خود سخنان مسیح این را ذکر می‌کنند: «اصل ابدی دیگری نیز هست که دشمن پدر من است. من وجه نیکوی خداوند هستم».^۸

۱۱۰) از این سخنان معلوم می‌شود که او پدر خود را از آن اصل جدا دانسته و

منفک می‌کند. ۱۱۱) (او) این را هم (می‌گوید): «خداوند مرا برای حق و بر حق آفریده، ۱۱۲) و آن اهریمن پلیدکار آمده است تا مرا نابود کند. ۱۱۳) و او با شیوه‌های فراوان کوشیده است فرییم دهد». ۱۱۴) حال، اگر فقط یک اصل بود و حریفی وجود نداشت، چگونه اهریمن می‌توانست چنین قدرتمند باشد تا برای به انحراف کشاندن پسر خدا بکوشد؟ ۱۱۵) اگر خدا خالق آن پلیدکار بود، آنگاه فریب نیز در حیظه علم همان (خدا) می‌بود ۱۱۶) و اغواگر پسر، (پدر) خود او می‌بود.

حال باز به فصل سیزده برگردیم؛ فکر می‌کنم جالب باشد که در اینجا گزیده‌هایی را بیاورم که درباره بخش کیهان‌زایی سفر پیدایش بحث می‌کنند و از جمله قطعاتی که نقد مردان فرخ را بر روایت کتاب مقدس باز می‌گویند:

ŠGW x 111. 1-14^p 1) diṭ aβar aṇbasānī u zāfq-gaβašnī i nāx usfīn niβā 2) yaš āžāṭ x'anənd 3) vaš hamōin padaš ham-dāestiq hēnd ku yazat pa x'əš dast naβašt ō mūšāe dāṭ 4) ku cuṇ pur-āraaṇṅ əž har dōšt u əž vas yaš aṇdar nihaṇṅə āgāhī i šumā rā ādar pādāinom.

5) goēt pa bun niβā 6) ku fradim būṭ zamī i āβ-x'un u taṇ u tārikī u āβ i siiāh 7) u vaxš i yazat aβar rōṭ i q āβ i siiāh hamē niβāžəṭ 8) pas yazat guft ku bāṭ rōšanī 9) u būṭ rōšanī 10) vaš aβār nigōnaa šihast q rōšanī 11) vaš wazārd rōšanī ō rōž u tārikī ō šav 12) vaš pa šaš rōž aṇfīṭ īṇ gāhə u āsmān u zamī 13) ci aṇdar haftum rōž aspīn u āsq būṭ 14) pa q ham rāž nuṇca zuhūd y rōž šuṇbaṭ aspīmand

۱) ایضاً در تناقضات و کلمات ناپسند موجود در تورات (۲) که آنها آژات^{۱۰} می‌نامندش (۳) همه‌شان بر این واقعیت اتفاق نظر دارند که خدا آن را به دست خود نوشت و به موسی دادش. (۴) از آنجا که آن متن مملو از بدعت‌ها است، برای اطلاع شما هر کدام از فسادها و بسیاری از (آموزه‌ها)یش را تشریح خواهم کرد.

۵) او در آغاز کتاب می‌گوید (۶) در ابتدا زمین بود که جزیره متروکی بود، بدن بود، تاریکی و ورطه، (۷) روح خدا بر این ورطه تا ابد وزیدن گرفت. (۸) آنگاه خدا گفت: «روشنی باشد» (۹) و نور آمد. (۱۰) و آن نور در نظرش خیلی خوب آمد. (۱۱) نور را به روز و تاریکی را به شب مقرر داشت. (۱۲) او این جهان مادی و آسمان و زمین را در شش روز آفرید. (۱۳) در روز هفتم استراحت

کرد، ۱۴) و این رازی است که به سبب آن هنوز هم یهودیان در روز سبت استراحت می کنند.

ŠGW xīī. 48-105 48) nuñ goēm nihangē aβar andarg yašq drāišni u zāfānt yašq gaβəšnī 49) ku q zamī i āβ-x'ūn u tqn u tārīkī u yazat vaš vaxš u āw i siiah ku u pa kadqm vīmand būt 50) aiīā x'at yazat ci āinaa būt 51) pēda ku nā rōšan būt 52) ci kaš rōšanī dīt 53) q rā kuš nā dīt əstāt nigōnaa šihas 54) agar gōēnd ku tārīk būt q pēdā ku tārīkī bun važ-frāž i rōšan hast 55) agar gōēnd ku nā tārīk bā rōšan būt 56) q ka x'at rōšan būt cim kaš rōšanī dīt škaft šihas 57) u agar gōēnd ku nā rōšan būt nā tārīk 58) qšq sadīgar pādāinīdan āβāiat i nā rōšan nā tārīk 59) aiñā q kaš gāh u mānašni andar tārīkī u āβ i siiah būt vaš hamāšaa rōšanī nā dīt əstāt qš rōšanī dīdan cuñ tuuqnast 60) vaš yazadī əž ci 61) ci nuñca hark ə andar tārīkī mānəť āš rōšanīdīdan nā tuuq 62) nuñca ku agaraš bun u mānašni tārīkī būt qš padīraa rōšanī əstādan cuñ tuuqnast 63) ci tñ āšnā ku tārīkī padīraa rōšanī əstādan nā tuuq ciš spōžəť avanānəť 64) dīt tñ ku q zamī i āβ-x'ūn u tqn kanāraomañd būt aiīā akanāraa 65) agar kanāraomañd būt qš bārūñ azaš ci būt 66) agar akanāraa būt qš akanārāt ō kū šūt 67) ku cuñ hamā vīnom tñ zamī u gəđī nā q i nax usfīn hast 68) q i ādīnō guft 69) ku bāt rōšanī u būt 70) pas dānastan sažəť ku ādīnō pəš əž q ku rōšanī būt 71) kaš rōšanī hamā kāmast kardān vaš framqñ i pa bā būdan dāt pas manišni andāštī ku rōšan i ci āinaa hūcihar bahōť aiīā dušcihar 72) u agaraš rōšanī pa x'əš cūñī andar dānašni u andāšāni i ādīnō aiīəť q pēdā ku rōšani hamā būť ham andar dānašni u manišni i ādīnō 73) u ham bārūñ azaš 74) ci hāci đis nāšāiat dānastan u aiīəťtan bā hasfī pēdāt 75) agar rōšanī hamā būť q rā āfrīdaa i ādīnō hast 76) u agar gōēnd ku rōšanī pa x'əš cūñī andar dānašni nā būť qš rōšanī x'āhast yaš nā dānast ku ci āinaa afīr adānih 77) aiīā cuñ šāiat q yaš hargīžica nā minīt u dānast pa manišni and əštīdan 78) u tñca ku q framqñ i pa būdan i rōšanī ō đis dāt aiīā ō ađis 79) ci tñ əβar ku framqñ ō framqñgar šāiat dādan 80) agaraš ō hasfīe dāt i rōšan q rōšan x'at būť 81) u agaraš framqñ ō nāstī dāt aigin nāstī framqñ i ādīnō cuñ x'šnūt 82) aiīāš cuñ dānast ku ādīnō əduñ kāmāa ku rōšan bōm 83) ci nāstī framqñ i ādīnō ham aβq nā x'šnūt cuñ kaš nā dāt 84) ci nāst pa hāci āinaa minīdanica nā šāiat 85) q i nāst brihinīt ku nāst bā hast i dānā pəš vīnica būť kaš dānast ku ādīnō ci āinaa hamā x'āhəť ku bom pa qāinaa yaš x'āhast būť 86) agar gōēnd ku rōšanī əž gaβəšni i ādīnō būť yaš guft ku bāš u būť 87) q ka ādīnō vaš x'adī tārīk būť vaš hargīžica rōšanī nā dīt əstāt q rōšanī əž gaβəšni ci āinaa šāiat būdan 88) ci tñ āšnā ku gaβəšni zāišni manišni hast 89) agar gōēnd kuš gaβəšni rōšan būť q afīr škaft ci pas rōšanī bar i tārīkī u tārīkī tuxmaa azaš rōšanī dašaa aiīā tñ ku rōšanī andar tārīkī nahufītaa būť 90) cuñ guft ku framqñ bā framqñgar dādan nā šāiat pēdā 91) ku hāe rōšanī būť pas framqñ sažast dāt dīt tñ kuš tñ dqm u dahišni u āsmqñ (u) zamī ciš pa šaš rōž vīrāst u dāt 93) haftum aspīt azaš 94) aigin kaš tñ gəhə nāž đis dāt bāš əβāž əž framqñ būť ku bāš u būť 95) qš šaš rōž dāranqī əž ci 96) ci kaš ranj əβāž and bahōť cañd bā bāš pa guftan q šaš rōž dāranqī būť vas dušmānā 97) vas ranj nā sažəť būdan 99) u agar bā pa rōž jamqñ dādan atuuqñi qšəz nāst dāt guftan nā sažəť 100) u dīt tñ ku ka x'as mār i rōžq əž x'aršəť dānihəť aigin pəš əž āfrīdan i x'aršəť rōž mar nqmica i rōžq əž ci dānihəť 101) ci gōēnd kuš rōž i cihārum i x'at cihār šunbat dāt 102) tñca kuš rōž i haftum əsq (u) aspīn əž ci āβāiiast kardān 103) kaš pa āfrīdan u dādan i gəhə dāranq u ranj and būť cañd guft ku bāš 104) qš rōž cuñ x'šmārihəť kuš aspīn āβāiiast kardān kaš ranj huğārihəť 105) ci agaraš bā bāš pa hamjamqñ guft qš ranj u əsq hamjamqñ sažəť būdan.

۴۸) اکنون مطالبی را علیه پیچ آنها و شرارت سخنانشان می‌گویم (۴۹) اینکه زمین که جزیره‌ای متروک بود و بدن، تاریکی و خدا و روحش، و ورطه: اینها کجا هستند؟ بر روی کدام مرز؟ (۵۰) و خود خدا، شبیه چه بود؟ (۵۱) مشخص است که او نور نبود، (۵۲) چراکه وقتی او نور را دید (۵۳) به نظر وی زیبا آمد چون هیچ‌گاه پیش از آن، آن را ندیده بود. (۵۴) اگر بگویند او تاریکی بود، این نشان می‌دهد که تاریکی اصلی است که روشنی از آن صادر می‌شود. (۵۵) اگر بگویند او تاریکی نبود، بلکه نور بود، (۵۶) باید پاسخ دهید: «اگر او نور بود، چرا وقتی نور را دید، آن را شگفت‌انگیز یافت؟» (۵۷) و اگر بگویند وی نه نور بود و نه تاریکی، (۵۸) آن وقت باید توضیح دهند که (اصل) سومی (می‌تواند وجود داشته باشد) که نه نور است نه تاریکی. (۵۹) گذشته از این، آنکه مقرر و جایگاهش در تاریکی است و در ورطه، و هرگز نوری ندیده، چگونه می‌تواند نور را ببیند؟ (۶۰) و الوهیت وی از چه آمده؟ (۶۱) چون حتی حالا هم هر کس که مقیم تاریکی باشد، قادر به دیدن نور نیست. (۶۲) و نیز اینکه: اگر ریشه و محل استقرار وی تاریکی بوده، چگونه توانسته در برابر نور دوام بیاورد؟ (۶۳) چراکه معلوم است که تاریکی نور را بر نمی‌تابد، از آنجا که (نور) (تاریکی را) نمی‌پذیرد و آن را محو می‌کند. (۶۴) و باز نسبت به اینکه زمین که جزیره‌ای متروک بود، و بدن، آیا محدود بودند یا نامحدود؟ (۶۵) اگر محدود بودند، در این صورت بیرون از آنها چه چیزی وجود داشت؟ (۶۶) اگر هم نه، نامحدود بودند، چه بر سر بی‌کرانگی‌شان آمد؟ (۶۷) چون همان‌طور که همه می‌دانیم، این زمین و این دنیای مادی همان‌هایی نیستند که در آغاز بوده‌اند.^{۱۱}

۶۸) آدینو گفت: (۶۹) «نور باشد!» و سپس نور به وجود آمد. (۷۰) بنابراین، می‌دانیم که آدینو پیش از نور وجود داشته. (۷۱) هنگامی که وی به خلق نور مایل شد، دستور داد نور وجود یابد. پس باید در ذهنش چنین اندیشیده باشد: «نور چگونه است؟ ماهیت آن نیک است یا بد؟» (۷۲) و اگر عقل و ذهن آدینو هویت نور را هضم کرده معلوم می‌شود که نور پیش از این هم در عقل و هم در ذهن آدینو وجود داشته (۷۳) و نیز در خارج، (۷۴) از آنجایی که دانستن و فراگیری چیزی ممکن نیست مگر اینکه موجود و آشکار باشد، (۷۵) اگر نور

دیدگاه شکند گمانیگ وزار اثر مردان فرخ اورمزد دادان درباره یهودیت و مسیحیت / ۱۱۵

همیشه وجود داشته، پس مخلوق آدینو نیست^{۱۲} (۷۶) و اگر بگویند نور بما هو در دسترس علم آدینو نبوده، پس او نور را بدون شناخت آن و بنابراین به شیوه‌ای کاملاً نادانسته خواسته است. (۷۷) در غیر این صورت، چطور می‌شود وی در فکرش چیزی را تصور کرده باشد که هرگز بدان نیندیشیده بود و هرگز نمی‌شناخت؟ (۷۸) و همچنین نسبت به امری که نور را به وجود آورد، آیا وی آن را به یک شیء صادر کرد یا به یک لاشیء؟ (۷۹) چراکه قدر مسلم امر را باید به اجراکننده دستورها صادر کرد. (۸۰) اگر این دستور را به موجودی نورانی داده بوده، پس آن موجود خود نور بوده، (۸۱) و اگر دستور به یک ناموجود داده شده، آن وقت چگونه یک ناموجود می‌توانسته فرمان آدینو را بشنود؟ (۸۲) یا چگونه می‌توانسته بداند «آدینو می‌خواهد که من نور باشم؟» (۸۳) بنابراین، ناموجود فرمان آدینو را نشنیده به همین دلیل ساده که وی چنین فرمانی به او نداده، (۸۴) چراکه یک لاموجود را به هیچ شیوه نمی‌توان تصور کرد. (۸۵) چیزی که لاموجود خلق شده باشد چیزی نیست مگر لاموجود، مگر اینکه به قدری دانش و علم پیشین داشته باشد که بداند «آدینو می‌خواهد که من بدان شیوه باشم» و به شیوه‌ای که او مایل بوده به وجود آمده باشد. (۸۶) و اگر بگویند نور به وسیله کلمات آدینو (خلق) شده، پس بگو که آن هست و (همیشه) بوده، (۸۷) چون اگر آدینو خودش تاریکی بوده و هیچ‌گاه نور ندیده بوده، چگونه آن نور از کلمات وی آمده؟ (۸۸) چراکه معلوم است که کلمات بازتاب فکر هستند. (۸۹) و اگر بگویند کلمات وی نورند، (پاسخ ده) که بسیار تحیرآور است (چراکه بدان معنا است که) نور میوه تاریکی است، و تاریکی دانه‌ای است که نور میوه (تحت اللفظ: نشانه) آن است یا به عبارتی نور در تاریکی نهفته است.

(۹۰) همان‌طور که پیش‌تر گفتم، صدور فرمان بدون حضور کسی که آن را دریافت کند، امکان ندارد. (پس) بدیهی است (۹۱) که این نور وجود داشته و تنها پس از موجودشدن بوده که او فرمان مربوط را صادر کرده. (۹۲) و مجدداً (راجع به این حقیقت که) او این آفرینش را و همه چیز در آسمان و بر روی زمین را در شش روز خلق کرد و انتظام داد (۹۳) و در روز هفتم به استراحت

پرداخت. ۹۴) از آنجا که او این جهان را از چیزی نیافرید بلکه دنیا از فرمان او به وجود آمد: «باش!» و به وجود آمد، ۹۵) چرا شش روز (به طول انجامید؟) ۹۶) چرا که اگر زحمت او فقط در حد طول تلفظ یک کلمه بوده، «باشد»، بسیار سخت است که (دلیل) این دوره شش روزه را درک کنیم، ۹۷) و نباید به زحمت زیادی محتاج بوده باشد. ۹۸) و اگر ایجاد هستی از عدم امکان داشته، و نیز او با قدرت خود می توانسته کلمه‌ای زمانمند ایجاد کند ۹۹) اما قدرت کافی نداشته تا زمان را بدون بخش بندی به روزها بیافریند، چگونه می توان گفت که او از هیچ خلق کرده؟ ۱۰۰) و باز، از آنجایی که گذشت روزها را (فقط) از (حرکت) خورشید می فهمند، او چطور تعداد و نام‌های روزها را پیش از آفرینش خورشید می دانسته؟ ۱۰۱) چون آنها می گویند وی خورشید را در روز چهارم خلق کرد که چهارشنبه است. ۱۰۲) و هم اینکه: با چه حسابی او نیاز داشته تا در روز هفتم استراحت کند؟ چرا که اگر برای وی آفریدن و درست کردن دنیا فقط به زمان و زحمتی در حد گفتن کلمه «باش» نیاز داشته، ۱۰۴) چطور او یک روز را به عنوان زمان رفع خستگی به شمار آورده؟ ۱۰۵) چون اگر او «باشد» را در یک لحظه گفته باشد، آن وقت خستگی و استراحت وی هم (فقط) باید یک لحظه طول کشیده باشد.

با خواندن این ردیه طولانی بر موضوع آفرینش در سفر پیدایش، به آسانی می توان فهمید که استدلال مردان فرخ بر پایه مفاهیم موجود در آموزه‌های آفرینشی مزدایی استوار است، آنچنان که در فصل نخست بندهشن^{۱۳} مشخص شد. این بخش از آموزه‌ها که در اینجا بحث شد، اساس بحث مذهبی است که آیین مزدایی را در مقابل ادیان توحیدی محض مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام، قرار می دهد. در واقع، اثبات اینکه نور و تاریکی از ازل وجود داشته‌اند و اینکه بنابراین هرگز خلقتی از هیچ صورت نگرفته برابر است با اثبات صحت رسمی ثنویت، باوری که در مرکز آیین مزدایی دوره ساسانی قرار داشته است. قابل توجه است که همین باور، البته از دیدگاهی متفاوت، در فصل هجدهم^{۱۴} بحث شده که در آن انتقادات وارد شده بر ثنویت مانوی بار دیگر بر کیهان‌زایی و کیهان‌شناسی، بر مفهوم دانش، بر تقابل بین محدودبودن و نامحدودبودن و ... متمرکز است.

جالب‌تر از این، مقایسه میان مباحث مردان فرخ با استدلال نویسنده کتاب سوم دینکرد است؛ متنی که نویسنده ما کاملاً با آن آشنا است و غالباً به آن ارجاع می‌دهد. همان‌گونه که پیش‌تر از این گفته‌ام، متون کلامی زرتشتی پرمعناتر علیه یهودیت را شائول شاکد (90: 1990) گردآوری و بررسی کرده و معتقد است احتمال دارد این متون به شناختی دوطرفه بین پیروان دو دین برگردد که در محافلی تکوین یافته است که در کار تلفیق باورهای یهودی- ایرانی بوده‌اند، و شاکد به پیروی از دیدگاه بدیع دارمستتر (۱۸۸۹) آن را به دوره ساسانی نسبت می‌دهد. شاکد برای اثبات این مطلب می‌نویسد:

دینکرد، همان‌طور که مشهور است تألیف قرن نهم پس از میلاد است و از این لحاظ نمی‌تواند دلیلی بر تقدم این مکتب تلفیقی بر اسلام در خود داشته باشد. با این حال اشاره‌ای به اسلام یا شرایط حاکم تحت اسلام در این فصل‌های کلامی موجود نیست و بر این اساس من احتمال می‌دهم که مؤلف دینکرد مطالب ساسانی را در این فصل‌ها با رعایت امانتداری آورده باشد، به همان شیوه‌ای که مطالب تلفیقی مشابه دوره ساسانی به‌ظاهر به کار می‌رفته و در آثار نویسندگان اسلامی مانند طبری، ثعالبی، مسعودی، اسماعیل دروغین و سایرین هم گنجانده شده است.

هنگام مقایسه میان متن موجود در شکند گمانیگ وزار و متن دینکرد، باید به خاطر داشت که اگرچه هر دو اثر به گونه کلامی تعلق دارند، به نحو کاملاً مشخصی با یکدیگر متفاوت‌اند. شکند گمانیگ وزار نوعی راهنما است که از احکام دین به دفاع می‌کند و استدلال‌هایی را مطرح می‌کند که می‌تواند در مباحثه با پیروان سایر ادیان، چه برای عوام و چه برای روحانیان، سودمند باشد، حال آنکه دینکرد مقدم بر همه برای خواندن روحانیان زرتشتی است و اطلاعات جزئی مربوط به مذهب و مناسکشان را در اختیارشان می‌گذارد (Shaked, 1990: 87-88). با این حال، دینکرد در برخی متونش معرف سبکی کلامی است که با مابقی کتاب تفاوت دارد و به اثر مردان فرخ نزدیک‌تر است. این قطعات به همراه شکند گمانیگ وزار دال بر وجود آثار کلامی متقدمی است که ممکن است هر دو نوشته ما به آن متکی باشند. در حقیقت، یک فصل مهم از کتاب سوم دینکرد^{۱۵} ... شامل بخش استدلالی مرتبطی است که مردان فرخ در قطعه‌ای که در

بالا ترجمه شد به کار گرفته است. علاوه بر این، من این را معنادار می دانم که درست در همین فصل، دینکرد هم به بحث کلامی درباره مانوی ها می پردازد، همان گونه که مردان فرخ در فصل شانزدهم متن ما چنین می کند (*δk m̄, 150 (B [115].19-[116].10, cf.*) .(de Menasce 1945: 233-34, de Menasce 1973: 153 and Shaked 1990: 94-95

1) *abar a-bun jud az ek ast ne šayēn kēš n̄j jahūd ud dō ī harw ek pad tan a-sāmān cāstag n̄j mānāyīg ud hamāg xīrān ud kārān ud tisān a-bun grāy n̄j sōfistāg hangīrdīg andarag az nigēz ī weh dēn*

2) *hād a-bun dō ī dūr az āgenēn ast ne šayēn kēš n̄j jahūd andarag ēn-iz kū ka dō hamestar ciyōnīh ī a-bun ī dūr az āgenēn guftan zēfān dārē ciyōnīh n̄j dō n̄j hamestar a-brīn zamānīhā pad ek sī ham abyōxt būdan cim gōwē*

3) *ud dō a-bun ī harw ek pad tan a-sāmān cāstag n̄j mānāyīg andarag ēn-iz kū ka ek-iz pad tan a-sāmān būdan ne šayēd az-iz asīh ī jud aziš tanān-iz paydāg dō ī harw ek pad tan a-sāmān būdan ciyōn šayēd*

4) *hamāg ud hamāg xīrān ud kārān ud tisān a-bun grāy n̄j sōfistāg andarag ēn-iz kū ka ewag-iz a-brīn zamānīhā pad dō gyāg guftan zēfān hangārē harw jud jud a-kanārag zamānīhā ham pad was gyāg cim gōwē*

۱. رديه‌ای کوتاه بر اینکه اصل‌های بدون ریشه نمی‌توانند بیش از یکی باشند، (یعنی علیه) باور یهودیان. و (در اینکه اصل‌ها نمی‌توانند) دو تا باشند که هر یک از آنها محدودیتی در بدن نداشته باشند، (یعنی) عقیده مانویان، و (در اینکه نمی‌شود) همه اجسام، اعمال و امور بدون ریشه باشند (یعنی) گرایش (موجود) در رساله‌های سوفسطایی. از تعالیم دین به.

۲. از این‌رو، راجع به ناممکن بودن اینکه (اصل‌های) بدون ریشه دو تا باشند که هر یک از دیگری دور باشند مثل آنچه در باور یهودیان است. رديه بدین منوال است که اگر این گفته را غلط فرض کنی که دو حریف می‌توانند دارای کیفیت بودن بدون ریشه باشند و کاملاً از هم مجزا باشند، چگونه می‌توانی بگویی که ماهیت این دو حریف صرفاً در وجودی واحد برای زمان نامحدود با هم متحد شده‌اند؟

۳. و (علیه این باور که) دو (اصل) بدون ریشه، که هر یک محدودیت بدنی نداشته باشند وجود دارند، مانند آنچه در اعتقاد مانویان است. رديه چنین است که چون غیرممکن است که حتی فقط یک (موجود) نامحدود در بدن وجود داشته باشد، چون وجود ابدان دیگر مجزای از

او آشکار است، چگونه دو موجود که هر کدام نامحدود در بدن هستند، می‌توانند وجود داشته باشند؟

۴. (علیه این ایده) که هر ماده، عمل و شیئی بدون منشأ باشد، چنانچه در گرایش سوفسطایی است؛ چنین رد می‌شود که (اگر بر این اعتقاد باشی) که قائل شدن به اینکه یک (اصل) بتواند برای زمانی نامحدود در دو مکان باشد، اشتباه است، آنگاه چطور می‌توانی بگویی هر یک از آنها بتوانند جداگانه برای زمان بیکران در مکان‌های متفاوت متعدد باشند؟

دست‌کم دو قطعه دیگر از کتاب سوم دینکرد که شائول شاکد در مقاله‌اش با عنوان «جدل زرتشتی علیه یهودیان»^{۱۶} آنها را مطرح کرده مطالبی را بحث می‌کنند که در فصل سیزدهم شکند گمانیگ وزار هم تصدیق شده است. قطعه نخست *dk. III. 173* است: «در باب اینکه اصل در حاصل آشکار می‌شود و میوه (بروز) اصل است»،^{۱۷} که محتوای آن دقیقاً استدلال‌های به‌کاررفته در بندهای ۵۱-۶۷ متن ما را به یاد می‌اندازد که نشان می‌داد غیرمنطقی است که نور و تاریکی هر دو از اصلی واحد و یکسان ریشه گرفته باشند. قطعه متن دوم که در این باب به ما مربوط می‌شود، ثنویت را از طریقه استدلال دیگری اثبات می‌کند و در بافت موضعی متقابل بین دهاک (= ضحاک)، که در اینجا جد یهودیان توصیف شده، و جم، جد ایرانیان، مطرح شده است. نخستین پند از ده اندرز ضحاک از این قرار است:

dk. III. 288. 1 (b [227]•17-19. dā mənascə 1973. 284) ēk padīrag ān ī jam dādār ī gēhān a-marnjēndār ī gēhān guft dahāg dādār ī gēhān marjēndār[īh] guft gēhān

اول، برخلاف آنچه جم عرضه کرده که گفته است خالق جهان نابودکننده جهان نیست، دهاک (= ضحاک) گفته است خالق جهان نابودگر جهان (هم) هست. این برش کلی مختصر اگرچه قطعاً ناکامل است اما گویای آن است که شکند گمانیگ وزار هرچند به احتمال قوی در دوره اسلامی نگاشته شده بر پایه مدل‌های پیشین بوده و بنابراین نظری اجمالی به ماهیت سبک متون کلامی زرتشتی اواخر دوره ساسانی و در نتیجه سبک مباحثه مذهبی آن دوران را ممکن می‌سازد.

با وجود این، شکند گمانیگ وزار به عنوان متنی که برای انتقال اطلاعاتی مهم درباره وضعیت مذهبی ایران در دوره‌ای بحرانی (که اواخر دوره باستان و آغاز دوران میانه را پیوند می‌دهد) مناسب است، نه تنها از داده‌های ارزشمند مربوط به منابع پرتحرک آیین زرتشت اواخر ساسانیان سرچشمه گرفته بلکه به همان اندازه در ارجاعاتی متعدد به کتاب مقدس ریشه دارد که در آن کتاب مضبوط بوده و شاید سوای برگه‌های زبوری که در بولایق یافت شده، قدیمی‌ترین اسناد از ترجمه پارسی میانه‌ای از کتاب مقدس هستند (De Menasce, 1945: 177; Shapira, 2001: 181; Thrope, 2014: 112-13). در حقیقت، من کاملاً با نظر دومناش موافقم که می‌گوید این نقل‌قول‌ها متضمن وجود متون کتاب مقدس است که به پارسی میانه برگردانده شده (De menasce, Ibid.; cf.: Shaked, 1990a). اما آیا واقعاً درست است که فقط به منبع واحدی فکر کنیم؟ پیش از این، گری (L. H. Gray) (1907b: 463) بر حضور ناسازگاری‌هایی در نقل‌قول‌های مردان فرخ تأکید داشت.^{۱۸} دومناش (1945: 177-78) نقل از اشعیاء ۴۲: ۹ (ŠGW xiv, 23) را در قالب مدلی سریانی شناسایی کرده است در حالی که قول پیدایش ۳: ۱۴ (ŠGW xiii, 43) را به منبعی آرامی نسبت داده است. علاوه بر این، در کتاب سوم دینکرد (Dk. iii, 227, 12; Dk. iii, 288, 15) و احتمالاً در متن ما (ŠGW xiii, 2, cf. de Menasce 1945: 182 n.) تورات با نام آرامی‌اش ذکر شده: *Ōraītā*. در مقاله‌ای نسبتاً جدید، پانائینو (*ā• pañaiñō*) (۲۰۰۰) نشان داده است که متن کلام مقدس (*oraītō dōmīñca*) را که مردان فرخ در فصل پانزدهم شکند گمانیگ وزار نقل کرده به (ترجمه) سریانی کهن (*vātūs šyra*) متکی است نه به پیشینه (*pəštīta*). همه اینها، به باور من، به طرز قانع‌کننده‌ای نشان می‌دهند که ما با نقل‌هایی برگرفته از منابع مختلف مواجهیم که نهایتاً از شماری از نسخه‌های متفاوت کتاب مقدس گرفته شده‌اند که در جوامع مسیحی و یهودی‌ای رایج بوده است که در بین‌النهرین و در فلات ایران در دوره ساسانی زندگی می‌کرده‌اند. برخی از این نسخه‌ها شاید به پارسی میانه نوشته شده بودند. بنابراین، پرسشی که دارمستتر (J. Darmsteter) در سال ۱۸۸۹ مطرح کرده کماکان جذابیت خود را حفظ کرده است:

علاقه پژوهش فقط نمایاندن این متن‌ها نیست. آنها مسئله جدی‌تر دیگری را می‌نمایاند: عنصری نو در تاریخ تفسیر کتاب مقدس در شرق. نقل‌قول‌های

دیدگاه شکند گمانیگ وزار اثر مردان فرخ اورمزد دادان درباره یهودیت و مسیحیت / ۱۲۱

متعدد از کتاب مقدس همراه با تکذیب دانشمند پارسی از کجا به دست آمده است؟ کمتر محتمل است که مستقیماً از متن عبری گرفته شده باشند: پس آیا نگاهی به ترجمه‌ای کلی‌تر از کتاب مقدس دارد؟ این ترجمه کدام است؟ آیا ترجمه‌ای پهلوی از کتاب مقدس وجود داشته است؟ به کدام مکتب تفسیری وابسته است و از کدام شاخه شناخته‌شده برگردانده شده است؟ عجایب مدرسی بخش دوم از کجا گرفته شده است؟^{۱۹}

برخی از پرسش‌هایی که دانشمند فرانسوی مطرح کرده هنوز هم در انتظار پاسخ است و به احتمال بسیار با سطح دانش فعلی ما قابل پاسخ‌گویی نیست. اما چنانچه پیش‌تر دیده‌ایم، اکنون شواهد کافی برای وجود یک کتاب مقدس پارسی میانه‌ای موجود است و این در خصوص دست‌کم یک زبان ایرانی میانه دیگر، یعنی سغدی، هم به همین شکل است (cf.: Sims-Williams, 1990). نقل مردان فرخ از بعضی آیات برگرفته از پیدایش می‌تواند شاهد دیگری برای ماهیت منابع کتاب مقدس به پارسی میانه باشد.

بندهای پنج تا چهارده فصل سیزدهم حاوی توصیف کوتاهی از دنیا است به شکلی که در آغاز زمان بوده است، گرچه این متن نسخه‌ای بسیار تغییر یافته از متن کتاب مقدس است، با این حال توجه عمده آن در کاربرد دو عبارتی است که در چنین بافت مهمی بی‌معنایی زنده‌ای دارند: $\bar{a}\beta$ i *siāh* و $\bar{a}\beta$ -x'ūn.^{۲۰}

متون پازند جافتادگی‌هایی را نشان می‌دهد که تا حدی به نسخه یونانی و تا حدی هم به نسخه سریانی بستگی دارد. همچنین، خواندن سه متن مرتبط پازند، یونانی، سریانی به موازات هم این را روشن می‌کند که دو عبارت مزبور، یکی از یونانی و دیگری احتمالاً از سریانی آمده است:

paz• 6) ku fradīm būt zamū i āβ-x'ūn u tqn u tārkī u āβ i siāh

(۶) که در آغاز زمین بود، که جزیره‌ای متروک بود، بدن، تاریکی و ورطه،

سریانی: در آغاز خدا آسمان را آفرید (brā) و زمین را (ar'ā). زمین twh w-bwh (عبری: ^{۲۱}tōhū wā-bōhū) بود و تاریکی (hrešūkā) بالای ورطه (, thwm'ithndāy).

(thuma) (بود)

یونانی:

ἔν ἄρχῃ, ἐποίησε ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκοτός ἔπανω τῆς ἄβυσσους

7) *u vaxš i yazaṭ abar rōt i q āβ i siiāh hamā niībāzāṭ*

۷) و روح خدا تا ابد بر این ورطه وزیدن گرفت.

سریانی: و روح خدا (rūhrā) در بالای آبها (mayyā) پر می‌زد (mrāhrpa).

یونانی:

καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἔεφερετο ἔπανω τοῦ ὕδατος

8) *pas yazaṭ guft ku bāt rōšanī*

۸) آنگاه خدا گفت: «نور باشد».

سریانی: و خدا گفت: «نور (mūhrā) باشد» و

یونانی:

καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς γενηθήτω

9) *u būt rōšanī*

۹) و نور به وجود آمد،

سریانی: و نور به وجود آمد،

یونانی:

καὶ ἐγένετο φῶς

10) *vax" aβār nigōnaa šīhast q rōšanī*

۱۰) و آن نور در نظر وی بسیار خوب آمد.

سریانی: و خدا نور را دید که خوب بود (šapptrā).

یونانی: ۲۲

καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν

عبارت $\bar{a}\beta-x'\bar{u}n$ در جاهای دیگر در پارسی میانه دیده نشده و در پارسی نو هم بسیار نادر است، اگرچه دارمستتر (1889: 5, n. 5) پیشنهاد داد که آن را با پارسی نو $\bar{a}b(\bar{a})x\bar{u}n$ برابر گیرند که بر طبق نظر همان نویسنده به «جایی که آب گندیده است» ترجمه شود. اما با نگاهی دقیق‌تر، روشن می‌شود که پارسی نو $\bar{a}b(\bar{a})x\bar{u}n$ هم در عمل مستند نیست. اگر فرض شود که در برهان قاطع در معنای آبخست^{۲۳} آمده که می‌تواند هم به معنای «جزیره» و هم به معنای ناحیه‌ای خشک در دریا باشد (برهان قاطع ۵: ۵). و نیز به همین معنا در لغت‌نامه دهخدا (۱، ۵۰) دیده می‌شود که در آن اما نویسنده می‌گوید نتوانسته است هیچ شاهی بر این کلمه بیابد، که به قول او ممکن است شکل نادرست آبخو یا آبخست باشد. اکنون، آبخست کلمه‌ای کاملاً مستند است، در حالی که آبخو در برهان قاطع به معنای «جزیره» آمده و دهخدا (۱، ۴۹) می‌گوید به معنای «جزیره» یا «جزیره کوچک» در یک رود بزرگ است به نحوی که آب سطح آن را پوشیده باشد و بوته‌ها و درختان کماکان رؤیت‌پذیر باشند. در اینجا دهخدا فقط یک نمونه وقوع را در دیوان عمیق بخارایی، شاعر قرون ۱۱ و ۱۲ ذکر می‌کند. در متن ما عبارت پازند $\bar{a}\beta-x'\bar{u}n$ به احتمال بسیار ترجمه عبارت سریانی $twh\ w-bwh$ از پشتیته (pāšitta) است. در واقع اگر از یونانی شروع کنیم راه آسانی وجود ندارد تا توضیح دهیم چگونه اشتباه پیش آمده، در حالی که کلمه اصالتاً سریانی $twh\ w-bwh$ به پهلوی $twhwbwh$ بازنویسی می‌شده که همان صورت نوشتاری $twh\ w-bwh$ را دارد. آنگاه عبارت اول تن «بدن» خوانده می‌شده، حال آنکه در تفسیر عبارت دومی پیش‌تر رفته تا معنای $\bar{a}b(\bar{a})x\bar{u}n$ ('bhw') حاصل شده است. دست آخر هم برخی رونویس‌ها ممکن است دو عبارت را وارون کرده باشند تا معنایی منطقی به دست آورند.

عبارت مشکوک دیگری که در این قطعه متن دیده می‌شود $\bar{a}\beta\ i\ siii\bar{a}h$ است. ظاهراً معنای روشن است: «آب‌های سیاه». آنچه اصلاً معلوم نیست این است که چرا در این موقعیت به کار رفته است. دومناش چنین گمان برده که ممکن است «آب‌های سیاه» یادآور کیهان‌زایی مندایی بوده باشد که در آن به عبارت ایرانی‌الاصل $may\bar{a}\ s\bar{i}y\bar{a}v\bar{a}$ برمی‌خوریم. با این حال به نظر می‌رسد این راه حل قانع‌کننده نباشد. هرچند با وجود اشتباهات گاهگاه، مردان فرخ در کل راجع به ادیانی که نقد کرده کاملاً آگاه بوده و کلاً دانش نسبتاً خوبی درباره کتب مقدس مد نظر نشان می‌دهد. بنابراین، انتظار چنین اشتباه فاحشی در چنین متن مهمی درباره

کیهان‌زایی یهودی و مسیحی از او نمی‌رود. راه‌حل دیگری را می‌توان پیشنهاد داد. همان‌طور که دیده‌ایم، معمولاً متن پازند به دنبال دو متن دیگر می‌آید، که در بندهای شش و هفت تفاوت‌های چشمگیری دارد. «آب سیاه $\bar{a}\beta$ i $\bar{s}i\bar{a}h$ » در اولین کاربرد، برگردان $\alpha\beta\upsilon\sigma\sigma\upsilon$ یونانی در نوعی بازنویسی مکانیکی است که می‌توان آن را به‌آسانی از طریق $'by\bar{y}sswh$ پهلوی توضیح داد که سپس کاتب شکند گمانیگ وزار یا کاتب منبع آن جور دیگری ارزیابی کرده است. بنابراین، شاید کل جمله $fradim\ b\bar{u}t\ zam\bar{i}\ i\ \bar{a}\beta-x'\bar{u}n\ u\ t\bar{a}n\ u\ t\bar{a}r\bar{i}k\bar{i}\ u\ \bar{a}\beta$ $i\ \bar{s}i\bar{a}h$ را باید به اصلی پهلوی مرجوع کرد: $fradom\ b\bar{u}d\ (asm\bar{a}n\ ud)\ zam\bar{i}g\ i\ \bar{a}b-x'\bar{u}n\ ud\ tan$ $(twh\ w-bwh)\ ud\ t\bar{a}r\bar{i}k\bar{a}h\ (pad)\ ab\bar{i}ssu(s)$

در بند هفتم متن پازند، عبارتی که در دو نسخه دیگر صرفاً به عنوان «آب» بازنمایی شده، دوباره به $\bar{a}b\ i\ sy\bar{a}$ برگردانده شده است. قطعه مد نظر این است: $u\ vax\ \bar{s}\ i\ yazat$ $\bar{a}\beta ar\ r\bar{o}t\ i\ q\ \bar{a}\beta\ i\ \bar{s}i\bar{a}h\ ham\bar{a}\ n\bar{i}i\beta\bar{a}z\bar{a}t$ پیشنهاد کنیم: ممکن است کاتبی یک $\bar{a}b$ را که در متن اصلی تنها بوده است طی فرآیند اصلاح اضافی به $\bar{a}b\ i\ sy\bar{a}$ تغییر داده باشد، چون فکر کرده بوده است که عبارت $\bar{a}\beta\ i\ \bar{s}i\bar{a}h\bar{a}b\ \bar{t}\ sy\bar{a}$ را در متن پیشین بخواند. بعداً رونویس دیگری کوشیده است معنای اصلی را با افزودن کلمه $r\bar{o}d$ («رود» بازسازی کند که باید به طور مستقل آن را دانسته باشد. این چنین متن پهلوی $r\bar{o}d\ \bar{t}\ \bar{a}n\ ab\bar{i}ss\bar{u}\ (\bar{a}b\ \bar{t}\ sy\bar{a})$ را دارد، بنابراین «رود ورطه» به عنوان «رودخانه آب سیاه» فهمیده شده است.

در این مرحله از تحقیق، محتمل‌ترین فرضیه آن است که مردان فرخ یا یکی از منابعش ممکن است به یک، یا شاید بیش از یک، پیدایش پارسی میانه‌ای دسترسی داشته و خصوصیات پشتیبان سرپانی و ترجمه هفتادی یونانی یا دست‌کم نسخه‌ای نزدیک به آن را ترکیب کرده باشد. ما در موضعی نیستیم که هیچ منبع دقیقی را شناسایی کنیم، اگرچه محتمل به نظر می‌رسد که به یکی از بازنگری‌های پشتیبان که مربوط به قرن ششم-هفتم است یا به اثر تفسیری یکی از پدرهای سرپانی کلیسا برگردد، و این را نادیده نگیریم که هر کس کتاب مقدس را به پارسی میانه‌ای ترجمه کرده این کار را با مقایسه بیش از یک نسخه کتاب مقدس و مطابقت دادن روایت‌های مختلف انجام داده است تا متنی به دست آورد که آن را مناسب ببیند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بخش‌های سیزده و چهارده را نیسنر (Neisner) (۱۹۶۳ و ۱۹۶۶) با کمی بی‌دقتی به انگلیسی ترجمه کرده است (Shaked, 1990: 87, n. 4).

۲. از میان بسیاری از مثال‌های ممکن، می‌توان به استفاده از پیدایش ۳، ۱۱ چه در بحث علیه اسلام و چه در بحث بر ضد یهودیت اشاره کرد (درباره ترجمه‌های متفاوت موجود از این متن در شکند گمانیگ وزار، نک.: Gray, 1907: 463). در فصل یازده (ŠGW x 7, 352-58)، بخشی که آدم سبب را می‌خورد برای نمایش تناقضی به کار رفته که در اعتقاد به خدا به عنوان خالق و رقم‌زننده واحد خوبی‌ها و بدی‌ها مستتر است: «و نیز، (درباره) آنهایی که می‌گویند خدا به آدم گفته است: «از این درخت در بهشت نخور»، پیرس از آنها: «فرمانی که خدا به آدم داد که از آن درخت نخور، خوب بود یا بد؟» اگر این امری خوب بود معلوم است که آن درخت بد بوده و سزاوار نیست که خدا چیز بدی خلق کرده باشد. اگر هم آن درخت خوب بود، پس آن امر بد بوده و باز سزاوار خداوند نیست که فرمانی بد صادر کند. اگر درخت خوب بوده و او فرمان داده تا از آن نخورد، این با نیکی و مهربانی خدا سازگار نیست که چیزی خوب را از بنده بی‌گناهش دریغ کند» (نک.: De Menansce, 1945: 152-53). در فصل سیزده (ŠGW x 7, 145-48)، نقد مردان فرخ بر دانای کل نبودن خدا و نیز تناقضاتی که در دستور وی موجود است تمرکز دارد: «و نیز، علم او، اراده او و امر او در تناقض و تضاد با یکدیگر است، زیرا اگر او چنین اراده کرده بود که آدم از آن درخت بخورد و فرمان داد که نباید از آن بخورد، با علم به اینکه او از آن خواهد خورد، معلوم می‌شود که هر یک از این سه در تناقض با دیگران است: اراده، علم و امر. و همچنین، این درست نیست که وی (خدا) به سبب گناه آدم باید همه بشر را برای همیشه لعن کند» (De Menansce, 1945: 152-53; ŠGW x 7, 145-48).

۳. ŠGW x 7, 39؛ «چون آنان که به یکی از این گروه‌ها تعلق دارند معتقدند روز رستاخیز خدا خورشید و ماه را به همراه دیگر گناهکاران به دوزخ خواهد افکند، زیرا بسیاری هستند که آنها را پرستش کرده‌اند». نک.: De Menansce, 1945: 198-99, 203.

۴. راجع به متن‌هایی که درباره بارداری همراه با بکارت مریم بحث می‌کنند، نک.: Gignoux, 2008: 61-63.

۵. درباره متون مرجع انجیل نک.: Gignoux, 2008: 63-64.

6. ŠGW xv. 91-96. 91) *han aš gaβašni i pāōl oš yašq dastūr* 92) *q yašq o x aš bun aṇbasq ṭnca gōend* 93) *ku nā kərbaa i kāmom bā bažaa* 94) *i nā kāmom kunom* 95) *u nā mən kunom bā q kunəḏ i aṇdar mən aṇburd əstəḏ* 96) *ci hamā vīnom kum rōž u šav aβā kōx šašni*

۹۱) از کلمات پل، که دستور آنها است ۹۲) که با اصول خود نیز تناقض دارد، آنها این را هم می‌گویند: ۹۳) «من کردارهای خوبی را که می‌خواهم (انجام دهم) انجام نمی‌دهم، بلکه گناهمانی را مرتکب می‌شوم، ۹۴) که نمی‌خواهم (مرتکب گردم). ۹۵) من آنها را مرتکب نمی‌شوم، بلکه او که من در خودم می‌پذیرم آن است (که مرتکب آنها می‌شود). ۹۶) برای اینکه من پیوسته می‌بینم که علیه من

شب و روز می‌جنگد». این قول از نامه سنت پل به رومیان (نک.: Gignoux, 2008: 66) گرفته شده: (۶۶) هرچند به شیوه‌ای تعبیر شده که به مردم‌شناسی مانوی نزدیک‌تر به نظر می‌رسد چنانچه سنت آگوستین آن را نقد کرده است. اگرچه آشکارا بیان نشده، اما استفاده متکلم زرتشتی از کلمات سنت پل می‌توانسته تحت تأثیر گرایش برخی از الاهیون مسلمان بوده باشد که پل را بنیان‌گذار واقعی دین مسیحی به شکلی که می‌شناسیم می‌دانسته‌اند. برای مطالعه بیشتر نک.: بخشی از این مجلد که اف. سمیر تألیف کرده است.

۷. درباره ماهیت عیسی در کلام یوحنا ۸ (Šgā 117 ff.) نک.: Gignoux, 2008: 64-66.

۸. انجیل یوحنا ۱۳، ۳۱، ۱۴، ۳۰، ۱۶، ۱۱.

۹. نیز نک.: Shapira, 2001: 176-178.

۱۰. درباره این عبارت نک.: Shaked, 1990: 87, n. 4.

۱۱. نکته در خور توجه، یکسان‌شمردن zamig «زمین» و gēnīg «وجود مادی» است.

۱۲. بنابراین، به پیروی از دومناش (1945: 186-87) که agar rōšanī hamā būl q nā afrīdaa i ādīnō «اگر روشنی همیشه بوده است، آن آفریده آدونای نیست» را تصحیح کرده است. این اصلاح با تصور اینکه در متن اصلی پهلوی، نفی nā که با LA نوشته شده می‌توانسته به‌سادگی با حرف اضافه rāy(l'y) اشتباه شود، آسان بوده است.

۱۳. برای نگاهی از چشم پرنده راجع به آموزه زرتشتی درباره انسان و خاستگاه‌های جهانی نک.: Shaked, 2005.

۱۴. شکند گمانیگ وزار شانزده بخش دارد و بخش‌های هجدهم و سی‌ویکم را ندارد. بخش شانزدهم در رد مانویت است (م.).

15. *dk. m*, 150, cf. Shaked 1990: 94-95

۱۶. نیز نک.: De Menansce, 1969.

17. *abar ān i bun az bar ud ān i az bun ŋpaydāgthīj* cf.: Shaked, 1990: 96-97.

۱۸. سفر پیدایش ۱، ۱۶-۱۷ در شکند گمانیگ وزار ۱۳، ۱۸-۲۰، ۱۱، ۳۵۲ و ۱۳، ۱۴۳ با تغییراتی ترجمه شده است و سفر پیدایش ۳، ۱۱ در شکند گمانیگ وزار ۱۳، ۳۳ و ۳۱، ۱۳۹. هرچند نمی‌توان این امکان را نادیده گرفت که ترجمه‌های مختلف در اثر موقعیت‌های متفاوت بوده است؛ یعنی از یک سو عرضه تحت‌اللفظی متن‌ها و از سوی دیگر برداشتی غیراصیل به اقتضای اثبات استدلال شخص متکلم.

۱۹. بیش از یک قرن بعد از این، ژینیو در مقام پاسخ به برخی از این شبهات برآمد، اما مسئله منابع کتاب مقدس مردان فرخ را به عنوان مسئله‌ای کماکان حل‌نشده پذیرفت: «البته، همه نقل‌قول‌ها را نیازمومدم که محققاً از کجای متون انجیلی تکوین یافته‌اند. ولی آنها را که تحلیل کردم برای نشان‌دادن اینکه مردان فرخ آنها را گهگاه مرتب کرده و نقد بر مسیحیت را بهبود بخشیده و از ثنویت دفاع کرده، کفایت می‌کند. در هر حال چنان‌که در مقدمه‌ام گفته‌ام، مسئله منبع سریانی (یا یونانی؟) کاملاً دست‌نخورده و بسیار پیچیده برای نزدیک‌شدن به آسان‌ترین توضیح معوق می‌ماند».

دیدگاه شکند گمانیگ وزار اثر مردان فرخ اورمزد دادان درباره یهودیت و مسیحیت / ۱۲۷

۲۰. برخی از فرقه‌های قرون وسطا، که پاتریشیا کرون (206-196: 2012) آنها را «تثلیثی‌ها» نامیده، آب را عنصری تاریک و پرشرارت می‌دانستند.

۲۱. نک.: Shapira, 2001: 178 که می‌گوید متن پارسی میانه این عبارت را طبق درک سنتی یهودی برمی‌گرداند نه طبق بند ۵۰.

۲۲. «در آغاز خدا آسمان و زمین را آفرید. (۲) اما زمین بدشکل و ناهموار بود و تاریکی بر اعماق حاکم بود و روح خدا بر آب حرکت می‌کرد. (۳) و خدا گفت نور به وجود آید و نور پدید آمد. (۴) و خدا نور را دید که خوب بود و خدا بین نور و تاریکی تقسیم کرد. (۵) و خدا نور را روز، و تاریکی را شب نامید و عصر بود و صبح به وجود آمد، نخستین روز» (Brenton, 1851: 1).

۲۳. که به صورت آبخوست هم نوشته شده است.

- Brenton, L. C. (1851). *The Septuagint with Apocrypha*, London: Greek and English.
- Cereti, C. G. (2001). *La letteratura pahlavi*. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta, Milano.
- Crone, P. (2012). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran, Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge.
- Darmesteter, J. (1889). "Textes pehlevi relatifs au Judaïsme", *Revue des Études Juives*, 18, pp. 1-15 and 19, pp. 41-56.
- De Menasce, J. (1954). *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle: Škand-gumānīk vičār*, Fribourg en Suisse: La solution décisive des doutes.
- De Menasce, J. (1958). *Une encyclopédie mazdéenne*, Paris: Le Dēnkart.
- De Menasce, J. (1969). "Jews and Judaism in the Third Book of the Dēnkard", In: *K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, pp. 45-48, Bombay.
- De Menasce, J. (1973). *Le troisième livre du Dēnkart*, Paris.
- Dresden, M. J.; Dēnkard. A. (1966). *Pahlavi Text*. Facsimile Edition of the Manuscripts B of the K. R. Cama Oriental Institute Bombay, Wiesbaden (B).
- Gignoux, Ph. (2008). "Le polémiste mazdéen du Škand Gumānīg Wizār", in: Ch. Jullien (ed.), *Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide. Studia Iranica*, Cahier 36, Paris, pp. 59-67.
- Gray, L. H. (1907). "The Jews in Pahlavi Literature", in: I. Singer (ed.), *The Jewish Encyclopaedia*, vol. 9, pp. 462-65, New York and London.
- Hoshang Jāmāspji Jāmāsp-Āsānā & Edgar William West (1887). *Shikand-Gūmānīk Vijār. The Pāzand-Sanskrit Text together with a Fragment of the Pahlavi*, Bombay (ŠGW).
- Mo'in, Mohammad (ed.) (1979). *Borhān-e Qāṭe'*, 5 vols., Tehran (BQ).
- Mo'in, Mahammad; Shahidi, Ja'far (1993-1994). *Logatnāme-ye Dehḥoda*, 15 vols., Tehran.
- Neusner, J. (1963). "A Zoroastrian Critique of Judaism", *Journal of the American Oriental Society*, 83, 3, pp. 283-94.
- Neusner, J. (1966). "Škand Miscellanies", in: *Journal of the American Oriental Society* 86, 4, pp. 414-16.
- Panaino, A. (2000). "Il testo del "Padre Nostro" nell'apologetica mazdaica", In: S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria al Luigi Cagni*, pp. 1937-62, Napoli.
- Shaked, Sh. (1990). "Zoroastrian Polemics against Jews in the Sasanian and Early Islamic Period", in: Sh. Shaked & A. Netzer, eds., *Irano-Judaica II*, pp. 83-104, Jerusalem.
- Shaked, Sh. (1990a). "Bible iv. Middle Persian Translations of the Bible", in: E. Yarshater (eds.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4, pp. 206-207, London and New York.

- Shaked, Sh. (2005). "Cosmic Origins and Human Origins in the Iranian Culture Mihen", in: Sh. Shaked (ed.), *Genesis and Reperation; Essays on Conceptions of Origins*, pp. 210-22, Jerusalem.
- Shapira, D. (2001). *On Biblical Qoutations in Pahkavi*, Henoeh XXIII, pp. 175-183.
- Sims-Williams, N. (1990). "Bible v. Sogdian Translations of the Bible", in: E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4, p. 207, London and NewYork.
- Sunder Mann, W. (2001). "Das Manichäerkapitel des Škand Gumānīg Wizār in der Darstellung und Deutung Jean de Menasces", in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings og the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeen Studies* (1AMS), pp. 325-37, Leiden.
- Thrope, S. (2014). "The Massacre of the Angels: Zoroastrian Anti-Judaism and Islamic Theology", in: *Studia Iranica* 43, 1, pp. 111-128.

