

نشریه ادب و زبان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال ۱۷، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۹۳

سرودنامه سغدی هویدگمان (علمی - پژوهشی)*

دکتر عباس آذرانداز
مدرس دانشگاه شهید باهنر کرمان
دکتر معصومه باقری
استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

از خلاقانه‌ترین آثاری که از زبان‌های ایرانی میانه برجای مانده است، گونه‌ای قالب شعری است که در زبان فارسی با عنوان سرودنامه شناخته می‌شود. سرودنامه‌ها، اشعار روایی بلندی با مضمون عرفانی هستند که در آنها، شاعران مانوی سرگذشت غربت جان و رهایی و بازگشت او را به منشأ اصلی به تصویر کشیده‌اند. هویدگمان یکی از این سرودنامه‌هاست که شاعری مانوی، آن را به زبان پارسی سروده است و از مهم‌ترین نمونه‌های شعر پیش از اسلام به شمار می‌رود. از میان دست‌نوشته‌های مانوی، ترجمه دو بخش از این سرودنامه به زبان سغدی نیز پیدا شده است. به نظر می‌رسد که دو بخش سرودنامه سغدی، یکی از کلیدی‌ترین لحظات سرگذشت جان را در سفر پرمخاطره او در دنیای پلید اهریمنی، با استفاده از عنصر خیال و عاطفه و با بهره‌گیری از صنایع بدیع، به زیبایی روایت می‌کند. در مقاله حاضر، این قطعات، آوانویسی و به فارسی ترجمه شده و ویژگی‌های این اثر سغدی از لحاظ زبانی، فکری و ادبی مورد بررسی قرار گرفته است.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۹۳/۸/۲۱

abbasazarandaz@yahoo.com

hmahroo@yahoo.com

* تاریخ ارسال مقاله: ۹۲/۱۲/۲۴

نشانی پست الکترونیک نویسندگان:

واژه‌های کلیدی: زبان سغدی، ادبیات مانوی، سرودنامه، هویدگمان .

۱- مقدمه

از میان دست‌نوشته‌های مانوی که در ناحیه تورفان، در ایالت سین‌کیانگ (ترکستان) چین، در اوایل قرن بیستم کشف شد، بخش قابل توجهی به زبان‌های ایرانی، از جمله زبان سغدی نوشته شده بود. آثاری که از مانی و پیروانش در این ناحیه پیدا شد، به هفده زبان بود که آثار ایرانی آن با تنوع انواع ادبی خود، در نشر و گسترش مانویت نقشی ویژه داشتند. مانی گرچه در بین‌النهرین زاده شده بود و به زبان آرامی سخن می‌گفت و آثار خود را به این زبان می‌نوشت، تبار او از ایرانیان پارت بود^۱، در زمان آخرین پادشاه پارتی زاده شد و در آغاز امپراتوری ساسانی که آسورستان، زادگاه مانی، از استان‌های آن بود، رسالت خود را اعلام کرد. او زبان فارسی میانه را که زبان رسمی این امپراتوری بود، فرا گرفت و کتاب شاپورگان خود را به این زبان نوشت و به شاپور ساسانی هدیه کرد. آثار بسیاری از زبان‌های پارتی و فارسی میانه از مانویان برجای مانده است که نشان می‌دهد آنان از اهمیت سیاسی و فرهنگی این زبان‌ها، به خوبی آگاهی داشته و توانسته بودند با استفاده از اصطلاحات و واژگان قومی و زبانی، در دل مردمان این مرز و بوم نفوذ کنند و همین امر، موجبات نگرانی موبدان زردشتی را فراهم کرد و سرانجام، به سرکوبی مانویان انجامید.

هرچند مانی در ایران به قتل رسید و مانویان مورد اذیت و آزار قرار گرفتند، آنان بعدها توانستند دامنه نفوذ خود را گسترش دهند و ماورالنهر را مرکزی برای فعالیت‌های خود قرار دهند. این مهم، به دست سغدی‌زبانان حاصل آمد؛ آنان موفق شدند زبان سغدی را تبدیل به زبان ادبی مانویان در آسیای میانه کنند. زوندرمان (sundermann) احتمال می‌دهد که این موفقیت، مرهون تلاش مارشاد اورمزد (mār shād ormazd)، از رهبران بزرگ مانوی در ۶۰۰ میلادی باشد و نتیجه می‌گیرد که در این صورت، منشأ ادبیات سغدی مانوی در سغدیان بوده است، نه در تورفان یا ناحیه دیگری در شرق دور (زوندرمان، ۲۰۰۹: ۲۶۱). در قرن هشتم میلادی، سغدیان مهاجر، این توفیق را نیز به دست آوردند که حکمران اویغوری، بوگوخان را به دین مانوی درآوردند و بدین ترتیب، مانویت

تبدیل به دین رسمی سلسلهٔ ترک نژاد اویغور گردید. (کلارک، ۲۰۰۹: ۶۱) این دوره، در واقع عصر نهایی ادبیات مانوی قلمداد می‌شود که حاصل زحمات سغدیان با فرهنگی است که زبانشان در طول سده‌ها، واسطهٔ انتقال فرهنگ بین شرق و غرب بود.

تعداد زیاد متون سغدی مسیحی، متون سغدی بودایی و آثار سغدی مانوی، بر غنای فرهنگی این زبان دلالت می‌کند، به گونه‌ای که می‌توانست مفاهیم مختلف این ادیان را در خود بپذیرد و انتقال دهد. از این روست که می‌بینیم زبان سغدی در پذیرفتن انواع و قالب‌های ادبی زبان‌های دیگر نیز این قابلیت را به خوبی از خود نشان داده است. ترجمهٔ سرودهایی که از اصل پارتی به زبان سغدی موجود است، خود شاهدی بر این ادعاست. از موفق‌ترین قالب‌های شعری که تنها در ادبیات پارتی سابقه دارد و ترجمه بخش‌هایی از آن به زبان سغدی به دست آمده، سرودنامه‌هایی است که عموماً مضمون عرفانی دارند و سرگذشت رنجبار جان از اصل خود دورافتاده را روایت می‌کنند. سرودنامه‌های هویدگمان (huyadagmān) و انگدروشنان (Angad rošnān)، دو نمونه از این قالب ادبی است که می‌توان گفت از شاهکارهای ادبیات پارتی به شمار می‌روند. این سرودنامه‌ها، با وزن خاص خود، از بخش‌های مختلفی تشکیل شده‌اند که در پارتی به آن بخش (هندام)^۲ گفته می‌شود؛ هر بخش، شامل چند بند و هر بند، شامل دو بیت است و هر بیت، از دو مصراع تشکیل شده که با یک نقطه از یکدیگر جدا شده‌اند. از مترجم سغدی سرودنامهٔ هویدگمان چیزی نمی‌دانیم اما ترجمه و مقایسهٔ آن با اصل پارتی نشان می‌دهد که هرچند در ترجمه به اطناب گرایش داشته، مترجم قابلی بوده است، به هر دو زبان تسلط داشته و به خوبی توانسته است از عهدهٔ ترجمه برآید؛ علاوه بر آن، وجود این ترجمه، نشان از ظرفیت زیاد زبان سغدی در حمل جنبه‌های مختلف اصطلاحی، ادبی و فکری دیدگاه عرفانی مانوی دارد.

۱-۱- بیان مسئله

زبان سغدی در دورهٔ ایرانی میانه، اهمیت فرهنگی و ادبی داشته و از لحاظ اجتماعی و تجاری، از جایگاه بلندی برخوردار بوده است. افزون بر آن، آیین مانوی از طریق پیروان

سغدی زبان خود بود که توانست گسترش یابد و تا سده‌ها برقرار بماند؛ از این رو، آشنایی با آثار بازمانده از این زبان، به عنوان یکی از یادمان‌های زبانی و ادبی ایران، بایسته و لازم است. سرودنامه‌ها که در اصل به زبان فارسی میانه و پارتی سروده شده‌اند، از زیباترین آثار خلاقه شاعران مانوی‌اند که توسط سغدی‌زبانان به سغدی ترجمه شده است؛ از دو بند هویدگمان پارتی، یکی از این سرودنامه‌ها، ترجمه‌ای به سغدی در دست است؛ این چند بیت، از معدود اشعار مانوی به جای مانده از زبان سغدی است و به همین سبب، شایسته است بدانیم که چگونه شعری است، چه اهمیتی در تاریخ ادبیات ایران دارد و دارای چه ویژگی‌هایی از لحاظ زبانی، فکری و ادبی است؟

۲-۱- ضرورت و اهمیت تحقیق

سرودنامه‌های مانوی، گوشه‌ای از ادبیات غنی و پردامنه ادبیات پیش از اسلام ایران را نشان می‌دهد؛ از این رو، معرفی آنها به فارسی‌زبانان، اهمیت بسیاری دارد. آشنایان با ادبیات ایران پیش از اسلام، با سرودنامه‌های پارتی، از جمله هویدگمان، کم و بیش آشنا هستند اما از ترجمه‌های آنها به سغدی که اساساً حجم زیادی را هم تشکیل نمی‌دهد، آگاهی کم است. ترجمه فارسی ابیاتی که از هویدگمان سغدی بازمانده، برای نخستین بار در این مقاله ارائه شده و محتوای آن از لحاظ سبکی و زبان شناختی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است.

۳-۱- پیشینه تحقیق

مولر، ایران شناس آلمانی، نخستین کسی بود که ابیاتی را از سرودنامه‌های مانوی به چاپ رساند. او ابیاتی را از بخش ششم انگدروشان نمونه آورد تا نکته‌ای را در باره خط مانوی توضیح دهد^۳ (۱۹۰۴). پس از آن، بیتی را از بند هفتم همان سرودنامه، برای توضیح یک عبارت شاهد مثال آورد (۱۹۰۵). مولر هیچ اظهار نظری در باره خود متون نکرد اما یادداشت‌های خود را به رایزنشتاین (Reisenshtein) داد تا آنها را در کتاب خود که در باره آثار بازیافته مانوی بود، مورد استفاده قرار دهد^۴ (۱۹۲۱). تحقیقات دامنه‌دارتر را در زمینه شناخت سرودهای مانوی، هنینگ (Henning) انجام داد. در سال ۱۹۴۳، او با

یادداشت‌هایی که در باره ترجمه چینی هویدگمان نوشت، نشان داد که در زبان‌های فارسی میانه و پارتی، چهار سرودنامه مجزا وجود دارد که ساختار و قالب آنها همانند یکدیگر است (Boyce, 1954: 1-7). آنچه که از سرودنامه‌های پارتی هویدگمان و انگدروشان به جای مانده، توسط مری بویس در کتابی فراهم آمد. او در این کتاب، با استفاده از پژوهش‌های استاد خود هنینگ، دو سرود یادشده را تصحیح، حرف‌نویسی و ترجمه کرد و با یادداشت‌های بسیار سودمند به چاپ رساند (۱۹۵۴).

اما در باره سرودنامه هویدگمان به زبان سغدی باید یادآوری کرد که ابتدا، هنینگ بود که ابیاتی را از آن بازسازی کرد و به چاپ رساند. به طور کلی از سرودنامه‌های سغدی، از جمله هویدگمان، ابیات زیادی برجای نمانده است^۵ که از این ابیات باقی‌مانده، مکنزی دو قطعه را بازسازی و ترجمه کرده است^۶. آنچه در این مقاله عرضه می‌شود، علاوه بر ترجمه فارسی هویدگمان که برای نخستین بار صورت می‌گیرد، از لحاظ سبکی نیز به نکاتی اشاره می‌شود که تا کنون در تحقیقات مربوط به این اثر، جایی نداشته است.

۲- بحث

۱-۲. قطعات بازمانده از هویدگمان سغدی

قطعه نخست:

بیشتر متون مانوی به زبان‌های ایرانی در واحه تورفان، در پایتخت قدیمی خوچو، در صومعه‌های بزقلیق و توپوق که در شمال غربی چین قرار دارند، پیدا شده است. قطعاتی از ترجمه سغدی هویدگمان پارتی به جای مانده که در موزه برلین نگهداری می‌شود. بخش نخست که آوانویسی و ترجمه آن در زیر می‌آید، قبلاً شناسه THk 178 داشته اما هم‌اکنون با ۶۱۵، ۱۴ شماره گذاری شده است. (مکنزی، ۱۹۸۵: ۴۲۱)

huyadagmān

1- ...*tanpārmē(n)ct*

... *widēd candar askawand*

... *x aci ti*

... *yu āyartē*⁷

- 5- ... *x urt āx ār awē*
 ...*nēst nā ti mas*
x ā wispu x urt cašand
akē ti oδēzand⁸
βar-βōzand akū p(ə)sāk əzpārt
- 10- *nōšakyā ti (ə)žwāndē*
ōsaydē šiški wēšan
γrīwti purnu x and
rāti saydmān par ēw mān ēw
awu δβityu γōwand ti par (ə)žwāndaku
- 15- *āfrīwan āfrīnand āykun*
āfrītēt uβand
patyamtē pancmē andamē
rāti azu mān...
patfrāw ti paru...
γnāβδāram cānu-ti mē kē
- 20- *cann sāt wižpyā ti*
rāt-mē (ə)kē sēnē kiwēδ
šātux əfcanpaδ
βāt šātux yā(k) dan
mayōnu saydmān (ə)skwēndī
- 25- *patyamtē pancmē andamē āγām kē βōzā*
āyašt ux ušmīk andamē om ''wδyn
rāti witūr mand paru munaku

wāf ɣnāβu rəti awu ackwā paru

zāy pāšēncu rəti nūkar patīyōšū

30- *azu wanx ar awēn širāktē əx šēwanē*

هویدگمان

... [امور] جسمانی

... آنجا اندراند

... است... و

... شکوهمند (؟)

خوراک نیست

۵

نه هر خوراک و نوشیدنی

که خفه کنند

بساک خوشبوی آن‌ها

جاودان پاک [است] و زنده

و [از] سرشک پاک،

تن‌هاشان پر است

و همه به یک اندیشه

بستایند یکدگر را و آفرین کنند

با ستایش‌های زنده، آنان

۱۵

جاودان ستوده بوند

پایان یافت اندام پنجم

و من [به] اندیشه

به یاد آوردم و نالیدم

۲۰ چه کسی [برهاند]م از هر ترس و [وحشت]؟

چه کسی فراز بر دم به آن

جهان شاد [تا]

شاد باشم با

با همه آن مانندگان (ساکنان)؟

۲۵ پایان یافت اندام پنجم؛ «یا که نجاتم دهد»

آغاز شد اندام ششم

در حالی که من با این

سخنان می‌نالیدم و

۳۰ اشک می‌ریختم بر زمین، آنک شنیدم

من بانگ شهریار کرفه گر را

۲-۲. **قطعه دوم:**

قطعه دوم که با شناسه T II D / 14, 445 در موزه برلین نگهداری می‌شود:

1- *huyadagmān āyām kē*
akē āt-im βōžē⁹ can sāt

... *wimāt cānuti kē par*

cupar sār opatand paru γrān

... *partrax sand¹⁰*

5- *akē at-im kunē dūr ciwēšnu cānuti*

parwēšān nā nayruβsan¹¹ ti nā

βrpatan opatan ti pašayān¹²
awē sāt tarx ē tamya

pāruti əkē ōpatand wiðēð candar

- 10- *rəti āykun nižāy nā βīrand*
nā ti mas parzyām awē wēšan
ādē dastānē-āsāk¹³ βōt
cimand sāt yikān ti partrank
əkē ti ət-im zrēncē can wēšnu

- 15- *ti can āykuncīk*

(ə)pšana...

ti pancmē andamē
rəti can mayōn wimandti
caknācu ti mi ti rwān

rət-mi ti mān šaxu wiðāy¹⁴

- 20- *can sāt wēšān əskwēnēt*
rətmī əkē sēnē əkū friyāwē
əfcanpad əkē anyatē purnī
šātux yāk rəti-war ti
tans candar pār nēst

- 25- *pāruti-war wispu kē wiðēð əskawand*
wix ašand par nōšcu šātux yāk

rəti əx šēwanēmēc dīdēm
paru x ēpð saru dārand

rəti mayōn par ēw mān awu

30- *pətarī γōband awē patγustē*

rəx ušnyākī sarθangu awē γōβc

afcaṇpadē ax šēwanē

اندام پنجم هوید گمان؛ «یا چه کسی»

که برهاندم از هر
... بود کوی که
می افتند ... و با ... گران

خسته می شوند

۵ چه کسی دور کندم از آنان، که

فشرده نشوم و نلغزم

و پرتاب نشوم
به هر دوزخ تلخ

چه آنان که در آن فرو افتند

۱۰ هرگز راه برون شدن نیابند

و دیگر نه کسی آنان را

دستگیر باشد
از همه این تباهی و ستم

چه کسی برهاندم از آنها

۱۵ و از دام جاودان

و اندام پنجم

و از همه مرزها
آنجا که روان من

و اندیشه من سخت ...

۲۰ از همه ساکنان

چه کسی فراز برکم به آن

سرزمین عشق که پر است از
شادمانی و آنجا

دلتنگی اندر نیست

۲۵- چه همه آنان که آنجا هستند

خوش اند به شادی انوشه

و دیهیم شهریاری
بر سر لحویش دارند

و همه به یک اندیشه

۳۰- بستایند پدر را

سردار روشنایی نهران را

و شهریار سرزمین ستوده را

۲-۳. نکاتی در باره اثر و ویژگی های آن

اولین نکته ای که در باره این اثر لازم است گفته شود، خوانش دو گانه نام آن به صورت *huyadagmaān* و *huwīdagmān* و نیز نام سراینده اصل سرود به زبان پارسی است. قرائت *huwīdagmān* را هنینگ پیشنهاد کرد. هرچند پژوهش های هنینگ در شناخت سرودنامه های مانوی بسیار عالمانه و دقیق بود، در این باره دچار اشتباه شده بود که البته با تحقیقات مانوی، در سال های بعد این اشتباه مرتفع گردید. مری بویس (Mary Boyce)

که کامل‌ترین بررسی را دربارهٔ سرودنامه‌های موجود پارتی‌انگدروشان و هویدگمان با تصحیح، ترجمه و توضیحات، ارائه داد، در تلفظ نام سرودنامهٔ هویدگمان از استاد خود، هنینگ، پیروی کرد.^{۱۵} هنینگ در قرائت خود از این واژه، افزون بر دلایل ریشه‌شناختی خود، به شاهدی از فرهنگ جهانگیری و نقل آن در برهان قاطع متکی بود که در آن، سرواژهٔ «هویدگ» را ذکر کرده و به عنوان یکی از پیشوایان ملحد، این بیت خاقانی را نیز برای شاهد مثال آن آورده بودند:

او کیست که با روان تاریک باشد به مثابت هویدگ

(خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ۲۴۰۱)

مکنزی (Mackenzie)، شواهد ریشه‌شناختی هنینگ را نادرست تشخیص داد. او با نسبت دادن این واژه به صورت فرضی ایرانی باستان -yataka* و jadag، «بخت، اقبال» در پهلوی، آن را به صورت huyadagmān آوانویسی کرد (مکنزی، ۱۹۸۵: ۴۲۱)؛ نظر مکنزی مورد پذیرش همگان قرار گرفت.

اما در بارهٔ سرایندهٔ این اثر: هنینگ نام او را نیز مارامو (mār Ammo)، حواری بزرگ مانی ذکر کرده بود. در واقع، در ترجمهٔ چینی هویدگمان که بدان اشاره شد، در عنوان آن، نامی به چینی ذکر شده بود که او، با تغییراتی بر پایهٔ ابدال در یکی دو واج، آن را مارامو خواند (بویس، ۱۹۵۴: ۷) اما زوندرمان در یکی از نسخ هویدگمان به زبان پارتی، نام سرایندهٔ اثر را در ابتدای آن یافت که اسپسگ مار خورشیدوهمن (ispasag mār xwaršēd wahman) شده بود (زوندرمان، ۱۹۹۰: ۹). زوندرمان البته بعدها، نظر خود را کمی تعدیل کرد و احتمال داد که خورشید وهمن، تکمیل‌کنندهٔ سرودنامه‌ای بوده است که حداقل بند نخست آن را مارامو، پایه‌گذار یک سنت ادبی جدید در زبان پارتی، سروده بود (زوندرمان، ۲۰۰۹: ۲۴۳)

در تاریخ پژوهش‌های مربوط به سرودنامه‌های پارسی هویدگمان و انگدروشنان، نه تنها داوری در باره ساختار بیرونی، عناصر واژگانی و نام سراینده تغییر کرده، بلکه محتوای دو اثر نیز با اصلاحات و تجدید نظر در عقاید پیشین همراه بوده است.

سرودنامه‌های بلند، از جمله هویدگمان، سرگذشت جان یا انسان را در مفهوم عرفانی-اش روایت می‌کنند. جان، به صیغه متکلم، شرایط تلخ و دشوار خود را با تمثیل‌های گوناگون شرح می‌دهد، می‌نالند، گریه سر می‌دهد، می‌خروشد و از نجات‌بخش می‌خواهد که یاری‌اش کند؛ بهشت و زیبایی‌هایش را توصیف می‌کند و آرزوی رسیدن به آن را دارد. اوج سرودنامه، زمانی است که جان، خود را گرفتار و محبوس در سیاهچال، زندان، دریای طوفانی، دوزخ، مکان‌های ترسناک و خیالی تصویر می‌کند که به تنهایی، امکان‌رهایی از آن را ندارد، پس خروش برمی‌آورد: «چه کسی نجاتم دهد؟» سرانجام، رهایی‌بخش، درخواست او را اجابت می‌کند و با دعوت او به شکیبایی، مژده رهایی، رسیدن به شادی و آزادی جاودان را می‌دهد.

مری بویس در نخستین پژوهش خود در باره سرودنامه‌های پارسی، آنها را به آیین‌های مرگ و مراسم تدفین ارتباط داد و البته متذکر شد که این دیدگاه را نخست نه خود او بلکه رایزنشتاین مطرح کرده است. بویس، با مقایسه سرودنامه‌ها با دیگر آثار مانوی مربوط به مراسم خاکسپاری، از جمله مزامیر مانی، و شباهت‌هایی که بین این سرودها و سرودهای مندائیان وجود داشت، مهر تأیید بر نظریه رایزنشتاین زد و به این نتیجه رسید که این سرودها مربوط به روحی است که پس از مرگ، از تن جدا شده و در تنهایی و ترس منتظر نجات‌بخش است، تا او را به بهشت هدایت کند. (بویس، ۱۹۵۴: ۱۰)

آسموسن (Asmussen) نیز به استناد اینکه در یکی از بخش‌های هویدگمان، بهشت توصیف می‌شود و در بخشی دیگر با عنوان «مجازات گناهکاران»، مضامینی آمده است، معتقد است با توجه به آثار موجود، چگونگی استفاده آیینی از این متون دشوار است اما احتمالاً با مراسم مرگ، به گونه‌ای مربوط بوده است. (آسموسن، ۱۹۷۵: ۷۹)

مری بویس بعداً در این مورد تغییر عقیده داد؛ او به این نتیجه رسید که اگر این سرودنامه‌ها را به مراسم مرگ برگزیدگان، علی‌رغم شواهد موجود، مرتبط کنیم، تعبیری بسیار محدودکننده به دست داده‌ایم. برپایه دیدگاه جدید او، احتمالاً کارکرد سرودنامه‌ها، بسی گسترده‌تر از آن بوده است که آنها را به آیین تدفین نسبت دهیم؛ در واقع، دامنه آنها مضمون کلی نور گمشده را در این جهان (جان گرفتار در زندان تن)، تا زمانی که به رهایی فرجامین می‌رسد، در برمی‌گیرد. (بویس، ۱۹۷۵: ۱۶۳)

آنچه در این سرودنامه‌ها در باره جان با تصویرهای گوناگون ارائه شده است، برای خواننده اشعار عرفانی، مفاهیم و تعبیراتی آشناست؛ بنابراین، بنظر می‌آید که بویس در تفسیر این اشعار به راه خطا نرفته است. شعر عرفانی فارسی، پر است از این تشبیهات و استعاره‌ها و تعبیری که در این سرودنامه‌ها نیز با همین گستردگی خیال شاعرانه نمود داشته است؛ بنابراین، به دلیل اشتراکات بن‌مایه‌های عرفانی، چه از لحاظ تاریخی و چه از لحاظ مکانی، می‌توان از اشعار فارسی دری که با مضامین عرفانی سروده شده‌اند، بهره گرفت و از روی بسیاری ابهامات دست‌نوشته‌های مانوی که حاصل پراکندگی، خرابی و ناقص بودن است، پرده برداشت.

از جمله تصویرهای مشترک بین سرودنامه‌های عرفانی مانوی، چون هویدگمان و اشعار عرفانی فارسی که سرگذشت جان را روایت می‌کنند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: کشتی شکسته‌ای که گرفتار طوفانهایل و سهمگین شده است، سرگشته و آواره‌ای که در بیابان بی‌آب و علف، بی‌پناه طعمه فریب گردیده است، زندانی‌ای که در سیاهچال پر از غل و زنجیر به زندان افتاده است، کسی که غریب است، یتیم است و از وطن خود به شهری دورافتاده و پر از ستم تبعید شده است، تحمل این شرایط برایش دشوار است و در اشتیاق رهایی و بازگشت به خانه اصلی می‌سوزد، ناله سرمی‌دهد، به خروش در می‌آید و چون می‌داند که طی این طریق به صد اهتمام هم میسر نمی‌شود، در طلب پیر و مرشد برمی‌آید.

همان‌گونه که می‌بینیم، منتسب کردن این تعبیر عرفانی به زمانی که فرد می‌میرد و به آیین‌های خاکسپاری با محتوای گسترده‌ای که دارند، به‌هیچ روی توجیه قانع‌کننده‌ای

ندارد؛ بنابراین، بویس حق داشت که آن تفسیر را که سرودها را به مراسم خاکسپاری مرتبط می‌کرد، محدود کننده بداند.

هر چند اشعار بازماندهٔ سغدی اندک است، در همین میزان اندک نیز مضامین پیش گفته^۵ مشترک با شعر عرفانی فارسی را می‌توان دید. از جمله در ابیات زیر که آن جهان را جهانی شاد توصیف می‌کند که زندانی تن پس از رهایی، به ساکنان آن که دیهیم شهریاری بر سر دارند، می‌پیوندد:

چه کسی فراز برکَم به آن

سرزمین عشق که پر است از

شادمانی و آنجا

دلتنگی اندر نیست

چه همهٔ آنان که آنجا هستند

خوش‌اند به شادی انوشه

و دیهیم شهریاری

بر سر خویش دارند (نک. قطعهٔ دوم)

همین مضمون و معنی را سنایی این چنین بیان کرده است:

دلا! تا کی درین زندان، فریبِ این و آن بینی یکی زین چاهِ ظلمانی برون شو، تا جهان بینی جهانی، کاندرو، هر دل که یابی، پادشا یابی، جهانی کاندرو، هر جان که بینی، شادمان بینی

(سنایی، ۱۳۷۲: ۲۲۹)

گذشته از اهمیت زبان شناختی و ادبی این ابیات سغدی، نیز استفادهٔ آن در بازسازی برخی افتادگی‌های اصل متن پارتی،^۶ وجود این متن، از لحاظ آشنایی با نمونه‌ای از ترجمهٔ شعر در آن دوره، بسیار مهم است. در واقع، شکوفایی ادبیات سغدی، در زمانی اتفاق افتاد

قرن هفتم و هشتم میلادی) که جریان ادبی آفرینش سرودهای فارسی میانه و پارتی مانوی تقریباً رو به افول گذاشته بود. (Sundermann, 2009: 260-261) ترجمه این اشعار به زبان سغدی، به نوعی حضور این قالب‌های ادبی را در ادبیات ایرانی تداوم می‌بخشید.

ابیات به جای مانده، از حسن اتفاق، یکی از کلیدی‌ترین لحظات سرگذشت جان را در سفر پر مخاطره او در دنیای پلید اهریمنی روایت می‌کند. چنان که گفته شد، بخش قابل توجهی از سرودهای مانوی، بویژه سرودنامه‌های پارتی و ترجمه آنها به زبان سغدی، درباره جان یا روح است که گرفتار زندان ماده شده است؛ او در این دنیا که همان زندان ماده است، رنج می‌برد، می‌خروشد و سرانجام نجات‌بخش می‌آید و او را از مهلکه می‌رهاند. مانی این ماجرای جدایی انسان از اصل خود را به صورت داستان و اسطوره‌هایی که گاه عجیب و غریب می‌نماید، بازگو کرده است. برخی از واژه‌ها و ترکیباتی که در این سرود سغدی به کاررفته، از این نظر بسیار پر معنایند و دنیایی از مفاهیم عرفانی و اساطیری مانویت را در خود نهفته دارند، مانند «بانگ کرفه‌گر» (سطر ۳۱ قطعۀ نخست)؛ از این نظر که «بانگ» یا «خروش» از مهم‌ترین مفاهیم بنیادین مانوی، عنصری آگاهنده با کارکرد عرفانی است که از همان آغاز داستان آفرینش مانی، نقش خود را در ماجرای اولین انسان (هرمزدبغ) به صورت یک ایزد (ایزد خروش) ایفا می‌کند، در ماجرای رنج کشیدن انسان که در همین سرودنامه‌ها به تصویر کشیده شده است، آن را ادامه می‌دهد و در پایان جهان، خویشکاری خود را در شخصیت واپسین رهایی‌بخش (خردیشهر یزد) به پایان می‌رساند یا «سرزمین عشق» خواندن اصل و منشأ نور (بهشت روشنی) که می‌توان گفت در متون ایرانی مانوی، و به طور کلی، در متون پیش از اسلام، چنین تعبیری بی‌سابقه است (سطر ۲۲ قطعۀ دوم). یا «با یک اندیشه ستودن» یا واژه‌های «زنده» و «شادی» که معمولاً در سرودهای مانوی زیاد تکرار می‌شود و پرداختن به آنها در اسطوره مانوی، نیازمند مجالی بیشتر است.

نکته آخر در باره اهمیت این قطعه، از لحاظ ادبی است. هویدگمان از جمله سرودهای مربوط به «جان» یا در اصطلاح مانوی، «گریو زنده» (grīw zīndag)، است و برخلاف دیگر اشعار مانوی، به سبب آنکه موضوع آن بی‌واسطه با انسان ارتباط پیدا می‌کند، بیشترین

امکان را در استفاده از عنصر خیال و عاطفه در اختیار گوینده قرار داده است. موضوع عارفانه سرودنامه‌ها و ویژگی روایی آنها، مجال کافی را برای بروز انواع تشبیهات، تمثیل‌ها، استعاره‌ها و کنایات فراهم کرده و مترجم سغدی نیز در تصویرسازی‌های شاعرانه خود، به خوبی از عهده این کار برآمده است. نکته شایان ذکر اینکه زبان سغدی با توجه به این که در طول سده‌ها، یک زبان فرهنگی و زبان میانگان در ارتباط بین شرق و غرب آسیا بوده است، ظرفیت کافی را در پذیرش و برگردان همه آنچه از نظر ادبی و بلاغی در زبان غنی پارتی تجربه شده بود، داشت. تشبیه جهان و تن انسان به «دام جاودان» (سطر ۱۵ قطعه دوم)، تصویرسازی‌های آشنا در اشعار عرفانی، استفاده از عناصری چون شهریاری و سالاری برای توصیف خدای بزرگی (خدای بزرگ ایزدستان مانوی)، ساکنان بهشت روشنی را از طریق استعاره به صورت شاهی توصیف کردن که دیهیم پادشاهی بر سر دارند (دو بند آخر قطعه دوم)، نمونه‌هایی است که در این متن سغدی به چشم می‌خورد. جالب‌تر از همه، واژه taxrē tam «دوزخ تلخ» (سطر ۸ قطعه دوم) است که علاوه بر حس آمیزی، یکی بودن واج نخست دو واژه، نوعی هماهنگی صوتی در این مصرع ایجاد کرده است که در حوزه بدیع لفظی، نکته‌ای قابل توجه است.

۳- نتیجه گیری

کشف دست‌نوشته‌های مانویان در اوایل قرن بیستم، رخداد خجسته‌ای برای ادبیات ایران بود. هر اثری که از دل شنزارهای تورفان بیرون کشیده شد، هر چند پاره، ناقص و رنگ‌باخته، پرتوی بر اندیشه، هنر و ادبیات مردمی افکند که خود و دینشان در محاق خاموشی رفته اند، اما نگاه عارفانه و شیوه هنری و بلاغی‌شان در نویسندگان و هنرمندان اعصار بعد به یادگار ماند و در درخت تنومند شعر فارسی و بویژه بلاغت صوفیه، از نو به بار نشست. دو قطعه از یک دست‌نوشته سغدی به جای مانده است که ترجمه‌ای از یک سرودنامه پارتی است که در آن، یک مضمون عرفانی در قالب ادبی‌ای از پیش‌اندیشیده به تصویر کشیده شده است. اهمیت این اثر منظوم به چند دلیل است:

نخست اینکه ترجمه، بازمانده ای از دو زبان کهن است؛ اثری ترجمه شده است که زبان مبدأ آن پارسی است، زبان دینی و ادبی بخش بزرگی از مانویان و ایرانیان، و زبان مقصد، سغدی که جایگاه ویژه‌ای از لحاظ تجاری دارد و زبان میانجی به شمار می‌رود. این اتفاق در واقع، تبادل اندیشه و هنر را بین زبان‌های پویا و دارای حیثیت علمی و ادبی عصر نشان می‌دهد.

دیگر آنکه مترجم، سرودی را برگزیده است که ساختار مشخص دارد و در ادب پارسی دارای نمونه‌های مشابه بسیار است. این گونه سرودها عموماً سرگذشت جدایی روح را از اصل و منشأ خود روایت می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که این قالب شعری برای مانویان زبان‌های مختلف ایرانی، کاملاً شناخته شده بوده است و مبتکر آن مارامو یا هر شاعر عارفی که باشد، قالبی را ابداع کرده است که چون مثنوی در شعر فارسی، قادر بوده است مفاهیم رازآمیز عرفانی را با استفاده از تمثیل، تشبیه و استعاره، آزادانه و به خوبی به تصویر بکشد.

بدیهی است سراینده، قصد مضمون‌سازی شاعرانه نداشته و به صرف زیبایی از جلوه‌های بیانی و صناعات ادبی استفاده نکرده است، هرچند مانند هر شاعر عارفی، این فایده نیز از آن حاصل شده است. گفتنی است که این اثر به عنوان یک سند زبانی از دوره میانه ایران، حاوی نکات زبان‌شناختی، ادبی و فکری گوناگونی است که مختصراً بدان اشاره شد.

محتوای اثر، در واقع مهم‌ترین هدف مترجم از ترجمه محسوب می‌شود که عبارت است از انتقال یک اندیشه عرفانی به جماعت مانویان سغدی‌زبان؛ به همین سبب، او در ترجمه، گرایش به اطناب داشته، به شکلی که گاه به جای یک واژه پارسی، دو یا سه واژه سغدی آورده است؛ البته در بسیاری مواقع، معادل‌های دقیق داده اما در مواردی نیز تمایل عرفانی او منجر به دخل و تصرفاتی در گزینش واژه شده است؛ مثلاً به جای واژه پارسی -zird- «دل»، در ترجمه خود واژه mān «اندیشه» می‌گذارد (سطر ۱۹) که علت آن، تعریفی است که عرفا از «اندیشه» یا «خرد» می‌کنند و مانویان نیز با بینش عرفانی خود، خرد را نه با مفهوم استدلالی و منطقی بلکه با معنای اشراقی و شهودی، به جان و دل پیوند می‌دهند و جایگاه اندیشه را نه مغز بلکه دل می‌دانند.^{۱۷}

یادداشت‌ها

۱- مانی در سال ۲۱۷ میلادی در بابل متولد شد. نام پدر او، پَنگ، اصلاً از همدان بوده و به بابل رفته و در تیسفون ساکن شده است. ابن ندیم، پدر مانی را فتق بابک بن ابی‌برزام و مادرش رامیس و به قولی، اوتاخیم و به قولی، مرمیرم از فرزندان اشکانیان ذکر می‌کند (ابن ندیم، ۱۳۷۹: ۱۵)

۲- Handām هر سرودنامه دارای بخش‌های جداگانه‌ای است و هر بخش «هندام» (اندام، عضو) نامیده می‌شود.

3- F. W. K. Muller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, ii (Abh. P.A.W., 1904, Anh.), P. 6.

4- Das mandäische Buch des Hettn der Grösse (Sb. Heidelberger A.W., 1919), P. 88.

۵- زوندرمان نیز قطعاتی از یک سرودنامه سغدی منتشر کرد که دکتر اسماعیل‌پور آنها را به فارسی ترجمه کرده است. نک. ابوالقاسم اسماعیل‌پور، سرودهای روشنایی، صص. ۳۸۷-۳۹۳.

۶- بخش‌های سغدی هویدگمان را مکنزی حرف‌نویسی و ترجمه کرده است، منبع ما در این مقاله در بررسی و آوانویسی قطعات و برخی ملاحظات زبان شناختی که در یادداشت‌ها آمده است، پژوهش مکنزی بوده است (Machenzie, 1985) نک. کتابنامه.

۷- $\square\square\gamma r t'k$ هنینگ بر آن است این واژه به واژه مانوی $\gamma r t y [s t r'$ «حاصلخیزترین» می‌ماند (6) (Henning, Sogdica, 29f.) اما می‌گوید در این معنی باید شک کرد و این که ربطی به واژه بودایی $n/z\gamma' r t k'$ «حاصلخیز» هم ندارد، ارتباط آن با واژه مسیحی $\gamma r t q (y')$ نیز محل بحث است. سیمز ویلیامز آن را «باشکوه» ترجمه می‌کند، معادل واژه سریانی $zhywt$ اما شوارتز در رساله منتشر نشده خود، در این معنی تردید می‌کند و بر پایه اشتقاق واژه، «تازگی» را پیشنهاد می‌کند (Idem: 424).

- ۸- $w\delta'y\zeta-nt$ این قرائت که به جای صورت نامعلوم $*w\delta'\beta\zeta$ استفاده شده و ترجمه بیت را سیمز ویلیامز به مکنزی پیشنهاد کرده است. $w\delta'y\zeta$ «خفه کردن» از صورت فرضی $*awa-darzaya$ مشتق شده است.
- ۹- $\beta wc'k$ ، و در سطر ۱۴ $zr'ync'k$ در کنار صورت‌های دیگر در سطر ۵ $kwn'y$ ، سطر ۲۱ $syn'y$ و سطر ۵ δwr $tm kwn'y$ ky که ترجمه پارتی $kym kr$ dwr است، همه، افعال وجه التزامی سوم شخص مفردند که به صورت آینده معنی می‌شوند. گونه‌های k/y - نشانه وجه وصفی فاعلی یا اسم فاعل است که املاهای آن در مانوی (y) - معمولاً بدون فعل معین به کار می‌رود. تحت‌اللفظی عبارت را چنین باید معنی کرد: «چه کسی نجات‌بخش من (خواهد بود)» آن را تمنایی نیز می‌توان شمرد که این املا به صورت نادری برای این نوع فعل نیز به کار رفته است.
- ۱۰- $prtrxs$ عضو جدیدی از خانواده ستاک‌هایی است که در پارتی $tryxs$ «مورد ستم قرار گرفتن»، $ndrxs$ «فشرده شدن»، $drxs$ «تحمیل کردن»، سغدی بودایی $nt'xs$ «مورد ستم قرار گرفتن»، صورت گذرا $\beta trync$ «ستم کردن» که در آن ریشه‌های $trenk$ (اوستایی $\Theta raxta$) و $dhreng$ (اوستایی $drang$) ادغام شده است. صورت اسمی مربوط به آن $prtr'nk$ در سطر ۱۳ دیده می‌شود. قس. $\beta trnng$ «ستم، آزار». پیشوند فعلی آن احتمالاً $pari-$ است نه $fra-$.
- ۱۱- $n\gamma rw\beta s$ تنها یک بار دیگر در یک متن بودایی به کار رفته است. این واژه تا کنون $z\gamma rw\beta s$ «بلند شدن» خوانده می‌شده که با معادل پارتی آن $z\gamma ryp$ uz $grfsa$ گرفته شده است. به هر حال، حرف نخست نمی‌تواند Z باشد، چنان که در این دست‌نویس این حرف (نه حرف Z) هرگز به حرف بعدی متصل نمی‌شود. دیگر این که این واژه ترجمه واژه پارتی $ng[2-3?]'n$ (Boyce, 1954: 88, n. 9) است. از این رو تقریباً مسلم بنظر می‌رسد که در اینجا، فعل سغدی $n\gamma rw\beta s$ ، معادل پارتی $*ngrysp$ «فشرده شدن» به کار رفته است.
- ۱۲- $ps(y)''nn$. در این دست‌نویس اغلب تمایز ' و n روشن نیست، اما گاهی اوقات، چنان که در اینجا، ضخامت سر n را از خمیدگی نقطه‌دار پشت ' متمایز کرده است. بنابراین، این واژه باید $psn''nn$ باشد نه $psn''n$ که زوندردمان احتمال می‌دهد و نه قرائت تردید آمیز سیمز ویلیامز $ps'n''n$ - همه با املاهای سطر پرکن شناسه فعلی 'n. زوندردمان احتمال می‌دهد $*p(a)\check{s}an$ باشد که با واژه شغنی $biy\bar{e}n$ «زیر و رو

کردن»، مشتق از *apa-šānaya** مرتبط است یا *f(a)šan** با واژهٔ سغدی مسیحی *fšn-* «لرزیدن، ترسیدن» (نظر سیمز ویلیامز). باب مجهول واژهٔ نخست باید از *apa-šānaya** «زیر و رو شدن» مشتق شده باشد، که صورت *pšyn** از آن به دست می‌آید اما احتمال این که حرف چهارم *n* باشد بسیار کم است. پیشنهاد دوم هم با مضمون متن نمی‌خواند. گرچه ترجمه‌های سغدی نسبت به اصل دارای اطناب بیشتری است و معمولاً مفاهیم جدیدی را عرضه می‌کنند و در اینجا، در اصل پارتی آن آمده است *wd ny frbd'n (w)[d] (k)[f?](n)* «و من پرتاب نشوم و نیفتم(?)». اگر *βrpt'n* سغدی را ترجمهٔ *frbd'n* پارتی به شمار آوریم، *wptn ZY pš'* باید به جای *kf'n* آمده باشد (که به رغم عدم اطمینان از میزان افتادگی متن، این نتیجه حاصل می‌شود که در بیت 20a پارتی نیز باید به دلیل وجود *wpt'nt'* سغدی *kfynd* بوده باشد).

قطع نظر از نادرستی خوانش فوق، پیشنهاد سیمز ویلیامز نیز با همان دلایل پذیرفتنی نیست؛ یعنی خوانش *pšyn''n* «به دام افتم» با صورت مضارع مجهول *pšen** در کنار واداری آن *pšēn** «به دام انداختن»، علی‌رغم وجود صورت اسمی *pšn* «دام» در سطر ۱۶.

مکتزی با رد پیشنهادهای زوندرمان و سیمز ویلیامز، خوانش *pš(y)''n* را با افزونهٔ *-y* (چنان که در سطر ۱۰- *nyz*، *yw'* ۲۹، *xšywn'k'* ۳۲) از ستاک مجهول *pšy-* مطرح می‌کند که واژه سغدی مسیحی و مانوی *pš'y-* «انداختن» بر آن گواهی می‌دهند.

۱۳- *dst'ny-'s'k* تحت‌اللفظی یعنی دستگیر، مرکب از *dst-* و سغدی مانوی *ny's-*، سغدی بودایی *ny's-* «گرفتن»، احتمالاً ترجمهٔ *dstgyrw** پارتی (قس پهلوی *dstgyl* فارسی دستگیر) بوده است که از متن افتاده است. بی تردید در مصرع پارتی 20b باید *bw(y)* «بوی» (که بویس تصحیح کرده است) جای خود را به *bw(y)[d]* بدهد. بازسازی دیگر که با خوانش بویس تطبیق می‌کند اما پذیرفتن آن دشوار است، این است *c[...](g)[4-5](k)*. وجود *(k)* در این مصرع نمی‌تواند درست باشد؛ پس احتمالاً متن چنین بوده است:

[ny ms dstgyrw]
'w hwyn bw(y)[d 'yw](g) [ky]c.

۱۴- wyδ'(y)[5]. آن را wyδ'(r) هم می‌توان خواند. هیچ‌کدام از فعل‌های شناخته شده سغدی بودایی wyδ(')y- «ناپدیدشدن»، w(y)δ'y- «مرتب کردن»، سغدی مسیحی wdrz- بودایی wyr'rz- «لرزیدن» با اصل پارسی آن [z(gr)[y'sp'd] نمی‌خواند. مترجم سغدی به جای واژه پارسی zyrd «دل»، m'n «اندیشه» گذاشته است.

۱۵- نک. (Boyce, 1954) در فهرست منابع.

۱۶- مکزی بر بویس خرده می‌گیرد که او این فرصت را داشت که یکی از افتادگی‌های متن پارسی هویدگمان را با استفاده از متن سغدی هنینگ پر کند اما او تنها در یک بیت در (Mackenzie, 1985: 421) ترجمه سغدی را به کار گرفت (MHC:94,f.1).
۱۷- درباره این که مانی و مانویان در باره اندیشه و خرد چه دیدگاهی داشتند، نک. (عباس آذرانداز، ۱۳۹۲) در فهرست منابع.



فهرست منابع

- ۱- آذرانداز، عباس. (۱۳۹۲). «مفهوم خرد در آیین مانی». *مجله مطالعات ایرانی*، سال یازدهم، شماره ۲۲، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- ۲- ابن ندیم. (۱۳۷۹). *مانی به روایت ابن ندیم*. ترجمه محسن ابوالقاسمی. تهران: انتشارات طهوری.

- ۳- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). *سرودهای روشنائی*. تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی و نشر اسطوره.
- ۴- برهان تبریزی، محمد حسین بن خلف. (۱۳۶۲). *برهان قاطع*. به اهتمام محمد معین. تهران: امیر کبیر.
- ۵- سنایی. مجدودبن آدم. (۱۳۷۲). *تازیانه‌های سلوک*. گزینش محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- ۶- قریب، بدرالزمان. (۱۳۸۳). *فرهنگ سغدی*. تهران: فرهنگان.
- 7- Asmussen, Jes. P. (1975). *Manichaeam literature*. New York: Scholars' Facsimiles & reprints.
- 8- Boyce, M. (1954). *The Manichaeam Hymn-Cycles in Parthian*. London: Oxford University Press.
- 9- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaeam Middle Persian and Parthian* (Acta Iranica 9), Leiden, Téhéran – Liège.
- 10- Mackenzie, D. N, (1985). "Two Sogdian Hwıydgman Fragments", *Papers in Honour of prof. M. Boyce, II, Acta Iranica 25*, Leiden.
- 11- Sundermann, Werner. (1990). *The Manichaeam Hymncycles Huyadagmān and Angad rōšnān in Parthian and Sogdian*. London.
- 12- Sundermann, Werner. (2009). "Manichaeam Literature" in *A History of Persian Literature XVII*. Edited by Ronald E. Emmerick & Maria Macuch. General Editor- Ehsan Yarshater. I. B. Tauris & Co Ltd.