

# آتش در خاور نزدیک باستان

آبعاد زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، فنی و ادبی

توفیق فهد و دیگران

محمد رضا جوادی

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)



آتش در خاور نزدیک باستان

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)



پژوهش‌های  
جهان باستان

Université des sciences humaines de Strasbourg  
Travaux du centre de recherche sur le proche-orient et la grèce antiques  
**Le feu dans le proche-orient antique**  
Aspects linguistiques, archéologiques, technologiques, littéraires  
Actes de colloque de strasbourg (9 et 10 juin 1972)  
Leiden, E. J. Brill, 1973

تبرستان  
www.tabarestan.info

---

عنوان و پدیدآور:	آتش در خاور نزدیک باستان: ابعاد زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، فنی و ادبی؛ توفیق فهد و دیگران؛ ترجمه‌ی محمدرضا جوادی. تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷. ۱۵۲ ص.
مشخصات نشر:	تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷. ۱۵۲ ص.
مشخصات ظاهری:	ISBN 978-964-209-000-6
شابک:	فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
یادداشت:	عنوان اصلی:
یادداشت:	<i>Le feu dans le proche-orient antique</i>
موضوع:	چراغ‌ها - ایران - تل اسمر.
موضوع:	آتشکده‌ها - ایران - تورنگ‌تپه.
موضوع:	آتش - جنبه‌های مذهبی - یهود.
موضوع:	آتش - جنبه‌های مذهبی - زردشتی.
موضوع:	آتش - جنبه‌های مذهبی - اسلام.
شناسه‌ی افزوده:	فهد، توفیق.
شناسه‌ی افزوده:	جوادی، محمدرضا، مترجم.
رده‌بندی کنگره:	GT ۴۴۵ / ۱۳۸۷
رده‌بندی دیویی:	۲۰۳ / ۷
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۱۲۳۷۵۷۲

---

---

# آتش در خاور نزدیک باستان

---

ابعاد زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، فنی و ادبی  
تبرستان

www.tabarestan.info

مقالات همایش استراسبورگ

۹ و ۱۰ ژوئن ۱۹۷۲

مترجم

محمد رضا جوادی



نقره‌ماهی

تهران

۱۳۹۰

با سپاس از همکاری  
زینب مریخ پور • لیلا وهرام

تبرستان  
www.tabarestan.info

### آتش در خاور نزدیک باستان

ابعاد زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، فنی و ادبی

نویسندگان	توفیق فهید و دیگران
مترجم	محمدرضا جوادی
ویراستار	احمدرضا فاتم‌مقامی

چاپ اول  
تیراژ

زمنستان ۱۳۹۰  
۱۵۰۰ نسخه

مدیر هنری	حسین سجادی
حروف‌نگار	منصوره افشانی
لینتوگرافی	گرافیک‌گستر
چاپ جلد	صنوبر
چاپ متن و صحافی	چاپ و انتشارات اوقاف

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۰۹-۰۰۰-۰۰۶  
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.



نشر ماهی

تهران، خیابان انقلاب، رویه‌روی سینما سپیده، شماره‌ی ۱۱۷۴، واحد ۲  
تلفن و دورنگار: ۶۶۹۵ ۱۸۸۰  
www.nashremahi.com

## فهرست مطالب

- ۷ ..... مقدمه‌ی مترجم
- ۹ ..... پیش‌گفتار
- ۱۳ ..... فهرست شرکت‌کنندگان
- ۱۵ ..... چراغ‌های ایلامی  
پیر آمیه
- ۲۵ ..... نکاتی در مورد آتش در متون بین‌النهرینی  
ژان بوترو
- ۵۳ ..... آتشکده‌ای از دوره‌ی اسلامی در ترنگ‌تپه  
ژان دته
- ۷۱ ..... درباره‌ی آموزه‌ی آتش در ایران و یونان  
ژاک دوشین‌گیمن
- ۷۵ ..... آتش نزد اعراب باستان  
توفیق فهد
- ۹۹ ..... «آتش خورنده»  
ژان ژرژ هایتس
- ۱۱۹ ..... نشانه‌های آتشفشانی در ادبیات کهن عبرانی  
ژان کونینگ
- ۱۳۷ ..... کیهان‌شناسی و روان‌شناسی آتش در متون گنوسی  
ژاک مینار

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## مقدمه‌ی مترجم

این ترجمه را به همه‌ی پویندگان راه علم تقدیم می‌کنم.

کتابی که پیش رو دارید شامل هشت مقاله است که در سال ۱۹۷۲ در کنفرانس «آتش در خاور نزدیک باستان» در دانشگاه استراسبورگ ارائه شده‌اند. مطالب این کتاب بسیار متنوع است و هر فصل آن شامل یک بحث مستقل است که تقریباً ربطی به فصل‌های دیگر ندارد. مطالب بیش‌تر مربوط به ایران، بین‌النهرین، شبه‌جزیره‌ی عربستان و سرزمین فلسطین قدیم است و موضوع کلی آن استفاده‌ی آیینی از آتش، ابزارها، بناها و واژه‌های مربوط به آن. مقالات را صاحب‌نظران و دانشمندان برجسته‌ی اروپایی نوشته‌اند و از این جهت بعضی بسیار تخصصی‌اند.

با این‌که در این کار دقت و حوصله‌ی بسیار به خرج داده‌ام، اعتراف می‌کنم که خالی از اشکال نیست. با این‌همه، امیدوارم که مورد پسند دانش‌پژوهان قرار گیرد و در بین آثار دیگر جایی برای خود باز کند.

در این‌جا لازم می‌دانم که مراتب قدردانی خود را از آقای اسماعیل سنگاری، کارشناس ارشد تاریخ و مترجم زبان فرانسوی، که این کار را به بنده معرفی کردند و در طول انجام آن من را از رهنمودهای سودمند خویش بهره‌مند ساختند اعلام کنم. از همسر، خانم افسانه‌ی بشکوییده، که فرصت و فراغتی برای این کار در منزل فراهم کردند صمیمانه سپاسگزارم. بدون



همکاری ایشان انجام این کار امکان‌پذیر نبود. از خانم رُبی شانتال<sup>۱</sup>، ویراستار فرانسوی، که از دور نکات پیچیده‌ی متن را برایم تشریح کردند بسیار سپاسگزارم. صبر و حوصله‌ی ایشان در این امر ستودنی است. از بین کسانی که من را در این کار یاری نمودند بیش‌ترین سهم از آن آقای محسن اقتصاد، راهنمای محترم و برجسته‌ی زبان آلمانی، است، چون بیش‌تر نام‌های خاص و منابع نامبرده در پی‌نوشت‌ها به زبان آلمانی است. ایشان وقت فراوانی صرف ترجمه آن‌ها کردند و با سعه‌ی صدر به تمام پرسش‌های بنده پاسخ گفتند. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم و برایشان آرزوی توفیق روزافزون دارم.

همچنین از آقای حجة الاسلام سید جمال روانان، استاذ زبان عربی و مدرس حوزه‌ی علمیه‌ی گویم شیراز، آقای هادی نظری، استاد زبان عربی در دانشگاه بوعلی همدان، خانم حمداوی، مترجم زبان ایتالیایی، مسئولان بخش مشرق‌زمین موزه‌ی لوور، آقای مهدی یاورنگون، برادرم آقای سیدمحمدعلی جوادی و همسر محترمشان، خانم الهه بشکوییده، و تمام کسانی که به نحوی در انجام این کار یاری‌ام دادند صمیمانه سپاسگزاری می‌نمایم. همکاری این دوستان به بنده دلگرمی بخشید و سختی‌های کار را بر من آسان گرداند. امیدوارم که این کار قطره‌ای از دریای بیکران علم باشد و پاسخشگویی برخی از پرسش‌های علم‌دوستان.

سیدمحمدرضا جوادی

۱۳۸۶/۱۲/۲۳

## پیش‌گفتار

مرکز پژوهش خاور نزدیک باستان طی یک دستور دولتی در تاریخ ۱۴ ژوئن ۱۹۶۸ در دانشگاه علوم انسانی استراسبورگ تأسیس شد. هدف از ایجاد این مرکز توسعه‌ی پژوهش در زمینه‌های باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ، ادبیات و تاریخ علوم و فنون در حوزه‌ی گسترده‌ی خاور نزدیک باستان بود.

این حوزه به سه بخش بزرگ تقسیم می‌شود:

(الف) بخش مصر با سه زیر مجموعه: مصر فراعنه، مصر دوران هلنیستی (یونانی‌مآبی) و مصر مسیحی.

(ب) بخش بین‌النهرین، آناتولی و اژه با سه زیر مجموعه: بین‌النهرین باستان، آناتولی باستان و تمدن اژه.

(پ) بخش فلسطین، سوریه و شبه‌جزیره‌ی عربستان با سه زیر مجموعه: کتاب مقدس و خاور نزدیک باستان، سوریه و فلسطین دوران یونانی‌مآبی و رومی، و عهد باستان عرب.

پژوهش‌ها به وسیله‌ی گروه‌های تخصصی و بر اساس برنامه‌های پنج‌ساله انجام می‌شود و استادان، محققان و دانشجویان مقطع دکتری که بیش‌تر آن‌ها در دانشکده‌های علوم تاریخی، الهیات کاتولیک، الهیات پروتستان، زبان، ادبیات و تمدن‌های خارجی تحصیل می‌کنند در آن شرکت می‌نمایند. گردهمایی‌ها و همایش‌های پژوهشی انجام‌شده در

این مرکز باعث به وجود آمدن مجموعه‌ی حاضر شد.

به نظر شورای علمی این مرکز، انتشار نتیجه‌ی تحقیقات بهترین مشوق برای پژوهشگران خواهد بود. وانگهی بدیع بودن موضوعات انتخاب شده و جدیتی که در کار پژوهشگران غالباً جوان آن است، چاپ و انتشار آن‌ها را توجیه می‌کند. در حقیقت این کار باعث تقویت روحیه‌ی مشارکت می‌شود و به همین دلیل شایسته است که پژوهش‌ها را در یک مجموعه‌ی تخصصی گردآوری کرد و هدف اصلی فعالیت‌های مرکز پژوهشی خاور نزدیک باستان همین است.

ایجاد این مجموعه که مصادف با صدمین سال پایه‌گذاری مدرسه‌ی شرق‌شناسی استراسبورگ است، امید است نماد تجدید حیات شرق‌شناسی در دانشگاه ما باشد. به دلیل غنای منابع شرق‌شناسی کتابخانه‌ی ملی و دانشگاهی استراسبورگ، وجود کتابخانه‌های تخصصی بسیار و مجموعه‌های اشیای هنری فراوان در مؤسسات ما (مصرشناسی، باستان‌شناسی، تاریخ هنر، تاریخ ادیان، تاریخ روم، پاپیروس‌شناسی، زبان‌های یونانی، عبری، عربی و جز آن‌ها) و به‌ویژه وجود دو دانشکده‌ی الهیات کاتولیک و پروتستان که دارای شهرت بین‌المللی هستند و کتابخانه‌های تخصصی آن‌ها که در زمینه‌ی کتاب مقدس و شرق‌شناسی بی‌نظیر است، این دانشگاه از مجهزترین دانشگاه‌های فرانسه برای این نوع پژوهش‌هاست.

به غنای اسناد و مدارک که این مرکز از زمان تأسیس هم و غم خود را صرف آن کرده است، البته به‌استثنای خلأ ایجاد شده در فاصله‌ی دو جنگ بین‌الملل، باید یک عامل مهم را افزود و آن وجود درس‌ها و آموزش‌های بنیادی در زمینه‌هایی است که در زمره‌ی فعالیت‌های مرکز قرار می‌گیرد: مصرشناسی (آقای پارلُبا<sup>۱</sup>)، پاپیروس‌شناسی (آقای شوارتس<sup>۲</sup>)، مطالعات

1. Parlebas

2. Schwartz

قبطی (آقای مینار<sup>۱</sup>)، باستان‌شناسی (آقایان مارگرن<sup>۲</sup>، سیپر<sup>۳</sup> و لوی<sup>۴</sup>)، تحقیق در مورد کتاب مقدس (آقایان ژاکوب<sup>۵</sup>، ژوان لامیر<sup>۶</sup>، هاینتس<sup>۷</sup> و رنو<sup>۸</sup>)، سوریه‌ی رومی (آقای فرزول<sup>۹</sup>) و شبه‌جزیره‌ی عربستان پیش از اسلام (آقای فهد). از بین متخصصان کتاب مقدس باید از فعالیت‌های در حال انجام آقای هاینتس و گروهش درباره‌ی ماری<sup>۱۰</sup> نام برد، و در تاریخ علوم، پژوهش‌های آقایان بورژ<sup>۱۱</sup> و ژوانا<sup>۱۲</sup> در مورد مجموعه آثار بقراط از اهمیت شایانی برخوردارند.

به فعالیت‌های این گروه شرق‌شناس که بیش‌تر آن‌ها را جوانان بسیار کوشا تشکیل می‌دهند، باید همکاری ارزشمند و پربار همکاران ما را افزود که از دیگر دانشگاه‌های فرانسه و خارج می‌آیند و با شرکت در گردهمایی‌ها و همایش‌های سالانه بر ما منت گذارده، موجب افتخار ما می‌شوند؛ سپاس و قدردانی خود را به خاطر خدمات گذشته و حال ایشان اعلام می‌دارم.

به دنبال مجلد حاضر که فقط شامل بخشی از مطالب مطرح‌شده در کنفرانس است، مجلدات دیگری هم خواهد آمد: مقاله‌های کنفرانس اکتبر ۱۹۷۲ در مورد مجموعه آثار بقراط که برعهده‌ی مرکز پژوهش یونان باستان بود؛ آثار سمینار ۱۹۷۲-۱۹۷۳ در مورد سکونتگاه در خاور نزدیک باستان؛ آثار کنفرانس اکتبر ۱۹۷۳ درباره‌ی تدمر (پالمیر)؛ آثار سمینار ۱۹۷۳-۱۹۷۴ در مورد شهر در خاور نزدیک باستان، و جز آن‌ها.

امیدواریم که موفقیت این مجموعه باعث رونق بیش‌از پیش پژوهش در مؤسسه‌ی ما و ادامه‌ی سنت صدساله‌ی شرق‌شناسی در استراسبورگ شود.

توفیق فهد

مدیر مرکز پژوهش‌های خاور نزدیک باستان

- 
- |             |                 |             |             |
|-------------|-----------------|-------------|-------------|
| 1. Ménard   | 2. Margueron    | 3. Siebert  | 4. Lévy     |
| 5. Jacob    | 6. Join-Lambert | 7. Heintz   | 8. Reynaud  |
| 9. Frézouls | 10. Mari        | 11. Bourgey | 12. Jouanna |

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فهرست شرکت‌کنندگان در کنفرانس آتش

به سرپرستی آقای پارلِبا،

مدیر مؤسسه‌ی مصرشناسی و مدیر سابق مرکز

ویراستار مجموعه: توفیق فهد، مدیر کنونی مرکز.

آقای پیر آمیه<sup>۱</sup>، متصدی آثار باستانی مشرق‌زمین در موزه‌ی لوور.

خانم ماری بارله<sup>۲</sup>، مسئول تحقیق در مرکز ملی پژوهش‌های علمی.

آقای ژان بوترو<sup>۳</sup>، مدیر پژوهش مدرسه‌ی عملی تحصیلات عالی در دانشگاه

سوربن.

آقای مارک براند<sup>۴</sup>، استاد دانشگاه فایورگ-آن-بریسگو.

آقای ژان دِئه<sup>۵</sup>، استاد دانشگاه سوربن.

آقای ژاک دووین‌گیمن<sup>۶</sup>، استاد دانشگاه لیژ.

آقای توفیق فهد، استاد دانشگاه علوم انسانی استراسبورگ.

آقای ژان ژرژ هاینتس، مسئول آموزش در دانشگاه علوم انسانی استراسبورگ.

آقای ژان لویی اوئو<sup>۷</sup>، استادیار دانشگاه سوربن.

آقای ژان کونینگ<sup>۸</sup>، مسئول تحقیق در مرکز ملی پژوهش‌های علمی.

آقای ژاک مینار، استاد دانشگاه علوم انسانی استراسبورگ.<sup>۹</sup>

---

1. Pierre Amiet

2. Marie Barrelet

3. Jean Bottéro

4. Mark Brandes

5. Jean Deshayes

6. Jacques Duchesne-Guillemain

7. Jean-Louis Huot

8. Jean Koenig

۹. مقالات خانم بارله و آقایان براند و اوئو به‌موقع به دست ویراستار مجموعه نرسیدند.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## چراغ‌های ایلامی

— پیر آمیه —

تبرستان  
www.tabarestan.info

ساکنان بین‌النهرین و ایلام بیش‌تر از جام‌های کوچک نسبتاً عمیق به عنوان چراغ استفاده می‌کردند. سوخت این چراغ‌ها روغن بود و فتیله‌ی آن‌ها روی لبه قرار می‌گرفت.

در دوره‌ی پیش از سارگون، سومری‌ها صدف‌های بزرگ را دو تکه می‌کردند و از آن‌ها چراغ می‌ساختند. این‌ها بعدها مشابه چنین چراغ‌هایی را از فلز و سنگ می‌ساختند و گاهی آن‌ها را با گاوِ انسان‌سَر تزئین می‌کردند. [۱] از این نوع چراغ فقط یکی در شوش به دست آمده [۲] و به سرعت ناپدید شده است.

در آغاز هزاره‌ی دوم پیش از میلاد نوعی خاص از چراغ‌های سربسته ساخته شده که دهانه‌ی کشیده دارند و شبیه به دمپایی‌اند. قدیمی‌ترین چراغ از این نمونه در تل آسمَر پیدا شده است. [۳] این نوع چراغ نماد خدای نوسکو<sup>۱</sup> بر روی الواح منقوش قائم بود و تقریباً با همین شکل تا دوره‌ی آشوری نو و حتی دوره‌ی اشکانی باقی ماند. چراغ مفرغی کوچک کشف شده در شوش که

---

1. Nusku



احتمالاً مربوط به دوره‌ای متأخر است از همین نمونه است (تصویر ۱). آقای گیرشمن در گور شماره‌ی ۳ در چغازنبیل [۲] که مربوط به دوره‌ی ایلام میانی است، تعدادی کاسه و شیشه‌ی تخم‌مرغی شکل زبر و خشن پیدا کرده است. دهانه‌ی سیاه این اشیا گویای این است که از آن‌ها به عنوان چراغ استفاده می‌شده است (تصاویر ۲-۳). این نوع خاص از چراغ‌ها از نخستین نمونه‌هایی هستند که در دوره‌ی ایلامی نور رایج گشتند. تفاوت آن‌ها با چراغ‌های معمولی سنتی در عمود بودن آن‌هاست، به طوری که فتیله در این نوع چراغ‌ها نمی‌توانست متصل به لبه باشد یا روی دهانه‌ی افقی قرار بگیرد، بلکه به صورت عمودی در وسط دهانه غوطه‌ور می‌گردید. پس روغن استفاده‌شده می‌بایست خیلی رقیق بوده باشد تا بتواند با خاصیت موینگی به نوک فتیله برسد (تصاویر ۴-۱۶).

حدود ده چراغ از این چراغ‌ها که در هیچ جای دیگر یافت نشده‌اند به دست ما رسیده‌اند و به خاطر ظاهر نازیبایشان به راحتی شناخته می‌شوند. قسمت پایین بیش‌تر آن‌ها استوانه‌ای شکل است و در قسمت بالا عریض‌تر می‌شوند و به شکل گوی درمی‌آیند. این شکل بدین جهت بوده که بتوان آن‌ها را در استوانه‌ها یا سوراخ‌هایی که برای آن‌ها تعبیه شده بود قرار داد و شاهد آن یک سینی پیدا شده در چغازنبیل است که با این اشکال تزئین شده است. [۵] برخی چراغ‌ها در وسط باریک می‌شوند و این باریکی گرفتن و حمل آن‌ها را آسان می‌کند. روی هم‌رفته، برخلاف چراغ‌های نیم‌دایره و جامی شکل که در کشورهای ساحل شرقی مدیترانه (شرق طالع) فراوانند، این نوع شکل مشکل‌واژگون شدن آن‌ها را حل کرده است.

خاک به کاررفته در ساخت چراغ‌ها خاکی است بسیار متنوع و گاهی به روغن سیاه آغشته شده است. یکی از آن‌ها سفال منفذدار و لعاب‌دار است (تصویر ۹) و چندتایی از جنس مفرغند (تصاویر ۴ و ۱۴-۱۶). یکی از چراغ‌های مفرغی در معبد شرقی کیریریشه در چغازنبیل کشف شده است که

احتمالاً در زمان حمله‌ی آشوری‌ها با چند شیء دیگر در یک انبار روی هم تلنبار شده بوده‌اند. [۶]

نخستین چراغ‌ها از این نمونه را در سال ۱۹۲۳ دو میکیم<sup>۱</sup> در یک مقبره‌ی زیرزمینی مربوط به دوره‌ی ایلامی نو یافته است. [۷] در گزارش دو مکیم آمده است که در هر طرف دهانه یک سوراخ ایجاد شده که ظاهراً سیمی از آن عبور می‌کرده و فتیله به آن وصل می‌شده است (تصویر ۸). البته این ویژگی تنها یک بار دیده شده است. دو مکیم اضافه می‌کند: «این شکل برای ما خیلی بدیع است و ممکن است منظور از طراحی آن استفاده از سوخت‌هایی به غیر از روغن کرچک که برای روشنایی به کار می‌رفت باشد؛ مثلاً برای استفاده از نفت.»

در سال ۱۹۲۸، او این مطلب را متذکر می‌شود که «در داخل یکی از چراغ‌ها مقداری خاک قهوه‌ای وجود داشت. آن را برای تجزیه به آزمایشگاه شرکت نفت ایران و انگلیس دادم. نتیجه‌ی به دست آمده ثابت کرد که این چراغ‌ها برای استفاده از نفت طراحی شده‌اند، چون روغن گیاهی آن قدر رقیق نیست که بتواند تا نوک فتیله بالا رود.» [۸]

متأسفانه این خاک باقی نمانده است. از آزمایشگاه موزه‌ی لوور درخواست کردم قسمت سیاه دهانه‌ی یکی از چراغ‌ها را آزمایش کند. نتیجه منفی بود، چون هیچ اثری از قیر به دست نیامد. گمان نمی‌کنم که این نتیجه قطعی باشد و شک و تردید همچنان باقی است. در هر حال این نوع چراغ با فرضیه‌ی استفاده از نفت جور در می‌آید و زمانش برمی‌گردد به حکومت اونتش‌نپیریشه<sup>۲</sup>، هرچند که بیش‌تر چراغ‌های کشف شده متعلقند به اواخر دوران ایلام و حتی به پیش از دوره‌ی هخامنشی (یا بابلی نو بر اساس اصطلاحات دو مکیم).

یک جام لعابدار کوچک (تصویر ۱۷) را که اثر آتش بر روی دهانه‌ی افقی کوچک آن هنوز به چشم می‌خورد، می‌توانیم مربوط به همین دوره بدانیم. از این جهت این جام باید یک چراغ باشد. دو مکمم چراغی به همان شکل (تصویر ۱۸) را متعلق به قرن پنجم میلادی دانسته است و دلیلش مسلماً جای کشف آن است. اما با توجه به خاک استفاده‌شده برای ساخت آن که مایل به سبز، بسیار سخت و شبیه به خاک شوش<sup>۱</sup> می‌باشد باید خیلی قدیمی‌تر باشد. لو برتون<sup>۱</sup> آن را در ردیف ظروف نیمه‌ی دوم هزاره‌ی سوم پیش از میلاد آورده است.

در دوره‌ی آشوری نو در بین‌النهرین از چراغ‌های روغنی استفاده می‌کردند. این چراغ‌ها از یک نیم‌دایره تشکیل می‌شدند که روی یک پایه گذاشته می‌شد و خود پایه در وسط یک جام قرار می‌گرفت. [۹] دو شیء به‌دست آمده از شوش را که تاریخ آن‌ها نامعلوم است، می‌توان از این نوع دانست (تصاویر ۱۹-۲۰). یکی از آن‌ها که خیلی ناشیانه به آن شکل داده شده جامی کوچک است که پیاله‌ای کوچک به رنگ خاکستری در وسط آن قرار دارد. دیگری که صورتی رنگ است با دقت بیش‌تری ساخته شده و با چراغی که در دوره‌ی ایلامی نو به کار می‌رفته متفاوت است. کاوشگر در مورد این اشیا نوشته است: «اور ۳ یا ایلام؟» در هر صورت مشابه آن‌ها وجود ندارد.

سیاهی لبه‌ی برخی چراغ‌ها نشانه‌ی معمولی آتش است. البته این نشانه همیشه وجود ندارد، چون آقای گیرشمن در چغازنبیل تعداد زیادی ظرف دهان‌گشاد پیدا کرده که در بعضی از آن‌ها آثار دوده هست اما خود ظروف که از خاک زبر ساخته شده‌اند سیاه نشده‌اند (تصاویر ۲۱-۲۳). [۱۰] ناگفته نماند که این ظروف از استوانه‌های مخصوص آیین‌های آتش قابل تشخیص است. [۱۱] با این‌که دلیل محکمی که بتوان آن‌ها را آتشدان دانست در دست نداریم،

نمی‌توان نقش آیینی آن‌ها را نادیده گرفت. به طور دقیق‌تر باید گفت که این ظروف گاهی به عنوان ظروف مخصوص آتش به کار می‌رفته‌اند، هرچند که هدف اولیه‌ی ساخت آن‌ها این نبوده است.

از مطالب بالا نتیجه می‌گیریم که ایلامی‌ها به ندرت چراغ و ظرف برای استفاده‌ی خاص از آتش می‌ساخته‌اند. تنها چراغی که واقعاً ایلامی است همان است که شکل بطری دارد.

تبرستان

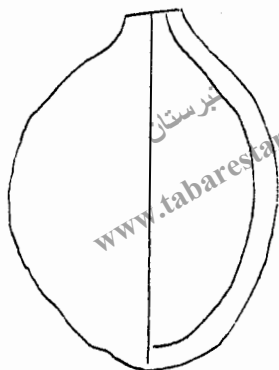
www.tabarestan.info ■■■■■

## یادداشت‌ها

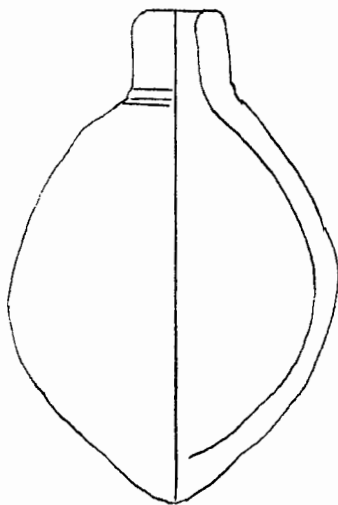
1. C.L. Wolley, *Ur Excavations II*, pl. 101-a, 102-a, 163 en haut, 173-a, 182, 240:115.
2. *Elam*, fig. 147.
3. Delougaz, *Pottery*, pl. 130-h.
4. *Mémoires XL*, Pl. XCIX.
5. *Ibid.*, pl. CXXXIV: 775.
6. *Mémoire XXXIX*, p. 100 et pl. LII: 5.
7. *RA XXI*, 1924, p. 116.
8. *RAA VI*, 1929-30, p. 38; cf. *Mémoires XXIX*, p. 50, fig. 43.
9. *Iraq 21*, pl. XXXIX: 104-106; Haller, *Gräber und Gräfte von Assur*, pl. 5 en bas.
10. *Mémoires XL*, Pl. XLI; 982, 983.
11. E. Porada, *Mémoires XLII*, 28-30.



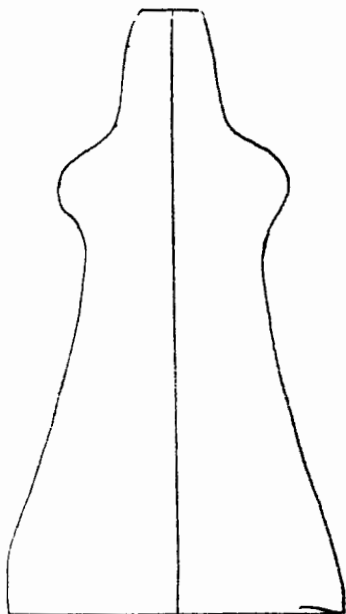
تصویر ۱. چراغ مسی، لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۲. طول: ۷۷ میلی‌متر؛ ارتفاع: ۳۴ میلی‌متر.



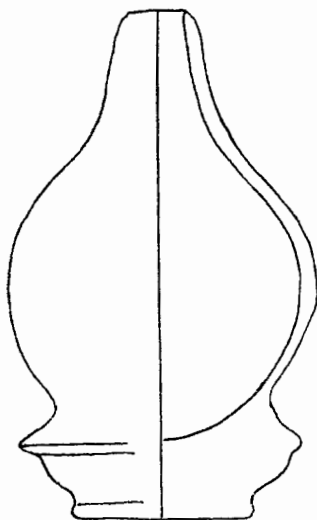
تصویر ۳. ظرف تخم‌مرغی شکل، دهانه‌ی سوخته. گیشمن، گزارش XL، لوح XCIX : ۱۱۳۲ GTZ.



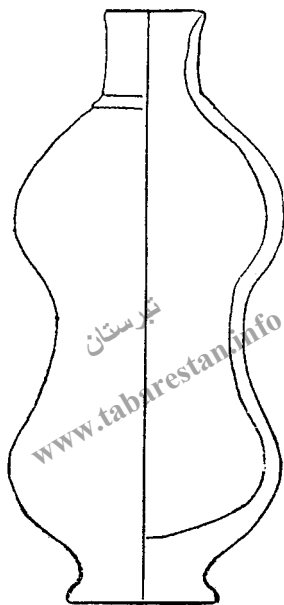
تصویر ۲. ظرف تخم‌مرغی شکل، دهانه‌ی سوخته. گیشمن، گزارش XL، لوح XCIX : ۱۱۳۱ GTZ.



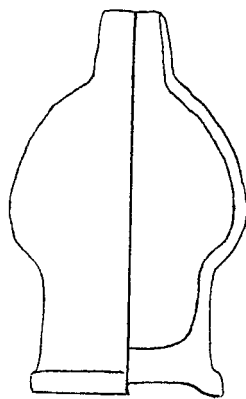
تصویر ۴. چراغ مسی، موزه‌ی تهران. دو منگنه، گزارش XXIX، ص. ۵۱، تصویر ۴۳(۲).



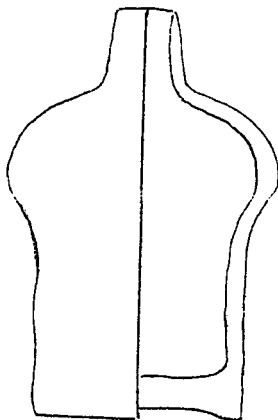
تصویر ۵. لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۵. ارتفاع: ۱۵۶ میلی‌متر؛ قطر ۹۶ میلی‌متر. گزارش XXIX، ص. ۵۱، تصویر ۴۳(۱).



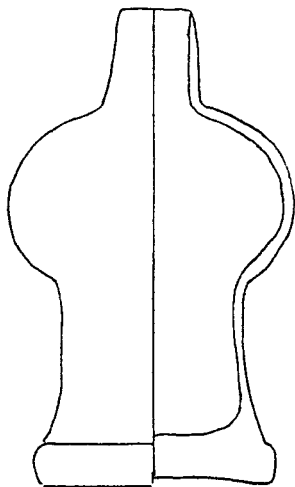
تصویر ۶. لوور، شماره‌ی ۲۲۶.  
ارتفاع: ۱۸۷ میلی‌متر؛ قطر: ۸۵ میلی‌متر.  
مجله‌ی آشورشناسی، XXXI، ۱۹۲۴، ص. ۱۱۶، تصویر ۱۰.



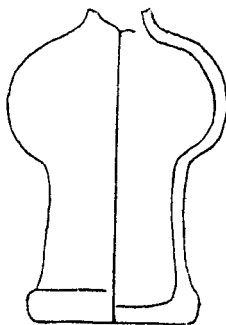
تصویر ۷. لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۴.  
ارتفاع: ۱۲۲ میلی‌متر؛ قطر: ۷۸ میلی‌متر.



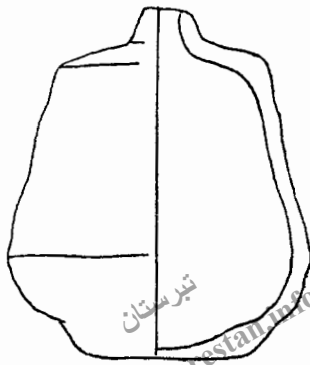
تصویر ۹. لوور، شماره‌ی ۳۴۲۸.  
ارتفاع: ۱۳۰ میلی‌متر؛ قطر: ۸۶ میلی‌متر. سفال لعابدان.



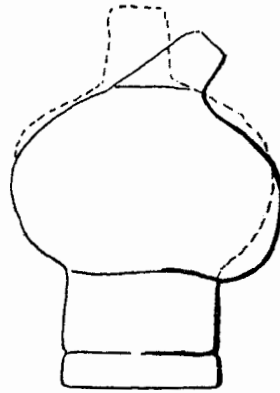
تصویر ۸. لوور، شماره‌ی ۲۰۸.  
ارتفاع: ۱۵۰ میلی‌متر؛ قطر: ۷۲ میلی‌متر.  
مجله‌ی باستان‌شناسی، XXXI، ۱۹۲۴، ص. ۱۱۶، تصویر ۱۰.



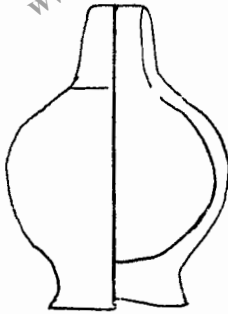
تصویر ۱۰. لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۳.  
ارتفاع: ۹۹ میلی‌متر؛ قطر: ۷۲ میلی‌متر.



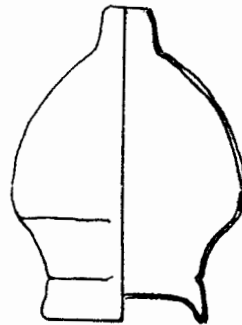
تصویر ۱۱. لوور، شماره‌ی ۲۱۰.  
ارتفاع: ۱۰۵ میلی‌متر؛ قطر: ۲۱ میلی‌متر.



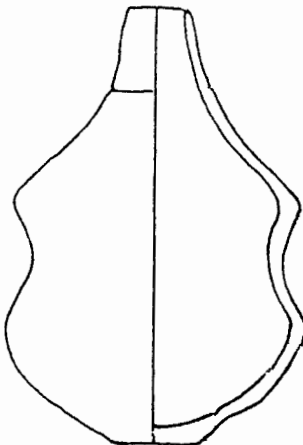
تصویر ۱۴. لوور، شماره‌ی ۳۹۸۹.  
ارتفاع: ۱۰۶ میلی‌متر؛ قطر: ۸۰ میلی‌متر.  
گیرشمن، گزارش XXXIX، لوح: GTZ ۱۸۳ LXXXVI.



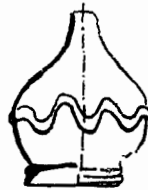
تصویر ۱۲. لوور، شماره‌ی ۴۷۳۶.  
ارتفاع: ۹۲ میلی‌متر؛ قطر: ۶۸ میلی‌متر.



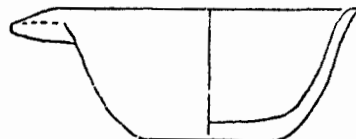
تصویر ۱۵. لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۱. مفرغی.  
ارتفاع: ۹۵ میلی‌متر؛ قطر: ۷۰ میلی‌متر.  
مجله‌ی باستان‌شناسی، XXXI، ۱۹۲۴، ص. ۱۱۶، تصویر ۱۰.



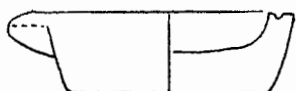
تصویر ۱۳. لوور، شماره‌ی ۲۱۲. ارتفاع: ۱۳۰ میلی‌متر؛ قطر: ۹۱ میلی‌متر.  
مجله‌ی باستان‌شناسی، XXXI، ۱۹۲۴، ص. ۱۱۶، تصویر ۱۰.



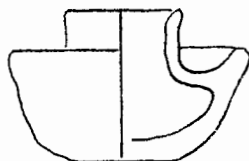
تصویر ۱۶. GIZ ۱۱۲۰، موزه‌ی تهران، مفرغی.  
ارتفاع: ۱۰۶ میلی‌متر؛ قطر ۸۴ میلی‌متر.  
گیرشمن، گزارش XL، تصویر ۳، LXIV و XCVIII (مقیاس: ۱/۴).



تصویر ۱۷. لوور، شماره‌ی ۲۸۰۵.  
سفال لامبادار. ارتفاع: ۴۰ میلی‌متر؛ قطر: ۹۱ میلی‌متر.



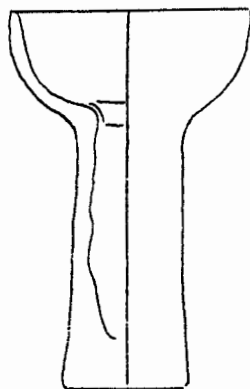
تصویر ۱۸. لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۶. ارتفاع: ۲۴ میلی‌متر؛ قطر: ۷۱ میلی‌متر.



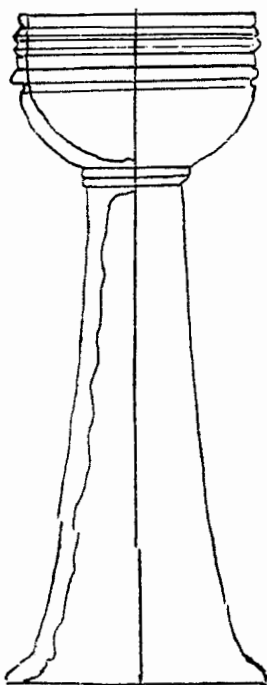
تصویر ۲۰. لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۸. ارتفاع: ۴۵ میلی‌متر؛ قطر: ۷۰ میلی‌متر.



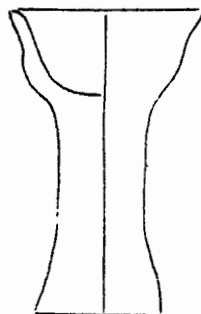
تصویر ۱۹. لوور، شماره‌ی ۱۰۲۵۷. ارتفاع: ۳۶ میلی‌متر؛ قطر: ۶۹ میلی‌متر. خاکی‌رنگ.



تصویر ۲۲. گیرشمن، گزارش XL، لوح XCI.



تصویر ۲۱. گیرشمن، گزارش XXXIX، لوح XCVI: GTZ۴۰.



تصویر ۲۳. گیرشمن، گزارش XL، لوح XCI.



تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## نکاتی در مورد آتش در متون بین‌النهرینی

— ژان بویترو —

تبرستان

www.tabarestan.info

مانند بسیاری از واقعیت‌های عمومی و روزمره، آتش آن‌طور که ما می‌خواهیم در اسناد نوشتاری اثر دقیقی از خود به جا نگذاشته است: در هیچ کتاب آشپزی‌ای دستور درست‌کردن آب جوش وجود ندارد.

۱. نام آتش چیز زیادی به ما نمی‌آموزد. آتش دو نام اصلی دارد. یکی واژه‌ای رایج است که در نثر به کار می‌رود و دیگری واژه‌ای ادبی مخصوص اشعار و اسطوره‌ها.



اولی به زبان سومری izi است و به زبان اکدی išātu. نمی‌دانیم که آیا بین این دو ارتباطی وجود دارد یا نه، اما با توجه به واژه‌هایی که هر دو زبان از یکدیگر قرض گرفته‌اند، امکان آن وجود دارد. [۱] در هر صورت واژه‌ی išātu در دیگر زبان‌های سامی هم شناخته شده است، اما قادر نیستیم ریشه‌ای که مفهوم آن را روشن کند برایش بیابیم. بسیاری از واژه‌های «اولیه» این ویژگی را دارند. آتش در زبان‌های سامی مانند برخی واژه‌ها مثل سنگ، نمک، نور و جز آن‌ها بنا بر قاعده مؤنث است [۲]، جز آن‌که این واژه همیشه، مثل اکدی، پایانه‌ی مؤنث نمی‌گیرد. [۳] احتمال این‌که در زبان اکدی اثری از شکل فاقد پایانه‌ی مؤنث باقی مانده باشد هست. در گذشته به غلط تصور می‌شد که iš

ریشه‌ی išātu است که در اسناد قدیمی تل ماری مربوط به دوره‌ی ایسین<sup>۱</sup> مشاهده شده است، اما مشخص شده است که iš چیزی جز یک حرف اضافه نیست. [۴] ریشه‌ی این واژه را شاید بتوان در نام خدای Išum یافت. البته در اسطوره‌های مربوط به این خدای فرعی [۵] هیچ اشاره‌ای به آتش نشده است. از طرف دیگر اجزای تشکیل دهنده‌ی این واژه، یعنی i-šum، در زبان سومری معنای روشنی دارند: i معادل واژه‌ی اکدی na-ādu به معنی «قابل احترام» و šum معادل tabāhu به معنی «قربانی کردن» است. وانگهی در قطعه‌ای از اسطوره‌ی ارا<sup>۲</sup> (طوفان، ۴، ۱) این واژه بدین صورت تفسیر شده است: «ایشوم، قربانی کننده‌ی شکوهمند...» (I-šum tá-bi-ḫu na-a'-du). درست است که در همان شعر، او با مشعلی (dipāru) که همه نور آن را می‌بینند (۱۰، ۱)؛ همچنین مقایسه کنید با ۲۲) یکی دانسته شده، اما این ممکن است فقط به دلیل همگونی مصوت‌های آن با išātu باشد.

شاید نام دیگر آتش گویاتر باشد. به سومری Gi-bil (یا Bil-gi، بعدها گاهی Giš-bar) [۶] و معادل آن در اکدی Girra و Gir(r)u است که احتمالاً اصل آن سومری باشد. [۷] این نام دقیقاً نام «خدای آتش» یا «آتش به مقام خدایی رسیده» است که از دوره‌ی فرا، حدود ۲۶۰۰ پ.م. [۸]، و شاید حتی از حدود ۲۷۰۰ پ.م. در اسناد قدیمی اور [۹] شواهدی از آن موجود است. Gi-bil به معنی «نی - که - می سوزد» است. آیا این معنی یادآور نقش نی در دست کردن آتش و حتی سرایت آن نیست (رک. صفحات آینده در همین مقاله)؟ یا آیا حریق گسترده‌ی نیزارها که همیشه در این منطقه روی می‌داده، باعث به وجود آمدن این واژه نشده است؟ [۱۰] در هر صورت Gibil و Girra فقط در زبان ادبی به مفهوم آتش هستند.

چون این نام‌ها ما را به حوزه‌ی خدایان و اسطوره‌ها کشاندند، به نوسکو

که اصل آن سومری است اشاره می‌کنیم. به نظر می‌رسد که نوسکو در هر دو زبان برای نشان دادن یک خدای آتش دیگر یا به طور دقیق‌تر خدای نور به کار رفته است و شاید در ابتدا به مفهوم «نور - تولیدشده - به‌وسیله‌ی - شعله» بوده است. [۱۱] این اصطلاح به شکل دیگر قابل ترجمه نیست و حروف اندیشه‌نگار آن (PA+TÚG) که پیش از اور ۳ ناشناخته است [۱۲]، برای ما قابل استفاده و مفید نیست، چون ظاهراً ساده‌شده‌ی یک تصویرنگار شاید گویاتر بوده است که دیگر در دسترس ما نیست. این‌که گیبیل گاهی پسر نوسکو معرفی شده و این‌که نوسکو را باید «شعله» یا «به‌طور کلی «نور» دانست، چیز زیادی عاید ما نخواهد کرد. در هر صورت، هر نتیجه‌ای که از چنین بحثی حاصل شود، و برای پایان دادن به این بحث، می‌توان گفت که آتش هیچ‌گاه نقش مهمی در ادیان بین‌النهرینی، چه در سومر و چه در بخش سامی آن، ایفا نکرده است. نه گیبیل، نه نوسکو و نه حتی ایشوم شخصیت‌های طراز اول نیستند، اما «چیزهای سودمندی» هستند. گویا با الوهیت بخشیدن به آتش، بیش‌تر آن را به عنوان یک خصلت تصور کرده‌اند تا یک ماده.

۲. چیزی که شاید جالب‌تر باشد، تصویرنگار آتش است که در کهن‌ترین شکل خط، در دوره‌ی اوروک ۴، یعنی حدود ۲۸۵۰ پ.م. (تصویر ) [۱۳] مشاهده شده است. این تصویر یک ظرف کروی را که بر روی یک پایه قرار دارد نشان می‌دهد و از بالای آن چند پرتو یا شعله، که به‌وسیله‌ی چند خط موازی نشان داده شده است، خارج می‌شود. از آن جایی که در ترکیب تصویرنگارهای کهن، مثل تصویرنگار آبجو (تصویر ) [۱۴]، کوره و اجاق به کار رفته است، فرض این‌که آتش با ظرف مخصوص آن به تصویر کشیده شده باشد منطقی است؛ یعنی وسیله‌ای که همه‌جا شناخته شده و حتی امروز [۱۵] برای نگهداری آن به کار می‌رود. آیا شکل کروی بیانگر این است که ظرف محتوی آتش در قسمت بالا (با یک سرپوش؟) بسته بوده و فقط

سوراخ‌هایی داشته که باعث عبور شعله‌های آتش می‌شده و نمی‌گذاشته است که باد یا عامل دیگری آن را خاموش کند؟

۳. این تفسیر فرضی در صورتی مهم است که از طریق متون در مورد «اصل و تولید آتش» هیچ اطلاعاتی کسب نکنیم. در اسطوره‌ی گیبیل/گیزه هیچ مطلبی در مورد پیدایش آتش وجود ندارد. اگر گیبیل را «پسر نوسکو» بنامیم، همان‌طور که قبلاً دیدیم، توضیح و اوضاحت کرده‌ایم؛ اگر پدر او را آنو<sup>۱</sup> [۱۶] بدانیم، تفاوتی میان او و دیگر خدایان نرینه و مادینه قائل نشده‌ایم، چون همه فرزندان آنو هستند؛ و اگر او را «پسر آپسو»<sup>۲</sup> [۱۷] بخوانیم، او را فقط به قلمرو انکی/ائا، خدای اوراد، که آتش در زمان خواندن آن به کار می‌رفت، و خدای فنون، وارد کرده‌ایم. [۱۸]

از طرف دیگر، من هیچ فعلی که به مفهوم «تولیدکردن آتش» باشد و بتواند در مورد روش تهیه‌ی آن ما را آگاه کند نمی‌شناسم: در تمام افعالی که به آتش مربوط می‌شوند، آتش از پیش روشن شده است و این افعال فقط گسترش و سرایت آن را نشان می‌دهند. برای مثال *napāḥu* («فوت کردن» به زغال)؛ *qādu* (آتش روشن کردن؛ شعله‌ور کردن)؛ *šūḥuzu* (آتش زدن)؛ *qamū*، *qalū*، *šarāpu*، *temēru* مانند *rašābu*، *šaḥānu*، *qarāru*، *šarāḥu*، *ḥamāḥu*، *šarāpu*، *buḥḥuru*، *bašālu* (؟) و جز این‌ها [۱۹]، شیوه‌های گوناگون قرار دادن یک جسم در معرض آتش و تأثیرات آتش بر آن را نشان می‌دهند، یعنی کباب‌کردن، جوشاندن، سوزاندن (زغال کردن)، گرم‌نگه‌داشتن و جز این‌ها. به شعله *nablu* یا *lišān girri* – که ترجمه‌ی کلمه به کلمه‌ی آن «زبانه‌ی آتش» است – گفته می‌شود. [۲۰] من واژه‌ای نمی‌شناسم که به چیزی که آتش را تولید می‌کرده اشاره کند، نمی‌دانم که چطور آن را به وجود می‌آورده‌اند و سندی که روش افروختن آن را شرح

1. Anu

2. Apsū

دهد در اختیار ندارم. البته لغت «سنگ آتش» (که به سومری  $na_4-i\text{-}zi$  و به اکدی  $aban\ i\check{s}\check{a}ti$  گفته می‌شود) [۲۱] وجود دارد، اما آن فقط یک ماده‌ی بلورین است که بدون شک به معنی «(به رنگ) آتش» است و نه «(برای تولید) آتش». سنگ چخماق (یا شاید شیشه‌ی آذری یا اُبسیدین؟)  $\check{s}urru$  نامیده می‌شود – به سومری  $na_4-KA$  –، اما به نظر من به ویژگی تولید جرقه‌ی آن و به استفاده‌ی احتمالی از آن برای دستیابی به آتش هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. [۲۲]

با آن‌که هیچ اشاره‌ی قابل فهمی – مستقیم یا غیر مستقیم – به مواد یا فنون تولید گرما در اختیار نداریم، باز نمی‌توان نتیجه گرفت که چنین مواد یا فنونی برای بین‌النهرینی‌های متمدن ناشناخته بوده است، چون که ظاهراً به هم‌زدن سنگ‌ها یا مالش چوب خشک لااقل از پیش از تاریخ رایج بوده [۲۳] و به‌رحال در مصر آن‌زمان شواهدی دارد. [۲۴] واقعیت این است که در اسناد فراوان موجود هیچ اثری از آن وجود ندارد. چرا؟ برای این سکوت می‌توان هزار دلیل بیان کرد، مانند مقدس و محرمانه بودن چنین اموری، یا این‌که این موضوع آن‌قدر پیش‌پا افتاده بوده که ارزش بیان کردن نداشته، یا موقعیت صحبت از آن و نوشتن آن را نداشته‌اند...

اگر خوب دقت کنیم، می‌توانیم تصور کنیم که به دلیل نبودِ روش آسان برای افروختن آتش، مردم آن را از جایی که به وسیله‌ی حوادث طبیعی روشن می‌شده تهیه می‌کرده‌اند. جدا از آتش‌های کم‌دوامی که خود به خود در باتلاق‌ها [۲۵] به وجود می‌آید و استفاده از آن دشوار است، گاهی به آتش گرفتن طبیعی نیزارها، بوته‌زارها و جنگل‌ها اشاره شده است که باید به سبب گرمای بسیار زیاد خورشید یا رعد و برق اتفاق افتاده باشد: «صاعقه زد و آتش روشن شد» [۲۶]؛ «در طی طوفانی از باران و تگرگ، صاعقه و آتش تندیس یک خدا را سوزاندند» [۲۷]؛ «برق فرودآمده بر معبد تیشپک<sup>۱</sup> در اشنون<sup>۲</sup> آن را به آتش

کشید و تمام شب شعله‌ور بود» [۲۸]. گاهی بر ویژگی «وحشی» و طبیعی این پدیده تأکید می‌شود، مانند این سرود که در آن ایشتر<sup>۱</sup> خود را به «آتشی مهیب که در کوه روشن شده» [۲۹] تشبیه می‌کند؛ ظاهراً که انسان در افروختن آن مدخلیتی ندارد. ظاهراً در این جا نباید زیاد به نفت خام (šaman itti, naptu): «روغنِ قیر» [۳۰]، قیر (ittū) [۳۱] و گوگرد (kibrītu) [۳۲] که ذخایر مهمی از آن‌ها در این منطقه وجود دارد پرداخت؛ نیز به گاز نفت که به راحتی از زمین متصاعد می‌شود، شعله‌ور می‌گردد و بی‌وقفه می‌سوزد، مثل گازهای باباگورگور نزدیک کرکوک. من متن قدیمی‌ای که سخنی از این «آتش‌های جاودان» به میان آورده باشد نمی‌شناسم؛ آتش‌هایی که به هر حال اگر وجود داشته‌اند جایشان مشخص بوده است. و اما در مورد دیگر فرآورده‌های نفتی باید گفت که اگر از آن‌ها در حالت سوختن یاد شده، این عمل توسط انسان صورت گرفته است: نفت طبیعی برای به آتش کشیدن دیوارهای یک شهر [۳۳]، «آتش زدن» چاه قیر [۳۴]، یا «آتش روشن شده با گوگرد» [۳۵].

۴. با این اوصاف، شاید بهتر باشد که بیش تر در مورد نگهداری آتش بحث کنیم نه چگونگی دستیابی به آن. آتش را در یک منقل به وسیله‌ی زغال (pēndu, gumāru, la'mu) [۳۶] و زیر خاکستر (tumru, dikmennu, ditallu) [۳۷] نگهداری می‌کردند. به همین دلیل من در صفحات قبل بر شکل علامت تصویری آتش تأکید کردم، یعنی ظرفی (رک. صفحات قبل) که زغال را در آن نگه می‌داشتند و حمل آن راحت و دوام آتش در آن بیش تر از آتش چراغ‌ها بود (رک. صفحات بعد). آتش را از ظرف بر می‌داشتند و با آتش‌گیر یا مشعل (به سومری izi-gar) [۳۸] و به اکدی zīqu, zīqu, dipāru) [۳۹]، که نقش کبریت را داشتند، آن را از جایی به جای دیگر می‌بردند: «من مشعل را برای به آتش کشیدن تصاویر شما بالا بردم» [۴۰] و در این قطعه از گیلگمش [۴۱] که

می‌گویند خدایان «مشعل‌هایشان را بالا می‌برند و با شعله‌ی آن کشور را به آتش می‌کشند». واژه‌ی دیگری که همان مفهوم را دارد و اهمیت «نی» را در این زمینه می‌رساند *gizillū* است، شکل اکدی واژه‌ی سومری *gi-izi-lā* «نی - می‌برد - آتش». این واژه شاید تاریخ قدیمی‌ای داشته باشد، اما فقط در متون مذهبی به آن برخورده‌ایم. [۲۲]

۵. برای روشن‌نگه‌داشتن آتش از چه سوختی استفاده می‌کرده‌اند؟ ظاهراً رایج‌ترین سوخت نی بوده که یکی از تولیدات دائمی و تمام‌نشدنی بین‌النهرین است، خاصه در جنوب آن. نام آن به سومری *gi* و به اکدی *qānu* است. با وجود این، اسامی دیگری هم برای آن به کار می‌بردند، به‌ویژه *gi-izi-lā* «نی - برای - آتش» و *gi-izi-lā* «نی - می‌برد - آتش» در زبان سومری و *qānu šuruptu* [۲۳] و «نی - برای - سوختن» در زبان اکدی. [۲۴] در گذشته، همان‌طور که امروزه نزد بادیه‌نشینان می‌بینیم، از خار و خاشاک خرده‌چوب که در سومری *ū* [۲۵] می‌گویند و یکی از نام‌های آن در اکدی *gašṣatu* [۲۶] است، استفاده می‌کردند. چیزی که بدیهی است کاربرد خود واژه‌ی رایج چوب، یعنی ماده‌ی چوبی درختان و درختچه‌هاست: به سومری *giš* و به اکدی *iṣu*. سخن از آتشدان، که از اهمیت شایانی برخوردار بوده (رک. صفحات بعد) و با چوب می‌سوخته، زیاد است؛ مثلاً در متنی از ماری که مربوط به زمان زیمری-لیم<sup>۱</sup> و در مورد عملکرد آزمایشگاه سلطنتی یک کارگاه عطرسازی است، به «حمل‌کنندگان تکه‌های چوب» اشاره شده، که وظیفه‌شان رساندن چوب به کوره‌ها بوده است. [۲۷] «چوب خشک» (*šabbulu*) یا «کهنه» (*labēru*) و بدون شک چوب «مرده» مسلماً ارجحیت داشته است [۲۸] و گاه به نام درخت مورد استفاده که در این منطقه فراوان نبوده تصریح شده است، مانند *šarbatu* (سپیدار) [۲۹] یا انواع کمیاب و گرانبهارتر که



از جای دیگر می آورده اند مانند درخت سدر (erēnu) [۵۰]. البته این درختان فقط در هنگام مراسم مذهبی مورد استفاده قرار می گرفتند. برای سهولت آتش زدن و تهیهی آتش شدیدتر، آن ها را به شکل بافه یا تل (abru) در جایی می گذاشتند.

تا آن جا که من می دانم، هیچ شاهدهی نمی تواند ادعای بدون شک درست استرابون [۵۱] را که می گوید فلزکاران در بین النهرین برای «تهیهی زغال» از «هستهی خرما» استفاده می کردند تأیید کنند.

این زغال به pēndu (همچنین kurāru) معروف است و مقصود از آن اولاً زغال روشن بدون شعله است و ثانیاً تودهی خاکستر که از این اشتعال برجای می ماند و به نوبهی خود می تواند قابل اشتعال باشد. [۵۲] pēndu به صورت مضاف الیه گونهی درختی که از آن تهیه می شده است هم آمده است: pēndu ašāgi [۵۳] و جز این ها. در صفحات بعد خواهیم دید که ممکن است در پس نام این گونهی درخت یا به طور کلی واژهی «چوب»، نام زغال چوب باشد. به «تهیه کنندهی زغال چوب» kuttimmu می گفتند (این کار به عهدهی زن ها (kuttimmatu) هم بود) [۵۴]، اما این واژه را فقط در «فهرست ها» و «فرهنگ لغاتی» که به وسیلهی ادیبان بومی نوشته شده می بینیم. معادل سومری آن lú-ú-bil-lá است، یعنی «حمل کنندهی - خرده - چوب - سوخته (یا برای سوزاندن)». خود حمورابی در نامه ای به یکی از مباشرانش دستور می دهد که ۷۲۰۰ تکه «چوب-دریا» (?) بی برد و «برای این که qurqurru ها (به سومری tibira) بیکار نمانند» [۵۵]، هر چه سریع تر آن ها را به بابل بفرستد. چوب ها می بایست سبز و هر تکهی آن ۱ تا ۲ متر باشد. «چوب-دریا» درخت یا درختچه ای خاردار بوده که نام آن به سومری «giš-<a>-ab-ba» و به اکدی kušabku بوده است. [۵۶] این چوب که سبز و به اندازه های یکسان بریده می شده به احتمال زیاد [۵۷] برای تهیهی زغال به کار می رفته است، چون چنین زغالی از زغال چوب خشک گرماتر است و برای کار روی مس و مفرغ که

به دمای بسیار زیاد نیاز دارند، ضروری بوده است. [۵۸] باستان‌شناسان تولید ناخواسته‌ی زغال به خاطر احتراق‌های تصادفی کُند (برای مثال احتراق در زیر آوار فروریخته) را خوب می‌شناسند [۵۹] و احتمالش کم است سومری‌ها و بابلی‌های قدیم هم متوجه آن نشده و فن آن را یاد نگرفته باشند، هرچند که آن‌ها بنا بر عادتشان خوب نمی‌دانستند که در این مورد توضیحی بدهند و ما را مطلع سازند.

روغن را گویا فقط برای سوخت چراغ‌ها به کار می‌برده‌اند: یک متن از ماری (گمان می‌کنم هنوز چاپ نشده است) تحویل «روغن برای چراغ‌هایی که جلوی پادشاه (می‌سوزند)» [۶۰] را ثبت کرده است. برای ساخت فتیله‌ی این چراغ‌ها (nūru، که به نور هم اطلاق می‌شود؛ به سومری izi-gar «مشعل») و همچنین ša nūri («شیء - نورانی») گفته می‌شود [۶۱] احتمالاً از گل یا اجزای دیگر بعضی گیاهان مانند bušinnu [۶۲] و gišlammu [۶۳] استفاده می‌کرده‌اند.

به استثنای متن نقل شده در صفحات قبل که سوزاندن دیوارهای یک شهر را به وسیله‌ی نفت به قصد محاصره‌ی آن شرح می‌دهد، مدرکی که به کاربرد نفت خام (naptu و saman itfi؛ رک. صفحات قبل) به عنوان سوختی برای گرم کردن یا روشنایی در بین‌النهرین باستان اشاره کند نمی‌شناسم، هرچند که آنان ظاهراً از خاصیت شعله‌ور شدن و سوختن آن نیک آگاه بوده‌اند. [۶۴] با این همه شاید اصطلاح kinūn napti «اجاق/ کوره‌ی نفتی» که یک بار به آن برخورده‌ایم [۶۵]، سندی برای این کاربرد باشد؛ البته اگر این اصطلاح درست خوانده شده باشد. [۶۶]

۶. آتشدان‌ها. در این مورد اسنادی غنی در اختیار داریم که زالونن به کمک آنان کوره‌های بین‌النهرین باستان را به رشته‌ی تحریر درآورده است. [۶۷] برای این که این فصل به درازا نکشد می‌توانیم به این اثر استناد می‌کنیم، چون پرداختن به این موضوع به نحو شایسته در حوصله‌ی این اثر نیست. «دایرة‌المعارف» بزرگ بین‌النهرین معروف به HAR-ra: hubulla در لوح

شماره‌ی ۱۰، خطوط ۳۸۷-۳۳۷]۶۸]، در حدود پنجاه عنوان از این آتشدان‌ها ذکر کرده است. این عنوان‌ها در این لوح پس از ظروف (کوزه، گلدان، ...) و قبل از اشیای سفالی دیگر قرار گرفته‌اند. در این اثر شرح حدود ده تایی از آتشدان‌ها، کاربردهای گوناگون آن‌ها و وسایل و ابزارهای که همراه با آن‌ها استفاده می‌شده آمده است. در این جا نام این آتشدان‌ها را با کمی توضیح آورده‌ایم:

الف) *kanūnu/kinūnu*، به سومری *ki-ne*: «مکانِ آتش» [۶۹]، یک اجاق یا بخاری بود که آتشدانِ آن با فوت (*napāḫū*) به کار می‌افتاد و از آن نمونه‌های قابل حمل (*muttalliku*) وجود داشت. در یک فهرست، توصیفی درباره‌ی آن آمده است. [۷۰] این وسیله در اصل از گِل رس، از خشت (*ša libnāte*) [۷۱] بود، اما نمونه‌ی مفرغی و بعدها آهنی آن هم ساخته شده که نسبتاً قابل توجه است. [۷۲]

ب) *tinūru* [۷۳]، نمونه‌ی قابل حملی (*āliku, muttalliku*) هم داشت و یکی از نام‌های سومری آن، یعنی *im-šu-nigín-na*، حاکی از این است که معمولاً یا حداقل در اصل از گِل رس (*im*) و شکل آن گرد (*nigín*) بوده است. به نظر می‌رسد که تینورو در ابتدا اجاق ثابت [۷۴] آشپزخانه بوده است و پدر تنور نان‌پزی (تَنُور در عربی).

پ) *ḫuluppaqu* [۷۵] که گاهی آن را یک ظرف ساده تصور کرده‌اند [۷۶]، می‌بایست یک بخاری کوچک قابل حمل از جنس گِل یا فلز بوده باشد.

ت) *kiru*، به سومری *gir* [۷۷]، که گاهی خیلی بزرگ بوده (*kir-maḫḫū*) [۷۸]، کوره‌ای برای پخت آهک یا ذوب قیر بوده است. نمونه‌های آن عبارتند از: *kūru*. با توجه به نزدیک بودن آواهای دو واژه، شاید هر دو از یک ریشه باشند، اما شکل سومری آن، مانند *kinūnu* که در سطور گذشته دیدیم، است. [۷۹] همان‌طور که در صفحات بعد خواهد آمد، *kūru* یک کوره بوده که چند روزنه (چشم) و یک بوته داشته است که در آن شیشه [۸۰]، و شاید

فلزات را هم، ذوب می‌کرده‌اند. البته گاهی واژه‌ی kūru به قسمت مرکزی و اصلی کوره یعنی بوته اطلاق می‌شده است. [۸۱]

ج) utūnu، به سومری udun [۸۲]، کوره‌ای بزرگ بوده که کاربرد صنعتی و فنی داشته است: پخت آجر و سفال [۸۳]، ذوب و کار روی فلز [۸۴]، حتی جوشاندن آب میوه و گیاهان برای گرفتن آبجو [۸۵]. نمونه‌های بزرگی از آن موجود بوده است که به آن‌ها udunmaḥḥu می‌گفته‌اند. [۸۶]

چ) zāḥu یا sāḥu [۸۷] هنوز در متون دیده نشده، و فقط در واژه‌نامه‌های بومی ثبت شده است. اگر بنا را بر شکل سومری آن، udun- (utūnu) برای روغن / چربی»، بگذاریم، می‌بایست به‌ویژه مورد استفاده‌ی عصاران بوده باشد. [۸۸]

ح) همان شکل سومری (یا سومری‌نگار) برای kannu [۸۹] به کار رفته است، که برای «برشته کردن غلات» هم استفاده می‌شده است: به سومری udun-še-sa-a [۹۰].

خ) kiškattū [۹۱] هم کوره‌ای بزرگ بوده که «صاحبان فنون» [۹۲] گوناگون از آن استفاده می‌کرده‌اند: نه فقط سفالگران بلکه کسانی که با چوب و چرم سروکار داشته‌اند هم از آن بهره می‌برده‌اند. [۹۳]

به غیر از واژه‌نامه‌ها، اسناد و مدارک دیگر هم انواع دیگری از آتشدان‌ها را به ما معرفی می‌کنند؛ مثل naṣraptu برای پخت آجر [۹۴]؛ mušahḥinu [۹۵] و nappaṭu [۹۶] و ša išāti [۹۷] برای تولید گرما؛ و همچنین وسایلی که جزو تجهیزات آن‌ها به حساب می‌آمدند: انبر و سیخ بزرگ (muterru ša) [۹۸]، انبرک (maššu, maši'ānu) [۹۹]، بیل (nēsepu) [۱۰۰]، دم آهنگری (nappašu, nappaḥāti) [۱۰۱]، دستگاه هوا (rāḥu?) [۱۰۲] و بوته (kūru) - رک. صفحات قبل، ذیل ث - imgurru, ḥarāgu, dabtu [۱۰۳] و جز این‌ها.

۷. کاربردهای آتش. برای سهولت کار عنوان‌های زیر را در رأس قرار

می‌دهیم:

الف) کاربردهای خصوصی توسط اشخاص معمولی، شاه و خانواده‌اش. سه کاربرد قابل ذکر است:

I. تولید گرما. تولید گرما مدت کمی از سال ضروری بوده است: در دوره‌ی سرما (kuṣṣu) [۱۰۲]، حداقل در جنوب کشور نیاز به وسایل گرم‌مازای ثابت، مانند آنچه در کشورهای بسیار سرد وجود دارد، نیست. به همین دلیل گرما ترجیحاً به وسیله‌ی بخاری قابل حمل یا منقل *huliam ša išāti* [۱۰۵]، *huluppaqu* [۱۰۶] ایجاد می‌شده است. آن منقل در معابد هم استفاده می‌شده و بدون شک برای گرم کردن خانه «شب‌ها آن را روشن می‌کرده‌اند» [۱۰۷]. از وسایل گرم‌مازای دیگر می‌توان این‌ها را نام برد: *musaḥḥinu* که قبلاً به آن اشاره کردیم [۱۰۸]، شاید *nappaṭu* [۱۰۹] و *ša išāti* [۱۱۰]. در یک رساله‌ی مربوط به پیشگویی نقل شده که «آتش نزدیک (لفظاً بر سر) بیمار گذاشته شده است [۱۱۱]» و این عمل حکایت از این دارد که آوردن آتش با ظرفش بر بالین بیمار امکان‌پذیر بوده است.

استطرداً گرم کردن آب حمام را به این فهرست اضافه کنیم: تا آن‌جا که من می‌دانم در متون سخنی از آن به میان نیامده است (چنان‌که از امکانات آبتنی هم سخن به میان نیامده)، اما یافته‌های باستان‌شناسان آن را به خوبی اثبات می‌کند. [۱۱۲]

و اما در مورد بخور (*qatāru*)، که می‌توان آن را به بحث حاضر ربط داد، فقط در هنگام جشن‌ها [۱۱۳]، مراسم مذهبی [۱۱۴] یا برای درمان [۱۱۵] به کار می‌رفته است، اما بدون شک می‌بایست برای خوشایند و سلامتی خواص هم استفاده شده باشد. بخور باریختن مواد معطر (*qānu ṭābu, riqqu*) و جز این‌ها [۱۱۶] بر روی اجاق، بخوردان یا عودسوز (*šēḥtu, qutrennu*) [۱۱۷] حاصل می‌شده است.

II. روشنایی (رک. قبل: *gizillū, dipāru*)، چنان‌که در صفحات قبل دیدیم، به وسیله‌ی مشعل‌های چوبی یا نینین یا چراغ‌های روغنی ایجاد می‌شد. [۱۱۸]

برای دوام بیش‌تر آتیش مشعل‌ها شاید آن‌ها را به روغن آغشته می‌کرده‌اند. [۱۱۹]

III. آشپزی. در آشپزی بین‌النهرین، آشپز که ما به او «رئیس» (nuḫatimmu) می‌گوییم، مسئول درست کردن غذا و انواع گوناگون نان بود. به وردست او، که در صورت لزوم مراقب پخت بود، پزنده (epū؛ در حالت مؤنث که البته نادر است: epītu) [۱۲۰] می‌گفتند. وجود پزنده با حضور آشپز، که می‌توانست برای پخت بعضی غذاها هر دو نقش را داشته باشد، منافاتی نداشت. [۱۲۱]

برای آشپزی استفاده از آتش ضروری بوده است؛ در نتیجه برخلاف آنچه که در مورد روشنایی و گرما دیدیم، در هر خانه حداقل یک اجاق «ثابت» (Kunnu) [۱۲۲] وجود داشته است، چه عمل پخت با تماس مستقیم آتش صورت پذیرد (غذاهای کبابی: temēru) چه با تماس غیر مستقیم: یا با یک ورقه‌ی فلز برای «بودادن» (qafū) غلات (رک. صفحات قبل، ذیل ح) یا با یک مایع که در یک دیگ (diqāru) می‌جوشید (bašālu). در این باره (همچنین درباره‌ی وجود احتمالی اجاق‌های معمولی) اطلاعات مستند دقیق در اختیار نداریم، اما باستان‌شناسان به کشفیات جالبی دست یافته‌اند. [۱۲۳] در صفحات پیش دیدیم که چند نوع آتشدان، مثل tinūru که یکی از معادل‌های سومری آن خیلی گویا و معنی‌دار است (udun muḫaldim، یعنی «اجاق آشپزی» [۱۲۴]) ظاهراً هم برای پخت نان بوده است و هم برای پخت غذا.

ب) کاربردهای عمومی. اگر شاه و درباریان را جزو خواص در نظر بگیریم، آتش تنها در دو مورد استفاده‌ی عمومی داشته است: یکی در زمان جنگ و دیگری در زمان انجام آیین‌های مذهبی. پیش از آن‌که به این دو مورد بپردازیم، به کاربرد دیگر آن اشاره می‌کنیم: به مناسبت حمل مجسمه‌ی مردوک از آشور به بابل، در مسیری به طول ۳۵۰ کیلومتر، در کنار رود فرات، «هر (ده کیلومتر) آتش‌هایی می‌درخشید و مشعل‌هایی زیانه می‌کشید». این جملات از خود آشور بانیپال نقل شده است؛ [۱۲۵] پادشاهی که به شکوه و جلال و تجملات اهمیت بسیار می‌داد و این کار تحت نظر او انجام شده است. با

توجه به ویژگی استثنایی این واقعه و فاصله‌ی بین آتش‌ها، نمی‌توان به آن نام «روشنایی عمومی» داد.

I. جنگ. در صفحات قبل به مطلبی در مورد آسرحدون<sup>۱</sup> اشاره کردیم از این قرار که برای به‌تسلیم‌و‌اداشتن بی‌دردرسر یک شهر محاصره‌شده، «در سکوت شب، بر روی خاکریز پشت باروی شهر نفت خام ریخته آن را به آتش کشیدند». به نظر من چون این مطلب به استفاده از نفت خام اشاره می‌کند منحصر به فرد است. اما مسلماً فقط در این‌جا نیست که برای از بین بردن شهرهای شورشی، سوزاندن مزارع و محصولات دشمن، تخریب اردوگاه و سوزاندن نیروهایشان، آتش مورد استفاده قرار گرفته است. [۱۲۶] کاربرد دیگری که کمی خاص بوده و ربطی به جنگ نداشته، «ارتباط از راه دور» با آتش (išātu) یا مشعل (dipāru) روشن‌شده یا، چنان‌که در آن زمان می‌گفتند، «بالابرده‌شده» (našu) بوده است. این کاربرد که به کمک اسناد ماری [۱۲۷] روشن‌تر است، در جاهای دیگر هم شواهدی دارد؛ به‌ویژه در ندهای غیبی برخی رساله‌های مربوط به علم پیشگویی [۱۲۸] یا در چند متن ادبی، مانند اسطوره‌ی انزو که در آن خدای نینورته پس از غلبه بر دشمن و بریدن سر او، [۱۲۹] برای اعلام پیروزی بر خدایان، «آتش افروخته، فریاد (پیروزی) سرمی‌دهد».

II. آیین. از شکوه و جلال که بگذریم، کاربرد آتش در آیین‌های عبادی با کاربرد آن در حیطه‌ی خصوصی تفاوت زیادی نداشته است، چون در بین‌النهرین باستان اعتقاد مردم این بود که مراقبتی که انسان‌ها باید از خدایان به عمل بیاورند (مسکن، پوشش، زینت‌آلات، تفریح، آرایش و خوراک) همان است که زیردستان از حاکم خود به عمل می‌آورند. بنابراین، آتش در این‌جا در تولید گرما، در حمام، بخور، روشنایی [۱۳۰] و آشپزی همان نقشی را

1. Asarhaddon

دارد که در زندگی مردم معمولی و شاه دارد. در بین‌النهرین قربانی یا سوزاندن به وسیله‌ی آتش رایج نبوده است؛ به همین خاطر در معابد سکوی ویژه‌ی قربانی مشاهده نمی‌شود. اما مثل جاهای دیگر، آتشدان مخصوص آشنیزی و تولید گرما وجود داشته و اندازه و تزئینات آن متناسب با مقام مافوق طبیعی کسی بوده که به او اهدا می‌شده است.

در مراسمی که می‌توان آن را نوعی «عشاء ربانی» [۱۳۱] نامید، یعنی آیینی که به هیچ وجه مخصوص خدایان نیست بلکه به جهت مؤمنان است، و بخش اصلی آن «اوراد» بوده و تشکیل می‌شده از دعاهای (λεγόμενα) متوالی که با دخل و تصرفاتی (δράμμενα) بر آن‌ها تأکید می‌کردند یا بر قوت آن‌ها می‌افزوده‌اند. استفاده از آتش دست‌کم در مورد اخیر آن قدر رواج داشته که دو جنگ مهم از عبارات و جملات قالبی وردها «سوختن» (Šurpu) و دیگری «سوزاندن جسد» (Maqlū) نامیده شده‌اند. [۱۳۲] در معابد مواد جادویی گوناگون را می‌سوزاندند، آن‌ها را دود می‌کردند و حتی تصاویر (šalmu) افرادی را که می‌خواستند به آن‌ها آسیب برسانند، به آتش می‌انداختند [۱۳۳].... این اعمال که در این جا لازم نیست وقت خود را صرف جزئیات آن‌ها کنیم، بدون شک با منقل‌های قابل حمل یا آتشدان‌های کوچک که قبل از اجرای مراسم تهیه می‌شدند، صورت می‌گرفته است. البته در صورت لزوم از وسایلی که از قبل در آن جا بود استفاده می‌کرده‌اند، حتی اگر کاربرد اصلی آن‌ها چیز دیگری بوده است. به همین دلیل است که یک قربانی از این‌که تندیس او را «در کوره‌ی سفالگری، آبجوگیری، عصاره‌ی و ذوب مس» سوزانده‌اند، شکایت می‌کند. [۱۳۴] شایان ذکر است که دست‌کم یکی از فنون پیشگویی به کمک آتش انجام می‌شد: فنی که آینده را بنا بر شکل حلقه‌های دودی که از عودسوز بلند می‌شد پیش‌بینی می‌کرد: «هنگامی که (ماده‌ی معطر) را روی زغال (عودسوز) می‌ریزی، اگر دود مثل شاخه‌های نخل (در بالا) متراکم شود و قسمت پایینی آن بلند و باریک بماند، تعبیر آن این است که غم و اندوه به سراغت خواهد آمد.» [۱۳۵]



پ) کاربردهای صنعتی. صفت صنعتی زمانی به کار می‌رود که میزان ساخت و تولید بیش از نیاز تولیدکننده باشد. اورادی که قبلاً از آن سخن رانیدیم، به‌مانند «فرهنگ‌ها» و «دایرةالمعارف‌ها»ی محلی، در مورد کاربرد آتش در این زمینه اطلاعاتی را به صورت غیرمستقیم در اختیار ما می‌نهند و تصریح می‌کنند که فلان صنعتگر در فلان حرفه از آتشدان، کوره و تنور استفاده می‌کند. در این متن‌ها از این حرفه‌ها نام برده‌اند: سفالگری [۱۳۶]، آجرپزی [۱۳۷]، فلزکاری [۱۳۸]، عصارى [۱۳۹]، آبجوسازى [۱۴۰]، حصیربافی [۱۴۱] و قایق‌سازی [۱۴۲]. قایق‌سازان برای آندودکردن نی‌ها یا چوب‌ظرف‌ها یا قایق‌هایشان قیر را ذوب می‌کردند. شاید نجاران و دباعان [۱۴۳] هم چنین می‌کرده‌اند، چون برای کار بارنگ و پوست باید گاهی آن‌ها را گرم کرد. ما با شواهدی از برشته کردن غلات (رک. صفحات قبل، ذیل ح) هم برخورد کرده‌ایم و با «خشک‌کردن» یا «پخت» خرما در tinūru [۱۴۴] هم آشنا هستیم. باید فرض کنیم که مانند برخی فعالیت‌های تولیدی این کارها را در سطح صنعتی برای تجارت و صادرات انجام می‌داده‌اند.

این اشارات خیلی مبهم هستند و در مورد روش استفاده‌ی هر حرفه از آتش برای تولید ماده یا شیء مورد نظر هیچ اطلاعاتی به ما نمی‌دهند. اگر بخواهیم اطلاعات بیش‌تری کسب کنیم، مثلاً می‌توانیم افعال و اسم‌مصدرها را از نظر معناشناسی مورد بررسی قرار دهیم؛ یعنی مثلاً *patāqu*، به معنی «به فلز گداخته شکل دادن»، اصطلاح فلزکاران است؛ *bašālu*، به معنی «جوشاندن»، یعنی ذوب و ترکیب عناصری که در ساخت شیشه به کار می‌روند و جز این‌ها. اما این واژه‌ها غالباً چند معنی دارند که یکی از آن‌ها فنی و مخصوص یک هنر یا یک حرفه است. گاهی با دانستن مفهوم فنی نمی‌توان حرفه را شناخت بلکه باید حرفه را شناخت تا بتوان مفهوم دقیق واژه را پیدا کرد. چنین پژوهشی در صورتی مفید خواهد بود که بسیار گسترده و تحلیلی باشد.

به‌ندرت می‌توانیم به کمک متونی که در اختیار داریم به جزئیات برخی فرایندهای فنی که به سببی ثبت شده‌اند دست یابیم، ولی دلیل ثبت آن را به‌خوبی نمی‌دانیم. [۱۱۵] تاکنون دو تا از شغل‌های ممتاز را شناخته‌ایم: عطرسازی و ساخت سنگ‌های نیمه‌قیمتی مصنوعی یا، به عبارت دیگر، ساخت شیشه‌ی رنگی. متون مربوط به عطرسازی حدود بیست سال پیش توسط ابلینگ در کتاب عطرسازی و نوشته‌های آیینی آشور و متون مربوط به سنگ‌های نیمه‌قیمتی اخیراً توسط اوپنهایم در کتاب شیشه‌ی شیشه‌گری در بین‌النهرین باستان [۱۱۶] انتشار یافته‌اند. در این جا ما قصد داریم جزئیات این متون را خلاصه کرده، «هنر عطرسازی» یا «رموز شیشه‌گری» را بازسازی کنیم، اما می‌خواهیم بدانیم که در این پیشه‌ها چگونه از آتش استفاده می‌کرده‌اند. بنابراین، کافی است که مراحل مهم و حساس این حرفه‌ها را مورد توجه قرار دهیم و جملات قدیمی‌ای که این کاربرد را روشن می‌کنند نقل کنیم، چون این جملات می‌توانند مقدمه‌ای برای شناخت استفاده‌های صنعتی از آتش باشند.

برای ساخت عطر، که با ریختن عصاره‌ی گیاهان در آب جوش برای یک نوع تقطیر ابتدایی [۱۲۷] آن‌ها صورت می‌گرفت، ابتدا می‌بایست «زیر دیگ، آتش روشن کرد»، چون این عملیات در دیگ انجام می‌شد (iṣātu ina šapal) (diqāri tušāḥaz) [۱۲۸] و سپس، با توجه به شرایط، «آن را زیادنکردن» (lā dan: کلمه به کلمه یعنی کاری کرد که «خیلی شدید نباشد») [۱۲۹]، یا «زیادکردن آن تا آن‌جا که امکان دارد» (ana eliṣ tellia) [۱۳۰]. بدین ترتیب مواد مخلوط‌شده را (حسابی) می‌جوشاندند (mē (danniš) tašarraḥ) [۱۳۱] و در صورت لزوم می‌شد «آن را با یک همزن هم زد و سپس در آن را گذاشت» و یک زمان نسبتاً طولانی صبر کرد و «گذاشت فروکش کند» و خودش خاموش شود (ina mubēše tube'aš tukattam x ūmē ina diqāri-šu šakin) [۱۳۲]، یا با برداشتن مواد از روی آتش (tukaṣṣa) [۱۳۳] «گذاشت» کاملاً «سرد شود».

گاهی لازم بود «آتش را جمع کرد»، یعنی آن را «زیردیگ» متمرکز کرد (iṣāta ina šapal diqāri tessip) [۱۵۲]. این کار ممکن است به صورت دیگر هم انجام شود (یا گفته شود؟): «با کنارزدن مواد سوختی (شعله‌ور) بدون کنارزدن زغال‌ها (bula'e tunakkar pi'itta lā tunakkār) [۱۵۵] برای رسیدن به دمای ثابت و یکنواخت‌تر....

در هنگام ذوب مواد لازم برای ساخت اشیای شیشه‌ای کوچک و کم‌ارزش، در استفاده از آتش دقت کم‌تری به کار می‌رفت. برخلاف عطرسازان که در محل کارشان وسایل گرم‌تر داشتند، شیشه‌گران (و آجرپزان) ابتدا مجبور بودند «کوره»‌هایشان را در هوای آزاد «بسازند» (enūma ušši kūrī ša abni tanaddū) [۱۵۶]. کوره یک «در» (bābu) [۱۵۷] در پایین داشت و در قسمت بالای آن، ظاهراً برای برداشتن اشیاء، دریچه‌هایی تعبیه می‌کردند که به آن‌ها «چشم» (ināte) [۱۵۸] می‌گفتند. در بالای آتشدان که جای ریختن سوخت بود یک «بوته» [۱۵۹] قرار می‌دادند و مواد ذوب‌کردنی را در آن می‌ریختند. سپس زیر آن چوب (یا زغال چوب؟) [۱۶۰] - رک. صفحات قبل، ذیل شماره‌ی ۵) می‌ریختند و این چوب‌ها عباتر بودند از قطعات بزرگ و بدون پوست چوب سپیدار (šarbatu) و نی‌های به هم بسته شده که برای راحت آتش گرفتن چوب‌ها به کار می‌رفتند. [۱۶۱] سپس آتش را «روشن می‌کردند» (tašarrap) [۱۶۲]. هرچند که درجه‌ی حرارت و چگونگی گرم کردن برای موفقیت عملیات بسیار مهم بوده است، متن در این مورد اطلاعات زیادی در اختیار ما قرار نمی‌دهد و غالباً بسنده می‌کند به گفتن این که باید «آتش را بدون دود روشن نگه داشت تا این که مواد برسند» به نقطه‌ی ذوب مناسب و این را با توجه به رنگ مخلوط تشخیص می‌دادند (iṣāta řāba lā qatirta tašarrap adi abnu ipeššū/iřarrašu ...) [۱۶۳]. آتش گاهی باید «شدیدتر می‌شد» (dannatu) [۱۶۴] و گاهی می‌بایست کاری کرد که «شعله‌ها از دهانه‌های» بالای کوره «بیرون بزنند» (iṣātu ultu libbi ināti ... uššā) [۱۶۵].

مواد «در حال ذوب» (bašlu) [۱۶۶] را در صورت احتیاج می‌بایست با یک همزن (mutteru) [۱۶۷] مخلوط کنند «تا این‌که چند قطره در انتهای همزن دیده شود» (adi ina appi muterri īnā mamma tamar) [۱۶۸]. این معیار شبیه معیار مرپازهاست که با دیدن «حباب» در نوک ملاقه به غلظت مربا پی می‌برند. هنگامی که درجه‌ی حرارت لازم فراهم می‌شد، دیگر لازم نبود مثل عطر سازان آتش را کم کرد یا مخلوط را روی آن باقی گذاشت: مخلوط را بیرون آورده روی «آجر» (agurru) [۱۶۹] می‌ریختند و حتی گاهی پس از سرد شدن آن را دوباره می‌ساییدند و ذوب می‌کردند تا این‌که غلظت، رنگ و درخشندگی مورد نظر حاصل شود. این تمام مطلبی است که در رابطه با این موضوع می‌دانیم.

۸. آنچه که می‌تواند بیش از هر چیز خواننده‌ی این سطور اجمالی و کلی را شگفت زده کند، این است که اسناد در این زمینه تا چه حد ناکافی و پراکنده هستند؛ آن‌هم در موضوعاتی مثل تولید آتش که به گمان ما خیلی مهم به نظر می‌رسد. این پدیده پدیده‌ای عام است و سبب آن در درجه‌ی اول سه پیشامد به هم پیوسته است که حفظ اسناد نوشتاری کهن و وابسته به آن‌هاست: مکتوب کردن، نگهداری اسناد نوشته شده و منتشر کردن اسناد نگهداری شده. اما سبب دیگری هم دارد و آن این است که بین‌النهرینی‌های باستان غالباً ضرورت و فایده‌ای در ثبت وقایعی که برای آن‌ها روشن و بدیهی بوده است ندیده‌اند و همین است که برای ما مشکلات فراوانی به وجود می‌آورد — شاید این مسئله هیچ ربطی به درجه‌ی انتزاع یا تعمیم لازم برای به نوشته در آوردن فلان موضوع نداشته است.

چنین مدارک و شواهدی اساساً کامل نیستند و این چیزی است که خواننده لابد با خواندن مطالب قبلی دریافته. در موضوعی مانند موضوع آتش و کاربردهای آن که خیلی عینی، ملموس و سه‌بعدی‌اند، اسناد نوشتاری تصنعی و اندکند و به اندازه‌ی کافی تداعی‌کننده‌ی واقعیت اصلی نیستند. این

اسناد طرح‌هایی در دو بعد، و چارچوب‌ها و اسکلت‌بندی‌های چیزهایی را در اختیار ما می‌گذارند که به‌خودی‌خود پر حجم و پر و پیمان هستند. این اسناد فقط می‌توانند تصویری از چیزهای زنده و متحرک را به ما منتقل کنند. تنها اسناد باستان‌شناسی می‌توانند به این تصورات و شبح‌های مرده و بی‌روح جنبش و حرکت و حجم بدهند و دوباره آن‌ها را در ذهن و تخیل ما زنده کنند. در تاریخ، تخیل تنها چیزی است که می‌تواند جای مشاهده‌ی مستقیم را که در حقیقت غیر ممکن است بگیرد. به همین جهت به نظر من موضوع انتخاب‌شده و نگرش حاکم بر این همایش، برای تمام کسانی مثل ما که باور دارند باستان‌شناسی و بررسی اسناد نوشتاری جدایی‌ناپذیر و مکمل یکدیگرند، بسیار مناسب و مطلوب خواهد بود.



### یادداشت‌ها

۱. مثلاً šadū در اکدی به معنی «کوه» است و در سومری به صورت sa-tu درآمد؛ dub در سومری به معنی «لوح نوشتن» است و در اکدی uppu شده است.
2. C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, p. 424.
۳. مثلاً eš' در عبری.
4. I.J. Gelb, *Revue d'Assyriologie*, L, 1965, p. 4 s.
5. K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, p. 324; D.O. Edzard, *Wörterbuch der Mythologie*, I, p. 90 s.
6. K. Tallqvist, *op. cit.*, p. 313; D.O. Edzard, *op. cit.*, p. 68 s.
۷. در مورد خدای سومری إنکی (En-ki) هم وضع از همین قرار است که معادل اکدی آن انا (É-a) است. É-a خود سومری نگار است و به‌علاوه به احتمال بسیار جعلی است:  
S. Moscati et al., *Le antiche divinità semitiche*, p. 37 s.
8. A. Deimel, *Schultexte aus Fara*, p. 10, et *Wirtschaftstexte aus Fara*, p. 26, etc.
9. E. Burrows, *Ur Archaic Texts*, p. 19, s.v. *Bil*.
10. G. Dossin, *Le Dieu Gibil et les incendies de végétation*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, janvier-février 1934, p. 28 ss.
11. K. Tallqvist, *op. cit.*, p. 432 s.; D.O. Edzard, *op. cit.*, p. 116 s.

۱۲. قدیم‌ترین شاهد شناخته‌شده از زمان شولگی (Šulgi) است. مهر B در این اثر:  
 F. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königinschriften*,  
 p. 196 s.  
 برای خواندن PA+TÚG، رک.  
 B. Landsberger, *Materialien zum sumerischen Lexikon*, III, p. 143: 210.
13. A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk*, Liste, p. 93, n° 338.
14. *Ibid.*, p. 46, n° 172.
15. A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, p. 72 s.  
 در عربی به این ظرف «منقل» می‌گویند. آیا در متن *maqū II*: 220s که می‌گوید الهه‌ای  
 «[آتش] را در ظرف (Karpāt) می‌گذارد (?)»، مقصود همین ظرف است؟  
 16. G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung maqū*, pp. 15 s.: II, 76, 104  
 ets.
17. E. Reiner, *Šurpu*, p. 53: rev. 6-9.
18. Voir K. Tallqvist, *op. cit.*, p. 290.
۱۹. به فرهنگ‌های لغت رجوع شود.
20. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, pp. 698 et 556 b: 6.
21. B. Landsberger, *Materialien...*, X, p. 10: 209; cf. aussi pp. 32: 92 et 35: Gap.  
 a; et W. von Soden, *Handwörterbuch*, p. 854 b.
22. *Chicago Assyrian Dictionary*, Š, p. 257.  
 گاهی از متون پزشکی آشوری اثر تامپسن (47: 1, 12, *Assyrian Medical Texts*) عبارتی  
 نقل کرده‌اند که در آن از همجواری *šurru* و *naḡlabu* (کاری که تیغی فلزی دارد)  
 به هم خوردن آن‌ها و نوعی کبریت را استنباط کرده‌اند،  
 (R.C. Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, p. 126)  
 اما آن عبارت را باید جور دیگری ترجمه کرد: «پیش از آن‌که (برای کشتن شما، کارد)  
 پنجمانی و کارد (مفرغی) به شما بخورد.»
23. A. Leroi-Gourhan, *op. cit.*, p. 66.
24. J. Vercoutter, dans *Dictionnaire archéologique des techniques*, I, p. 437 s.
25. *Cuneiform Texts... in the British Museum*, XXXIX, pl. 17, 54 ss.  
 لوح شماره‌ی ۶۱، رساله‌ی پیشگویی بر مبنای پیشامدهای زندگی روزمره‌ی *šumma ālu*؛  
 F. Nötscher, *Orientalia* 51-54, 1930, p. 130 s.  
 رک.
26. *Epopée de Gilgameš IV/III*: 17 (dans R. Labat, *Les religions du Proche-Orient  
 asiatique*, p. 174).
27. E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 100: 19.
28. G. Dossin, *Les archives épistolaires du Palais de Mari (syria XIX, 1938)*,  
 p. 121.

29. P. Haupt, *Akkadische und sumerische Keilschrifttexte*, p. 129: rev. 13 s.  
 W. von Soden, *Ibid.*, p. 742 b. ۳۰. به سومری i-kur-ra (روغن کوه)، رک.  
 درباره‌ی šaman itī (روغن نفت خام)، رک.  
 R.C. Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry...*, p. 43.  
 ۳۱. درباره‌ی لفظ esīr (a-) رجوع شود به کتاب فُن زودن، همان، ص. 408 a، ذیلی itī، و  
 واژه‌نامه‌ی شیکاگو، حرف I/J، ص. ۳۱۰ به بعد. به قیر سفت kupru سومری می‌گفته‌اند؛  
 رجوع شود به واژه‌نامه‌ی شیکاگو، حرف K، ص. ۵۵۳ به بعد.  
 ۳۲. همان، ص. ۳۳۳ به بعد.
33. R. Borger, *Asarhaddon*, p. 104: II 2-4.  
 و رک. صفحات بعد.
34. W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 194: rev. 17.
35. Par exemple *Orientalia*, ns. XXXVI, 1967, p. 287: 3; G. Meier, *maqfū*, p. 37:  
 V 79.  
 مخصوصاً از این شاهد آخر پیداست که گوگرد در این حالت هیچ اثر گرمایی ندارد و فقط  
 برای افزایش قدرت اوراد به آتش اضافی می‌شده است.  
 ۳۶ و ۳۷. رجوع شود به واژه‌نامه‌ها. درباره‌ی Pēndu رجوع شود به صفحه‌ی بعد.
38. W.H. Ph. Römer, *Sumerische "Königshymnen..."*, p. 150.  
 ۳۹. رجوع شود به واژه‌نامه‌ها.
40. S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, p. 18: K 4854 13...
41. XI 103 s. (R. Labat, *Les religions...*, p. 215).
42. *Chicago...*, G, p. 113; W. von Soden, *Hondwörterbuch*, p. 294.
43. *Chicago...*, Ş, p. 203 b.
44. B. Landsberger, *Materialien...*, VII, p. 24: 268 s.  
*Sumerian Proverbs*, p. 126, n.4. ۴۵. برای مراجع، رک.  
 به مراجع گوردون اثر زیر را ببینید:
- H. de Genouillac, *Fouilles Françaises d'el-'Akhymer*, I, pl. 15: B. 141 f.,  
 Ligne 2 (Zābil Ú(há) (حامل‌کننده‌ی خرده‌چوب)).  
 ۴۶. رک. واژه‌نامه‌ی شیکاگو، حروف G، ص. b 53. آیا ممکن است مشتق از kašāšu باشد به  
 معنای «به - تکه‌های - کوچک - خرد کردن»؟
47. *Archives royales de Mari*, VII, n° 103 rev. 2, et p. 360: 103 q; *Voir aussi*  
*Chicago...*, I, p. 219 ab, et Z, p. 8 b: 2'.
48. *Chicago...*, I, p. 219 ab.
49. L. Oppenheim, *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia*, p. 44: III,  
 10'.
50. G.A. Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen...*, p. 144: 20.

51. XVI, 1, 14.
52. W. von Soden, *op. cit.*, p. 854 a, s.v. pēmtum.
53. *Cuneiform Texts...*, XXIII, pl. 26: 11.  
ašāgu که به عنوان سوخت مصرف می‌شد، یک درختچه‌ی خاردار بود؛ رک.  
*Chicago...*, A/2, p. 408 ss.
54. *Chicago...*, K, p. 611 a.
55. F.R. Kraus, *Altbabylonische Briefe*, II, p. 32 ss., n° 56.
56. *Chicago...*, p. 597 b.
۵۷. qurqurru اگرچه پیش‌تر به معنای فلزکار است، گاهی «چوبکار» هم معنا شده است؛ رک.  
W. von Soden, *op. cit.*, p. 929 b s.
58. H. Limet, *Le travail du métal au pays de Sumer*, p. 116.
59. par exemple A. Parrot, *mission archéologique de Mari*, II, *Le Palais*, 1, p. 188.  
درباره‌ی وجود «زغال چوب» (؟ یا چوب زغال‌شده؟)، رک. همو، صص. ۲۵ و ۲۹۰ به بعد.
60. [.. šamnum a-n] a ša-at nu-ra-tim [ša ma-ḥa-a]r šarrim.
61. W. von Soden, *op. cit.*, p. 805 b: 11.
62. *Chicago...*, B, p. 248; A. Salonen, *Die Hausgeräte der alten Mesopotamier*, p. 133 s.
63. A. Salonen, *op. cit.*, p. 134; *Chicago...*, G, p. 104.
۶۴. کاربرد آن که قبلاً به آن اشاره شد این را اثبات می‌کند؛ همچنین رجوع شود به استرابون (XVI 743).
65. Dans *Arahiv Orientalnī*, XVII/1, 1949, p. 204: 13.  
۶۶. kinūni nap-ḫī (بخاری روشن) هم ممکن است، مثلاً در اثر راینر:  
E. Reiner, *Šurpu*, p. 16: II, 109.
67. A. Salonen, *Die Öfen der alten Mesopotamier*, dans *Baghdader Mitteilungen*, III, 1964, pp. 100-124 et Taf. 19-28.  
در این‌جا از این پس به اسم زالونن به او ارجاع می‌دهیم.
68. B. Landsberger, *Materialien...*, VII, p. 94 s.  
در این‌جا از این پس *Hh* می‌گوییم و به دنبال آن شماره‌ی سطر را می‌آوریم.
69. *Hh* 337 s; Salonen, p. 108; aussi *Chicago...*, k, p. 293 s.  
به عربی و فارسی «کانون».
70. *Archiv für Orientforschung*, XVIII, 1957-1958, p. 306: iv, 12 s.
71. *Zeitschrift für Assyriologie*, L, 1952, p. 194: 13' (rituel).
72. J. Nougayrol, *Palais royal d'Ugarit*, III, p. 186: 40 (RS 16.146+161):  
وزن سه «کانون» حدوداً صد کیلو می‌شده است.



73. *Hh* 339 et 362; Salonen, p. 101 s.

ورک. صفحات بعد.

۷۴. شاید این «ضرب المثل» به همین مطلب اشاره داشته باشد: «مثل یک تنور قدیمی، نمی‌شود جای تو را به راحتی عوض کرد» (W.G. Lambert, *Wisdom*, p. 247: V 10 s).

75. *Hh* 350; Salonen, p. 107.

76. Fr. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 102: III, 17.

77. *Hh* 351; Salonen, p. 118 s; *Chicago...*, K, p. 415 s.

تصویرنگار آن (E. Burrows, *Ur Archaic Texts*, pl. 15. n° 181) به وضوح ساختمان‌های را نشان می‌دهد با دیوارهای خمیده که بالای آن یک دودکش یا سرپوش قرار دارد.

78. *Chicago...*, K, p. 408 b.

79. *Chicago...*, K, p. 571; Salonen, p. 118 s.

۸۰. تا آن‌جا که به «شیشه‌ی رنگی» می‌گفتند «سنگِ (فلان‌رنگ) کورو»:

*Chicago...*, loc. cit., p. 571 b et L. Oppenheim, *Glass*, p. 10 s.

۸۱. بر طبق واژه‌نامه‌ی شیکاگو، همان‌جا؛ و رک. صفحات بعد.

82. *Hh* 356; Salonen, p. 114 s.

۸۲. یک ضرب المثل برای بیان بداقبالی می‌گوید: «موقعی سنگ سفالگر وارد کوره‌ی سفالگری شد که کوزه‌گر آن را روشن کرده» (لامبر (همان، ص. ۲۸۱) طور دیگری این ضرب المثل را ترجمه کرده است).

84. J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, pp. 84 s., n° 7: 71 et 92 s., n° 10: 20.

85. *Udun ḥappir et udun BARÁ. MUNU<sub>5</sub>*, dans *Hh* 359 s.

86. *Hh* 357.

87. *Hh* 363; Salonen, p. 106; *Chicago...*, Š, p. 64 b.

۸۸. روغن کنجد را از جوشاندن دانه‌های کنجد به دست می‌آوردند و چربی خوراکی حیوانات گوناگون را هم آب می‌کردند.

89. *Hh* 364; *Chicago...*, K, p. 155 ab.

واژه‌نامه‌ی شیکاگو ترجمه‌ی دیگری آورده.

90. *Hh* 367.

91. *Hh* 387; Salonen, p. 121; *Chicago...*, K, p. 453 b s.

۹۲. معنای دیگر لفظ *Kiškattū* «اهل فن» است؛ رک. واژه‌نامه‌ی شیکاگو، همان‌جا.

۹۳. رک. واژه‌نامه‌ی شیکاگو (حرف K، ص. ۴۵۴)، بند اول فصل واژه‌نگاری. واژه‌ی «موسیقیدان» در این‌جا بسیار غیرمنتظره است. آیا منظور از آن بخاری‌ای نیست که امروزه طبل زنان جلوی طبل می‌گذارند تا پوست آن کشیده و خوش صدا شود؟

94. A. Salonen, *Die Ziegeleien im alten Mesopotamien*, p. 124.

95. Salonen, p. 111 s.

96. *Ibid.*, p. 112.

97. *Ibid.*
98. *Ibid.*, p. 113 s; L. Oppenheim, *Glass...*, p. 64 s.
99. Salonen, *ibid.*; L. Oppenheim, *op. cit.*, p. 71 et n. 78.
100. Salonen, p. 114.
101. Salonen, p. 123; L. Oppenheim, *op. cit.*, p. 69, n. 73.
102. Salonen, p. 124.
103. L. Oppenheim, *Glass...*, p. 70 b.
۱۰۴. واژه‌نامه‌ی شیکاگو، حرف K، ص. ۵۹۴ به بعد. در ورکاء در ماه دی و بهمن دما در روز به ۳۵ درجه هم می‌رسد، درحالی‌که شب تا صفر درجه یا حتی زیر صفر درجه پایین می‌آید. چند سال پیش در آنجا سرمای استثنایی ۱۲- درجه را ثبت کرده‌اند.
105. Salonen, p. 106; *Chicago...*, I, p. 233 b.
۱۰۶. رک. صفحات قبل، ذیل حرف پ.
107. G. Meier, *Maqlû*, p. 23: III 39.
۱۰۸. من در مقاله‌ای (*Archives royales de Mari*, VII, n° 206; rev, 2, et p. 240) گفته‌ام که تعدادی از خدمتکارهای زن را که وظیفه‌شان نگهداری از منقل (*mušahḫinu*) بوده *mušahḫētu* می‌گفته‌اند.
۱۰۹. رک. صفحات قبل، فُن زودن (*Handwörterbuch*, p. 740 a, y) بیش‌تر احتمال داده که این شیء اجاق آشپزی است.
۱۱۰. رک. صفحات قبل.
111. *Cuneiform Texts...*, XXXIX, Pl. 36: 79 (94<sup>e</sup> tablette du *šumma ālu*); F. Nötscher, *op. cit.*, III, p. 204 s.
112. *Dictionnaire archéologique des techniques*, I, p. 108 s.
113. Par exemple, K. Fr. Müller, *Das assyrische Ritual*, p. 62 s. 1 ss.
114. *Gilgameš* XL: 155-162 (R. Labat, *Les religions...*, p. 217).
115. R. Labat, *Dictionnaire archéologiques des techniques*, II, p. 616 a (استنشاق).
۱۱۶. درباره‌ی کاربرد بخور در پیشگویی، رک. صفحات بعد.
117. W. von Soden, *Handwörterbuch*, p. 930 b s.
- درباره‌ی *šēhtu*، رک.
- K.F. Müller, *Das assyrische Ritual*, p. 21.
۱۱۸. رک. فصل «وسایل روشنایی» در اثر زیر:
- Salonen, *Die Hausgeräte der alten Mesopotamier*, le chap. VI (pp. 130-146).
۱۱۹. چنان‌که از نامه‌ای از دوره‌ی بابلی نو برمی‌آید:
- A.T. Clay, *Neobabylonian Letters from Erech*, pl. LXXI, n° 190: 32; E. Ebeling, *Neubabylonische Briefe aus Uruk*, p. 150 s.
120. *Archives royales de Mari*, VII, p. 273 s: § 75; *Dictionnaire archéologique des*

techniques, I, p. 353.

۱۲۱. همچنین «زنان پزنده‌ی mersu» (نوعی نان ادویه‌دار):

*Archives royales de Mari*, VII, p. 259, sub § 4.

۱۲۲. مقایسه شود با «آتشدانی (لفظاً «نور، شعله»: nūru) که نگهداری می‌شده (kunnu) که متضمن معنای «ثبات» است) در خانه... رجوع شود به همان لوح šumma ālu (که در بالا به آن اشاره شد)، سطر ۲۹ در اثر زیر:

*Cuneiform Texts...*, Lc., pl. 34; Nötscher, *op. cit.*, p. 200 s.

123. Par exemple A. Parrot, *op. cit.*, p. 24 s. et fig. 20 s.

124. *Hh* 361.

125. M. Streck, *Assurbanipal*, II, p. 264 ss.: III, 7-10.

۱۲۶. رجوع شود به نقل قول‌ها و منابع فراوان در واژه‌نامه‌ی شیکاگو، ج ۱، ص. 230 ab.

127. G. Dossin, *Signaux Lumineux au pays de Mari*, dans *Revue d'Assyriologie*, XXXV, 1938, p. 174 ss.

128. A. Goetze, *Old Babylonian Omen Texts*, pl. XLVI, n 39: 50-53.

«مشعل (برافراشته به نشانه‌ی اعلام) جنگ؛ (به عبارت دیگر): «یک (علامت) آتش تقریباً در تمام کشور منتشر خواهد شد.»

۱۲۹. درباره‌ی آنزو (Anzū) و نینورته (Ninurta)، رک.

O.R. Gurney-J.J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, I, pl. XXVII, n° 23:28 //pl. XXIX, n° 25: face 28' (non traduit dans R. Labat, *Les religinos...*, p. 91).

۱۳۰. درباره‌ی هیئت‌هایی که شبانه مشعل حمل می‌کردند، رک.

Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 118 ss.: face 28 ss.

131. J. Bottéro, *La religion babylonienne*, p. 26 et 128 ss.

132. E. Reiner, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, p. 2 s.

133. Voir *Chicago...*, §, p. 85 a, sub šalmu, d, 2'.

134. *Archiv für Orientforschung*, XVIII, 1957-1958, p. 292: 34 ss.

لامبر این اوراد را منتشر کرده است.

135. H.F. Lutz, *An Old Babylonian Divination Text*, dans *University of California Publications*, 9/V, p. 373 s.: l et 12; repris dans G. Pettinato, *Libanomanzia presso i Babilonesi (Rivista degli Studi Orientali, XLI, 1966)*, p. 317 s.

136. *Hh* 361

و رک. صفحات قبل.

137. *Ibid.*

۱۳۸. رک. صفحات قبل.

139. *Hh* 363 ss

ورک. صفحات قبل.

140. *Hh* 359 s

نیز رجوع شود به صفحات قبل و شکل کهن تصویرنگار آبجو در صفحات آغازین این مقاله.

141. *Hh* 354.

142. *Hh* 353.

۱۴۳. رک. صفحات قبل.

144. B. Landsberger, *The Date-Palm and its By-products*, p. 54 s.

L. Oppenheim, *Glass...*, p. 5 s.

۱۴۵. در این باره، رک.

۱۴۶. این عنوان که من فصل نوشته‌ی اُپنهایم را از آن نقل می‌کنم (که در واقع نام آن *The Cuneiform Texts* است)، نام یک اثر دسته‌جمعی است که تمام مطالب راجع به شیشه در بین‌النهرین باستان را در خود جمع کرده است.

*Dictionnaire archéologique des techniques*, I, p. 364.

۱۴۷. در این باره، رک.

148. Ebeling, *op. cit.*, p. 21: 16.

این عبارت بر وجود یک آتشدان ثابت دلالت می‌کند.

149. *Ibid.*, p. 18: 2.

150. *Ibid.*, p. 19: 14 s.

151. *Ibid.*, p. 18: 3 s

152. *Ibid.*, p. 23: 26.

چون آتش را دوباره باید روشن می‌کردند (سطر ۲۸)، می‌گذاشتند خاموش شود.

153. *Ibid.*, p. 31: IV 3.

154. *Ibid.*, p. 26: 3.

155. *Ibid.*, p. 20: 1.

156. L. Oppenheim, *Glass...*, p. 32 A 1.

157. *Ibid.*, p. 70.

158. *Ibid.*

۱۵۹. رک. صفحات قبل، ذیل ث.

۱۶۰. واژه‌ی pēndu در این متن‌ها نیامده است.

161. L. Oppenheim, *Glass...*, p. 31: 9 s.

162. *Ibid.*, p. 32: 10.

163. *Ibid.*, p. 34: 15 s. etc.

164. *Ibid.*, p. 34: 22.

165. *Ibid.*, p. 37: 63.

166. *Ibid.*, p. 57.

167. *Ibid.*, p. 64 s.

168. *Ibid.*, p. 34: 27 s.

به «قطره»، «چشم» می‌گفتند؛ رک. همان، ص. ۴۶.

169. *Ibid.*, p. 37: 49.

## آتشکده‌ای از دوره‌ی اسلامی در ترنگ تپه

— ژان دته —

تبرستان

www.tabarestan.info

هرچند که موضوع گردهمایی استراسبورگ بیش تر حول شیوه‌های استفاده از آتش می‌گردد تا آیین‌های مربوط به آن، موضوع این فصل بنایی مذهبی است. البته بحث این فصل زیاد مربوط به دین نمی‌شود، بلکه به طور عمده در مورد معماری و تاریخ آتشکده‌ای است که در سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۶۹ میلادی به دست هیئت باستان‌شناسی فرانسوی در ترنگ تپه کشف شد.

ترنگ تپه در نزدیکی شهر گرگان است، درست در شمال رشته کوه‌هایی که فلات ایران را از دشت‌های ترکمن صحرا جدا می‌کند (تصویر ۱). تپه‌های زیادی که مهم‌ترین و بلندترین آن ترنگ تپه است در دشت گرگان پراکنده‌اند. این دشت کاملاً هموار، تا آن‌جا که چشم کار می‌کند، به سمت شمال امتداد می‌یابد. ترنگ تپه تقریباً در منطقه‌ای واقع شده که یک طرف آن کشتزارها هستند و طرف دیگر آن علفزارها (استپ‌ها)؛ اولی محل زندگی اقوام ایرانی است و دومی گذرگاه عشایر ترکمن که در حال یکجانشین شدن هستند.

نوک تپه تقریباً هموار است (تصویر ۲). بقایای آتشکده در منتهی‌الیه شمال غرب و در بلندترین بخش آن واقع شده است و از جانب غرب و شمال به یک شیب تند منتهی می‌شود. خرابه‌های آتشکده درست زیر لایه‌ی

سطحی تپه کشف شد، چون هیچ ساختمان دیگری روی آن نساخته بوده‌اند. پیش از کاوش‌ها اثر هیچ بنایی روی تپه به چشم نمی‌خورد. دلیل آن یا فرسایش حاصل از آب و باد است که در این جا زیاد است یا تخریب شدید عمدی.

بنا را به فارسی «چهارطاقی» می‌گویند یعنی دارای چهار دهانه. طرح آن تقریباً مربع است. طول اضلاع شرقی و غربی آن حدود ۱۰ متر است و اضلاع شمالی و جنوبی ۹/۳۵ متر. درباره‌ی یک‌اندازه نبودن اضلاع که نکته‌ای حائز اهمیت است، بعداً بحث خواهیم کرد. بنا بر روی یک پی ساخته شده، از جنس گل رس خیلی سخت و کوبیده شده. این پی در یک گودال به عمق ۱ متر، در ویرانه‌های یک قلعه‌ی ساسانی، ریخته شده و طول و عرض آن با طول و عرض بنا یکی است.

بنا از یک فضای مرکزی مربع به ابعاد حدوداً ۵ متر و از چهار جناح تقریباً قرینه و صلیبی شکل تشکیل می‌شده (تصویر ۳) و چهار ستون در گوشه‌های آن قرار داشته که امروزه فقط پایه‌ی آن‌ها، که مانند پی اصلی از خاک رس کوفته شده‌ی سخت است، باقی مانده است؛ با این حال، خاک رس پایه‌ستون‌ها متعلق به یک دوره‌ی قدیم‌تر ساخت بناست. فقط پایه‌ی ستون شمال شرقی به طور کامل کشف شده است. طول آن ۳/۴۰ تا ۳/۶۰ متر و عرض آن در حدود ۲/۶۰ متر است. این پایه‌ستون در واقع توده‌ای تقریباً مربع است با اضلاعی به طول ۲/۷۰ متر. در دو طرف این ستون دو برجستگی به عنوان پایه‌ی طاق وجود دارد که ضخامت آن‌ها بین ۷۰ تا ۸۵ سانتی‌متر است. این طرحی بسیار رایج است که در بیش‌تر آتشکده‌های ایران، به‌ویژه در استان‌های فارس و اصفهان و کرمان، به کار رفته و آن را به دوران ساسانی نسبت می‌دهند. بازسازی بنا بسیار ساده است. طاق‌ها متکی به پطاق‌های چهار ستون گوشه بوده‌اند و اضلاع صلیب را می‌پوشانده‌اند و روی فضای مرکزی یک گنبد بوده که بر چهار فیله‌پوش استوار می‌شده است. تعدادی

چهارطاق، مثل چهارطاقی زهرشیر در فارس، هیچ شکی در مورد درستی این بازسازی باقی نمی‌گذارند.

تمام آتشکده‌هایی که آثاری از آن‌ها به جا مانده از سنگ است و از این نظر تفاوت مهمی با آتشکده‌ی ترنگ‌تپه دارند. در حقیقت هیچ اثری از بلندی بنا باقی نمانده است و این وجود روساخت سنگی را غیرممکن می‌سازد. به علاوه، برخی نشانه‌ها دال بر این هستند که بنا از خشت بوده است و این با شرایط این دشت آبرفتی سازگار است. خاطر نشان کنیم که در کنار پطاق شرقی ستون شمال غربی یک ردیف آجر وجود داشته که به صورت عمودی کار گذاشته شده بوده و بالایه‌هایی از گچ که تمام سطح زمین را می‌پوشاند، اندود شده بوده است (تصویر ۴، سمت چپ). این آجرها مطمئناً جزئی از بنای اولیه‌اند و ربطی به تعمیرات بعدی ندارند و دلیل استفاده از آن‌ها شاید پوشاندن خطا و جبران عدم مهارت در جایی بوده که آجرها به ردیف و به طور منظم چیده نشده‌اند.

لایه‌های گچ نه تنها آجرهای عمودی را می‌پوشانیده‌اند بلکه تاروی دیوارهای خشتی، که انتهای جناح‌های شمالی و شرقی و غربی را مسدود می‌کردند، پیش می‌رفتند. برخلاف آجرهایی که در هنگام مرمت‌ها به کار رفته‌اند (تصویر ۴، در بالا)، آجرهای عمودی مستقیماً روی پی ساختمان قرار دارند نه روی قدیمی‌ترین لایه‌ی گچ. بنابراین این آجرها به حالت اولیه‌ی بنا مربوط می‌شوند. علاوه بر آن، تکه‌هایی از طاقچه‌ی گچی که در انتهای ضلع شرقی پیدا شده‌اند، فقط ممکن بوده تزئینات همین جداره‌ی آجری باشند (تصویر ۵).

در سمت جنوب، گچ تا آخر ضلع، یعنی تا منتهی‌الیه پی پیش می‌رود و این اجماًلاً بدان معنی است که این قسمت باز بوده و تنها همین ضلع را می‌توان ورودی بنا محسوب کرد. طول ضلع جنوبی از اضلاع دیگر کم‌تر است، یعنی مرکز کل ساختمان نسبت به قاعده‌ی آن به طرف جنوب جابه‌جا شده است و



برخلاف ستون‌های ضلع شمالی که مربع بوده‌اند، ستون‌های جنوب شرقی و جنوب غربی مسلماً مستطیل بوده‌اند. البته این عدم تقارن از داخل احساس نمی‌شده است، چون اگر تصور کنیم که عمق اضلاع شمال، شرق و غرب به دلیل ساخت یک دیوار در انتهای آن‌ها کاهش یافته است، چهار ضلع از نظر ابعاد تقریباً برابر می‌شوند، یعنی عرض آن‌ها  $1/90$  تا  $2$  متر و طول آن‌ها  $3$  متر بوده است.

از این دو نکته‌ی وابسته به هم، یعنی بسته بودن سه ضلع به وسیله‌ی دیوار و عمق کم‌تر ضلع چهارم، شاید بتوان به نتایج مهمی درباره‌ی این نوع ساختمان و کارکرد آن دست یافت. ابتدا می‌توانیم پیرسیم که آیا نام چهارطاق واقعاً مناسب تمام ساختمان‌هایی که آن‌ها را به طور یکسان چهارطاق می‌نامیم هست یا نه. بیش‌تر باستان‌شناسان نظیر گدار<sup>۱</sup>، واندن برگ<sup>۲</sup> و شپیمان<sup>۳</sup> معتقدند که آتشکده‌های صلیبی شکل دارای گنبد مرکزی، معمولاً دارای راهروی پیرامونی با طاق هلالی هستند و همه‌ی اضلاع صلیب به آن راهرو باز می‌شوند. به نظر شپیمان از چهل و یک چهارطاق مشاهده شده در ایران، نوزده تا دارای راهرو پیرامونی هستند (تصویر ۶). در بیست و دو چهارطاق دیگر، خرابی بیش از حد - یا کافی نبودن اسناد - غالباً اجازه نمی‌دهند که درباره‌ی این راهرو نظر قطعی بدهیم.

بنای ترنگ‌تپه مطمئناً راهرو نداشته است، چون سنگ پی بنا از ستون‌های چهارگوشه فراتر نمی‌رود. پس می‌توانیم از خود پیرسیم آیا رابطه‌ای بین نبود راهرو و مسدود بودن سه ضلع به واسطه‌ی یک دیوار انتهایی وجود دارد یا نه؟ روی هم رفته نمی‌توان پذیرفت که مراسم مربوط به آتش در ساختمانی انجام می‌شده که چهار طرف آن باز بوده است. به نظر نمی‌رسد که هیچ باستان‌شناسی این مسئله را مطرح نکرده است. بنابراین، بد نیست که یک بار

دیگر نقشه‌ی چهارطاقی‌هایی را که به نظر می‌رسد راهرو و ندارند بررسی کنیم و اضلاع را برای جست‌وجوی دیوار احتمالی دقیقاً مورد معاینه قرار دهیم. در هر صورت نتایج حاصل از مطالعات ترنگ تپه نظریات گذار را تأیید نمی‌کنند. به نظر گذار در جاهای مرتفع مثل ترنگ تپه چهارطاق‌هایی بدون راهرو پیرامونی ساخته می‌شده‌اند تا آتش آن همچون یک علامت از دور دیده شود.

باید بپذیریم مشکلی که باقی می‌ماند تفاوت احتمالی بین کارکرد این دو نوع معبد است. در تخت سلیمان مجاورت هر دو بنا این فرض را پیش می‌کشد که آن‌ها برای اهداف گوناگون طراحی شده‌اند. البته در این مورد اطمینان کامل نداریم، چون علاوه بر سلسله مراتب آتشکده‌ها که در متون زیادی از آن سخن رفته است و شاید از لحاظ نقشه با هم متفاوت بوده‌اند، تفاوت بین آتشگاه که در آن آتش دور از نگاه نگهداری می‌شود و مکان عمومی که در آن مراسم دینی انجام می‌گیرد، بدون شک در معماری نیز آشکار می‌شود. به همین دلیل است که نومان<sup>۱</sup> پس از مدت‌ها تردید، همجواری دو ساختمان متفاوت در تخت سلیمان را این‌گونه شرح می‌دهد: ساختمان B که طرح صلیبی دارد و در اصل فقط از یک طرف باز بوده چیزی جز آتشگاه نیست و ساختمان A با راهروی دورتادور آن ویژه‌ی مراسم‌های عمومی بوده است.

متأسفانه هم‌اکنون اطلاعات زیادی درباره‌ی مکان‌های آیینی نداریم. اگر با آن‌ها آشنایی بیش‌تر داشتیم، با بررسی آن‌ها می‌توانستیم این مسئله را راحت‌تر حل کنیم. تاکنون فقط معابد ترنگ تپه و تخت سلیمان به طور منظم حفاری شده‌اند و نشانه‌هایی برای ما فراهم آورده‌اند که غالباً تفسیر آن‌ها مشکل است. در ترنگ تپه در مرکز بنا یک سکوی خیلی کوتاه وجود دارد.

این سکو از ۲۵ خشت که به صورت مربع و بر روی یک ردیف خشت دیگر قرار گرفته‌اند تشکیل می‌شود. هر ضلع سکو در حدود ۲ متر و ارتفاع آن ۱۱ سانتی متر است (تصویر ۷). سکو و سطوح مجاور آن در چهار طرف پوشیده از گچ‌اند. در وسط سکو در سطحی به اندازه‌ی تقریباً نه آجر، گچ یک برجستگی نازک به وجود آورده است. در وسط این محدوده آثار گچ از بین رفته است، اما به نظر می‌رسد روی گچ‌های باقی‌مانده که در زمان کاوش آسیب زیادی دیده بودند، در اصل نقوش دایره‌ای وجود داشته است. ما در جاهای مختلف، در اطراف و روی سکو، تکه‌های بزرگی از گچ یافتیم که با نقوش زبانه‌ای شکل برجسته‌ترین شده‌اند (تصویر ۸). این‌ها با توجه به نمای آن‌ها، ظاهراً یک پایه‌ی هر می‌شکل تشکیل می‌داده‌اند که قاعده‌ی آن تقریباً مربع بوده و دور یک شیء مخروطی گذاشته می‌شده است. شیء مخروطی احتمالاً یک آتشدان بوده که در وسط سکو قرار می‌گرفته است. در حقیقت با در دست داشتن شواهد تصویری و نمونه‌های کشف شده می‌دانیم که آتشدان‌ها استوانه‌ای یا به شکل ساعت شنی و دارای یک پایه‌ی چهارگوش بوده‌اند (تصویر ۹). نوع دوم به‌ویژه از زمان خسرو اول در قرن ششم میلادی مشاهده شده است.

در چهار گوشه‌ی سکو سازه‌های کوچک مربع وجود داشته که از آجر ساخته شده بودند و لایه‌ای از گچ آن‌ها را می‌پوشانده است. دو تا از این سازه‌ها به دست آمده‌اند که کاربردشان دقیقاً مشخص نیست. با این حال، ما می‌توانیم این سکو و آن سازه‌های مربع را با دیدی منفی، که ساختمان B تخت سلیمان به ما می‌دهد، مقایسه کنیم. در مرکز معبد B تخت سلیمان که مانند معبد ترنگ تپه از سه طرف بسته است، یک سکوی آجری وجود دارد که اندازه‌ی هر ضلع آن ۳ متر است. در میان این سکو یک گودال مربع با اضلاع ۲ متر تعبیه شده است. در گوشه‌های این گودال حوض مانند چهار حفره‌ی چهارگوش کنده شده که احتمالاً در آن‌ها پایه‌هایی قرار می‌گرفته‌اند که دیگر

وجود ندارند. در مرکز ساختمان A در تخت سلیمان نیز یک گودی مربع وجود دارد، اما مستقیماً روی سنگفرش درست شده است. گمان می‌رود که در این گودی پایه‌ی سنگی یک آتشدان جای می‌گرفته است (تصویر ۱۱).

شبهت این سه معبد به همین جا ختم نمی‌شود. در ترنگ‌تپه در ضلع غربی، بناهای آیینی گوناگون از خشت وجود دارد (تصویر ۱۲) که مشابه آن‌ها را در ساختمان‌های A و B تخت سلیمان هم می‌بینیم (تصویر ۱۰). در هر سه حالت، این بناها شامل یک سکو با ارتفاع خیلی کم هستند که ورود به یکی از اضلاع را کاملاً غیرممکن می‌سازد و از طرف دیگر در ترنگ‌تپه پایه‌های کوچک مربعی وجود دارد که اندازه‌ی هر ضلع آن ۴۰ سانتی‌متر است، به عبارت دیگر به ابعاد یک آجر. تصور می‌رود که پایه‌ی دیگری که نزدیک سکوی مرکزی واقع بوده هلالی شکل بوده است. در واقع ابزار و وسایل آیینی روی این پایه‌ها قرار می‌گرفتند. گروپ<sup>۱</sup> در یک بررسی تازه درباره‌ی آتشکده‌های زردشتی ایران و هند که هنوز هم فعال هستند نشان می‌دهد که نزدیک آتشدان که آتش مقدس پیوسته در آن می‌سوزد، چوب صندل و کندر را روی چند پایه می‌گذارند و وسایل دیگر را در طاقچه‌هایی می‌گذارند که شبیه طاقچه‌های ترنگ‌تپه هستند. مراسم مربوط به هوم در اتاقی دیگر انجام می‌شود. این اتاق نیز دارای پایه‌هایی مخصوص ظروف، چوب صندل و بخور است که نزدیک آتشدان جای می‌گیرند. تشخیص این‌که هر وسیله در ترنگ‌تپه دقیقاً کدام یک از این دو کاربرد را داشته است ساده نیست. حتی این سؤال به ذهن می‌آید که آن‌ها در یک مکان واحد در هم نشده‌اند، چون هیچ اثری از ساختمان دیگری روی تپه به دست نیامده است. این نکته در مورد بسیاری از چهارطاق‌هایی که در حال حاضر در ایران وجود دارند صادق است.

سکوی مرکزی معبد ترنگ تپه یک مسئله‌ی دیگر را نیز پیش می‌کشد. در مجاورت گوشه‌های شمال غربی و جنوب غربی - تنها گوشه‌هایی که باقی مانده‌اند - دو فرورفتگی مدور دیدیم که در امتداد و ترهای سکو قرار داشتند و قطر آن‌ها بین ۲۰ تا ۲۵ سانتی‌متر بود. دور این فرورفتگی‌ها زمین از چند لایه‌ی گچ که سطح کف را کمی بالا آورده پوشیده شده بود. معلوم است که یک شیء گرد داخل این حفره‌ها گذاشته می‌شده است (تصویر ۱۳). آیا آن‌ها برای پایه‌ی آتشدان یا پایه‌های چوبی یک آسمانه نبوده‌اند؟ توجه ما به معبد شوش که به وسیله‌ی دیولافوا<sup>۱</sup> کشف و سپس به دست فراموشی سپرده شد، معطوف می‌شود و همچنین به معبد سرخ‌کتل که در اطراف سکوی مرکزی آن چهار پایه‌ستون قرار دارد (تصویر ۱۴). این‌ها احتمالاً از عناصر معماری بوده‌اند که سقف معبد را در دوره‌ای که هنوز ساخت گنبد روی فضای چهارگوش ابداع نشده بود، نگه می‌داشته‌اند. فراموش نکنیم که معبد شوش احتمالاً هخامنشی است و معبد سرخ‌کتل مربوط به دوره‌ی کوشانی‌ها و بنابراین ماقبل ساسانی است. از دوره‌ی ساسانی به بعد چهارطاق‌ها دارای سقف گنبدی بوده‌اند.

به لحاظ زمانی معبد ترنگ تپه بدون شک مربوط به همین دوره‌ی آخری است و این تاریخ‌گذاری هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند. مادر پی ساختمان و در زیر لایه‌ی گچی کف، خرده‌سفال‌هایی با لعاب شیشه‌ای یافتیم که مسلماً مربوط به دوره‌ی اسلامی است و از همه مهم‌تر تکه‌ای از یک کاسه‌ی سبز تیره که نمونه‌های دیگر از آن در گورهای جدیدتر هم به دست آمده است. بنابراین، احداث این بنا را باید مربوط به قرن ۸ میلادی دانست. خاطر نشان کنیم که در نخستین لایه‌ی دوره‌ی اسلامی که مربوط به اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم میلادی است، هیچ سفالی با لعاب شیشه‌ای به دست نیامد.

پسیامدهای این تاریخ‌گذاری خیلی مهم است. از طریق نوشته‌های جغرافیدانان عرب می‌دانیم که زردشتیان زیادی پس از فتح اعراب در ایران باقی ماندند و برخی آتشکده‌ها به فعالیت خود ادامه دادند. اما تاکنون نتوانسته بودیم ثابت کنیم که آتشکده‌ای پس از پیروزی اعراب فعال مانده است و احتمال احداث آتشکده‌ها البته به مراتب کم‌تر است. اگر توجه کنیم که تاکنون هیچ متنی از وجود یک آتشکده، مربوط به هر دوره‌ای که باشد، در این منطقه از ایران خبر نداده و این که هیچ اثری از این نوع بناها در این جا به دست نیامده است، آنگاه به اهمیت این کشف پی خواهیم برد.

اما چرا ترنگ تپه برای ساخت این چهارطاق انتخاب شده است؟ در تاریخ آمده است که مناطق ساحلی دریای خزر در زمان اموی‌ها در قبال خلیفه استقلالی نسبی داشته و به همین دلیل پناهگاه بسیاری از زردشتیان بوده است. آیا ساخت یک آتشکده در ترنگ تپه فقط به خاطر موقعیت بلند و مسلط آن در این مکان نبوده است؟ این نکته‌ای است که در مورد چهارطاق‌های ساسانی دیگر هم صادق است. توجه کنیم که خود این انتخاب ثابت می‌کند که چقدر زردشتیان این منطقه در امنیت می‌زیسته‌اند. آیا ممکن است دلیل آن این باشد که ترنگ تپه از زمان‌های قدیم شاید برای زردشتی‌ها یک مکان مقدس بوده است؟

از تاریخ این محوطه و استمرار آن در دوره‌های گوناگون که بگذریم، جنبه‌ای مهم از تاریخ ایران نیز هست که با آن ارتباط پیدا می‌کند. اگرچه این چهارطاق چند بار مرمت شده، اما ظاهراً دوره‌ی کوتاهی فعال بوده است. شاهد این تعمیرات بالا آمدن تدریجی کف گچی است، به طوری که تمیز دادن سکوی مرکزی از سطوح اطراف آن غیرممکن شده است. دلیل متروکه شدن سریع ساختمان وجود سفال‌های لعابدار شیشه‌ای زیادی است که در گورهای حفر شده در خرابه‌ها پیدا شده‌اند و این عمل بی‌شک از زمانی روی داده که در آتشکده مراسم مذهبی انجام نمی‌گرفته است. سفال‌ها به اواخر

قرن هشتم و بیش تر به قرن نهم میلادی تعلق دارند. در بین آن‌ها ظروف زیادی هست که فن ساخت و نقوش آن‌ها با خرده سفال‌هایی که در بالاترین لایه‌ی پی ساختمان کشف شده شباهت دارد.

ترک آتشکده مسلماً به علت حوادثی بوده که در مورد آن‌ها تاکنون فقط شواهد نوشتاری در اختیار داشتیم. می‌دانیم که خلفای عباسی خیلی زود اقدام به از بین بردن ادیان بومی ایران کردند. یکی از جغرافیدانان عرب به تغییر دین انبوهی از زردشتیان کرمان در دوره‌ی عباسی و دیگری به متروکه شدن یک آتشکده در اصفهان در زمان هارون الرشید اشاره می‌کند. عباسیان خیلی زود تیغ شمشیرشان را به سمت شیعیانی که آن‌ها را به قدرت رسانده بودند برگرداندند و بر مذهب تسنن، و لاقل در ایران بر مهاجران ترک که هنوز هم سنی مذهب‌اند، تکیه کردند. مطمئن نیستیم که از بین بردن آیین‌های زردشتی در ترنگ تپه کار این اقوام تازه از راه رسیده باشد که حضورشان را سفال‌های فراوان یافت‌شده در گورهای قرن نهم میلادی ثابت می‌کند. از این نوع سفال‌های شبیه به هم تا آن زمان هیچ اثری وجود ندارد.

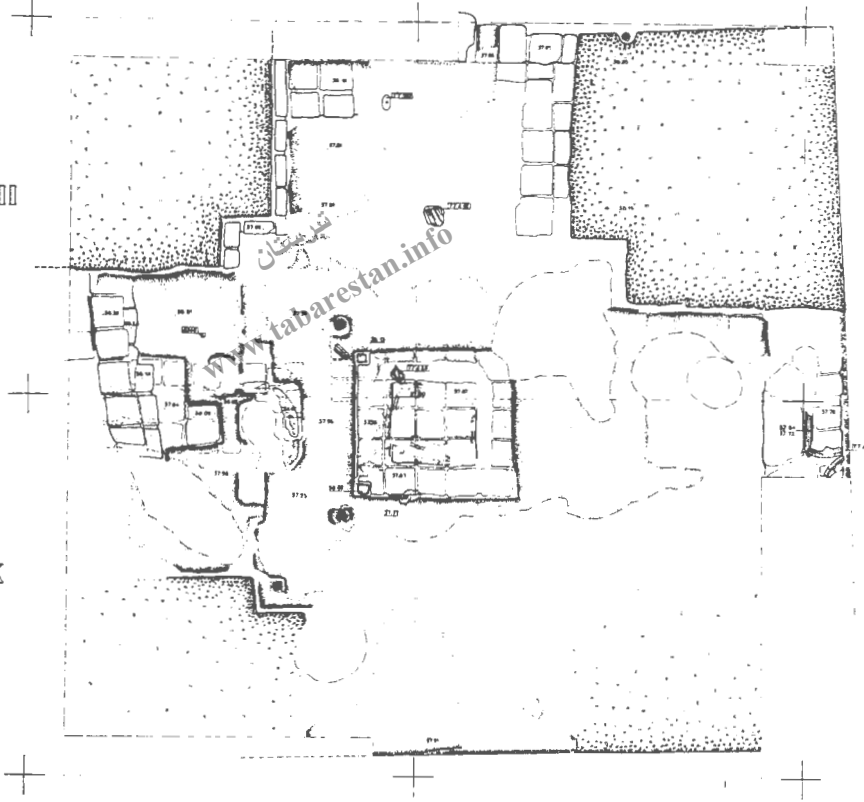
بنابراین، شاید بتوان در حوادثی که در دوره‌ی عباسیان در ترنگ تپه روی داده است، نخستین نشانه‌ی ملموس یک وضع کاملاً جدید قومی را یافت که از آن زمان به بعد پیوسته نقش اساسی‌ای در تاریخ ایران ایفا کرده است.



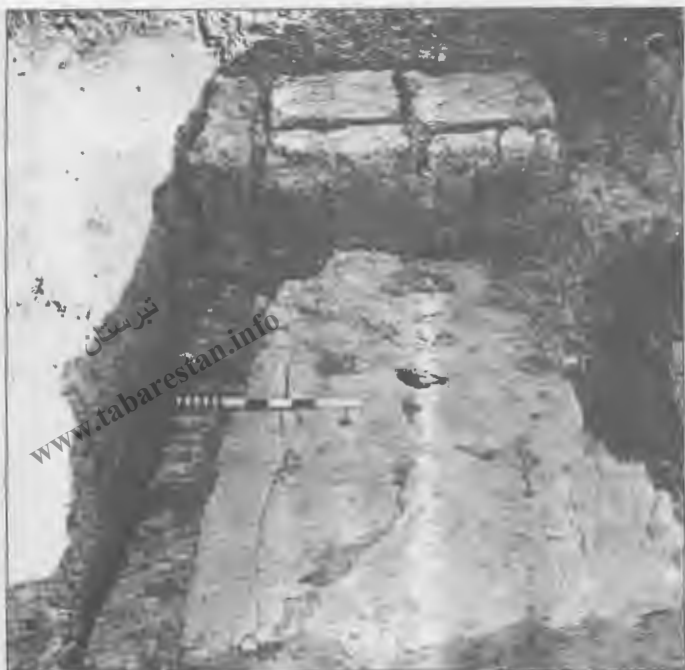


۱۱

۱۲

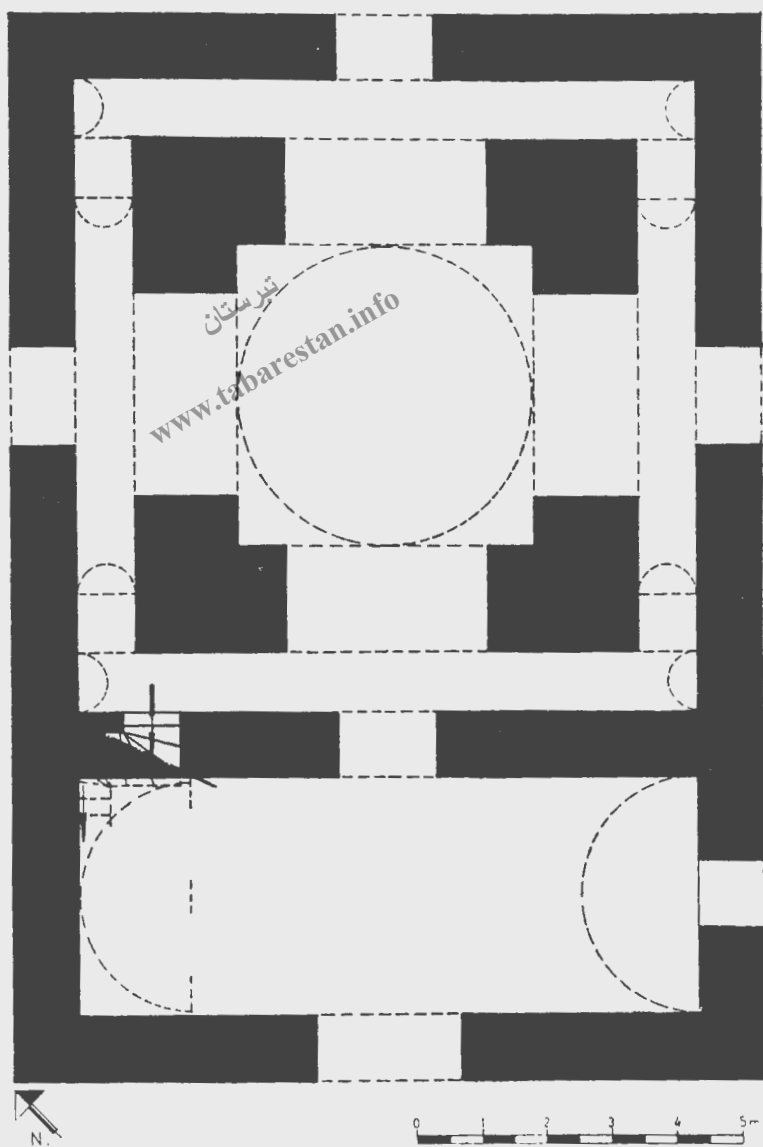


Les cases du podium central sont celles du premier étage

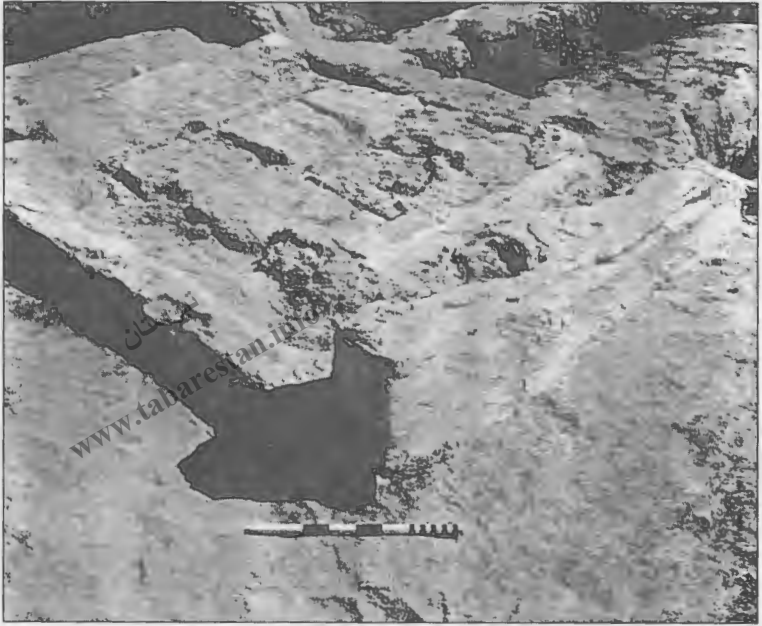


تصویر ۴. ترنگ تپه، آتشکده ضلع شمالی، از سمت جنوب.  
 تصویر ۵. حفری از طاقچه‌ی گچی در آتشکده‌ی ترنگ تپه.





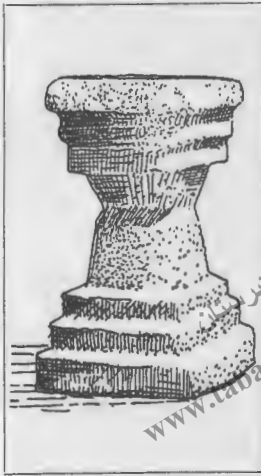
تصویر ۶. آتشکده‌ی نگار، استان کرمان.  
(برگرفته از اثر واندن برگ، ایران باستان، ج. ۵، ۱۹۶۵، ص. ۱۴۱)



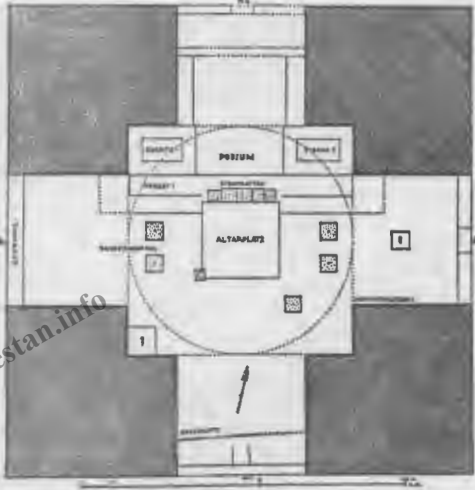
تصویر ۷. ترنگ تپه، سکوی مرکزی از سمت شمال غربی.



تصویر ۸. تکه‌ای گچ تزئین شده با نقوش زبانه‌ای شکل.



تصویر ۹. آتشکده‌ی کوه خواجه.  
(برگرفته از اثر نومان، ایران باستان،  
ج. ۶، ۱۹۶۷، ص. ۷۵، تصویر ۷)



تصویر ۱۰. تخت سلیمان، معبد A.  
(برگرفته از اثر گروپ (AMI, NF2, 1969),  
ص. ۱۶۹، تصویر ۱۸۸)

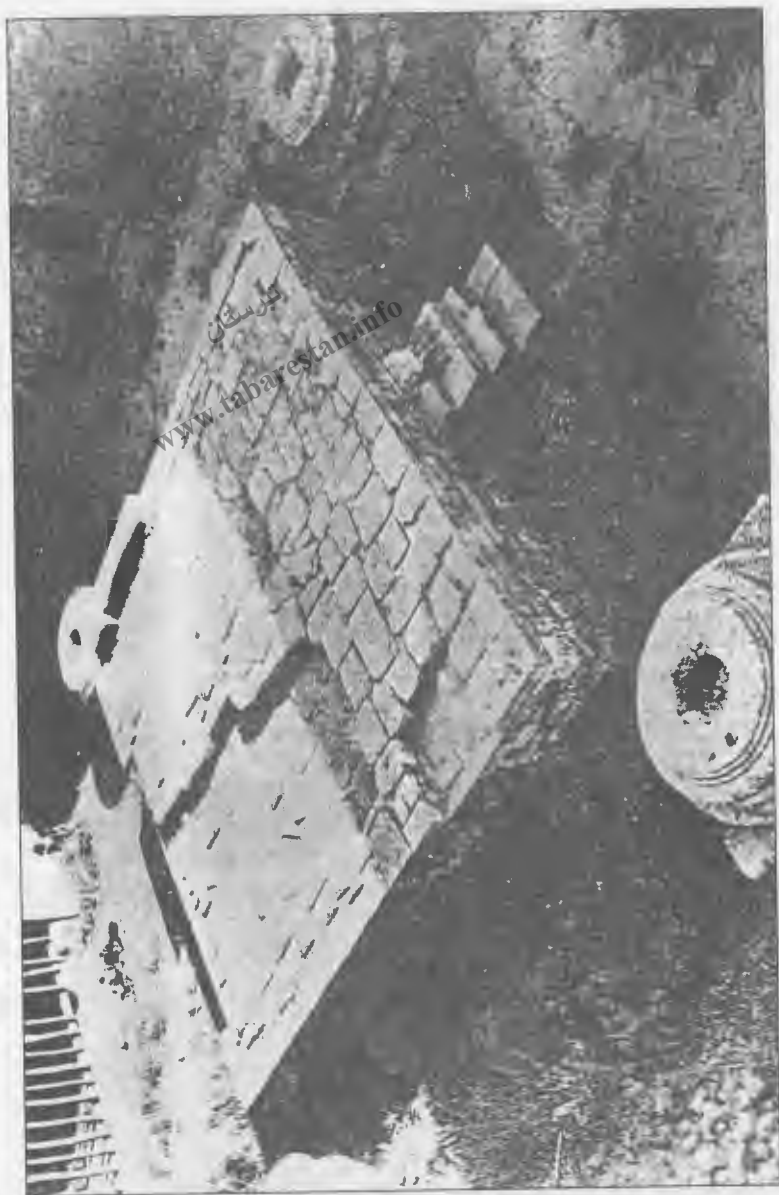
تصویر ۱۱. تخت سلیمان، معبد A.  
(برگرفته از اثر شیمان، آتشکده‌های ایران، ص. ۳۳۵، تصویر ۴۶)





تصویر ۱۲. ترنگ‌تپه، ضلع شمالی، سکوی مرکزی و ضلع غربی، از سمت شمال.  
 تصویر ۱۳. گوشه‌ی شمال غربی سکوی مرکزی و حفره‌ی مخصوص دیرک، از سمت جنوب (وضع نهایی).





تصویر ۱۴. آتشکده‌ی سرخ‌کتل.  
(برگرفته از اثر شییمان، ص. ۴۹۵، تصویر ۸۲)

## درباره‌ی آموزه‌ی آتش در ایران و یونان — ژاک دوشن‌گیمِن —

تبرستان  
www.tabarestan.info

در بحث آفرینش در دین زردشتی، دنیا در آغاز از روشنایی‌های بیکران به وجود می‌آید. شکلی که از این روشنایی‌های بیکران به وجود می‌آید در بعضی از متون پهلوی نامی دارد که مدت‌ها آن را asron karp می‌خواندند و «شکل روحانی» ترجمه می‌کردند (ترجمه‌ای که بار دیگر ماریان موله آن را پذیرفته [۱])، تا این که هنریک ساموئل نیبرگ<sup>۱</sup> در دست‌ننامه‌ی پهلوی (۱۹۳۱، ص. ۲۲) و سپس رابرت زینر<sup>۲</sup> در زرزان (۱۹۵۵، ص. ۳۱۶ و بعد) ترجیح دادند که واژه را asar بخوانند و «بی‌آغاز» یا «بی‌پایان» ترجمه کنند. من در مقاله‌ای در یادنامه‌ی اونوالا [۲] نوشتم که این تعبیر پهلوی رونوشتی از یک تعبیر اوستایی است به معنی «شکل آتشین». هنگامی که این مطلب را در کنفرانسی در دانشگاه آکسفورد بیان کردم، زینر در حضور همه با من موافقت کرد. این نکته را از این جهت گفتم که به ندرت اتفاق می‌افتد که دو ایران‌شناس در مورد مسئله‌ای با هم به توافق برسند.

در مورد دو نکته‌ی دیگر مربوط به آموزه‌ی آتش تاکنون توافقی حاصل

1. H.S. Nyberg

2. R. Zaehner



نیامده است؛ مثل این‌که تعدادی ناشنوا با هم به گفت‌وگو می‌پردازند.

اینجانب در مقاله‌ای در سالنامه‌ی انجمن شرق‌شناسی ناپل [۲] گفتم که اشتقاق جدیدی که هارولد بیلی<sup>۱</sup> در اثرش به نام مسائل زردشتی (۱۹۴۳) برای لفظ اوستایی x<sup>v</sup>arənah- (خورنه یا فر) مطرح کرده، خالی از اشکال نیست. نظر من این بود که دوباره به همان ریشه‌ای که یک قرن پیش اشپیگل<sup>۲</sup> مطرح کرده بود برگردیم. به نظر او خورنه اساساً مایعی آتشین است که از خورشید می‌آید. این اشتقاق واژه‌ی «خورنه» را به واژه‌ی svar- (خورشید) در سنسکریت مربوط می‌کند؛ در صورتی‌که بیلی معنی آن را در اصل «چیزهای خوب زندگی» می‌داند و به ریشه‌ی ar- به مفهوم «گرفتن» استناد می‌کند.

بیلی در چاپ دوم کتابش در سال ۱۹۷۱ که به غیر از مقدمه با چاپ اول کتاب تفاوتی نداشت، از نظریات من سخنی به میان نیاورد و فقط در چند سطر (ص. XXIX) من و گِراردو نیولی<sup>۳</sup> را قربانی سنت دوهزارساله‌ی یونانی‌گرایی و نمادگرایی معرفی می‌کند، انگار که داستان خورنه که بنا بر اوستا در دریاچه‌ای غوطه‌ور است و سه بار آن را صید کرده‌اند، نمادین یا اسطوره‌ای نیست!

استناد بیلی مخصوصاً به واژه‌ی ختنی hvarandaa، به معنی «دست راست» است که به نظر او معنی اصلی‌اش «گیرنده» است. برعکس، من این واژه را با مراجعه به سنتی که در بین اقوام مختلف رایج است توضیح دادم و آن این است که از دست راست برای خوردن استفاده می‌شود و این لغت در اصل به مفهوم «خورنده» است، در حالی‌که دست چپ مخصوص اعمال شرم‌آور است. بیلی با این‌که در اثرش درباره‌ی کتاب زمبسته (زامباستا) [۲]، دوباره درباره‌ی این واژه و ریشه‌ای که خود مطرح کرده بحث کرده، اما هیچ سخنی از رأی من به میان نیاورده است. با وجود این، مطلبی که بیلی نباید آن را نادیده

1. Harold Bailey

2. Spiegel

3. Gherardo Gnoli

بگیرد - و من خود نیز به آن فکر نکرده بودم - این است که چینی‌ها برای اشاره به «سمت راست» از اصطلاحی استفاده می‌کنند که متشکل است از یک دست و دهان.

وست<sup>۱</sup> در اثر اخیر خود به نام آغاز فلسفه‌ی یونان باستان و شرق [۵]، من را یکی از ایران‌شناسان برجسته می‌داند، اما بررسی‌های من درباره‌ی هراکلیتوس را به اندازه‌ی کافی دقیق و موشکافانه نمی‌داند. ولی تلاش خود او در این زمینه یک بار دیگر ثابت می‌کند که برای روشن کردن ارتباط بین ایران قدیم و فلسفه‌ی ماقبل سقراط، چقدر مشکل است که همزمان هم کلاسیست خوب بود و هم ایران‌شناس برجسته. معلومات او در مورد ایران ناقص و مغرضانه است و از آخرین مقاله‌ی من در مورد این موضوع صحبتی به میان نمی‌آورد. [۶] بنابراین، گفت‌وگوی جدی و واقعی در این زمینه صورت نپذیرفته است.



#### یادداشت‌ها

1. Marijan Molé, *La naissance du monde*, 1959, p. 320.
2. *Unvala Memorial Volume*, 1964, p. 14 sq.
3. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Sez. linguist., V, 1963, p. 19 sq.
4. *Prolexis to the Book of Zambasta*, 1967, p. 434.
5. *Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971, p. 169.
6. "D'Anaximandre à Empédocle, contacts gréco-iraniens", *La Persia e il Mondo greco-romano*, Roma, Accad. Lincei, 1966, p. 423 sq.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## آتش نزد اعراب باستان

— توفیق فهد —

تبرستان

www.tabarestan.info

اگر بخواهیم به آمارها بسنده کنیم، اشاره‌های فراوان به آتش [۱] در قرآن — کتابی که در آغاز خطاب به اعراب بوده و باورهای آن‌ها را نفیاً یا اثباتاً منعکس می‌کند — ما را به این نتیجه می‌رساند که آتش جایگاه ممتازی نزد اعراب داشته است، چون واژه‌ی آتش دست‌کم صد و بیست و نه بار در قرآن به کار رفته است. اما دسته‌بندی ساده‌ی آیات قرآن نشان می‌دهد که صد و یازده مورد از این آیات مربوط به آتش جاودانی دوزخ است و فقط شش آیه اشاره به آتشی دارد که در زندگی روزمره استفاده می‌شود (بقره/ ۱۷، رعد/ ۱۷، کهف/ ۹۶، نور/ ۳۵، یس/ ۸۰، واقعه/ ۷۱)؛ چهار مورد خلقت ابلیس (اعراف/ ۱۲، حجر/ ۲۷، ص/ ۷۶، الرحمن/ ۱۵)؛ سه مورد آتش سینا (طه/ ۱۰، نمل/ ۸ و ۷، قصص/ ۲۹)، سه مورد آتش مکافات (بقره/ ۲۶۶، انبیاء/ ۶۹، عنکبوت/ ۲۴)، یک مورد آتش آسمانی به مثابه‌ی برهان رسالت نبوی (آل عمران/ ۱۸۳) و یک مورد آتش نشان‌دهنده‌ی قدرت مطلق الهی (الرحمن/ ۳۵).

از آن‌جایی که هدف از این گفتار در حد امکان بحث از تمام ابعاد شناخته‌شده‌ی آتش، به جز بعد مذهبی آن نزد اعراب است، ما از آیات قرآنی

مربوط به آتش تنها از آن‌هایی استفاده کردیم که در محدوده‌ی اطلاعات عمومی باشد.

از طرف دیگر اگر می‌خواستیم به نتایج کاوش‌های باستان‌شناسی بسنده کنیم، این نوشته به عربستان جنوبی که در آن کاوش‌هایی انجام گرفته و نتایج آن منتشر شده است محدود می‌گردید. پرداختن به مطالب باستان‌شناسی نه تنها در توان ما نبود، بلکه انجام آن این بحث را به فهرستی از مجمرها و عودسوزهای یافت‌شده در کاوش‌ها محدود می‌کرد. البته این کار را پیش‌تر کرده‌اند و حاصل مطالعات را انتشار داده‌اند.<sup>[۲]</sup> علاوه بر آن ریشار لوبارون از شروع مطالعه‌ای گسترده در مورد عودسوزهای پیداشده در عربستان جنوبی خبر می‌دهد که در یک شماره از نشریه‌ی مؤسسه‌ی امریکایی تاریخ بشر منتشر خواهد شد. طرح او در حال حاضر نظری اجمالی بر ویژگی‌های عودسوزهایی است که بیش‌تر در بیحان، قَتَبَن (مکانی که نخستین بخش نشریه‌ی فوق‌الذکر به آن اختصاص یافته است)، حُرْبِیْضَه (در حَضْرَمَوْت) کشف شده‌اند. در مورد یافته‌های اخیر، او از اسناد و مدارکی استفاده می‌کند که خانم کاتن تامپسون<sup>[۲]</sup> و آقای جیم<sup>[۲]</sup> گردآوری کرده‌اند. کلیولند<sup>۱</sup> نیز در جلد ۴ همان نشریه که در سال ۱۹۶۵ منتشر شد، عودسوزهای کشف‌شده در گورستان تَمَنَع (ص. ۱۱۸-۱۲۰) را بررسی کرده است. در نتیجه، ما دیگر قصد نداریم به این موضوع پردازیم. از آن گذشته، هیچ تصویری از این اشیای کشف‌شده در اختیار ما نیست.

چیزی که می‌خواهیم بیش‌تر به آن پردازیم، شرح کلیت باورهای اعراب باستان در مورد آتش است. برای این کار از واژه‌نامه‌ها، متون ادبی و آثار مربوط به فرهنگ عامه که مطالب آن‌ها در مجموعه آثار موسوم به «ادب» نیز آمده است کمک گرفتیم، یعنی آن آثار پرشمار در ادبیات عرب که به صورت

دایرةالمعارف و گزیده و جُنگ نوشته شده‌اند و ویژگی آن‌ها این است که هم خواننده را سرگرم کنند و هم اطلاعاتی به او بدهند که دانستنشان برای انسان فرهیخته‌ی آن دوره لازم بوده است. [۵] یکی از قدیمی‌ترین آثار موجود در این زمینه، رساله‌ی الحیوان، اثر ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ح. ۱۵۰/۷۶۷-۲۵۵/۸۶۸) است. بخش مفصلی از این کتاب به موضوع آتش نزد اعراب اختصاص یافته است. در این بخش او تمام مطالبی را که در این باره از اعراب پیش از اسلام به دست آورده است ذکر می‌کند. [۶]

این بخش که «آتش و انواع آن» نام دارد، در آخر فصلی قرار دارد که به شتر مرغ نر اختصاص یافته و به دنبال این توضیح آمده که: «آتش مغده‌ی مرغ با آتشی که از سنگ چخماق به دست می‌آید متفاوت است.» این عبارت از داستان قبل از آن ناشی می‌شود که می‌گوید: یک سنگ قیمتی گم شد. دور و بر را جست‌وجو کردند، اما آن را نیافتند. ناگهان متوجه شدند که شتر مرغی نر آن را بلعیده است. اما زمانی که به این موضوع پی بردند نصف سنگ در شکم شتر مرغ آب شده بود. اما گرچه وزن سنگ کم شد، رنگش بیش تر شد و این باعث افزایش قیمتش گردید. [۷]

جاحظ قبل از این بخش طرحی مختصر آورده و می‌گوید: «ما مجموعه‌ی دانسته‌ها در مورد آتش، انواع آن و نقش هر یک را، آن‌هایی را که به اعراب و آن‌هایی را که به غیر اعراب منسوبند، شرح خواهیم داد. ما از آتش‌های مذهبی و غیر مذهبی، از کسانی که آن‌ها را مقدس شمرده‌اند یا تحقیر کرده‌اند، از آن‌هایی که احترام به آتش را تا حد پرستش بالا برده‌اند و همچنین از مکان‌هایی که در آن پرستش آتش رواج داشته سخن خواهیم راند» (۴، ص. ۴۶۱).

سپس به دنبال آن فهرست آتش‌های گوناگون را می‌آورد، اما در ضمن آن بارها گریزهای طولانی به این موضوع و آن موضوع می‌زند و مکرراً مطالبی را تکرار می‌کند. این حاشیه‌رفتن‌ها و تکرارهای پیاپی این بخش را بیش از

اندازه طولانی می‌کند. ما مطالب مفید مربوط به موضوع مورد بحث را از آن جدا کرده و به آن نظم داده‌ایم.

## آتش قربانی

آتش قربانی (نار القربان) که در جای دیگر [۸] آتش رضایت (نار الرضا) نامیده شده است، برای آزمایش صدق و خلوص نیت قوم بنی اسرائیل نازل می‌شده است. هنگامی که کسی چیزی را به عنوان قربانی تقدیم خداوند می‌کرد، اگر او این کار را با خلوص نیت انجام می‌داد، آتشی از آسمان نازل می‌شد، قربانی را در بر می‌گرفت و آن را می‌سوزاند. اما اگر این عمل بدون خلوص و ایمان انجام می‌گرفت، آتشی نازل نمی‌شد و قربانی همان‌طور که بود می‌ماند.

در نظر اول این مطلب ما را به یاد کتاب مقدس (پیدایش، باب ۴، بند ۵-۳ (قربانی‌های هابیل و قابیل) و کتاب اول پادشاهان، باب ۱۸، بند ۲۱ و بندهای پس از آن (ایلیا روی کوه کرمیل)) می‌اندازد. اما جاحظ به دنبال آن آیه‌ی ۱۸۳ سوره‌ی آل عمران را می‌آورد: «و اما کسانی که گفتند خدا از ما پیمان گرفته که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم مگر آن‌که او قربانی بیاورد که آتش آن را بخورد، بگو ای پیغمبر که پیش از من پیامبرانی آمده و برای شما هرگونه دلایل روشن آورده و این راهم که خواستید آوردند (قربانی‌ای که آتش آن را بسوزاند). پس اگر راست می‌گویید برای چه آن پیامبران را کشتید؟» به نظر نمی‌رسد که هیچ رابطه‌ای بین آیات قرآن و آیات کتاب مقدس ذکر شده وجود داشته باشد. با وجود این، برخی پژوهشگران بین آنچه در سفر پیدایش آمده و مفهومی که در این آتش است رابطه‌ای دیده‌اند. [۹] برای مثال ابن اثیر آورده است: «پس از این‌که قابیل هابیل را کشت و از دست پدرش به یمن گریخت، ابلیس به او گفت: "اگر قربانی هابیل پذیرفته و سوزانده شد، بدین سبب بود که هابیل به آتش خدمت می‌کرد و آن را می‌پرستید. تو هم آتشی فراهم کن تا برای تو و فرزندان باقی بماند." پس او آتشکده‌ای (بیت‌النار) ساخت و

بدین سان نخستین انسانی شد که معبدی برای آتش برپا کرد و آن را پرستید.» [۱۰]

جاحظ می‌گوید که این آتش به نیازهای آن زمان جواب می‌داد و با خلق و خوی مردم همخوانی داشت. او می‌افزاید: «مردم آن‌قدر جاهل و خیره‌سر بودند که برای متقاعد کردن آن‌ها به چنین نشانه‌هایی احتیاج بود. مفسران نیز معتقدند که این آتش که قربانی‌ها را می‌سوزاند، البته آن‌هایی که با نیت پاک و ایمان کامل تقدیم می‌شدند، در آن زمان امری بسیار رایج بوده است.» [۱۱]

### آتش حضرت ابراهیم

ذکر این آتش نیز در قرآن آمده است. قرآن دو بار از مجازات ابراهیم به دست دشمنان مشرک او، پیش از عزیمتش از بین‌النهرین، سخن به میان می‌آورد (انبیاء / ۶۹، عنکبوت / ۲۴). جاحظ می‌گوید پس از آن که در میدان شهر از ابراهیم (ع) چیزهایی پرسیدند و او در تحقیر خدایان قوم اصرار ورزید، او را به مردم سپردند. آن‌ها فریاد می‌زدند: «او را بسوزانید، از خدایانمان دفاع کنید.» در آن حال خداوند به آتش فرمان داد: «ای آتش، برای ابراهیم سرد شو و نگهدار او باش!» جاحظ می‌گوید: «این معجزه ایمان مردم را به بصیرت و اهمیت آتش افزایش داد.»

این آتش یادآور آتشی است که در کتاب مقدس (دانیال، باب ۳، بند ۱۳ و بندهای بعد؛ داستان سه یهودی که در کوره‌ی آتش افکنده شدند) آمده است. اما در قرآن و تفسیر طبری هیچ اشاره‌ای به دانیال و همراهان او نشده است. با وجود این، بین روایات سنتی که طبری در مورد آیه‌ی ۶۹ سوره‌ی انبیاء جمع کرده و آیات نامبرده‌ی کتاب مقدس شباهتی وجود دارد. در تفسیر طبری نقل شده است: «ابراهیم را در ساختمانی که بدین منظور ساخته شده بود زندانی کردند. هیزم زیادی فراهم آوردند و او را بالای ساختمان بردند. ابراهیم



به آسمان نگاه کرد. آسمان، زمین، کوه‌ها و فرشته‌ها گفتند: "پروردگارا، ابراهیم را می‌خواهند به خاطر تو بسوزانند!" خداوند پاسخ داد: "بهتر از شما می‌دانم." آن‌ها به پروردگار گفتند: "اگر او از تو یاری طلبید، آن را اجابت کن." ابراهیم خطاب به پروردگار چنین گفت: "بارخدا، تو یگانه‌ای در آسمان و من یگانه در زمین. در این جا هیچ‌کس جز من تو را نمی‌پرستد. به تو توکل می‌کنم." سپس او را در آتش انداختند. جبرئیل خطاب به آتش گفت: "ای آتش، برای ابراهیم سرد شو و نگهدار او باش!" آتش خاموش شد و ابراهیم را با مردی که عرق پیشانی او را پاک می‌کرد مشاهده کردند. این مرد فرشته‌ی سایه (یا فرشته‌ی ظِلّ) بود. ابراهیم از آتش بیرون آمد، او را نزد پادشاهی بردند که هیچ‌گاه نزد او نرفته بود. [۱۲]

### آتش سینا

این هم نوعی تجلی الهی است که مقام و منزلت آتش را نزد انسان‌ها بالا برده است. حضرت موسی در آیات قرآن درباره‌ی آتش سینا (طه/ ۱۰، نمل/ ۷-۸، قصص/ ۲۹)، از یک جهت شبیه است به پرومته که آتش را برای نوع بشر فراهم می‌آورد. خداوند از محمد (ص) پرسید: آیا داستان موسی را شنیده‌ای؟ هنگامی که آتشی دید و به خانواده‌اش گفت: «در این جا بمانید! من آتشی دیدم. شاید برای شما پاره‌ای [۱۳] از آن بیاورم یا با این آتش راه درست را پیدا کنم.» چون به آن نزدیک شد، صدایی شنید که به او گفت: «من پروردگار توأم. نعلین [۱۴] خود را بیرون آر! تو در سرزمین مقدس طُوی [۱۵] هستی.» در این جا یکی از تفسیرهای این آیات را که به وهب بن مُنبّه، یهودی مسلمان‌شده‌ی یمنی، منسوب است نقل می‌کنیم: «هنگامی که موسی زمان مقرر شده‌ی خدمت به پدر زنش را به پایان برد با گوسفندان، سنگ چخماق‌ها و عصایش که با آن شاخه‌های درختان را برای گوسفندان پایین می‌آورد به راه افتاد. هنگام غروب آتش روشن می‌کرد و شب را با خانواده و گوسفندانش در کنار

آن سپری می‌کرد. صبح دوباره به راه می‌افتاد و هنگام راه رفتن از عصایش کمک می‌گرفت. شبی که خداوند می‌خواست بر مقام موسی بیفزاید و او را به پیامبری مبعوث نماید، راه را گم کرد و نمی‌دانست از کدام طرف برود. سنگ‌های آتش‌زنه را بیرون آورد تا آتشی روشن کند و تا فرار سیدن روز منتظر بماند و دوباره راهش را پیدا کند. اما از سنگ‌ها که خیلی سخت شده بودند جرقه‌ای برنخاست. درحالی‌که بیهوده آن‌ها را به هم می‌مالید، آتشی مشاهده کرد و به خانواده‌اش همین جملات را گفت که در آیه آمده است. [۱۶]

پس از این آتش‌ها که یادآور کتاب مقدس هستند، به آتش‌هایی بپردازیم که در زندگی روزمره و آیین‌های مذهبی مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

### آتش طلب باران

آتش طلب باران (نار الاستمطار) که نار الاستسقاء [۱۷] هم نامیده می‌شود، مربوط به رسمی مذهبی است که به دوران جاهلیت اولی برمی‌گردد. در زمان خشکسالی‌های طولانی، مردم دور هم گرد می‌آمدند و تمام گاوهایشان را یک جا جمع می‌کردند. سپس به دم و پشت زانوهایشان شاخه‌های صَبْر (سَلْع) و اِسْتَبْرَق (عُشْر) می‌بستند و آن‌ها را به نوک قله‌ای صعب‌العبور می‌بردند. [۱۸] سپس شاخه‌ها را آتش می‌زدند و فریاد التماس و زاری را به آسمان بلند می‌کردند و معتقد بودند که این عمل باعث نزول باران می‌شود. شاعر عرب، ولید بن هشام (م. ۸۳۷/۲۲۲)، در این باره می‌گوید:

چقدر بزرگ بوده، ناکامی آن‌هایی که می‌خواستند در زمان  
خشکسالی با استبرق به باران دست یابند!

تو می‌توانی گاوهایی را با شاخه‌های استبرق تصور کنی که واسطه‌ی

بین خداوند و تو هستند؟ [۱۹]

## آتش عهد و پیمان

این آتش (نار التَّحَالُفِ و الجِلْفِ) که در هنگام پیمان بستن روشن می شد رسمی بودن پیمان را نشان می داد. افراد دور آتش حلقه می زدند و فواید آن را برمی شمردند. سپس از خداوند درخواست می کردند که اگر از متعهدان کسی عهد را زیر پا بگذارد، خداوند او را از آتش بی بهره کند. سپس سوگند یاد می کردند و آن قدر به آتش نزدیک می شدند که احتمال سوختنشان می رفت. [۲۰]

بنا به نظر مؤلفان دیگر [۲۱]، بدون اطلاع عهدکنندگان مقداری نمک و گوگرد روی آتش می ریختند تا صدای ترق و تروق آن آن‌ها را بترساند. به همین دلیل است که گاهی به آن «آتش ترس» (نار الهَوْلَة) هم می گویند. یک «کاهن» که ریاست مراسم را به عهده داشت، نمک روی آتش می ریخت. [۲۲] کمیت بن زید اسدی (م. ۷۴۳/۱۲۶) در یکی از اشعارش این روحانی را ترساننده (المُهَوَّل) و آتش را، آتش عهدکنندگان (نار الجِلْفان) نامیده است. اوس بن حجر (م. نیمه‌ی دوم قرن ششم میلادی) هم در شعری نام آتش ترساننده (نار المُهَوَّل) به آن داده است. [۲۳] جاحظ از ترساندن سخن می گوید، اما حرفی از گوگرد و نمک به میان نمی آورد؛ در عوض از عهدی صحبت می کند که با نمک صورت می گرفت (التَّحَالُف و التَّعَاقُد علی المِلْح) و ممکن است با «نمک عهد» که در کتاب مقدس (لاویان، باب ۲، بند ۱۳) به آن اشاره شده شباهتی داشته باشد. اما جاحظ واژه‌ی نمک را به گونه‌ای دیگر معنی می کند. او برای نمک (مِلْح) دو معنی می آورد: اولی آبگوشت چرب (مَرَقَه) و دومی شیر (لَبَن)، گرچه در فرهنگ‌های لغت عرب «مِلْح» علاوه بر معنی رایج به این معانی نیز آمده است: پیه (سَحْم)، روغن (سَمْن)، علم، علما، چیز مقدس و به ویژه عهد و پیمان (حُرْمَة، جِلْف، ذِمَام). معنای «علما» همان است که در انجیل متی، باب ۵، بند ۱۳ آمده است: «شمانمک جهان هستید». «مُلَحَه» به معنی «برکت» است و «کلام خوب» (الكلمة الملیحه)، و به مناسبت رنگ

نمک، به معنای «سفیدی»، «ملاحه» به معنای رنگ زیبا و صورت زیبا هم از این واژه است. «مُمَالَحَه» که سابقه‌ی آن از نظر مؤلف تاج العروس (ج. ۲، ص. ۲۳۳، ۱/۲۹) محل تردید است، به خردکردن نان و تقسیم غذای خود با کسی گفته می‌شود. این عمل که نماد برقراری روابط مقدس و خاص بوده، با خوردن نمک موجود در غذا یا تقسیم نمک بین مهمانان صورت می‌گرفته و بین عبرانی‌ها نیز در هنگام شروع غذا خوردن رایج بوده است. هنگامی که اشخاص با یک پیمان (حُرْمَة، ذِمَام) با یکدیگر پیوند برقرار می‌کرده‌اند، می‌گفته‌اند «بین آن‌ها نمک است» و امروزه می‌گویند «نان و نمک». می‌گویند «عرب به نمک، آتش و خاکستر احترام می‌گذاشت» (تاج العروس، ج. ۲، ص. ۲۳۳، ۱/۳۱) و «عرب به سبب احترامی که برای آب و نمک قائل بود، به آن‌ها قسم می‌خورد» (همان، ۱/۱۹).

### آتش مسافر

آتش مسافر (نار المسافر) را که آتش طرد (نار الطرد) نیز خوانده می‌شود، پس از رفتن مهمان بدقدم می‌افروختند، به امید این که دیگر هیچ‌گاه بازنگردد. این آتش به‌ویژه پس از رفتن کسانی روشن می‌شد که برای دریافت خون‌بها یا اعلام باج و خراج می‌آمدند. پس از افروختن آتش این جملات دعایی را زمزمه می‌کردند: «خداوند او را تا ابد دور کناد! الهی او پشت سر خود آتش روشن کناد!» [۲۴]

### آتش مهمان‌نوازی

در برابر آتش طرد، نماد نیستی و فنا، آتش مهمان‌نوازی (نار القری) قرار می‌گیرد که یکی از رایج‌ترین موضوعات شعر ثنا و هجو اعراب قدیم است. این آتش را بیش‌تر در زمستان برای هدایت مسافران به سمت پناهگاه‌های گرم جهت تجدید قوا و استراحت آن‌ها روشن می‌کردند. بلندی مکانی که در

آن آتش روشن می‌کردند، نشان‌دهنده‌ی اهمیت آتش بود. [۲۵] شاعری از قبیله‌ی قریش که مهمان‌نوازی بنی‌هاشم را می‌ستاید با سبکی بدوی می‌سراید: «اگر مهمانشان گم بشود، شب‌هنگام، برای او علم‌های (آلویه، ج لواء) سرخ آتش برپا می‌کنند». [۲۶]

### آتش سلامت

آتش سلامت (نار السلامة) را پس از این‌که مسافری صحیح و سالم و بادست پر از سفر باز می‌گشت، می‌افروختند. [۲۷]

### آتش جنگ

آتش جنگ (نار الحرب) که آتش اطلاع‌رسانی (نار الانذار) یا آتش آمادگی برای جنگ (نار الأهبة) [۲۸] هم گفته شده است، برای آگاه کردن کسانی که در دوردست‌ها بودند و فراخواندن آن‌ها به اتحاد روشن می‌شد. اگر حمله‌ی دشمن نزدیک و بسیج قوا ضروری بود، همزمان دو آتش می‌افروختند. در استعارات شعری این دو آتش از یک طرف نماد مهمان‌نوازی و از طرف دیگر نماد آمادگی برای حمله بودند. ابن رومی (م. ۸۹۶/۲۸۳) در شعری می‌گوید: «دو آتش است: آتش مهمان‌نوازی و آتش جنگ. تو هر دو را پرحرارت و پرنور می‌بینی». [۲۹]

### آتش طلب خسارت

آتش طلب خسارت (نار الفداء) را قبیله‌ی پیروز پس از چپاول و غارت روشن می‌کرد. مفهوم این آتش برای رؤسای قبیله‌ی مغلوب این بود که آن‌ها می‌توانند چیزهایی را که فاتحان موافق به برگرداندن آن‌ها هستند پس بگیرند و در عوض آن چیزهایی را که به عنوان خسارت طلب می‌کنند به آن‌ها بدهند. این ملاقات به دو دلیل در شب انجام می‌گرفت: دلیل نخست این

بود که اگر زنان اسیر در روز آزاد می‌شدند، شناخته می‌شدند و این باعث بدنامی آن‌ها می‌گشت؛ دلیل دوم این بود که فاتحان بتوانند ارزش واقعی آن چیزی را که برای خود برمی‌دارند، آن چیزی را که به مغلوبین پس می‌دهند و آن چیزی را که به عنوان خسارت درخواست می‌کردند پنهان کنند. [۳۰]

### آتش خیانت

آتش خیانت (نار العَدْر) را که جاحظ اشاره‌ای به آن نکرده است، روی کوه اَحْسَب که مشرف به مناست، در هنگام زیارت خانه‌ی خدا روشن می‌کردند. هدف از افروختن آن افشای خیانت شخصی به فرد تحت‌الحمایه‌ی (جار) خود و برحذر داشتن دیگران از او بود و با این جمله همراه می‌شد: «این است خیانت فلانی». [۳۱]

### آتش مُزْدَلِفَه

این آتش که به زمان قُصی، اصلاح‌کننده‌ی آیین در مکه‌ی قرن پنجم میلادی، برمی‌گردد، راهنمای زُوار در حرکت شبانه‌ی آن‌ها بین عرفه و مزدلفه (مشعرالحرام) بود و برای این منظور، در ابتدای مسیر زیارت روشن می‌شد. [۳۲]

### آتش شکار

آتش شکار (نار الصید) را برای شکار غزال و جوجه‌ی شتر مرغ می‌افروختند، چون این حیوانات مجذوب آتش می‌شوند. شیر و قورباغه نیز همین‌طورند. شیر با دیدن آتش می‌ایستد و به آن خیره می‌شود و قورباغه از غور غور کردن دست می‌کشد. تمام این حیوانات مجذوب آتش می‌شوند و از هر کار دیگری بازمی‌مانند. بدین طریق می‌توان آن‌ها را غافلگیر کرد و به دام انداخت. جاحظ خاطر نشان می‌کند که نوزاد تازه متولد شده هم شیفته‌ی روشنائی

آتش می‌شود و بهترین چیزی که با آن می‌توانیم حواس او را پرت کنیم نور چراغ است. [۳۳] به نظر او نور نوزاد را شادمان و نخستین کلمات را بر زبانش جاری می‌سازد. [۳۴] با نور آتش همچنین می‌توان تخم‌های شتر مرغ را در گودال‌ها و لانه‌ها پیدا کرد. [۳۵]

### آتش غول

اعراب کوچ‌رو بر این باور بودند که غول‌های نر (عیلان)، غول‌های ماده (سعالی) و جن‌ها برای گمراه کردن مسافران آتش می‌افروزند. [۳۶]

### آتش گزیدگی و گازگرفتگی [۳۷]

برای کسی که مار یا عقرب او را گزیده یا سگ‌ها او را گاز گرفته بودند آتش می‌افروختند. می‌خواستند با این کار او را بیدار نگه دارند چون گمان می‌کردند که خواب باعث تشدید درد می‌شود. [۳۸]

### آتش علامت‌گذاری (وَسْم)

این آتش را برای داغ‌گذاشتن و به عبارت دیگر برای گذاشتن علامت‌های گوناگون روی حیوانات روشن می‌نمودند. هنگامی که از کسی می‌پرسیدند: «آتش تو کدام است؟» پاسخ می‌داد: «عِلاط» (نشان عرضی) یا «سِطاع» (نشان طولی) روی گردن شتر، یا «حِباط» (نشان عرضی و بلند روی ران؛ رایج در قبیله‌ی بنی‌سعد)، یا «حَلَقَه» (نشان گرد مثل حلقه روی ران یا قسمت پایین گوش) و جز این‌ها. [۳۹] به کمک این علامت‌ها افراد خبره می‌توانستند به ویژگی‌های خوب و بد شترهای به فروش گذاشته‌شده پی ببرند.



تعدادی از آتش‌ها هستند که در اصطلاحات، استعاره‌ها یا ضرب‌المثل‌ها به کار می‌روند. از این آتش‌ها می‌توان موارد زیر را نام برد:

### آتش حُبَاجِب (نار الحُبَاجِب یا ابی الحُبَاجِب)

به آتشی گفته می‌شود که می‌بینیم اما نمی‌توانیم از آن بهره‌ای ببریم. ابوالحباب احتمالاً نام خسیسی بوده که با چوب‌های سست و کم‌دوام آتش روشن می‌کرده تا کسی نتواند شعله‌ی آن را ببیند. این اصطلاح را برای جرقه‌ای که از نعل اسب و از سنگ چخماق می‌جهد (العادیات/ ۲) و همچنین برای نور کرم شب‌تاب به کار می‌برند. به خود کرم شب‌تاب حُبَاجِب یا یرَاعَه می‌گویند. [۲۰]

جاحظ نور صاعقه (نار البرق) را به نور کرم شب‌تاب تشبیه می‌کند و هر دو را در یک مقوله قرار می‌دهد. او بیتی را از یک عرب بادیه‌نشین نقل می‌کند: «آتش صاعقه سبزی را به شاخه‌ها باز می‌گرداند، درحالی‌که هر آتش دیگری آن‌ها را می‌سوزاند.» این را از آن جهت گفته که صاعقه نویدبخش باران است.

### آتش یاغی‌ها و فراری‌ها (نار الخُلَعَاء و الحُرَاب)

منظور از آن در حقیقت نبود آتش است چون یاغی‌ها از ترس دیده‌شدن نمی‌توانند حتی برای آشپزی آتش بی‌فروزند و مجبورند خوراک‌هایشان را خام بخورند.

### آتش معده (نار المِعَدَه)

آتشی آلی است که باعث هضم غذا می‌شود. آتش معده آتش غریزه و حیات است و سلامتی و بیماری بستگی به شدت و ضعف آن دارد. [۲۱]

### آتش تب (نار الحُمَى)

می‌گویند سه نوع آتش وجود دارد: آتشی که می‌خورد و می‌نوشد آتش تب است، چون خون را می‌نوشد و جسم را به تحلیل می‌برد؛ آتشی که نمی‌خورد



و نمی‌نوشد آتش آن دنیاست؛ آتشی که می‌خورد ولی نمی‌نوشد آتش این دنیاست. [۲۲]

آتش‌های ضرب‌المثلی دیگر عبارتند از: آتش شوق (نار الشوق)، آتش طمع (نار الشَّره)، آتش جوانی (نار الشَّباب)، آتش می (نار الشَّرَاب) و جز این‌ها. [۲۳]

گروه دیگری از آتش‌ها که در ضرب‌المثل‌ها به کار می‌روند نشان‌دهنده‌ی سرعت و شدت آتش هستند که بستگی به نوع چوب دارد:

### آتش درختچه (نار الغضبی)

آتشی بسیار شدید است که با درختچه‌هایی از خانواده‌ی گز که در کویر می‌رویند افروخته می‌گردد. چوب گز به راحتی شعله‌ور می‌شود و زغال فراوان می‌دهد. [۲۴]

### آتش بارهنگ آبی (نار العرفج)

بارهنگ آبی بوته‌ای از خانواده‌ی گل سرخیان است که به محض نزدیک شدن به آتش شعله‌ور می‌شود. این آتش را «نار الزَّحْفَتین» هم می‌گویند، زیرا آن قدر زود شعله‌ور می‌شود که کسانی که خود را با آن گرم می‌کنند مجبور می‌شوند به عقب بروند (زَحَفَ) و از آن فاصله بگیرند، اما چون شعله‌ی آن زود فروکش می‌کند، دوباره جلو می‌آیند و خود را به آن نزدیک می‌کنند. برای تأکید بر سرعت شعله‌ور شدن، آن را «نار آبی سریع» هم می‌گویند. «ابو سریع» نام عامیانه‌ی بوته‌ی بارهنگ می‌باشد. [۲۵]

### آتش حلفاء (نار الحلفاء)

آتش حلفاء آتشی است که زود شعله‌ور و زود خاموش می‌شود. [۲۶]

این بود آتش‌های ذکر شده در کتاب مقدس و آتش‌های غیر مذهبی. دو آتش باقی می‌ماند که یکی نظر محقق ادیان را جلب خواهد کرد و دیگری هم نظر او و هم نظر زمین‌شناس را. اولی آتش حیلَه (نار الإحتیال) است. روحانیون نگهبان معابد (سَدَنَه) برای فریب مردم با آتش ترفندهایی اجرا می‌کردند. جاحظ حیلَه‌های راهبان «کنیسه القیامة» در بیت‌المقدس را مثال می‌زند. آن‌ها ادعا می‌کردند که چراغ‌ها در شب بعضی جشن‌ها خود به خود روشن می‌شوند. منظور جاحظ از چراغ احتمالاً شمع‌هایی است که هنگام عید پاک روشن می‌کنند. مسعودی نقل کرده است که در «شنبه‌ی مقدس» (السَّبْت الکبیر) آتش در کلیسایی که اکنون معروف به کلیسای «قیامت» است (و هیلانی آن را در ایلپاء ساخته) پدیدار می‌شود. [۲۷]

نمونه‌ی دیگری از این‌گونه ترفندها که جاحظ نقل کرده آتش «سادن» معبد عَزَی است. وی به طرف خالد بن ولید که برای خراب کردن این بت‌خانه آمده بود، پاره‌هایی از آتش پرتاب کرد و ادعا نمود که الهه (عَزَی) با خشم خود او را تهدید کرده است.

آتش دوم آتش «دو حَرَّة» (نار الحَرَّتین) نام دارد. حَرَّة نام دو مکان آتشفشانی در نزدیکی مدینه است. مؤلفان آن را با «حَرَّة لیلی» بنی مُرَّة و «حَرَّة النار» بنی غطفان یکی می‌دانند. این آتش در قلمرو قبایل عَبَس قرار داشت. زبانه‌ی این آتش در شب به قدری بالا می‌رفت که قبایل بنی طیّ گله‌های خود را که در فاصله‌ی سه روز از آن قرار داشتند، به کمک نور آن و بدون این‌که نیاز به مراقبت از آن‌ها باشد می‌چراندند! گاهی اتفاق می‌افتاد که شعله‌ای از آن (عُنُق) همه چیز را تا شعاع سه یا چهار فرسنگی می‌سوزاند. در روز فقط ستونی از دود به آسمان می‌رفت، اما صدای جرقه‌ها و انفجارهای آن گوشخراش و حیرت‌آور بود.

خداوند نخستین پیامبر عرب، خالد بن سنان، را مأمور خاموش کردن آن نمود. خالد چاهی حفر کرد و آتش را در حضور کسانی که آن‌جا بودند به

دهانه‌ی چاه نزدیک کرد. سپس با نیروی تمام آن را به عمق چاه پرتاب کرد به طوری که از دید همگان محو شد [و خود نیز به عمق چاه رفت]. صدایی به گوش رسید: «او هلاک شد.» پیامبر جواب داد: «پسر چوپان دروغ می‌گوید. من از چاه با پیشانی خیس از عرق بیرون خواهم آمد.»

نویری از ابن الکلبی، مورخ تاریخ قدیم عرب، حکایتی نقل می‌کند که از نظر نکات عامیانه غنی تر است: خالد رؤسای قبایل بنی عبس را که این آتش در سرزمینشان می‌ساخت فراخواند. او در حالی که تازیانه‌ای (دِرَّة) در دست داشت با آن‌ها به طرف آتش حرکت کرد. در آن لحظه شعله‌ای (عُنُق) شبیه گردن شتر زبانه کشید و آن‌ها را احاطه کرد. مردم گفتند: «والله که رؤسای بنی عبس برای همیشه هلاک شدند.» خالد پاسخ داد: «به هیچ وجه» و شروع کرد به شلاق زدن آتش و آن قدر آن را زد که بالاخره عقب‌نشینی کرد. خالد آتش را دنبال می‌کرد و مردم خالد را آتش مانند ماری بزرگ عقب‌نشینی می‌کرد و گاهی لابه‌لای سنگ‌ها گیر می‌کرد تا این که سرانجام داخل چاهی قدیمی (قلیب) شد. خالد در پی او وارد چاه شد و لحظاتی از دیده‌ها پنهان ماند. یکی از پسرعموهایش گفت: «خالد دیگر هیچ‌گاه از آن بیرون نخواهد آمد.» اما خالد در همان لحظه بالا آمد و گفت: «پسر چوپان ادعا می‌کرد که من دیگر از چاه بیرون نخواهم آمد!» از آن پس آن‌ها را بدین نام می‌خوانند. [۲۸]

ابن اثیر این افسانه را به شکلی معنادار بیان می‌کند. او در هنگام سخن گفتن از خالد بن سنان می‌گوید: «یکی از معجزات این پیامبر مربوط به آتشی است که در عربستان ظاهر شد و مردم آن قدر شیفته‌ی آن شدند که نزدیک بود مجوس گردند (يَتَمَجَّسُونَ). در آن حال خالد عصایش را برداشت، میان آن آتش رفت و آن را پراکنده نمود. در نتیجه آتش خاموش شد در حالی که خالد هنوز میان آن بود. [۲۹]

تمام مطالبی که بیان شد نشان می‌دهد که اعراب قدیم با آیین‌های مربوط به آتش به خوبی آشنا بوده‌اند. آیا در عربستان مجوس وجود داشته است؟ یا

آیا می‌توان این آیین‌ها را نتیجه‌ی برخوردهای فرهنگی در زمان اشغال کوتاه یمن به دست ساسانیان دانست؟

نویسندگان عرب در مورد آیین‌های آتش بسیار قلم‌فرسایی کرده‌اند که خوب است در این جا خلاصه شود. آیا این به علت علاقه‌ی آن‌ها به موضوع نور و نفوذ فرهنگ ایران در سرزمین اعراب نیست؟ ما از اخبار تاریخی و افسانه‌ای درباره‌ی منشأ آیین آتش که قبلاً نویسندگان دیگر از آن‌ها استفاده کرده‌اند چشم‌پوشی می‌کنیم و فقط به بعضی حکایت‌ها می‌پردازیم که نشان‌دهنده‌ی یک تصور خاص اعراب از مسئله است.

به نظر جاحظ نیایش آتش که در آغاز از یک پرستش افراطی سرچشمه گرفته، نزد تمام ملت‌ها وجود داشته است. انسان به‌ویژه آتشی را می‌پرستیده که منشأ آسمانی دارد - مانند خورشید و ستاره‌ها - چنان‌که قرآن در سخن از ملکه‌ی سبا می‌فرماید: «هدهد به سلیمان گفت: دیدم که او و مردمش خورشید را می‌پرستیدند» (نور / ۲۴). شکنجه‌کنندگان ابراهیم در بین‌النهرین نیز خورشید و ماه و ناهید را نیایش می‌کردند (الانعام / ۷۴، الصافات / ۸۶، فصلت / ۳۷).

حتی اهل کتاب ادعا می‌کنند که خداوند به آن‌ها فرموده است: «نگذارید آتش خانه‌های من خاموش گردد» (لاویان، باب ۶، بند ۶). به همین دلیل است که آتش شب و روز در کنیسه‌ها، کلیساها و آتشکده‌ها [۵۰] روشن است و معابدی (بیوت) با ورودی‌های باشکوه و روحانیونی (سدنه) را وقف آن کرده‌اند.

از میان عناصر چهارگانه، مجوس در وهله‌ی نخست آتش، سپس آب و پس از آن خاک [۵۱] را بزرگ می‌دارد و به‌ندرت متوجه هواست. طبیعتدانان این اولویت‌بندی را بدین دلیل می‌دانند که آتش حرکت، حرارت، خشکی، ظرافت و روشنایی را یکجا در خود جمع کرده است و با هر یک از این حالت‌ها به گونه‌ای متفاوت عمل می‌کند. آتش با حرکت بدن‌ها را بالا می‌برد،

با حرارت آن‌ها را گرم، با خشکی آن‌ها را خشک، با نور آن‌ها را روشن و با ظرافت در آن‌ها نفوذ می‌کند. [۵۱]

مجوس به هر چیز که برای انسان سودمند باشد احترام می‌گذارد و چون آتش در زندگی انسان عنصری ضروری است، آن را گرامی می‌دارد. آن‌ها مرده‌ها را به خاک نمی‌سپارند و آب‌ها را آلوده نمی‌کنند. [۵۲] نیایش آتش به زمان زردشت برمی‌گردد. او فرمان داد که نگذارند آتش خاموش شود و زنان در حالت قاعدگی به آن نزدیک نشوند، او معتقد بود که مجازات در جهان آخرت به وسیله‌ی سرمای شدید و طوفان‌های برف صورت می‌گیرد. به نظر جاحظ این باور زردشت بدین سبب است که او در بلخ (در خراسان) دیده به جهان گشود و در کوه‌های سبلان (در آذربایجان) به پیامبری مبعوث شد. آذربایجان منطقه‌ای است که مردم آن به سرمای شدید زمستان گرفتارند و سرما برای آن‌ها نماد سخت‌ترین مجازات است. [۵۳]

مهم‌ترین اطلاعات اعراب از آتش مجوس همین بود که بیان شد. آیا اعراب پیش از اسلام از این‌ها خبر داشته‌اند؟ اثبات آن مشکل است. اما تاریخ‌نگاران اسلامی آگاهی بیش‌تری در این زمینه داشته‌اند. برای مثال در *مروج الذهب* مسعودی [۵۴] فهرستی طولانی از آتشکده‌های ساسانی وجود دارد که بعدها مورد استفاده‌ی دایرة‌المعارف‌نویسانی چون نویری و ملل و نحل نویسانی چون شهرستانی قرار گرفت.

آتش بخش قابل توجهی از نوشته‌های فلاسفه‌ی مسلمان را تشکیل می‌دهد. آن‌ها در نوشته‌های خود معمولاً از نظریه‌های ارسطو که در رساله‌های آثار علوی و احساس و محسوسات بیان شده‌اند، تأثیر پذیرفته‌اند. در مورد مفاهیم فلسفی گوناگون آتش، جاحظ مناظره‌ای مفصل به جا گذاشته بین یکی از استادانش، ابواسحاق ابراهیم بن سیار نظام معتزلی، و مخالفان او. به دنبال این بحث و جدل، مطالبی در مورد آتش و رنگ‌های مختلف آن آمده است که لزومی به بیان آن‌ها در این جا نیست. [۵۵]

پیش از پایان این بحث آنچه بررسی آن باقی مانده است، تجربیات عرب قدیم در مورد آتش و اصل و منشأ آن است.

آتش برای آن‌ها نماد پاکی است: چیزی پاک‌تر، ساده‌تر و آزادتر از آتش وجود ندارد. آتش آسمانی است و به سمت بالا می‌رود، چون جایش بالای خاک است؛ هوا بالای آب قرار می‌گیرد و آتش بالای هوا.

آتش نماد نفوذ و تأثیرگذاری است: قدرت و رنگ می‌ناب، هوش انسان، درخشش طلا و جرقه‌ی سنگ سماق، نیروی خروشان جوانی و زیبایی را به آن تشبیه می‌کنند.

اعراب با مشاهده‌ی آتش به این تجارب دست یافتند: زغال در زیر نور آفتاب حنایی، در سایه قهوه‌ای و در تاریکی شب سرخ‌رنگ است.

هر صدایی که آتش یکی از عوامل ایجاد آن باشد، از قوی‌ترین صداهاست، مانند صاعقه و طوفان.

هر موجود زنده‌ی روی کره‌ی زمین، رشد و دگرگونی خود را مدیون حرارت و تبخیر است.

وجود هر فلز در گرو ذوب آن با آتش است، همان‌طور که آلیاژ آن در گرو فلزی دیگر است.

بین انسان و آتش پیوندی بسیار جالب وجود دارد. آتش جایی می‌سوزد که انسان زندگی می‌کند و جایی خاموش است که انسان زنده‌ای وجود ندارد. هر جا که آتش خاموش شود، دیگر امکان حیات و ادامه‌ی حرکت برای انسان وجود ندارد. به همین دلیل پیش از وارد شدن به غارها و چاه‌های عمیق، آتش را در جلوی خود حرکت می‌دهیم. کارگران معادن و انبارها و چاه‌زن‌ها بدین صورت کار می‌کنند.

تشابه انسان و آتش در پایان حیات آن‌ها نیز دیده می‌شود. چراغی که به جهت اتمام سوخت در شرف خاموشی است، با درخشش و تابش بیش‌تر، تندتر و پرسروصداتر می‌سوزد و ناگهان خاموش می‌شود. نیروی انسان هم

در پایان زندگی مضاعف می‌گردد. این بازگشت نیروی حیات آرامش مرگ (راحة الموت) نامیده می‌شود، اما خیلی کم دوام است. [۵۷]

در این جا کاربرد دیگری از آتش را در زندگی عرب بادیه‌نشین نقل می‌کنیم، که گرچه شاهدی کهنه ندارد، ولی احتمالاً کهن است. این آتش نماد زندگی است و نامش آتش زندگان (نار الحی) و آن را بادیه‌نشینان اردن (فقراء) در زمان تولد نوزاد پسر روشن می‌کردند. پس از انجام یک قربانی در جلوی چادری که نوزاد پسر در آن می‌آرمید، پدر که از داشتن وارث بسیار شادمان بود آتشی می‌افروخت و آن را به درون چادر می‌برد. این آتش سه شبانه‌روز بی‌وقفه می‌سوخت. کسی اجازه نداشت با آن آتش در چادرش آتشی بی‌فروزد و استفاده‌ی غیر مذهبی از آن ممنوع بود. البته مردان مجاز بودند با آن چپ‌های خود را روشن کنند. مطابق سنت پس از سه روز می‌گذاشتند آتش خاموش شود. [۵۸]

از غنای لغوی زبان عربی در زمینه‌ی آتش و بُعد به‌ویژه مذهبی آن که بگذریم، گمان می‌کنم که مطالب اصلی، یعنی استفاده‌ی عرب قدیم از آتش و باورهای آن‌ها از نقش آن در آفرینش، را بازگفته‌ام. اعراب و ارثان سرزمینی کهنسال‌اند که پیکره‌ی تمدنش رفته‌رفته به لطف کاوش‌ها ترمیم می‌شود. آن‌ها قادر خواهند بود به این پیکره‌ی بی‌جان کمی از روح گمشده‌ی آن را بازگردانند. مطالعات و تحقیقات متنوع، مانند آنچه در این گردهمایی در جریان است، عقاید و آرای متفاوت را به هم نزدیک می‌کند و بی‌شک تأثیر عمده در احیای اعتبار ادبیات عرب پیش از اسلام ایفا خواهد کرد؛ ادبیاتی که چون پس از آمدن اسلام به کتابت درآمده است غالباً افسانه‌ای قلمداد می‌شود. به همین دلیل من از هر ابتکار عملی از این دست استقبال می‌کنم و به آن جواب مثبت می‌دهم، هرچند برایم دشوار باشد. من فرصت را غنیمت شمرده از همکارم آقای پارلُبا، مدیر مرکز خاور نزدیک باستان، که این همایش به ابتکار ایشان برگزار شد، قدردانی می‌کنم.



## یادداشت‌ها

۱. ما فقط واژه‌ی «نار» را در نظر گرفتیم و از دیگر واژه‌ها مانند سعیر، حریق و جحیم که به همان مفهوم به کار می‌روند، صرف‌نظر کردیم.
2. Richard Le Baron Bowen Jr. and Frank P. Albright, *Archaeological discoveries in South Arabia, Publications of the American Foundation of the Study of Man*, ed. by William F. Albright with assistance by Caspers J. Kraemer, Gus W. van Beck and John H. Young, Vol. II, Baltimore, The John Hopkins Press [1958]. Cf. pp. 149-153.
3. G. Caton Thompson, *The Tombs and Moon Temple of Hureidha (hadhramaut)*, Londres 1944 (*reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London*, n° 13).
4. A. Jamme, *Deux autels à encens de l'Université de Harvard*, in *Bibliotheca orientalis* X/1953, pp. 94-95; cf. aussi id., *Pièces épigraphiques de Heid bin 'Aqil*, Louvain 1952.
۵. رک. به‌ویژه: ابومنصور عبدالملک ثعالبی (م. ۱۰۳۸/۴۲۹)، شمار القلوب فی المضاف و المنسوب، چاپ قاهره، ۱۳۲۶/۱۹۰۸. فون هامر پورگشتال گزیده‌ای از آن را به زبان آلمانی ترجمه و منتشر کرده است، 8/1854، 542 sqq.; 7/1853، 179 sqq.; (ZDMG 5/1852، 9/1855، 368 sqq.; 449 sqq.). برای مطالعه‌ی عبارت مربوط به آتش رک. همان، ۹/۱۸۵۵، ص. ۳۷۶-۳۷۷. منبع اصلی او در این عبارت کتاب الحیوان جاحظ است. نویری (۱۳۳۲/۷۳۲)، *نهایة الارب فی فنون العرب*، چاپ قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۲۳-۱۹۳۷. *فَلَقَسْنَدَى* (م. ۱۴۱۸/۸۲۱)، *صبح الاعشى*، مجلدات یک تا چهارده، چاپ قاهره، ۱۹۱۳-۲۰/۳۸-۱۳۳۱؛ رک. ج. ۱، ص. ۴۰۹-۴۱۰؛ ج. ۱۴، ص. ۳۹۸-۴۰۲، *راغب اصفهانی*، *محاضرات الادیاب*، ج. ۴، ص. ۶۲۲-۶۲۶، چاپ بیروت، ۱۹۶۱. محمد شکری آلوسی (م. ۱۳۴۲/۱۹۲۳)، *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، ج. ۱ و ۲، قاهره، ۱۹۲۴. به لحاظ زبان‌شناسی رک. ابن سید، *المخصص*، ج. ۳، ۱۱، ص. ۲۶-۳۸؛ *تاج العروس*، چاپ قاهره، ج. ۳، ص. ۵۹۶-۶۰۰؛ رک. به‌ویژه ص. ۵۹۹.
۶. رک. چاپ عبدالسلام هارون، بیروت، دارالکتب العربی ۱۳۸۸/۱۹۶۹<sup>۲</sup>، ج. ۴، ص. ۴۶۱-۴۹۲ و ج. ۵، ص. ۵-۱۴۸ (با حاشیه‌رفتن‌های بسیار).
۷. مقایسه کنید با اصطلاح فرانسوی "avoir un estomac d'autruche" یعنی «معه‌ی شتر مرغ داشتن» که لااقل در رساله‌ی میدانی معادلی در زبان عربی ندارد. [منظور از آن معده‌ای است که همه چیز را هضم می‌کند. م.]
8. T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris, P.



Geuthner, 1968 (Publications de l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, *Bibliothèque Archéologique et Historique*, t. 88), p. 17 sq. (= *Panthéon*).

۹. با چنین تفسیری در مورد بنا هم برمی‌خوریم؛ رک.

T. Fahd, *Une pratique cléromantique à La ka'ba préislamique in Semitica* 8/1958, p. 65.

۱۰. الکامل فی التاریخ، چاپ تورنبرگ، ج. ۱، ص. ۴۰.

۱۱. رک. تفسیر طبری، چاپ اول قاهره، ۱۳۲۱/۱۹۰۳، ج. ۴، ص. ۱۲۲ و بعد.

۱۲. همان، ج. ۲۷، ص. ۲۹.

۱۳. واژه‌ی قَبَس به معنی آتشی است که به وسیله‌ی چوب یا نی آن را حمل کنند (طبری، ج. ۱۷، ص. ۹۴).

۱۴. برخی از «اهل علم» معتقدند که کفش او از پوست الاغ مرده بوده است (همان، ص. ۹۵).

۱۵. مفسران درباره‌ی مفهوم این واژه اختلاف نظر دارند. برخی آن را یک اسم عام به معنی «دوبار مقدس» و دیگران آن را اسم خاص دره‌ای می‌دانند که در آن این ماجرا اتفاق افتاد (رک. همان، ص. ۹۶ و بعد؛ یاقوت، معجم، چاپ بیروت، ۱۹۵۷، ج. ۴، ص. ۴۴ و بعد). ناگفته نماند که ذوطوی یا طوی نام وادی‌ای در مکه نیز هست (یاقوت، همان‌جا).

۱۶. طبری، همان، ج. ۱۷، ص. ۹۴.

17. Cf. *Panthéon*, p. 10 sqq.; art. *Istiska'*, in *Et*<sup>2</sup>, s.v.

۱۸. بنا به روایتی دیگر آن‌ها را از کوه‌ها پایین می‌آوردند (رک. عبدالقادر بغدادی، شرح شواهد المعنی [از جمال‌الدین بن هشام]، ص. ۳۴۶؛ به نقل از مصحح کتاب الحیوان).

۱۹. به نقل از جاحظ، جزء ۴، ص. ۴۶۸.

۲۰. این حادثه برای تعدادی از افراد قبیله‌ی بنی مُرّة بن عوف روی داد، به همین دلیل به آنان «مُحاش» یعنی سوخته‌ها می‌گفتند. آن‌ها در هنگام عقد یک پیمان چنان به آتش نزدیک شدند که پوستشان سوخت و بینایی‌شان کم شد (الحیوان، ج. ۴، ص. ۴۷۱).

۲۱. رک. مثلاً به نویری، نه‌ایة، ج. ۱، ص. ۱۱۱.

۲۲. کتاب الاغانی، چاپ قاهره، ج. ۲۵، ص. ۳۹، ۱/۳۸.

۲۳. این دو بیت را نویری (همان‌جا) آورده است.

۲۴. جاحظ لفظ «وَأَوْقَدَ» [به معنی «روشن کرد»] را به کار برده، در صورتی‌که نویری، همان، ص. ۱۱۰، «وَأَوْقَدُوا» آورده، به معنی «روشن کردند».

۲۵. در الحیوان، ج. ۵، ص. ۱۳۴-۱۳۶، چند بیت شعر درباره‌ی این موضوع هست.

۲۶. ابراهیم بن هرمة، به نقل از نویری، همان، ص. ۱۱۳.

۲۷. رک. نویری، نه‌ایة، ص. ۱۱۱. جاحظ اشاره‌ای به این آتش نکرده است.

۲۸. أَهْبَهْ یا الُعْدَه به مفهوم «ادوات جنگ و ساز و برگ» است.

۲۹. به نقل از نویری، همان‌جا؛ رک. الحیوان، ج. ۵، ص. ۱۳۳ و بعد که در آن جاحظ شواهد شعری دیگری آورده است.

۳۰. رک. نویری، همان، ص. ۱۱۲. جاحظ اشاره‌ای به آن نکرده است.
۳۱. همان، ص. ۱۱۱. جاحظ اشاره‌ای به آن نکرده است.
۳۲. همان، ص. ۱۰۹. جاحظ اشاره‌ای به آن نکرده است.
۳۳. جاحظ دو بار به این آتش اشاره می‌کند (رک. الحیوان، ج. ۴، ص. ۳۴۹ و ۴۸۴). در مورد قورباغه، رک. همان، ص. ۴۸۶؛ در مورد شیر، رک. همان، ص. ۴۸۵ (درباره‌ی «نار التهویل»، رک. ثعالی، ثمار القلوب؛ نار الآسد، نویری، همان، ص. ۱۱۲).
۳۴. الحیوان، ج. ۵، ص. ۱۱۹.
۳۵. همان، ج. ۴، ص. ۴۸۴.
۳۶. همان، ج. ۵، ص. ۱۲۳؛ قس ج. ۴، ص. ۴۸۱ که در آن جاحظ آتش غول را با آتش جن یکی نمی‌داند.
۳۷. نار السلیم آتش سلامتی است اما در این جا مقصود ضد آن است (رک. الحیوان، ج. ۴، ص. ۲۵۳).
۳۸. نویری، همان، ص. ۱۱۲. جاحظ این نکته را بدین صورت نیاورده است، اما می‌گوید که جواهر یا زنجیر بالای سر او آویزان می‌کردند تا با صدای آن مانع از خوابیدن او شوند (الحیوان، ج. ۴، ص. ۲۴).
۳۹. یک عبارت مفصل در المخصم ابن سیدا (ج. ۷، ص. ۱۵۴-۱۵۶) در مورد علامات روی شترها (سیمات الایبل) آمده است.
۴۰. جاحظ می‌گوید که چیزی در مورد ابوالحباب نمی‌داند و ظاهراً این نام را به کرم شب‌تاب که در صفحه‌ی بعد تحت نام «نار التیراعه» آورده است نمی‌دهد (ج. ۴، ص. ۴۸۸).
۴۱. نویری، نهایت، ج. ۱، ص. ۱۱۴. جاحظ اشاره‌ای به آن نکرده است. مقایسه کنید با آتش معدنی شتر مرغ در صفحات قبل.
۴۲. همان، ص. ۱۱۴. جاحظ اشاره‌ای به آن نکرده است.
۴۳. همان جا.
۴۴. همان، ص. ۱۱۵.
۴۵. الحیوان، ج. ۵، ص. ۱۰۷؛ نویری، همان، ص. ۱۱۵.
۴۶. نویری، همان جا.
۴۷. ایلیاء (= Aelia Capitolina). رک. التنبیه و الاشراف، ص. ۱۲۳ (به نقل از عبدالسلام هارون، الحیوان، ج. ۴، ص. ۴۸۳، یادداشت ۳).
۴۸. نهایت، ج. ۱، ص. ۱۱۳. جاحظ پس از این داستان حکایتی دیگر می‌آورد. این حکایت در مورد وصیت خالد به خانواده‌اش در زمان مرگ است. او به خانواده‌اش توصیه کرد که سه روز پس از مرگش او را از قبر بیرون بیاورند تا آن‌ها را از آنچه که در قبر تا روز قیامت اتفاق خواهد افتاد آگاه کند. اما اعضای خانواده‌اش پس از مرگ او متفرق شدند و به وصیت او عمل نکردند و از آن پس خالد به «پیامبری که به خاطر خانواده‌اش تلف شد» معروف گشت (ج. ۴، ص. ۴۷۷).
۴۹. الکامل، چاب تورنبرگ، ج. ۱، ص. ۲۷۰.

۵۰. شاید منظور جاحظ از «بیوت العبادات» همان «بیوت النیران» بوده باشد (مقایسه کنید با نویری، همان، ج. ۱، ص. ۱۰۷). رک. الحیوان، ج. ۵، ص. ۱۲۰، که در آن اصطلاح «بیوت العبادات» از قلم افتاده است.

۵۱. الحیوان، ج. ۴، ص. ۴۸۱.

۵۲. نویری، نهایت، ج. ۱، ص. ۱۰۳.

۵۳. همان، ص. ۱۰۴.

۵۴. الحیوان، ج. ۵، ص. ۶۷ و صفحات بعد. یک مجوس از جاحظ پرسید: «حضرت محمد آتش را وسیله‌ای برای مجازات در نظر گرفت، آیا آن به دلیل گرمای طاق‌فرسای زادگاهش نبود؟» جاحظ پاسخ داد: «سرما و گرما در عربستان که منطقه‌ای کوهستانی است در پی هم می‌آیند. به سبب همین است که پارس‌ها به اعراب و بادیه‌نشینان کهنیان یعنی کوهستانی می‌گویند» (همان، ص. ۶۹).

۵۵. به تصحیح باریه دومینار و پاوه دوکورتی، پاریس ۱۸۶۱-۱۸۶۷، ج. ۴، ص. ۷۲-۸۶.

۵۶. الحیوان، ج. ۵، ص. ۵ و صفحات بعد؛ ص. ۸۱ و صفحات بعد.

۵۷. همان، ج. ۵، ص. ۹۴.

58. Cf. Jausen et Savignac, *Coutumes des Fuqarā'*, in *Mission archéologique en Arabie*, Suppl. au vol. II, Paris, P. Geuthner, 1914 (Paru en 1920), p. 13.

## «آتش خورنده»

نماد پیروزی خداوند در عهد عتیق و محیط سامی پیرامون آن[\*]

— ژان ژرژ هاینتس —

تبرستان  
www.tabarestan.info

با شناختی که در حال حاضر از کاربرد واقعی و نقش نمادین آتش در متون سامی و به ویژه عهد عتیق داریم، معرفی جامع و منسجم آن بدون شک بسیار دشوار خواهد بود.[۱]

در رابطه با موضوع مورد بحث ما، نکته‌های زیر قابل توجهند:

— قربانی *išše* علی‌رغم ریشه‌ی آن *ēš*، به معنی آتش، به نظر نمی‌رسد که

به مفهوم قربانی از راه سوزاندن باشد؛[۲]

— علامات آتش (و دود)، وسیله‌ی ارتباط از راه دور به ویژه در زمان

جنگ، که از زمان متون ماری تا ادوار متأخر تاریخ یهود شواهدی دارد؛[۳]

— موضوع «چهره‌ی نورانی» فرستاده‌ی خداوند در سفر خروج

(۲۹/۳۴-۳۵) [منبع P][۴]، که داستان موسی را در زمان پایین آمدن از کوه سینا

نقل می‌کند، باید به کمک شواهد اکدی [۵] و برخلاف سنتی که به وسیله‌ی

ترجمه‌ی لاتین کتاب مقدس پایه‌گذاری و به وسیله‌ی «موسی» میکِل آنژ به

تصویر کشیده شد، تفسیر شود؛[۶]

— «خدایان آتش» که طبیعتشان ممکن است به کلی از هم متفاوت باشد،

از خدایان سومری GIBIL یا اکدی Išum [۷] گرفته تا خدای سوزانده شده

به وسیله‌ی آتش مانند خدای بزرگ (Melqart) شهر صور: روی یک گلدان مرمری قرن چهارم پیش از میلاد که در حوالی صیدا [۸] پیدا شده، در زیر تصویر یک تل هیزم آیینی می‌توان نوشته‌ی زیر را خواند: Ba'al kūr. این اصطلاح معادل دقیق صفت «ارباب آتش» (ἄναξ πυρός) است که نونوس اهل پانوپولیس<sup>۱</sup> آن را برای همین خدا به کار برده است. [۹]

به دلیل این تنوع موضوعی که به سبب دوگانگی بنیادین عنصر آتش بیش‌تر شده است، ما توصیه می‌کنیم که این تحقیق بر یک ساختار دستوری دقیق که دو مؤلفه‌ی زیر را به هم مربوط می‌سازد متمرکز شود؛ یکی اسم eš (آتش) و دیگری فعل akal\* (خوردن) به شکل تشدید یا مبالغه‌آمیز آن یعنی «بلعیدن» و «سوزاندن» یا معادل آن‌ها در دیگر زبان‌های سامی. این ارتباط یا به شکل جمله‌ی ساده بیان می‌شود [۱۰] یا به شکل صفت فاعلی. هدف این شکل دستوری دوم – که به عبری אֵש אִכַּלָּת می‌شود – بیان یک کیفیت عنصر آتش است [۱۱] و خود شاهده‌ی است بر مرحله‌ای از تصویر مورد بحث که در همان زمان نیز شرح و بسط یافته بوده است.



قدیمی‌ترین شاهد از این موضوع در کتاب مقدس مسلماً خبری است تاریخی درباره‌ی قدرت حشبون<sup>۲</sup>، پایتخت پادشاه اموری‌ها [۱۲] در منطقه‌ی سیحون (سفر اعداد ۲۷/۲۱-۳۰) [۱۳] – که بنی اسرائیل قبل از فتح کنعان بر آن تسلط یافت.

این سرود باستانی [۱۴] قدرت نظامی قلمرو شرق اردن، یعنی سیحون، را با این عبارات بیان می‌کند (آیه‌ی ۲۸):

زیرا آتشی از حشبون افروخته شده است،

شعله‌ای از شهر سیحون،

و بلعیده است عار [یا شهرهای [۱۵]] موآب،  
و بلندی‌های آرنون را.

این شیوه‌ی بیان — که در مورد نسبت آتش با یک شهر یا یک کشور تلقی‌اش «مثبت» است — و تصویری را که در آن است بعدها نخستین پیامبر نویسنده‌ی بنی اسرائیل، عاموس، در قرن هشتم پیش از میلاد دوباره به کار گرفته، اما در یک مفهوم کاملاً «منفی» و در زمان رویارویی با دشمن [۱۶]: در چشم‌انداز باشکوه «آیین ملل» (عاموس ۱-۲) عاموس به شیوه‌ای سحرآمیز، که متون لعن و نفرین مصری را به یاد می‌آورد [۱۷]، یکایک ملل همسایه‌ی یهودا را مورد خطاب قرار می‌دهد. این ساختار سحرآمیز با خطاب به خود یهودا به اوج می‌رسد [عاموس، باب ۲، بند ۴ و بندهای بعد — غیر موثق؟].

پس از هر نفرین، «آتش خورنده» به عنوان وسیله‌ی ثابت داوری خداوند وارد عمل می‌شود؛ شیوه‌ی بیان مانند زمانی است که در مورد جنگ مقدس صحبت به میان می‌آید [۱۸] (آیه‌ی ۳ و ۴: یهوه چنین می‌گوید):

به دلیل سه گناه اهالی دمشق و حتی چهار گناه [۱۹]،

من از (حکم) خود چشم‌پوشی نخواهم کرد،

چون آن‌ها جل‌عاد را با میله‌های آهنی در هم کوبیدند،

من قصر خزائیل پادشاه را به آتش خواهم کشید،

و قلعه‌ی مستحکم بن هدد را ویران خواهم کرد. [۲۰]

پس از دمشق (۴/۱)، غزه و فلسطین (۷/۱)، صور و فنیقیه (۱۰/۱)، اِدوم

(۱۲/۱)، عَمون (۱۴/۱) و موآب (۲/۲)، نوبت خود یهوداست (۵/۲) —

یعنی شهر اورشلیم! — که طعمه‌ی شعله‌های آتش شود. در حقیقت همان قالب [۲۱] لعن‌آمیز برای یهودا به کار رفته است:

و شَلַח־חַי [۲۲] אֵשׁ ב — וְאָכְלָה אֶרְמְנוֹת [۲۳]:



با توجه به نخستین گروه شواهد که ذکر شد، منشأ این شیوه‌ی بیان را در کجا

باید جست؟ در کدام محیط از سنت تاریخی بنی اسرائیل به وجود آمده و چگونه این قالب را به خود گرفته است؟

### الف

در وهله‌ی نخست، اسناد میخی بین‌النهرین‌اند که معلوم می‌کنند کدام اوضاع و احوال باعث به وجود آمدن اصطلاح «آتش خورنده» شده است. در اسنادی در مورد آتش‌سوزی گیاهان [۳۴]، که بسیار دقیق مورد بررسی قرار گرفته‌اند، دو سن اطلاعات اصلی مربوط به پدیده‌ی هولناک سوختن نیزارها در بین‌النهرین را جمع‌آوری کرده است. اصل بعضاً اسرارآمیز این پدیده که همزمان محیط طبیعی و سکونتگاه انسان را در بر می‌گیرد در متون به خدایان نسبت داده شده است، یعنی دخالت خدای گیبیل.

البته این بلای هراس‌انگیز فقط خاص این منطقه نیست و این نوع آتش‌سوزی در کشورهای اطراف مدیترانه برای تمام گیاهان اتفاق می‌افتد. متون پیشگویی عهد عتیق تصویری بسیار دقیق و زنده در این مورد پیش روی ما می‌نهند. ما به عنوان مثال از بین متون مختلف به پیشگویی حزقیال (۴-۱/۲۱) بر ضد جنوب اشاره کنیم [۲۵]:

آیه‌ی ۳: خداوند یهوه چنین می‌فرماید:

«من آتشی در تو برخواهم افروخت،

آتشی که تمام درختان سبز و خشک تو را خواهد سوزاند»،

یا پیشگویی زکریا (۳-۱/۱۱) در مورد لبنان:

آیه‌ی ۱: «ای لبنان، دروازه‌های خود را باز کن

تا آتش سروهای آزاد تو را بسوزاند!»

در این جا، مانند بین‌النهرین، «آتش خورنده» به خدایی نسبت داده شده،

یعنی به یهوه خدای قوم.

## ب

در وهله‌ی دوم، در دوره‌ی تاریخی از آتش برای حمله به یک شهر مستحکم محاصره شده استفاده می‌کرده‌اند. [۲۶]

در این موضوع، از دوره‌ی فتح کنعان به دست قبایل بنی‌اسرائیل در قرون ۱۲ و ۱۳ پیش از میلاد، مجموعه‌ای بسیار حائز اهمیت از متون و یافته‌های باستان‌شناسی به یادگار مانده است:

— بر اساس متون، شهرهای اریحا (یوشع ۲۴/۶)، عای (۸/۸) و حاصور (۱۱/۱۱) [۲۷] به کام آتش فرورفته‌اند؛

— بر اساس مدارک باستان‌شناسی، در کاوش‌های معاصر آثاری از آتش‌سوزی نسبتاً گسترده در لاکیش، بیت شمش، تل بیت میرسیم، بیت نیل و حاصور به دست آمده است. [۲۸]

به‌علاوه بعید نیست که این همخوانی متون و کشفیات باستان‌شناسی که مخصوصاً در این دوره چشمگیر است مبتنی بر دستور دینی حَرِم<sup>۱</sup> باشد که در قوانین قدیمی سفر تثبیه (۱۶/۱۳-۱۷) از آن یاد شده است. منظور از حَرِم واگذاری بی‌چون و چرای شهر فتح‌شده و غنایم آن به خداوند و سوزاندن آن‌هاست. [۲۹]

در کل سرزمین‌های سامی [۳۰]، اصطلاح مورد نظر نشان می‌دهد که این پدیده از دوره‌ی اَلْعَمْرَنَه (قرن ۱۴ پ.م.) وجود داشته است. از این دوره نامه‌ای به دست آمده از ابیمیلکی<sup>۲</sup>، پادشاه صور، به آمنوفیس<sup>۳</sup> چهارم که در ضمن آن اخباری از شهر اوگاریت<sup>۴</sup> و سرزمین کنعان [۵۰/۱؛ ۵۷-۵۵/۱۱] با این عبارات آمده است [EA، شماره‌ی ۱۵۱، ۵۷-۵۵/۱۱]: [۳۱]

URU Ugarit<sup>ki</sup> ikul i-ša-tum mišilšu ikul.

آتشی اوگاریت را خورد، نیم آن را خورد.



در متنی که متأسفانه خیلی تحریف شده و سفال‌نوشته‌ای آرامی از آشور است، بِل اِطیر<sup>۱</sup> در زمان حکومت آشوربانیپال (۶۶۸-۶۳۱ پ.م.) نامه‌ای نوشته است که به پدیده‌ای مشابه اشاره دارد [1.17/b]:

[ \* ] - آشور اِشَه اِکَلَههه

آتش (x = دشمنان؟) آشور را بلعید. [۳۲]

به‌علاوه، گویا لازم است به کمک مطالب فصل حاضر، در ترجمه‌ی کتیبه‌ی «فنیقی» [۳۳] کیلامو<sup>۲</sup>، پادشاه زنجیرلی<sup>۳</sup> (حدود ۸۲۵ پ.م.)، که غالباً آن را پذیرفته‌اند، تجدید نظر کنیم. پس از معرفی شاه (11/1ss) مطلبی آمده که آن را چنین خوانده‌اند. (11.6/b-7/a):

• رِکَ • بید • ملکه • کماش • اکلَه •

زَکَن • و [کم] اَش • اکلَه • ید •

برخی آن را بدین صورت ترجمه می‌کنند:

من آن قدر خود را مواجه با قدرت پادشاهان می‌دیدم،

که گویا [۳۳] دست و ریش (خود) را خورده بودم. [۳۵]

اگر این ترجمه را بپذیریم، متن بیان ناامیدی این پادشاه است در مواجهه با اوضاع اسفبار او در هنگام جلوس بر تخت شاهی. اما این ترجمه با سبک مقدمه‌های نوشته‌های شاهانه سازگاری ندارد و ترجمه‌ی زیر را مسلماً باید بر آن ترجیح داد:

اما من در دست (این) شاهان بودم،

مانند آتشی که ریش را می‌خورد،

و (مانند) آتشی که دست را می‌خورد. [۳۶]

مؤید این جنگجویی «آتش خورنده» یک دسته اسناد مکمل مهم است که دو جنبه‌ی وابسته به هم آن را آشکار می‌کند.

۱) در درجه‌ی اول، آن حیله و ترفندی است که از هراس حاصل از آتش در زمان نبرد بهره می‌جوید. گویاترین مثال حیله‌ای است که جدعون در نبرد با مدینی‌ها به کار می‌بندد (داوران ۱۰/۷-۲۲). به دنبال خوابی که تعبیر آن چنین است: «یهوه مدین و تمام سپاهیان‌ش را به دست شما تسلیم می‌کند» (آیات ۱۴ و ۱۵) [۲۷]، جدعون به سیصد سرباز خود دستور می‌دهد که با مشعل‌های پنهان در زیر کوزه‌های سفالی به اردوی دشمن نزدیک شوند. بیرون آوردن ناگهانی مشعل‌ها در اطراف اردوی دشمن هراسی برمی‌انگیزد [۲۸] که مشخصه‌ی حکایات مربوط به «جنگ مقدس» در این دوره‌ی «فتح» است. ۲) جنبه‌ی دوم گفت‌وگوی تمسخرآمیزی است که مقدمه‌ی شروع نبرد می‌شود و دستخوش اغراقی ادبی می‌شود همراه با نوع پیشگویانه‌ای که با «هجو» مطابقت پیدا می‌کند. در این مضمون نیز آتش کاربرد دوگانه پیدا می‌کند:

– یا نشان ناتوانی دشمن در دستیابی به پیروزی است: چنین است مقدمه‌ی وحی نازل‌شده بر عمانوئیل در اشعیا، باب ۷، در آغاز جنگ «آرام-افرائیم» علیه یهودا (در حدود ۷۳۲ پ.م.) [۲۹] که مملو از مضامین جنگ مقدس است و نیت ملل دشمن را شرح می‌دهد:

آیه‌ی ۴: «با حذر و آرام باش، مترس و دلت ضعیف نشود» [۳۰]

از این دو دم مشعل دودافشان!

یک ندای غیبی در زمان جنگ، شبیه به همین وحی در اسناد ماری (A.R.M., IV/88, 11. 13-17) آمده است. در این سند سخن از پیشگویی‌های بدشگون شده است. یاسماخ آدو<sup>۱</sup>، فرستنده‌ی نامه، این‌گونه دعا می‌کند:

الهی که این دود به آتش تبدیل نگردد،

و (به ماری) کشیده نشود. [۳۱]

– یا با توصیف دشمن به ماده‌ای که در آتش می‌سوزد، و این استفاده‌ی معکوس از همان گفت‌وگوی تمسخرآمیز است:

همان‌طور که موم در آتش می‌سوزد،  
خدا کند که ارپد<sup>۱</sup> و توابع آن در آتش بسوزند!

چنین است کتیبه‌ی آرامی لوح سفیره (I, A, 1. 35; CF. 1. 37) [۲۲] در عباراتی راجع به نفرین‌های آیینی که در هنگام عقد قرارداد اتحاد بین شاهان، KTK و ارپد، در میانه‌ی قرن هشتم پیش از میلاد نوشته شده است. در معبد اورشلیم، خواننده‌ی مزامیر در یک سرود مذهبی از همین مضمون [۲۳] برای توصیف قدرت خداوند در مقابل دشمنان کشور استفاده می‌کند (مزامیر ۳/۶۸):

همان‌طور که موم در مقابل آتش ذوب می‌شود،  
گناهکاران در حضور خداوند هلاک می‌گردند!

## پ

ارتباط بین خدای یگانه‌ی بنی‌اسرائیل و عنصر آتشین، که نماد تجلی فعال خداوند در تاریخ است، [۲۴] در کهن‌ترین متون ادبی بسیار مهم و اساسی است. [۲۵]

«آتش خداوند» در کتاب اول پادشاهان (۳۸/۱۸)، در مبارزه‌ی مذهبی‌ای که ایلای نبی را با چهارصد و پنجاه انبیای بعل رو در رو می‌کند، به عنوان ابزار قضاوت الهی ظاهر می‌گردد: پیامبر از پروردگار یاری می‌طلبد و انتظار اجابت دارد (آیات ۳۶-۳۷: 'ānāh، موضوع اجابت دعا که از پایه‌های کلّ اسطوره‌شناسی کنعانی است). [۲۶] این «جواب» ناگهانی به شکل «آتش یهوه» ('eš-YHWH) که قربانی، چوب و حتی آب نهر دور آتشدان را

می خورد (‘ākal) حضور خداوند را نشان می دهد. [۲۷]

«آتش خورنده» که دو فرستاده‌ی پادشاه و پنجاه همراه او را هلاک می کند، سلاح خداوند است. این فرستادگان موظف بودند ایلیا را نزد اُخزیا، شاه سامره، که مرگ او را پیش‌بینی کرده بود ببرند (کتاب دوم پادشاهان، ۱۰/۱، ۱۲/۱، قس ۱۴). این حکایت یادآور پیامبران ماری است که از یک ندای غیبی مخالف با منافع سلطنت پرده برداشتند. در این جا «آتش خورنده» هم نشان کیفر خداوند است و هم نشان داوری او. وانگهی فراموش نکنیم که متن ماری گرچه در مورد داوری به وسیله‌ی خدای روزخانه<sup>۱</sup> [۲۸] است، کیفر در نظر گرفته شده در صورت اتهام بی مورد باز هم مرگ به وسیله‌ی آتش است. این داوری الهی در وحی نازل شده بر عاموس پیامبر (۴/۷) هم دیده می شود و در این جا ابعاد کیهانی دارد:

خداوند یهوه به من چنین نمودار ساخت:

«و اینک خداوند محاکمه‌ای را خواند به وسیله‌ی آتش و آتش لجه‌ی  
عظیم را بلعید.»

هرچند که صورت فعلی این متن چیز دیگری است و تغییراتی بدان راه یافته، اما باز هم امکان تشخیص این دو موضوع در آن وجود دارد: داوری خداوند به وسیله‌ی آتش [qōrē’ lārīb bā’ēs] [۲۹] و مبارزه‌ی آغازین خداوند با دیوان آشوب و هرج و مرج [thm rbh] که معادل تیامت (Tiāmat) بابلی است [۵۰]. پس در همین پیام عاموس، نخستین پیامبران نویسنده، هم اعمال تاریخی، در «آیین ملل» (فصل ۱-۲)، به وسیله‌ی مضمون آتش بیان می شود و هم عمل جهان‌آفرینی خدای بنی اسرائیل، یهوه. این جهان‌آفرینی یهوه که خداوند آن را بر عاموس معلوم کرده خود مقدمه‌ای است برای واقعه‌ی تاریخی بیت‌ئیل (فصل ۷).

پس عجیب نیست اگر صفت «آتش خورنده» (אֵשׁ אֹכֵלָה) برای خود یهوه به کار رود؛ آتشی که نشان تجلی خداوند است [۵۱] و با داستان حضرت موسی در کوه سینا ارتباط مستقیم دارد [۵۲]:

حضور پر جلال یهوه بر فراز کوه چون آتش سوزاننده بود... (خروج ۱۷/۲۴).

چون یهوه، خدای تو، آتشی خورنده (= سوزاننده) و خدایی غیور بود (تثنیه ۴/۲۴).

آنچه در این جا به اجمال گفتیم این است که تمام متون مذهبی و ادبی بنی اسرائیل به موضوع تجلی الهی پیوند خورده‌اند. تجلی خداوند هم محدودی جغرافیایی را - در فرضیه‌ی سینای آتشفشانی؟ - نشان می‌دهد و هم تسلط تاریخی و قانون‌گذاری خدای قوم را.

\*\*\*

در پایان این بحث کوتاه در مورد «آتش خورنده» در سرزمین‌های سامی غربی، به جای نتیجه به دو نکته باید توجه کرد:

۱. اولاً به لحاظ تاریخی و مذهبی، مشخصه‌ی یکی از دوره‌های مهم تاریخ بنی اسرائیل، یعنی دوره‌ی سینا - که آن را با دوره‌ی قانون عهد و ده فرمان [۵۳] مطابق می‌دانند - حضور چشمگیر همین پدیده است: در سینا، کوه آتش، خدای یگانه‌ی حاکم و قانون‌گذار خود را به شکل «آتش خورنده» به بنی اسرائیل می‌نماید. آیا منشأ این تجلی خداوند را صرفاً باید در زمینه‌ای جغرافیایی جست‌وجو کرد - در یک کوه آتشفشانی [۵۲] - که به شکلی بر تصور بنی اسرائیل از خداوند تأثیر کرده است؟

با توجه به مطالب فصل حاضر - که واقعیت و ساختار این مضمون (آتش الهی) را در لایه‌های زیرین ذهنیت دینی سامیان کوچ‌رو می‌جوید - آیا بهتر نیست چنین تصور کنیم که طبیعت آتشین خداوند، یعنی قاهریت و فعالیت او، است که در این جا تقدم دارد؟

۲. در مرتبه‌ی دوم، از منظری محدودتر اما مهم از لحاظ رسوم مذهبی، رسم آتش افروختن داوطلبانه به قصد عمل به حرم [۵۵]، یعنی نثار داوطلبانه‌ی تمام غنایم به خداوند، یک بار دیگر ما را متوجه عمل مشابه آن در ماری می‌کند [۵۶]، یعنی asakkum، «محرمات» یا به طور دقیق‌تر asakkam akālum: «خوردن حرام [خداوند یا پادشاه]» [۵۷]. علاوه بر معنی ضمنی ثانوی ریشه‌ی سامی kl، به مفهوم «مال خودکردن» و «مال دیگری را خوردن» [۵۸] که در این جا مدنظر است، باز منتفی نیست که این عبارت مطالعات ما را به سمت کاربرد باستانی «آتش خورنده» هدایت کند. در حقیقت، بیش‌تر اشیای فلزی هستند که مشمول اصطلاح «آسکوی خداوند» در ماری [۵۹] و «محکوم به حرم» در بعضی روایات کتاب مقدس می‌شوند. [۶۰]

اگر اصطلاح مارسل موس را در کتاب معروفش به نام رساله در باب بخشش به کار بریم، باید بگوییم که در این جا - لاقلاً در شکل اولیه‌ی این رسم - با یک نوع «تعهد کامل از نوع خصمانه‌ی آن» مواجهیم. [۶۱] به علاوه، این دستاورد مردم‌شناختی برای موضوع مورد بحث ما و مطالعه‌ی تمدن‌های مورد نظر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چون احتمال طرح این سؤالات وجود دارد: الف) این نهادهای عبرانی یا سامی غربی و ایدئولوژی‌ای که در پس آن‌هاست، آن‌طور که ژرژ باتای در رساله‌اش به نام سهم ملعون [۶۲] می‌گوید، در چه حدی مطابق با یک «جامعه‌ی مصرف‌گرا» اند؟ فراموش نکنیم که مفاهیم پیچیده‌ی «آسکو» در ماری و «حرم» در میان عبرانیان تا اندازه‌ی زیادی به این نظریه‌ها قوت می‌بخشند به طوری که برای آن‌ها یک تصویر تاریخی غیرمنتظره فراهم می‌آورند....

ب) اصطلاح «آتش خورنده» (אֵשׁ אֹכֵלָה) که بیانگر ایدئولوژی یک جامعه‌ی مذهبی و دین‌سالار است، آیا قادر به این تلفیق - که از نظر ترتیب منطقی غیرممکن است [۶۳] - یعنی همزمانی سوزاندن (ēš) و خوردن (ākal) نیست؟



## یادداشت‌ها

\*. علامات اختصاری رایج استفاده‌شده در این فصل مطابق است با آنچه در این آثار استفاده شده است:

pour les textes cunéiformes, W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. I (1959), pp. X-XVI; pour les textes sémitiques alphabétiques, Ch.-F. Jean -J. Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest*, (Leyde 1965), pp. XIII-XXIX; pour l'Ancien Testament, O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 3<sup>e</sup> éd. revue, (Tübingen 1964), pp. 1114-1125.

۱. «آتش» به اکدی *išātu*، به عبری *ʿēš*، به آرامی *ʿēššāh* و به سریانی *ʿēššo* گفته می‌شود. برای مطالعاتی متونی در همین زمینه می‌توان مثلاً به اثر زیر مراجعه کرد:

L. Graz, *Le feu dans L'Iliade et L'Odyssée*, ΠΥΡ, *champ d'emploi et signification*, in coll. "Études et Commentaires", vol. LX, (Paris 1965), 382 pp.

۲. درباره‌ی این موضوع، رک.

L. Rost, "Erwägungen zum israelitischen Brandopfer", in *Festschrift O. Eissfeldt*, in coll. B.Z.A.W., vol. 77, (Berlin 1958), pp. 177-183; J. Hofrijzer, "Das sogenannte Feueropfer", in *Hebräische Wortforschung. Festschrift. W. Baumgartner* in coll. S.V.T., vol. XVI, (Leyde 1967), pp. 114-134, ainsi que la présentation plus générale de J. Morgenstern, *The Fire upon the Altar*, (Leyde 1963), 132 pp.

۳. رک. به متونی که دوسن گرد آورده:

G. Dossin, "Signaux lumineux au pays de Mari", in *R.A.*, 35/1938, pp. 174-186, et cf. A. Parrot, in *R.H.Ph.R.*, 30/1950, pp. 8-10, auxquels il faut ajouter: *R.E.S.*, 1938, p. 128, n. 4; *A.R.M.*, II/131, l. 30; IV/31, ll. 5 et 19; 32, ll. 14 et 25, ainsi que XIV/84, l. 8' (communication de M. Birot), et un autre texte d'époque babylonienne ancienne [*Y.O.S.*, 10, 31-IX-51 (ext.)];

بعدها همین کاربرد دوباره در بین‌النهرین و فلسطین دیده شده است:

Cf. *A.B.L.*, 1430, 16: époque néo-babylonienne et en Palestine: cf. *Jug.* 20/38 ss., *Jér.* 6/1 et l'ostracon IV de Lakish, ll. 10-11 (cf. H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 vol., (Wisebaden 1962-64), n° 194: vol. II, pp. 193-196).

4. Cf. les études, d'ailleurs divergentes, de A. Jirku, "Die Gesichtsmaske des Mose" (1944), in *Von Jerusalem, nach Qumrān*, (Graz 1966), pp. 347 ss.; J. de Fraine, "Moses 'cornuta facies'", in *Bijdragen*, 20/1959, pp. 28-38; Fr. Dumermuth, "Moses strahlende Gesicht", in *Th. Z.*, 17/1961, pp. 241-248.
۵. به ویژه اسناد راجع به melammu (شکوه و جلال) گردآوری کاسن:
- E. Cassin, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, in coll. "Civilisations et Sociétés", vol. 8, (Paris - La Haye 1968), pp. 65-82.
- اسم خاص Qarni-Lim که در متون ماری دیده شده، دو حقیقت تأییدی است بر ترجمه ی qèrèn/qarnu(m) به «پرتو» (قس جتوق ۴/۳).
۶. فعل عبری qāran در این جا به اسم qéren به معنی «شاخ» خیلی نزدیک است و این ترجمه از همین شباهت نشئت گرفته است: «چهره اش چند شاخ داشت». این فرضیه که نمی توان آن را کاملاً نادیده گرفت، موسی را با یک «نقاب شاخدار» به تصویر می کشد؛ رک.
- A. Jirku, *loc. cit.*, pp. 347 ss; J.M. Sasson, "Bovine Symbolism in the Exodus Narrative" in *V.T.*, 18/1968, pp. 380-387 (voir p. 385 ss.)
- در نوشته ی اخیر نمونه های قبرسی هم موضوع مقایسه است. نیز مقایسه شود با اثر زیر:
- V. Karageorghis, "Notes on some Cypriote Priests Wearing Bull-Masks", in *H.Th.R.*, 64/1971, pp. 261-270 (9 fig).
- با رساله ی «موسای میکل آنز» (۱۹۱۴) که زیگموند فروید به این موضوع اختصاص داد، آشنا هستیم؛ رک.
- Essais de psychanalyse appliquée*, in coll. "Idées", vol. 243, (paris 1971), pp. 9-44.
۷. درباره ی GIBIL و معادل های آن و درباره ی Išum به ترتیب به دو اثر زیر رجوع شود و به صورت نامتداول و نادر کلمه ی اخیر در اکدی هم توجه شود؛ این کلمه به لحاظ زبانی کلمه ای است «فسیل شده»:
- E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, in coll. "Mana", vol. 1/II, (Paris 1949), pp. 109-112 et 131-132 (bibl.); J. Bottéro, "Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie", in *Le antiche divinità semitiche*, in coll. "Studi Semitici", vol. 1, (Rome 1958), pp. 17-63 (=pp. 42 s.).
۸. موزه ی برلین، شماره ی ۵۶۹ (در حال حاضر گم شده است!)؛ رک.
- R.D. Barnett, "Ezekiel and Tyre", in *Eres Israel (W.F. Albright Volume)*, vol. IX, (Jerusalem 1969), pp. 6-13 et Pl. I-IV [=pp. 9b-10b et Pl. IV: "The burning of Melqart"], et E. Lipinski, "La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart", in *Actes de la XVII<sup>e</sup> R.A.I.*, (Bruxelles 1970), pp. 30-58 (=pp. 43 ss.).



9. In *Dionysiaca*, XL, 369 (édition de R. Keydell) (*Nonnus Panolopitanus, Dionysiaca*, 2 vol., (Berlin 1959), *ad loc.*
10. C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, (Neukirchen 1959), pp. 30-49.
۱۱. همان، ص ۴۵-۴۶.
۱۲. در مورد مفهوم «تاریخی» نام این قوم در روایات کتاب مقدس، رک.  
R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 63-69.
۱۳. در مورد جهات تاریخی و ادبی این قطعه، رک.  
M. Noth, "Numeri 21 als Glied der 'Hexateuch'-Erzählung", in *Z.A.W.*, 58/1940-41, pp. 161-189; J.R. Bartlett, "The Historical Reference of Numbers XXI. 27-30", in *P.E.Q.*, 101/1969, pp. 94-100; *id.*, "Sihon and Og, kings of Amorites", in *V.T.*, 20/1970, pp. 255-277; P.D. Hanson, "The Song of Heshbon and David's NÎR", in *H.Th.R.*, 61/1968, pp. 297-320, ainsi que R. de Vaux, *Historie ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Cannan*, in coll. "Études Bibliques", (Paris 1971), pp. 522-524.
۱۴. احتمالاً متعلق به قرن ۱۳ پیش از میلاد است، یا معاصر نخستین دوره‌ی فتوحات؛ رک.  
D.N. Freedman, "Archaic Forms in Early Hebrew Poetry", in *Z.A.W.*, 72/1960, p. 106.
۱۵. تصحیح TM (حرف ربط)؛ همچنین رک. یوشع ۹/۱۰.
۱۶. در مورد این نوع عکس شدن معنا، رک. تحقیق ما:
- "Aux origines d'une expression biblique: *umūšu qerbū*, in *A.R.M.*, X/6, 8'?", in *V.T.*, 21/1971, pp. 528-540, (voir pp. 533 et 537).
17. Cf. A. Bentzen, "The Ritual Background of Amos I, 2 – II, 16", in *O.T.S.*, 8/1950, pp. 85-99, et G. Fohrer, "*Prophetie und Magie*", in *Z.A.W.*, 78/1966, pp. 25-47.
- اما این نوع سخنان لعن آمیز خطاب به دشمنان را همچنین مقایسه کنید با:  
*A.R.M(T)*, XIII/23, ll. 9-10.
۱۸. اجزای این عبارت پردازی به‌ویژه در ۱۴/۱ مشهود است، که در آن به آیین *ṣrū'ā* و *ṣrū'ā* و *ṣrū'ā* اشاره می‌شود:  
P. Humbert, *La "Terou'a". Analyse d'un rite biblique*, (Neuchâtel 1946, 49 pp.) et au *ṣrū'ā* (cf. G. von Rad, "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", in *J.S.S.*, 4/1959, pp. 97-108, et l'arrière-plan du texte prophétique, *A.R.M.*, X/6, 1. 8': cf. *V.T.*, 21/1971, pp. 528-540).
۱۹. در مورد این نوع بیان، رک.  
W.M.W. Roth, "The Numerical Sequence  $x / x + 1$  in the Old Testament", in *V.T.*, 12/1962, pp. 300-311.

۲۰. این اسامی خاص با هم حاکمان دمشق، دشمنان قسم خورده‌ی بنی اسرائیل، را تداعی می‌کنند: رک. کتاب اول پادشاهان ۲۰/۱۵؛ ۱/۲۰؛ کتاب دوم پادشاهان ۱۲/۸؛ ۳۲/۱۰؛ ۳۳/۱ و ۷.

۲۱. چنان‌که هامپ می‌گوید «یک بیت ترجیع قالبی» است؛ رک.

V. Hamp. Art, 'ēš, in *Th.W.z.A.T.*, vol. I (1971), col. 459.

۲۲. به غیر از شکل متفاوتی که در ۱۴/۱ آمده است؛ اما توجه کنیم که همیشه فاعل اول شخص مفرد است، یعنی یهوه.

۲۳. این تعبیر به معنی بخش‌های مستحکم یک کاخ است: رک. کتاب اول پادشاهان ۱۸/۱۶؛ دوم پادشاهان ۲۵/۱۵؛ زبور ۷/۱۲۲ و امثال ۱۹/۱۸؛ رک.

H.W. Wolff, in coll. B.K., vol. XIV (1969) p. 188.

24. G. Dossin, "Le dieu Gibil et les incendies de végétation", in *R.H.R.*, 109/1934-A, pp. 28-62.

۲۵. رک. همچنین: اشعیا ۱۷/۹؛ ۱۸-۱۶/۱۰؛ ارمیا ۱۴-۱۲/۲۱؛ یوفیل ۱۹/۱-۵-۳/۲۰؛ باروخ ۶۲/۶ و جز این‌ها.

۲۶. رک. داوران ۵۲-۴۹/۹ درباره‌ی تسخیر میگدال-شکیم به دست ابی‌ملیک (قس اول سموئیل ۱/۱۰).

۲۷. ذکر تسخیر اورشلیم را، بنا بر داوران ۸/۱، باید به یک مؤلف متأخر نسبت داد؛ رک. دوم سموئیل، باب ۵، بند ۶ و بندهای بعد.

۲۸. درباره‌ی انتشار نتایج حفاری‌ها، رک.

Pour *Lakish*, Temple III: O. Tufnell, C.H. Inge, L. Harding, *Lachish II: The Fosse Temple*, (Lonon 1940), pp. 22 ss.; O. Tufnell et al., *Lachish IV: The Bronze Age*, (London 1958), pp. 36 s.; W.F. Albright, "Further Light on the History of Israel from Lachish and Megiddo", in *B.A.S.O.R.*, 68/Dec. 1937, pp. 23 ss.

Pour *Beth Šemeš*, couche IV/b: E. Grant - G.E. Wright, *Ain Shems Excavations (Palestine), Part V (Text)*, (Haverford 1939), pp. 11-12.

Pour *Tell Beit Mirsim*, couche C<sub>2</sub>: W.F. Albright, *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, vol. I: *The Pottery of the First Three Campaigns*, in coll. A.A.S.O.R., vol. XVII (1936-37), pp. 61-79; G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, 2<sup>e</sup> éd. rev., (Philadelphie 1962), p. 83.

Pour *Béthel*, couche RB: W.F. Albright, "The Kyle Memorial Excavation at Bethel", in *B.A.S.O.R.* 56/Des, 1934, pp. 9-10; G.E. Wright, *op. cit.*, pp. 80-81.

pour *Hāšōr*, "cité inférieure", strate 1/a: Y. Yadin et al., *Hazor II*, (Jerusalem 1960), p. 113; G.E. Wright, *op. cit.*, p. 83.

Sur l'ensemble de la question, cf. P.D. Miller, *Holy War and Cosmic War in*

*Early Israel*, unpubl. Diss., Harvard 1963, p. 51 (n. 55 = pp. 58-59), et: "Fire in the Mythology of Canaan and Israel", in *C.B.Q.*, 27/1965, pp. 256-261.

۲۹. هرچند که از آغاز دوره سلطنت پادشاهان، این شکل ابتدایی عمل جرم خیلی زود متروک شد؛ رک. یوشع ۱۳/۱۱ که بنا بر آن فقط شهر حاصور به آتش کشیده شد، و کتیبه‌ی لوح میثاع، پادشاه موآب، که در آن ذکر hr̄m (۱۷/۱) با اشاره‌ی آشکار به آتش همراه نیست؛ در مورد این کتیبه، رک.

H. Donner, in *K.A.I.*, (1962-64), n° 181, *ad loc.* et cp C.H.W. Brekelmans, *De Herem in het Oude Testament*, (Nimègue 1959), pp. 76-80.

۳۰. خاطرنشان کنیم که از دوره پادشاهی زیمری-لیم (قرن ۱۸ پ.م.) این اصطلاح به عنوان یک ضرب‌المثل در متون ماری ظاهر می‌شود؛ رک. *A.R.M.*, X/150, II. 8<sup>b</sup>-11 (متن میخی منتشر شده توسط دوسن، مکاتبات زنان، در مجموعه‌ی *A.R.M.*، ج. ۱۰، [= مجموعه‌ی T.C.L.، ج. ۳۱، پاریس، ۱۹۶۷]:

..... ki-ma ša te-il-tim

ša šu-up-pa-ta-am i-ša-tum

10. i-ka-al-ma ù ta-ap-pa-ta-ša

i-ku-ul-la i-na-an-na šu-nu ki-a-am

(ترجمه) «.. بنا بر ضرب‌المثل "اگر آتش زمین کشت‌نشده را بخورد، او همزمان همراه او را سوزانده است"، اکنون برای آن‌ها این گونه است!»

برای مثال خدمتکارانی که عمل بد فرار از یک کارگاه در صوروم (šuprum) را مرتکب شده مشمول مجازات می‌شوند. (II.5-7, 16 ss). برای دیدن ضرب‌المثل مشابه اما مربوط به آب، رک. *A.R.M.*, X/80, II. 13-14 (برای ترجمه‌ی آن، رک. 1. 530, n. 1. *V.T.*, 21/1971, p. 530, n. 1).

31. Cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, in coll. *V.A.B.* 2, (Leipzig 1915), vol. I, pp. 624-625, et vol. II, pp. 1251-1253, mais en corrigeant la traduction (cf. *C.A.D.*, vol. I/J (1960), p. 230/b).

32. Cf. H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, n° 233: vol. I (1962), p. 47; vol. II (1964), pp. 282-291, et vol. III (1964), Pl. XXVI; J.J. Koopmans, *Aramäische Chrestomathie*, (Leyde 1962), n° 14: vol. I, pp. 80-87; vol. II, pp. 19-20.

33. Cf. H. Donner - W. Röllig, *K.A.I.*, n° 24: vol. I, pp. 4-5; vol. II, pp. 30-31, et vol. III, Pl. XXVII (photographie).

۳۴. *KM* 'Š را می‌توان چنین خواند: *KM* 'Š (عبری: k'mō 'ašer «گویا»): یا *KM* 'Š (مثل یک آتش)». *KM* '(e) یا *KM* '(e) (مثل یک انسان)»

35. Ainsî, à la suite de M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, vol. III (Giessen 1915), pp. 228-229; Z.S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, in coll. *A.O.S.*, vol. 8, (New-Haven 1936), p. 109; B. Landsberger,

- Sam'al*. (Ankara 1948), p. 51, ainsi que H. Donner, in *K.A.I.*, vol. II (1964), pp. 30-32, et Ch.-F. Jean -J. Hoftijzer, *D.I.S.O.*, (1965), p. 121.
36. Ainsi déjà H. Bauer, "Die KLMW-Inschrift aus Sendschirli", in *Z.D.M.G.*, 67/1913, pp. 686 et 690; J.J. Koopmans, *op. cit.*, p. 12 (1<sup>re</sup> possibilité); F. Rosenthal, in *A.N.E.T.*, 2<sup>e</sup> éd. (1955), p. 500, et A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, in coll. "L'Ancien Orient Illustré", vol. 2, (Paris 1949), p. 42.
- در این متن ریش و دست مسلماً «مظاهر اصلی شخصیت» هستند که در آن زمان چیزی شناخته شده بوده است؛ رک.
- A. Finet, "Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l'ongle en mésopotamie", in *Eschatologie et Cosmologie* (Bruxelles 1969), pp. 101-130.
۳۷. درباره‌ی این «عبارت دال بر معنای تسلیم»، رجوع شود به پژوهش‌ها:
- "Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les Archives royales de Mari et l'A.T.", in *S.V.T.*, 17/1969 (Congress Volume, Rome 1968), pp. 112-138 (= pp. 118-120 (fig. 2) et 125-129).
۳۸. این ویژگی بارز «جنگ مقدس» است که مضمون اصلی آن این است که دشمنان، تحت تأثیر این ترس، یکدیگر را به هلاکت برسانند. درباره‌ی «جنگ مقدس» رک.
- G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, (Zurich 1951), p. 12s;
- درباره‌ی تحول این مضمون، رک.
- H. Weippert, "Jahwekrieg und Bundesfluch in Jer. 21, 1-7", in *Z.A.W.*, 82/1970, pp. 396-408.
۳۹. در مورد جزئیات تاریخی این قطعه، رک.
- H. Wildberger, in *B.K.*, vol. X (1969), pp. 273-281.
۴۰. درباره‌ی این مضمون، رک.
- S.V.T.*, 17/1969, pp. 121-125 (bibliogr.), ainsi que J.F. Ross, in *H.Th.R.*, 63/1970, pp. 8-9, et H.-M. Dion, "The 'Fear Not' Formula and Holy War", in *C.B.Q.*, 32/1970, pp. 565-570 (critique).
41. Cf. G. Dossin, *Correspondance de Šamši-Addu et de ses fils* (suite), in coll. A.R.M.T., vol. IV, (Paris 1951), *ad loc.*
42. Stèle I (Musée de Damas): cf. A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II)*, in coll. M.D.S.A.I., vol. 15 (Paris 1958), pp. 21 et 56; H. Donner, in *K.A.I.*, n° 222: vol. I, p. 42, et vol. II, pp. 240 et 251.
۴۳. برای نمونه‌های دیگر، رک.
- D.R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, in coll. *Bibl. et Or.*, vol. 16, (Rome 1964), pp. 20-21, et *C.A.D.*, vol. I/J (1960), p. 231/a.

۴۴. در مورد این موضوع مهم، رک.

E. Jacob, *Théologie de l'A.T.*, (Neuchâtel 1955), pp. 148-186, et B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, in coll. "Coniectanea Biblica", O.T. Series, vol. 1, (Lund 1967), 138 pp.

45. Cp. A.-G. Barrois, "Sur quelques symboles de Iahvé", in *Mélanges Syriens...* à R. Dussaud, tome I, in coll. B.A.H., t. XXX (Paris 1939), pp. 101-106.

۴۶. رک. ارتباط هوش (۲/۲۱-۲۳-۲۵) با اسطوره‌های کنعانی بر اثر کشف کتیبه‌ی کارتاژی به‌دست‌آمده از پورگی (مربوط به حدود ۵۰۰ پ.م.) تأیید شده است؛ مخصوصاً رک.

M. Delcor, "Une inscription bilingue étrusco-punique récemment découverte à Pyrgi: son importance religieuse", in *Le Muséon*, 81/1968, pp. 241-254; J. Ferron, "Un traité d'alliance entre Caere et Carthage... ou l'événement commémoré par la quasi-bilingue de Pyrgi", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (Festschrift J. Vogt)*, H. Temporini Ed., vol. I (Berlin 1972), pp. 189-216 et Pl. 1-3.

۴۷. در مورد جزئیات تاریخی و مذهبی این متن، رک.

R. de Vaux, "Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel", in *B.M.B.*, 5/1941, pp. 7-20 = *Bible et Orient*, (Paris 1967), pp. 485-479.

چنین است در سرودهای مذهبی که در آن صاعقه، آتش آسمان، همچون تبری فرستاده شده از طرف خداوند توصیف شده است؛ رک. مزامیر ۱۸/۱۵، ۷/۲۹، ۶/۱۴۴. همچنین رک. ایوب ۱۶/۱، حزقیال ۱۸ب/۲۸ (آیات ۱۴ب و ۱۶ب): این قطعه‌ی آخری ظاهراً چهره‌ی خداوند ملکارت را با مشخصات پادشاه-خدای صور مجسم می‌کند؛ رک. صفحات قبل در همین مقاله و:

۴۸. نامی Iatar-Ami، شاه Karkémiš، به زیمیری-لیم، به کوشش دوسن:

G. Dossin, "Un cas d'ordalie par le dieu fleuve d'après une lettre de Mari", in *Symbolae ad Iura Orientis antiqui pertinentes P. Koschaker dedicatae*, (Leyde 1939), pp. 112-118; cf. la traduction de W.L. Moran, in *A.N.E.T.*, *Suppl.*, (Princeton 1969), pp. 627 s., sous le titre: "The Punishment by Fire".

۴۹. چنین است وضع فعلی متن. با توجه به پرونده‌ی حاضر تصحیحی که کرنکل پیشنهاد کرده (M. Krenkel, in *Z.W.Th.*, 14/1866, p. 271) و به‌تازگی هیلرز آن را تکرار کرده (D.R. Hillers, "Amos 7, 4 and Ancient Parallels", in *C.B.Q.*, 26/1964, pp.) H.W. Wolff, in *B.K.*, vol. XIV (1969), pp. 337) و ولف پی آن را گرفته (221-225 s. et 344 s.) ظاهراً مسلم نیست. تصحیح کرنکل از این قرار است:

whnh qr' lrbb 'š / wt'kl 'i thm rbh

«و اینک او باران آتشی را خواند»

و او (= آتش) لجهی عظیم را خورد.»

درست است که این استنباط کرنکل یک اساسش بر متون اوگاریتی است که در آن‌ها کلمه‌ی rrb(m) به معنای باران است (قس رأی تالمون که نظیر همین رأی است با تفاوت‌هایی:

S. Talmon, "The Ugaritic Background of Amos VII, 4", in *Tarbiz*, 35/1965-66, pp. 301-303),

ولی متن را ظاهرآ باید همین‌طور که هست نگه داشت.

۵۰. در مورد ابعاد اصلی این مبارزه‌ی آغازین و انعکاس آن در متون راجع به تکوین در عهد عتیق، رک.

H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 2<sup>e</sup> éd., (Göttingen 1921), 431 pp., ainsi que, pour les textes mythologiques d'Ugarit, A. van Selms, "The fire in Yammu's Palace", in *U.F.*, 3/1971, pp. 249-252.

51. Cf. J. Jeremias, *Theophanie, Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, in coll. W.M.z.A.N.T., vol. 10, (Neukirchen 1965), pp. 100 ss.

52. Cf. Bergman-Krecher-Hamp, Art. 'ēš, in *Th.W.z.A.T.*, vol. I (1971), col. 451-463.

۵۳. برای پژوهش‌های جدید، رک.

H. Cazelles, "Positions actuelles dans l'exégèse du Pentateuque", in *De Mari à Qumrân*, vol. I: *L'Ancien Testament. Son milieu, ses Ecrits, ses relectures juives. Hommage à Mgr, J. Coppens*, [H. Cazelles, Ed.] in coll. "Bibl, Ephem. Theol. Lov.", t. XXIV, (Gembloux-Paris 1969), pp. 34-57; *id.*, "Bulletin théologique sur le Pentateuque", in *Bulletin de Théologie Biblique*, 2/1972, pp. 3-23.

54. Voir les études de J. Koenig, notamment: "Le Sināi, montagne de feu dans un désert de ténèbres", in *R.H.R.*, 167/1965-A, pp. 129-155, et, dans le présent volume, pp. 79-92.

۵۵. رک. صفحات قبل.

۵۶. پس از پژوهش آ. مالامات

(A. Malamat, "The Ban in Mari and in the Bible", in *Biblical Essays 1966. Proceedings of the 9th Meeting of Die O.T. Werkgeemenskap in Suid-Afrika* (Stellenbosch 1966), pp. 40-49.),

برای تفسیری دیگر از این آیین یا (لحظه‌ای دیگر از آن آیین؟)، رجوع شود به تحقیق ما:

"Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament", in *S.V.T.*, 17/1969, pp. 112-138 [= pp. 129-137].

57. Pour un état de la question, cf. A. Marzal, in *C.B.Q.*, 33/1971, pp. 357-361 [p. 357, n. 46: sources et bibliographie].

۵۸. مقایسه کنید با سفر پیدایش ۲۴/۱۴، همچنین C.A.D. ج. ۱/۱، ۱۹۶۴، ص. ۲۵۱/b: ذیل  
 ۲/a, akālu و کاربرد آن در متون حقوقی؛ رک.

E. Cassin, in *L'Année Sociologique*, 1952, pp. 107-161.

۵۹. حداقل زمانی که طبیعت شیء «حرام» مشخص شده باشد؛ رک. 6. *A.R.M. (T) I/101*, 1. 6 (برنز)، 3-1-105, *LL. VII* و متن منتشر نشده‌ی 15-18. *A. 4260*, ll. 15-18 [ترجمه‌ی کسن، در *D.M.A.*، پاریس ۱۹۶۶، ص. ۸۶، با تفسیر زیر: «در این متن واژه‌ی *asakkum* که غالباً «محرمان» ترجمه شده است، معنایش همان مفهوم نخستین آن یعنی «خزانه است» (رک. همچنین 3. *R.A.* 48/1971, p. 14, n. 14)؛ کلمه‌های زیر را که در واژه‌نامه‌ها ثبت شده‌اند می‌توان با آن مقایسه کرد:

*a-sak-ku = kás-pa ili (CT, 41.33, 9a)*: cf. B. Landsberger, in *Z.A.*, 41/1933, p. 219, n. 4.

۶۰. رک. یوشع ۱۹/۶ [متنی متأخر که به نیازهای یک آیین متمرکز وفق داده شده است؟ رک. آیه‌ی ۱۲۴] و یک مثال راجع به سرپیچی و گناه، واقعه‌ی عخان (یوشع ۲۱/۷) و مجازات او (یوشع ۲۵/۷ - TM. در این موارد اخیر باید توجه داد که به خاطر بی‌حرمتی به مقدسات، آتش اموال را از بین می‌برد).

61. Réédité dans *Sociologie et Anthropologie*, 2<sup>e</sup> éd., in coll. "Bibliothèque de Sociologie contemporaine", (Paris 1960), pp. 143-279 (voir p. 153 ss.).

۶۲. *La part maudite*. انتشار مجدد در مجموعه‌ی «پوان (Points)» ج. ۲۰، پاریس، ۱۹۶۷، ۲۵۱ صفحه؛ مؤلف در آن فقط اسلام را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد، اما بهتر است که این مسئله را در تمدن‌های سامی دیگر نیز بررسی کرد: یعنی آشور، فلسطین و سامی‌های غربی. درباره‌ی آشور، رک.

W. von Soden, "Die Assyrer und der Krieg", in *Iraq*, 25/1963, pp. 131-144.  
 درباره‌ی فلسطین و سامی‌های غربی، رک. صفحات قبل. برای سومر که در آن این مسائل با عبارات دیگر مطرح می‌شوند، رک.

Y. Rosengarten, *Le concept, sumérien de consommation dans la vie économique et religieuse, Etude linguistique et sociale d'après les textes présargouques*, (paris 1960), 455 pp.

۶۳. کسن در اثر خود می‌نویسد (۱۱۱, n. 40) *La splendeur divine*, Paris 1968، واژه‌ی «consumation» - که متضاد *consumation* است - «...» با توجه به مطالب این فصل، این تضاد منطقی فقط در حوزه‌ی غیرمذهبی معتبر است.

نشانه‌های آتشفشان در ادبیات کهن عبرانی  
ارزیابی و مشکلات عمده  
— ژان کونینگ —

تبرستان  
www.tabarestan.info

قصد من در این جا تحلیل دقیق متون ادبیات کهن عبرانی که در آن نکته‌هایی در مورد آتشفشان‌ها آمده نیست؛ فقط چند نکته‌ی مهم و مفید در این موضوع را بیان خواهم کرد که باعث روشن شدن مطلب می‌شود. در مورد اصل مطالبی که در این باره در کتاب مقدس بیان شده است تردید جدی وجود ندارد: کوه‌هایی که به اراده‌ی خداوند دود می‌کنند، مثل آتش به هوای می‌روند یا مانند موم ذوب می‌شوند. به یاد آوریم که کوه سینا به کوره‌ای تشبیه شده که دود می‌کند و از بالای آن آتش به آسمان زبانه می‌کشد. چگونه ممکن بوده در تشبیه یک کوه به کوره‌ای فعال دچار تردید شوند؟ ستون دود غلیظ که در روز و ستون آتش که در شب بنی اسرائیل را در بیابان هدایت می‌کرد، پدیده‌ای صرفاً آتشفشانی است که از تضاد متناوب فعالیت آتشفشان در روز و شب نشئت می‌گیرد. بنابر روایات بنی اسرائیل، نخستین شکلی که شکوه یهوه در آن متجلی شد همین ستون است. کتاب مقدس به تصریح می‌گوید که یهوه در قله‌ی کوه سینا مانند «آتشی خورنده (= سوزاننده)» ظاهر شد (خروج، باب ۲۴، بند ۱۷).

آنچه در این متون قابل توجه است این است که هرچند این‌ها ساخته‌ی



یک محیط و یک ذهنیت قدیمی و دور از ماست، باز انعکاسی مستقیم از رویدادها و روحيات مردم آن زمان است. این ویژگی ادبی، یعنی این موضوعی که در ادبیات مجال بیان یافته، از دو جهت قابل توجیه است: از یک طرف به جهت بدیع بودن پدیده‌ها و قدرت تأثیرگذاری آن‌ها بر روان عموم جامعه، و از طرف دیگر به جهت محافظه‌کاری شدید سنت بنی‌اسرائیل که تثبیت متون رسمی مهری قطعی بر آن زده‌اند. ما شواهد روشن و قابل اعتماد در اختیار داریم و مخالفان آن ناگزیرند دینیت به دامن ملاحظات تصنعی شوند.

با این حال اگر قبول این شواهد – بدون تعدیل و تغییر جهت آن‌ها – مهم باشد، این هم مهم است که از آن‌ها نتایج عجولانه نگیریم. در این جا، تأکید بر قدرت و هم‌انگیزی باورها و احساساتی که شکل گرفته‌اند بیهوده است. این باورها و احساسات اگرچه قابل احترام هستند، اما نمی‌توان به آن‌ها تکیه کرد. در بررسی و تحلیل کلی مطالب مربوط به آتشفشان‌ها در کتاب مقدس با مشکلاتی روبه‌رو می‌شویم، اما تنها حل این مشکلات کافی نیست؛ باید در بررسی موضوعات اصلی از پیشداوری در مورد طبیعت راه‌حل‌ها هم پرهیز کرد.

آیا این مسائل در محیطی عبرانی شکل گرفته‌اند، یا جزئاً یا تماماً از جای دیگر آمده‌اند؟ چه ارتباطی وجود دارد بین اشارات پراکنده به آتشفشان در این جا و آن‌جا کتاب مقدس و کوه سینا که در خروج، باب ۱۹، به یک کوره‌ی فعال تشبیه شده است؟ و این تشبیه خیلی واضح آیا اصیل و اولیه است یا از گذشتگان نقل شده و اگر چنین است بر اثر چه ضرورت یا چه منطقی؟

برای جواب دادن به این پرسش‌ها و به مسئله‌ی تاریخی و مهم تجلی الهی، مسلماً حل مسئله‌ی دیگر ضروری است و آن جای کوه تاریخی سیناست. می‌دانیم که یکی دانستن کوه سینا با یکی از قله‌های شبه‌جزیره‌ی سینا قدیم‌تر از قرن چهارم میلادی نیست و چیزی نیست که اثبات شده باشد. اما همه‌ی

مسئله این نیست. هرگاه مکان کوه سینا را یافتیم، باید به بررسی آن پردازیم. باید اطلاعات مربوط به این مکان را گردآوری کنیم و ببینیم که آیا این اطلاعات نتایج به دست آمده را تأیید می‌کنند یا رد، و آیا به نحوی به حل مشکل کمک می‌کنند.

در سال ۱۹۶۴، در مقاله‌ای که در مجله‌ی تاریخ ادیان<sup>۱</sup> نوشتم، گمان می‌کردم که بتوانم ثابت کنم که مسئله‌ی تعیین محل سینا به کمک اسامی مکان‌های یادشده در کتاب مقدس که در مسیرهای منتهی به سینا قرار دارند به قطع و یقین حل شدنی است. مکان‌یابی‌ها به‌ویژه به وسیله‌ی مشاهدات کاشف و جهانگرد مشهور، موزیل<sup>۲</sup>، ممکن شده بود. اطلاعات جغرافیایی که موزیل گردآورده بود، یک میدان پژوهش واقعی برای کتاب مقدس به وجود آورده‌اند و البته باید میان این اطلاعات و تفاسیر تاریخی او تمایز قائل شد.

جست‌وجوی محل‌های مورد نظر من را به دشت کوچک جَو (یا الجَو) رهنمون ساخت. این دشت به وسط کویرهای گدازه‌ای راه می‌برد که ۲۰۰ کیلومتر طول دارند و بین تبوک و عَلاء قرار گرفته‌اند. کوه بدر در وسط دشت جَو واقع شده است. در شمال و شرق جَو منطقه‌ای آتشفشانی به شکل هلال قرار دارد که در دوره‌ی تاریخی هنوز فعال بوده است. این هلال آتشفشانی حدود صد کیلومتر طول و ده‌ها کیلومتر عرض دارد.

بعضی جزئیات پژوهش‌های ۱۹۶۴ من درباره‌ی تعیین مکان‌ها احتیاج به اصلاح دارند. در حال حاضر در رابطه با شاخص‌های تعیین‌کننده و قطعی، اطلاعات تکمیلی جدید در اختیار دارم که فقط مربوط به محدوده‌ی جَو نمی‌شوند. این اطلاعات نه تنها نتایج تحقیقات گذشته را زیر سؤال نمی‌برند، بلکه مهر تأییدی بر آن‌ها می‌زنند. در این شرایط و با توجه به حد و مرزهایی که باید رعایت کنم، درنگ کردن بر سر بعضی ایرادها یا بهتر بگویم

شک و تردیدهایی که مقابل من قرار گرفته‌اند بیهوده است.

در مورد جَو تا به امروز فقط نوشته‌های سال ۱۹۲۶ موزیل و مشاهدات دوتی<sup>۱</sup> را در اختیار داشتم که جَو را ۳۳ سال قبل از موزیل کشف کرده بود. موزیل حاشیه‌ی شرقی جَو را زیر پا گذاشته بود و دوتی فقط از ده کیلومتری مرز شمال شرقی آن عبور کرده بود. هیچ‌یک از آن‌ها نتوانسته بود خود جَو را از نزدیک ببیند.

گزارش‌های دوتی و موزیل باعث طرح معماری مهمی شده بودند. بادیه‌نشینان به دوتی گفته بودند که در جَو خرابه‌های قدیمی وجود دارد و راهنمای موزیل به او گفته بود که در دامنه‌ی جنوبی بدر توده‌های سنگی مخصوص قربانی وجود دارد و روی آن‌ها علامات و نوشته‌های گوناگون دیده می‌شود. نه دوتی و نه موزیل هیچ‌یک نتوانسته بودند این‌ها را ببینند و ببینند ماجرا از چه قرار است. در سال ۱۹۵۰ فیلی<sup>۲</sup> که به جَد مکان‌های آیینی قدیم و کتیبه‌های پیش از اسلام را جست‌وجو می‌کرد و تمام امکانات لازم را برای دیدن منطقه در اختیار داشت، فرصت نکرد که جَو را ببیند. او گمان می‌کرد که موزیل به اندازه‌ی کافی منطقه را بررسی کرده است.

معماری خرابه‌های دوتی و سنگ‌های قربانی موزیل بی‌جواب باقی ماند و نظر هیچ‌یک از شرق‌شناسان را به خود جلب نکرد.

برای خود من نیز امکان این‌که به آن‌جا بروم نبود، اما توانستم یک دسته اسناد تصویری از جَو تهیه و صحت آن‌ها را تأیید کنم، هرچند که این اسناد از لحاظ نظری ممکن بود حاصل اشتباه یا فریب باشند. وقت نیست که وارد جزئیات شوم. به طور خلاصه بگویم که درستی اسناد از مقایسه‌ی اطلاعاتی معلوم می‌شود که هر کدام به طور جداگانه قانع‌کننده هستند. قبل از هر چیز شایان ذکر است که چشم‌انداز کلی منطقه با نقشه‌ی تصویری آن تطابق دارد.

این اسناد حل معمای گزارش‌های دوتی و موزیل درباره‌ی آثار مذکور را ممکن می‌سازند و من معتقدم که تأییدی هستند بر واقع‌بودن سینای تاریخی در جَو. اضافه کنیم که مدارک جدید در مورد بدر که سینا فرض شده است موجب شگفتی ما می‌شوند.

خرابه‌های دوتی و سنگ‌های قربانی موزیل در واقع یک چیزند. این‌ها عبارتند از صخره‌هایی از جنس ماسه‌سنگ که به صورت جدا از هم در دشت پراکنده شده‌اند و در جانب شمالی کوهپایه‌ی بدر قرار دارند، درست همان‌طور که راهنمای موزیل گفته بود. به نظر می‌رسد که مجموعه‌ی اصلی در محدوده‌ای به طول حدود ۸۰ متر و شاید بیش‌تر و به عرض حدود ۱۵ متر قرار گرفته باشد. ارتفاع توده‌سنگ‌ها بین ۷ تا ۱۰ متر است، موازی همند، در آن‌ها طاقچه‌هایی تراشیده‌اند، در بالایشان فضای مسطح وجود دارد و به صورت کاملاً منفرد مانند شیخ‌ها یا سایه‌هایی در میان ماسه‌ها پراکنده شده‌اند؛ بر روی هم مجموعه‌ای شبه معماری را می‌سازند که در خلوت کویر ظاهر باشکوه قلعه یا معبدی ویرانه را دارد.

راهنمای موزیل گفته بود که سنگ‌ها را «المَدْبِیح» (جای قربانی) می‌نامند و در مکانی به نام «الْمَنْحَل» (جای نذر) واقع شده‌اند. در حقیقت سنگ‌ها در یک محوطه‌ی میدان‌مانند از جنس ماسه‌سنگ قرار دارند. این محوطه کاملاً همسطح دشت و به قدری صاف و هموار است که گمان می‌رود ساخته‌ی دست بشر باشد. ماسه‌سنگ‌ها که در این منطقه فراوانند، شکل‌های خیلی متنوع و جالبی به دلیل فرسایش به خود گرفته‌اند. به عبارت دیگر مذبح جَو یک اثر معماری موفق است ساخته‌ی دست فرسایش.

این محوطه یا منحل (جای نذر)، ظاهراً جایی بوده که قربانی‌ها را به آن‌جا می‌آورده‌اند. دو نام مکمل مذبح و منحل حکایت از اعمال مذهبی در گذشته‌های دور دارند. در سال ۱۹۱۰ که موزیل از این مکان عبور می‌کرده، بادیه‌نشینان هنوز در آن‌جا اعمال قربانی به جامی آورده‌اند. به دنبال پیشرفت و

توسعه‌ی کشور و انسجام اداری و اجرای جدی‌تر قوانین اسلام در جاهایی که رسوم نامتعارف رایج بود، این اعمال به تدریج منسوخ شد.

هیچ‌کدام از مکان‌های آیینی که فیلیبی بین مدینه و مرز شمالی عربستان پیدا کرده قابل مقایسه با این مکان نیستند. شکل کلی آن، ساختار آن، موقعیت آن در جَو و عوامل دیگر مذبج جَو را در بین عجیب‌ترین مکان‌های بیابان و مناسب‌ترین مکان‌هایی قرار می‌دهد که تکیه‌گاهی برای اعتقادات و باورها هستند.

اگر بدر را سینا فرض کنیم، بدیهی است که وجود چنین مکان آیینی‌ای در نزدیکی کوه، به طور شگفت‌آوری به یک روایت کتاب مقدس مربوط می‌شود که بر اساس آن در پای کوهی که وحی در آن نازل شده یک آیین غیر معمول انجام می‌شده است. منظورم پرستش‌گوساله‌ی طلایی معروف است.

منتقدان معتقدند که باید منکر واقعیت تاریخی داستان‌های نقل شده در مورد گوساله‌ی طلایی شوند. اما اگر درست باشد که داستان گوساله‌ی طلایی در روایات گوناگون به جاهای مختلف نسبت داده شده و تحت تأثیر روایات فلسطینی قرار گرفته و با آن‌ها متناسب شده است، آن‌گاه ممکن است که ریشه در یک خاطره‌ی واقعی داشته باشد. در این حالت و بنا بر احتمال تاریخی، یک آیین محکوم و مردود ممکن نیست فی‌البداهه در هر جایی در پای کوه سینا انجام شود، بلکه به مکانی مناسب احتیاج دارد که یک سنت مذهبی قدیمی‌تر در آن صورت می‌گرفته است.

این شرایط به طرز شگفت‌انگیزی با مذبج جَو در پای کوه بدر مطابقت دارند. به‌رغم تردیدهای منتقدان، مذبج بر واقعیت تاریخی پرستش‌گوساله‌ی طلایی صحنه می‌گذارد و این نکته‌ی جدیدی است که به شواهد دیگر برای مکان‌یابی اضافه می‌شود.

بیش‌تر سنگ‌نوشته‌ها و علامت‌هایی که راهنمای موزیل از آن سخن گفته بود آثار قوم ثمود هستند، پس می‌توان آن‌ها را به طور کلی به کوچ‌نشینان

قرون بین ظهور مسیحیت و اسلام نسبت داد. البته برخی آثار ثمودی که در جاهای دیگر دیده شده‌اند ممکن است متعلق به قبل از ظهور مسیحیت باشند. در جو، مانند جاهای دیگر، نوشته‌ها و علامت‌ها عبارتند از نام اشخاص و قبایل، همراه با عبارات قالبی کوتاه و اشکال حیوانات و شکارچیان.

اما دو سند از اسناد جو برای مسائلی که اکنون با آن‌ها مواجهیم اهمیت ویژه دارند و ممکن است مؤید تفسیری باشند که ما برای مذبح پیشنهاد کردیم. اولی یک نقش طرح‌گونه است که احتمالاً متعلق به دوره‌ی ثمود است و شاید هم از آن قدیمی‌تر باشد. فهم معنای درست این سند به کمک اسناد مشابه و واضح‌تر دیگر که پیش‌تر شناخته شده بودند و فان دن براندن<sup>۱</sup> آن‌ها را تفسیر کرده ممکن است. تصویر مورد نظر یک رقص است. در جایی مثل مذبح جو ترسیم یک رقص نشان از اجرای یک رقص آیینی دارد و چنین آیینی ممکن است حتی به قبل از دوره‌ی ثمودی برسد. شایان ذکر است که در خروج، باب ۳۲، بند ۱۹، آمده است که مردم دور گوساله‌ی طلایی می‌رقصیدند. مدرک دوم یک نقش حکاکی شده است که به تفسیر طولانی احتیاج دارد و به همین دلیل من به ذکر مطالب اصلی آن قناعت می‌کنم: این نقش نقشی است کاملاً متفاوت با آثار ثمودی و مطمئناً خیلی قدیم‌تر. به اعتقاد من شواهد حکایت از اصلی مدینی دارند. در آن صورت این اثر قدیم‌ترین اثر مدینی شناخته شده خواهد بود.

تفسیری که می‌توانم برای آن بیاورم این است که این نقش پیروزی یک خدا را که نماد آن یک جفت شاخ گاو است نشان می‌دهد. این خدا در حقیقت خدای طوفان است که بر خدای ماه پیروز می‌شود. به نظر می‌رسد که خدای طوفان از گروه خدایان آتش باشد که احتمالاً همان خدایان آتشفشانی هستند. آنچه که در این جا برای ما مهم است وجود یک نماد گاوی در مذبح جو است

و این دلیل جدیدی برای برگشتن به حکایت گوساله‌ی طلایی است و بازگشتن به این احتمال که مذبح جَو واقعاً مکانی بوده برای یک آیین قدیمی بدعت‌آمیز که کتاب مقدس آن را نفی کرده است.

به خود کوه بدر برگردیم. کوه بدر شبیه گنبدی نشست‌کرده است بر روی فلات کوچک ثدی که در حکم پایه‌ی آن است. چیزی که جلب نظر می‌کند گستردگی عرضی آن است. شکل کلی مجموعه اصلاً باشکوه نیست و در نگاه اول مأیوس‌کننده است.

از دامنه‌ی شرقی بدر یک روانه‌ی آتشفشانی بلند و پهن به طرف پایین کشیده شده است و سیاهی آن بارنگ طلایی ماسه تضاد دارد. از دیدگاه مسائل مربوط به کتاب مقدس، در نگاه اول به نظر می‌رسد که این گدازه‌ها مهم‌ترین شاهد در مورد بدر، که بنا بر فرض همان سیناست، باشند. اما در کنار تاریخی به قدمت زمان تألیف کتاب مقدس، شایسته است که احتمالات تاریخی دیگر را نیز در نظر گرفت. آنچه از تاریخ فعالیت‌های آتشفشانی در شبه‌جزیره‌ی عربستان و به‌ویژه از خود جَو می‌دانیم نشان می‌دهد که احتمال فعالیت آتشفشانی در دوره‌های اخیر بیش‌تر است. تأیید این نظریه بستگی به مطالعه‌ی محل و نوع گدازه به‌وسیله‌ی زمین‌شناسان دارد. تاریخ‌نگاران عرب نوشته‌اند که در قرون وسطی در غرب شبه‌جزیره‌ی عربستان چند فوران آتشفشانی روی داده است، به‌ویژه فعالیت آتشفشانی در مدینه در سال ۱۲۵۶ میلادی که آتش آن ۵۲ روز دوام داشته و مردم را چنان به ترس و وحشت انداخته که تصور می‌کردند این آتشفشان از نشانه‌های آخرالزمان است. بر اساس روایت‌های بادیه‌نشینان که راهنمای موزیل به او گفته بود، در گذشته‌ای نامشخص از بدر سنگ و آتش فوران کرده است. این گذشته ممکن نیست مقدم بر قرون وسطی باشد و ظاهراً مربوط به پس از آن است. گفته‌های موزیل من را متقاعد کرده که شعله‌هایی بدون گدازه زبانه کشیده‌اند و این چیزی عادی است و من آن را در اثر خودم در مورد جَو که به‌زودی منتشر

خواهد شد، شرح داده‌ام. اما با کمی تفکر در می‌یابیم که این آتش ممکن است آتش گدازه هم باشد که در سنت عرب و در کتاب مقدس به آن آتش مایع می‌گفته‌اند.

اگر روانه‌ی آتشفشانی دامنه‌ی شرقی بدر به زمان رفت و آمد بنی‌اسرائیل در آن منطقه برگردد، یعنی به نیمه‌ی دوم هزاره‌ی دوم و نیمه‌ی اول هزاره‌ی اول پیش از میلاد، بررسی شواهد نوشتاری درباره‌ی سینا به ما اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیریم که این فوران همان است که بنا بر فرض در سفر خروج ذکر شده است و نیز اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیریم که ما مواجه با آتزی برجای مانده از یک حادثه‌ی تماشایی هستیم که تأثیری مهم و سازنده بر تصویرگری بنی‌اسرائیلی گذاشته است. دلایلی را که در این جا مانع دستیابی به نتیجه می‌شوند بعداً مشخص خواهیم کرد.

در واقع هرچند که روانه‌ی آتشفشانی برای مطالعه‌ی تاریخ این مکان‌ها اهمیت آشکار دارد، باز این امکان وجود دارد که توجه ما را از نکته‌ای که به نظر من در مسائل مربوط به کتاب مقدس از همه مهم‌تر است، یعنی شکل نشست کرده‌ای که قبلاً از آن صحبت کردم، منحرف کند. باید اعتراف کنم که بدون گفت‌وگو با یکی از شرکت‌کنندگان در کنفرانس بروکسل، یعنی آقای توماس گرگلی<sup>۱</sup>، از این نکته هیچ بهره‌ای نمی‌بردم. آقای گرگلی به مقاله‌های من علاقه‌مند شده بود و من به ایشان گفتم کم‌کم به این نتیجه می‌رسم که سینا کوهی کم‌ارتفاع و مسطح بوده است. آقای گرگلی به من گفت به یاد می‌آورد که در سابق از یک خاخام شنیده که سینا کوهی کوچک است. آقای گرگلی نمی‌دانست که این روایت از کجا نشئت گرفته، اما هرچه هست از اهمیت بسیار برخوردار است. پس از پاره‌ای تحقیقات در کنار بعضی متون جانبی نسبتاً مهم، به بخشی از میدراثس (تفسیر خاخامی) سفر اعداد برخورد کردم



که می‌گوید هنگامی که خداوند عزم کرد شکوه و عظمت خود را به قوم بنی‌اسرائیل نشان دهد، دعوی و نخوت کوه‌های بلند را کنار زد و کوه سینا را برگزید، چون سینا «کوهی بود کوچک که خود را خوار کرده است». این نکته‌ی اخیر هیچ ارتباطی به فعالیت آتشفشانی ندارد و از متنی از امثال (باب ۲۹، بند ۲۳) سرچشمه می‌گیرد که میدراش مذکور مبتنی بر آن است.<sup>۱</sup> در این جا تأکید بر ارتفاع کم است که نشان فروتنی است. ممکن است بتوان فرض را بر استنباطی گذاشت که اصل آن در خود کتاب مقدس است. اما به نظر من جسارت سخن‌راندن از کوچکی کوهی به اهمیت و تقدس سینا، متأثر از یک خبر واقعی در مورد شکل سینا و جای آن است که در یک سنت سینه به سینه گشته و استمرار یافته است.

این سنت با عقیده‌ی دوره‌ی مسیحی که می‌گوید کوه سینا یکی از غول‌های شبه‌جزیره‌ی سیناست در تضاد است، اما با شبحی که در تصاویر دیده می‌شود کاملاً جور در می‌آید و توجه ما را به طور کاملاً غیرمنتظره به تعلیمات مهم کتاب مقدس جلب می‌کند، یعنی برگزیدن ضعیف و متواضع و کنار گذاشتن قدرتمند و متکبر. این اصل یک بار هم در انتخاب کوهی که خداوند در آن تجلی یافت به کار آمده است.

با این حال جای بسی شگفتی است که دین یهود که روایت کوه سینای «کوچک» از آن نشئت گرفته از روایت مسیحی، که بنا بر آن کوه سینا یکی از غول‌های شبه‌جزیره‌ی سیناست، دنباله‌روی کند. اما اوضاع تاریخی این نکته را روشن می‌کند. داستان کوچک‌بودن کوه سینا، بدون هیچ شکمی، از جوامع یهودی که پیش از ظهور اسلام در شبه‌جزیره‌ی عربستان ساکن شده بودند سرچشمه می‌گیرد. یهودیان از ظهور اسلام به بعد به تدریج از آن جا رانده شدند. آخرین گروه از یهودیان که ظاهراً مهم‌ترین آن‌ها بود، یعنی یهودیان

۱. «تکبر انسان را به زمین می‌زند، ولی فروتنی منجر به سربلندی می‌شود.»

وادی القری (ناحیه‌ای حاصلخیز به طول ۱۶۰ کیلومتر)، در حدود سال هزار میلادی (حدود چهار قرن پس از اسلام) به طور کامل آن‌جا را ترک گفتند. پس روایت کوه سینای کوچک شبه جزیره‌ی عربستان در دوره‌ای متأخر وارد دین یهود شده؛ در دوره‌ای که انبوهی از آموزش‌های دینی ربّی‌ها از خیلی قبل از آن شکل گرفته و مرجعیت یافته بود، به طوری که معتقد است یهودیان شبه جزیره‌ی عربستان در مجموعه‌ی گسترده‌ای که پیش‌تر شکل گرفته بود محو شد.

بار دیگر می‌خواهم به طور خلاصه تذکر دهم نتایجی که من به آن‌ها اشاره کردم برای مسئله‌ی ارتباط بین اشاره‌های آتشفشانی در کتاب مقدس و کوه سینا چه پیامدهایی به دنبال خواهند داشت.

مفسران در مورد چگونگی تألیف باب ۱۹ و ادامه‌ی آن از سفر خروج با یکدیگر توافق نظر دارند. این متن‌ها را نمی‌توان برگرفته از منابع تاریخی منسجم و یکدست و سراسر دانست. پس نتیجه می‌شود که تشبیه سینا به کوره به احتمال بعداً صورت گرفته و به دلیل فعالیت آتشفشانی واقعی سینا در زمان پیدایش روایت نیست.

بنابراین، احتمالاتی که به نظر می‌رسد از این قرارند: ممکن است که این پدیده از فوران سینا در زمانی دیگر ناشی شده باشد. در این صورت هیچ سندی در دست نیست که اثبات کند که اجداد بنی‌اسرائیل این فوران را دیده‌اند. پس ممکن است شاهد شاهی مدینی باشد. در هر صورت فاصله‌ی زمانی و مکانی برای تحریف وجود دارد. احتمال دیگر این است که تشبیه سینا به کوره از فوران خود سینا نیامده باشد بلکه از فوران‌های آن منطقه ناشی شده باشد، یعنی فوران‌هایی که هلال شمال و شرق جو را به وجود آورده‌اند. در این حالت نیز امکان وام‌گیری از روایت مدینی بیش‌تر است.

برخلاف روایت تشبیه کوه سینا به کوره، روایت ستون دود غلیظ و آتش به احتمال زیاد به جایی مربوط می‌شود که برخی اجداد بنی‌اسرائیل واقعاً آن

را دیده بوده‌اند. این ستون ممکن نیست وام‌گیری از دیگران باشد و به‌ویژه به دلیل حقیقت روان‌شناختی اسطوره‌ی حرکت نشان از صحت و اعتبار و مشاهده‌ی مستقیم دارد. ستون از دور دیده می‌شد و به تدریج که به آن نزدیک می‌شدند به نظر می‌آمد که دور می‌شود. این حرکت خیالی را بعدها به وسیله‌ی روایت‌هایی که ستون را تا مرزهای مصر بردند، بسط دادند و در مورد آن بزرگنمایی کردند.

ستون بدون شک به وسیله‌ی این سنت به سینا متصل شد. سینا را خاستگاه آن پنداشتند و مؤید آن باب ۲۴، بند ۱۷ از سفر خروج است که پیش‌تر ذکر آن رفت و در آن «آتش خورنده» نماد شکوه و عظمت الهی بر قله‌ی کوه سیناست.

اما در واقع کوهی به این کم‌ارتفاعی، که آن را بنا بر فرض با بدر یکی دانستیم، از مسافت دور این‌طور دیده نمی‌شود، زیرا به مجرد این‌که از آن دور شویم در بین مخروط‌های آتشفشانی فراوان آن منطقه ناپدید می‌شود. مسلماً می‌توانیم فرض کنیم کسانی که این منظره را از دور می‌دیده‌اند از عشایر منطقه که می‌دانستند خاستگاه آتش کجاست، کسب اطلاع کرده‌اند. حتی ممکن است آتش آن قدر دوام یافته باشد که بتوان آن را به‌طور مستقیم مشاهده کرد. اما یک مشکل عمده وجود دارد که با فرضیاتی از این دست کاملاً در تضاد است. مسئله این‌جاست که فورانی که روزها و شاید هفته‌ها از دور دیده می‌شده است، باید بسیار قوی بوده باشد و این با کوهی از لحاظ کوچکی مانند بدر سازگاری ندارد. این فوران لزوماً فعالیت یک آتشفشان خیلی قوی بوده است، چیزی مثل آنچه در هلال آتشفشانی مجاور آن وجود دارد. مثلاً کوه‌اناز را دوتی و موزیل هیولای منطقه توصیف کرده‌اند و بادیه‌نشینان به آن «شیخ العویرض»، یعنی «شیخ (آتشفشان‌های) بیابان گدازه‌ای»، می‌گویند. کوه دال در حدود بیست کیلومتری جنوب شرقی جورا در نظر آوریم - و این احتمالی است در میان احتمالات دیگر. بنا بر نقشه‌ی

تصویری منطقه که در این مورد خیلی واضح است، دهانه‌ی آتشفشان دال ۱۷۵۰ متر طول و ۵۰۰ تا ۶۰۰ متر عرض دارد. دال به معنی «نشان‌دهنده و راهنما» است. من نمی‌دانم که آیا بین این نام و تأثیری که ستون دود در گذشته بر اذهان می‌گذاشته ارتباطی وجود دارد یا نه. من بیش‌تر مایلیم این وجه تسمیه را به جهت موقعیت کوه دال در حاشیه‌ی بیابان گدازه‌ای بدانم، اما آن فرضیه‌ی دیگر هم ناممکن نیست.

بنابراین، اگر ارتباط بین کوره و کوه سینا مهم باشد، ارتباط بین ستون آتش و کوه ظاهر آخیالی است. به لحاظ تاریخی، هیچ‌متنی از سفر خروج به ما اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیریم که کوه مقدس کهن بنی‌اسرائیل واقعاً مکان یک فعالیت آتشفشانی مهم، در دوره و شرایطی که سنت ادبی می‌گوید، بوده و این کوه در اثر چنین فعالیتی جایگاه خدای بنی‌اسرائیل و محل وحی او و تعلیماتش شده است. برعکس، آنچه که هم از نظر تاریخ و هم از نظر شواهد موجود ممکن و حتی مسلم است این است که بعضی از فوران‌های سینا قبل از آمد و شد بنی‌اسرائیل به آنجا یا در زمان آمد و شد بنی‌اسرائیل در آنجا روی داده است، البته در شرایطی متفاوت با آنچه که در سفر خروج نقل شده است. ما قبلاً از دو نشانه‌ی فعالیت آتشفشانی صحبت کردیم که تاریخ آن‌ها هرچه باشد ثابت می‌کند که بدر یک آتشفشان خاموش نیست: یکی از این نشانه‌ها گفته‌های بادیه‌نشینان است که موزیل جمع آورده و دیگری گدازه‌های روی دامنه‌ی شرقی بدر. در مورد عصر تألیف کتاب مقدس این را هم اضافه کنیم که در روایت بسیار مهم زیارت ایلیا در حوریب، نام دیگر سینا، تردید وجود ندارد. ایلیا در حوریب آتشی مشاهده می‌کند، اما کتاب مقدس می‌گوید که یهوه در آتش نبود و کل مطلب دلالت بر این دارد که آتش آتش ضعیفی بوده است؛ پس فعالیت آتشفشانی فعالیتی ضعیف بوده است. با این‌همه آتش قابل رؤیت بوده است و این شاهی اثباتی (پوزیتیو) است، هرچند که داستان ایلیا داستانی است با خصوصیات تذکرة الاولیاء.

اهمیت تاریخی فعالیت آتشفشانی سینا، که این شواهد ما را مجبور می‌کنند که آن را به گونه‌ای متفاوت از آنچه که در سفر خروج آمده است بپذیریم، در تأثیر مستقیم و سازنده‌ی آن در تظاهرات و نمودهای عقیده به یهوه نیست، بلکه در این است که فعالیت آتشفشانی سینا مشابه با فوران‌های قوی آتشفشان‌های مجاور آن بوده است و این تشابه باعث شده است که ویژگی‌ها و ابعاد آتشفشان‌های آن ناحیه به سینا نسبت داده شود.

به اعتقاد من این همانندی ما را به اصل مسئله رهنمون می‌کند و قبل از خاتمه‌ی بحث بهتر است چگونگی کاربرد آن و پیامدهای این شباهت برای ساختن صحنه‌های تجلی الهی را مشخص کنیم.

به محض این‌که جای آن مشخص شود، روشن خواهد شد که سینا کوهی ممتاز به شمار می‌رفته است. باید بپذیریم که این برتری و امتیاز دلایلی دارد که فعالیت آتشفشانی جزئی از آن است. آنچه که سبب برتری سینا، که آن را با بدر یکی دانستیم، می‌گردید، آنچه که سبب بدیع و منحصر به فرد شدن آن نسبت به کوه‌های مجاور می‌شد، فعالیت آتشفشانی نبود بلکه موقعیت آن در مرکز یک مکان استثنایی بود که با بیابان‌گدازه‌ای خشن اطراف آن تضاد کامل داشت و همچنین وجود معبدی از صخره‌های طبیعی در پای آن بود که در مورد آن سخن گفتیم.

کوه سینا و کوه‌های دیگر منطقه فعالیت آتشفشانی داشتند. البته سینا از این نظر در رتبه‌ی پایین‌تری قرار داشت و در مقایسه با آتشفشان‌های بزرگ بیابان‌گدازه‌ای خیلی کم‌اهمیت بود. اما دقیقاً همین تک‌بودن موقعیت و در عین حال ممتاز بودن سینا، آن را در کنار زنجیره‌ی کوه‌های آتشفشانی که نیمی از آن را احاطه کرده بود خیلی کوچک نشان می‌داد؛ کوه‌هایی که بی‌شک محل فوران‌های قوی و چشمگیرتر از سینا بوده‌اند. در این‌جا عدم تشابه شکلی بین کوه سینا و کوه‌های مجاور را دوباره می‌بینیم. این بار عدم تشابه به دلیل تفاوت فعالیت آتشفشانی است.

در هر صورت چون کوه سینا کوه برگزیده شد، نمی‌شد نسبت به کوه‌های ناحیه‌ی آتشفشانی نزدیک خود از اهمیت کم‌تری برخوردار باشد. به همین دلیل کوه‌های اطراف می‌بایست تابع او می‌شدند و در خدمت بزرگداشتن او قرار می‌گرفتند، یعنی در خدمت بزرگداشت تجلی الهی. این ضرورت که بدون آن اعتقاد به یهوه نمی‌توانست در چنین محدوده‌ی جغرافیایی‌ای قوت بگیرد، دو ویژگی اصلی موضوعات آتشفشانی کتاب مقدس را روشن می‌کند: از یک طرف محدوده‌ی جغرافیایی گسترش یافت؛ از طرف دیگر برای این‌که خصوصیات آتشفشانی به این چارچوب رانده شوند، بین خصوصیات آتشفشانی و تجلیات الهی به معنای دقیق کلمه فرق قائل شدند، و این چارچوب چارچوب تضاد و تقابل بود. برای پایان دادن به این بحث، نظری اجمالی به این دو نکته می‌اندازیم.

۱. گسترش صحنه‌ی ظهور الهی. دیدیم که همانندی فعالیت آتشفشانی یا باعث گسترش فعالیت سینا بنا بر الگوهای منطقه‌ای شده است یا باعث انتقال محض و ساده‌ی این الگوها به این کوه. یک چنین انتقالی در مورد ستون آتش مسلم به نظر می‌رسد.

پس از یکجانشینی قبایل کوچ‌رو منطقه پیوندهای تجلی خداوند با سینا به تدریج سست شد، اما استفاده از فعالیت‌های آتشفشانی منطقه، یعنی روایت‌هایی که از آن نشئت گرفته بود، پایدار ماند. برعکس، در طی این مرحله‌ی جدایی از سیناست که این فعالیت آتشفشانی منطقه بی‌واسطه و بدون حائل سینا که آن را مخفی می‌کرد بر ما پدیدار می‌شود، چون سینا در صورت لزوم خصوصیات موجود را بر خود متمرکز می‌کرد.

محدوده‌ای که محل تجلی خداوند بود چون دیگر به یک کوه محدود نمی‌شد، توسعه پیدا کرد. ما از کوه واحدی که دارای نام بود به مجموعه‌ای از کوه‌های بی‌نام می‌رسیم. هنگامی که خداوند متجلی می‌گردد «از کوه‌ها دود بلند می‌شوند (مزامیر، باب ۱۰۴، بند ۳۲) و «کوه‌ها مثل موم ذوب می‌شوند»

(مزامیر، باب ۹۷، بند ۵). از این پس گروهی از کوه‌ها هستند که قدرت و شکوه خدای یهود را آشکار می‌سازند. این روند گسترش محل تجلی الهی در زمان پیامبری اشعیای دوم به اوج خود می‌رسد و بنا به دلایلی دیگر نقطه‌ی پایان آن هم همین عصر اشعیای دوم است. اشعیای دوم از پیش خبر می‌دهد که کوه‌های واقع در تمام مسیر بازگشت از تبعید، که تمام پهنای بیابان سوریه از بابل تا فلسطین را در بر می‌گیرد، فرو روند و تمام دره‌های آن بالا آیند.

۲. راندن خصوصیات آتشفشانی به یک چارچوب متضاد. این شاید چشمگیرترین نتیجه‌ی تضاد اولیه‌ی بین سینا و منظره‌ی آتشفشانی پیرامون آن و رابطه‌ی خصمانه‌ی ناشی از آن باشد. در مرحله‌ی جدایی از کوه سینا کوه‌ها در خدمت ظهور الهی قرار گرفتند، اما نه به عنوان خدمتکاران مطیع، بلکه برعکس به عنوان دشمنانی که شکست آن‌ها باعث بزرگی طرف پیروز می‌شود. به واسطه‌ی خواری و سقوط چشمگیرشان است که کوه‌ها بر قدرت خداوند که در سینا تجلی کرده، گواهی می‌دهند، و گواهی آن‌ها مؤثرتر است چون چشمگیرترند و تعدادشان بیش‌تر است. در این جا ما با کاربردی بسیار پر معنا از این فرایند مواجهیم که در ادبیات کهن عبرانی بسیار محبوب است و آن عبارتست از تداعی غیرمستقیم با توصیف تأثیر آن بر شواهد.

جالب توجه است که دشمنی‌ای که از تقابل سینا و منظره‌ی اطراف به وجود آمده باز هم آشکارا از نو سر بر می‌آورد و یادآوری آشکاری می‌شود برای اصل قضایا، چنان‌که در پیشگویی مندرج در این آیه آمده است: «یهوه روزی در مقابل کوه‌های بلند خواهد ایستاد» (اشعیا، باب ۲، بند ۱۴). علت این‌که او روزی در مقابل کوه‌های بلند خواهد ایستاد این است که کوه نخستین که اقامتگاه او بود کوچک بود. اقامتگاه دوم، یعنی تپه‌ی صهیون، که اقامتگاه زمان یکجانشینی است، باز هم کوهی کوچک بود. باز هم قابل توجه است که پیشگویی دیگری می‌گوید که روزی خواهد آمد که کوه «خانه‌ی یهوه» بر «قله‌ی کوه‌ها» (berōš hēhārim) قرار می‌گیرد و از همه‌ی آن‌ها بلندتر

می‌شود (اشعیا، باب ۲، بند ۲). این جبران نهایی کوچکی، یعنی جبران آن در آخرالزمان، هرچند که به شیوه‌ی تضاد و تقابل و با یک انتقال به صهیون صورت می‌گیرد، گواه این است که تضادی که از آن صحبت کردیم در اصل جغرافیایی است و در روایات مربوط به تجلی خداوند بسیار حائز اهمیت است.

بنابراین، تقابل کوه کوچک و مجموعه‌ی آتشفشانی قوی مجاور به درک این مسئله کمک می‌کند که چگونه از زمان مشاهده‌ی ستون آتش از دوردست، که در همان زمان هم نیمه‌اسطوره‌ای بوده، بین تجلی الهی و دیگر جنبه‌های آتشفشانی فرق گذاشته شده تا در قالب «شکوه الهی» تبدیل به نور محض شود، در صورتی‌که واقعیت فعالیت آتشفشانی، که اساساً به وسیله‌ی سنت‌های جزئی‌اً یا کلاً مدینی مشهور و معروف گشته، مصالحی فراهم آورده است که تصویر و منظره‌ای بسیار باشکوه می‌سازند.



تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## کیهان‌شناسی و روان‌شناسی آتش در متون گنوسی

— ژاک منار —

تبرستان

www.tabarestan.info

از قدیمی‌ترین دوران عهد باستان، آتش نماد جهان‌های ماورای این دنیا و ماورای انسان بوده است. در شَپْتَههٔ براهْمته<sup>۱</sup>، آتش نشان ثبات و پایداری است. گفته‌اند که «انسان یکجانشین شد هنگامی که آتشدان (gārhapataya) ساخت» و تمام کسانی که آتشدان می‌سازند قانوناً سکونت می‌یابند.<sup>[۱]</sup> در ایران جهان‌های آسمانی جهان آتش و نور هستند.<sup>[۲]</sup> هیپولوتوس برتری آتش بر آب را، بنا بر تعالیم زردشت، بدین صورت خلاصه می‌کند: جهان از دو عنصر اصلی تشکیل شده است: آتش، یعنی نور یا ضمیر روشن پدر است و آب نماد تاریکی و مادر است. نوز گرم و سبک و چابک است، اما ظلمت یا آب سرد و مرطوب و سنگین و کند است. تمام «کیهان» از این دو عنصر تشکیل یافته است، از یک عنصر مذکر و یک عنصر مؤنث. این‌ها هستند دو عنصر اسرارآمیز کیهانی: آتش که به آسمان صعود می‌کند و آب که به زمین فرو می‌رود. از منظر روان‌شناختی، نور روح برتر انسان است، حال آن که جان جزء فروتر وجود اوست.<sup>[۳]</sup> بسیاری از روانکاوان امروزی، ممکن

---

1. Śatapatha Brāhmana

است نظریه‌ی ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه خود را در این تحلیل پیشینیان بازشناسند: نور عنصری است که از هر چیز پرده برمی‌دارد و آن را آشکار می‌کند و در وجود انسان جزء شناسا و مردانه‌ی وجود اوست؛ اما آب که به زمین می‌رود یادآور بطن مادر است که جنین در آن در یک حالت ناخودآگاه آسوده و راحت زیست می‌کند و در حقیقت اثر آن مانند الکل و مواد مخدر است که باعث ایجاد حالت ناآگاهانه در انسان می‌شوند. در افریقا آب همچنین آب بطن مادر است، همان آب نخستین که نوزاد در آن هنوز به صورت یکپارچه و تفکیک نشده می‌ماند. کودک به مرحله‌ی جدایی و تفکیک نمی‌رسد و عضوی از قوم خود نمی‌شود مگر این‌که مراسم تشرف با آتش را بگذرانند. [۲]

### الف. معرفت گنوسی و تسلط بر جهان

این تفکر در دوره‌ی یونانی-رومی هم نظایری دارد. سینکا در اثر خود به نام مسائل طبیعی<sup>۱</sup>، (ج. ۳، ص. ۵) و یرتولیان<sup>۲</sup> در اثر خود با نام جسم حضرت مسیح<sup>۳</sup> (ج. ۹، ص. ۳) بر این باورند که گوشت و خون که عناصر منفعل بدن هستند از خاک و آب ناشی شده‌اند، اما روح عنصر فعال بدن است چون اصل آن از هوا و آتش است.

در متون گنوسی جهان‌های ماورایی قبل از هر چیز از نور ساخته شده‌اند [۵] و روح باید روزی به آن جا صعود کند. بنا بر کتاب انجیل حقیقت (ص. ۳۴، ۱۴-۲۵)، روح که در آب سرد افتاده باید جذب بوی روشنایی شود که آن را به خاستگاهش برخواهد گرداند. روح در حال حاضر در یک شکل (πλάσμα) نفسانی (ψυχικόν) است، همچون آب سرد (ψυχρόν) در خاک نرم که عاقبت چاره‌ای جز حل شدن ندارد. تمام مطالب انجیل حقیقت در مورد

روح، آب و خاک از نظریه‌ای رایج در بعضی مکاتب فلسفی الهام می‌گیرد. همان‌طور که گفتیم این نظریه از ایران سرچشمه گرفته و آن را نزد اوریگن<sup>۱</sup> هم می‌بینیم. به نظر اوریگن روح از سرد شدن نَفَس (πνεῦμα) که در اصل گرم است ناشی می‌شود. [۶] فیلون اسکندرانی در اثر خود با نام درباره‌ی رؤیا، (ج. ۱، ص. ۳۱) این پدیده را به فرو بردن آهن سوزان در «آب سرد» تشبیه می‌کند:

γεννώμενον δ' εὐθύς ἡ ἐξωθεν εἰσκρίνεται (i.e. ὁ νοῦς) ἡ ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἀέρος ἢ ἐνθερμος ἐν ἡμῖν φύσις οἷα σίδηρος ἐκ χαλκῆως πεπυρωμένος ὑδατι ψυχρῷ πρὸς τὸ κραταιότατον στομοῦται· διότι καὶ παρὰ τὴν ψύξιν ὠνομάσθαι ψυχὴ δοκεῖ.

همان‌طور که شعله‌ی آتش ماده را به کام خود می‌کشد، عالم روح نیز باید تمام محسوسات را جذب خود نماید (قس انجیل حقیقت، ص. ۲۵، س. ۱۷). روح در ماده نزول کرده، اما ماده بالاخره روحانی می‌شود؛ جسم از روح می‌آید و دوباره روح می‌شود؛ زمان بیکرانه کِرانه‌مند می‌شود اما دوباره به آن بازمی‌گردد. جهان از «واحد» می‌آید و باید دوباره به «واحد» برگردد؛ «واحد» کثیر می‌شود اما کثیر دوباره «واحد» خواهد شد. واحد کثیر است و کثیر واحد است (ἐν τὸ πᾶν).

بر اساس آیه‌ی ۸۲ انجیل توماس، اگر جان بخواهد دوباره به روح (پنوما) تبدیل شود باید به آتش نزدیک شود:

مسیح گفت: آن کس که نزدیک من است  
نزدیک آتش است، و آن کس که دور از من است  
دور از ملکوت خداوند است.

علی‌رغم ظاهر مذهبی‌اش، این آیه از لحاظ محتوا و اصالت غیر مذهبی است و به یکی‌انگاری آتش و فرمانروا برمی‌گردد، فرمانروای موقت که بر

جهان تسلط خواهد یافت. در حقیقت اگر این تفکر را نزد اوریگن و دیدوموس اسکندرانی<sup>۱</sup> و در یک تفسیر ضد مرقیونی [۷] می بینیم، در امثال ازوپ (Ο ἑγγύς Διὸς ἑγγύς κεραυνοῦ) [۸] و در نوشته‌ی دیوگنس (VII, 77b) هم نشناخته شده است (πόρρω Διὸς τε καὶ κεραυνοῦ) [۹] و دیوگنس آن را چنین تفسیر می‌کند:

παραινετική ὅτι δεῖ φεῦγειν τοὺς τυράννους ὡς ἀπὸ κεραυνοῦ.

آپوستولیس<sup>۲</sup> (XIV, ۶۵) [۱۰] چنین پیشنهاد می‌کند:

ἐπὶ τῶν ἐπιβούλων τοῖς συνοῦσιν χρωμένον ἢ γὰρ μετ' ἀπραγμοσύνης ἀσφάλεια τῶν ἐπιφανεῖ βίω κινδύνων ἀδεεστέρα ἢ γὰρ ἐφθασε τις μακαρισθῆναι τῆς τοῦ τυράννου φιλίας, καὶ ἠλεήθη τῆς ἐχθρας.

در سنت لاتین هم، همچنان که مثلاً از اثر آموزشگاه روحانیون<sup>۳</sup> اثر پتروس آلفونسی<sup>۴</sup> برمی آید، پادشاه به آتش تشبیه شده است: [۱۱]

Dixit philosophus: Rex est similis igni: Cui si nimis admotus fueris, cremaberis; si ex toto remotus, frigebis.

بلافاصله پس از آن این تفسیر می آید:

Arabicus interrogavit patrem. Si credidero verbis philosophi, numquam familiaris ero regi. Cui pater: Fili regi placere magna prudentia est.

مرد جوان می‌خواهد که در مورد این حزم و احتیاط بیش تر بداند و مؤلف برای این که به توضیحات طولانی تن ندهد جواب را به عهده‌ی پدر می‌گذارد:

Ad hujusmodi instructionem multa essent necessaria, quae modo ad memoriam non revocamus, et fortasse si prescriberentur, tibi pusillo in taedium verterentur.

1. Didyme d'Alexandrie

2. Apostolios

3. *Disciplina clericalis*

4. Petrus Alfonsi

بنابراین آتش نماد تسلط بر دنیا است. عارف با پیوستن به جهان ارواح به آتشی که اصل روح از آن است می‌پیوندند، در صورتی که جان یا نفس از آب ساخته است. آیه‌ی ۶۶ انجیل فیلیپ به این نکته اشاره می‌کند:

نفس (ψυχή) و روح (πνεῦμα)

از آب و آتش و نور تولد یافته‌اند.....

..... آتش تدهین (χρῖσμα) است،

نور آتش است. از آتشی که شکل (μορφή) ندارد سخن نمی‌گوییم،

بلکه (ἀλλά) از آتشی که شکل (μορφή) آن سفید است،

که صاحب نور زیباست،

و بخشنده‌ی زیبایی است.

روشنایی عالم بالا به جان زیبایی می‌بخشد [۱۲] چنان‌که در مانویت هم زیبایی از عالم نور می‌آید، از عالم «عقل» [۱۳]. یک بار دیگر به عقیده‌ی ایرانی می‌رسیم که بنا بر آن انسان کامل مانند آتش کروی شکل است و به واسطه‌ی آن باروح جهان یکی می‌شود [۱۴] و بر جهان تسلط می‌یابد.

این عقیده‌ی بنیادی و مهم تسلط بر جهان از آیه‌ی ۱۱۱ انجیل توماس و آیات ۱۰۵ و به‌ویژه ۵۳ انجیل فیلیپ هم استنباط می‌شود:

آیه‌ی ۱۱۱ انجیل توماس می‌گوید:

مسیح فرمود: آسمان‌ها و زمین در حضور شما،

به هم خواهند پیچید و زنده‌ی (برخاسته) از زنده،

نه مرگ خواهد دید و نه <ترس >

چون (ὅτι) مسیح می‌گوید:

کسی که از خود هست شود جهان (κόσμος) شایسته‌ی او نیست.

آیه‌ی ۱۰۵ انجیل فیلیپ همین موضوع را پی می‌گیرد:

تمام کسانی که صاحب همه چیز هستند،

لزوماً خود را نمی‌شناسند.

پاره‌ای (μέν) که خود را نمی‌شناسند،  
 از آنچه که دارند هیچ بهره‌ای نخواهند برد (ἀπολαύειν)،  
 اما (δέ) آن‌هایی که راه خود را می‌شناسند،  
 از آنچه که دارند بهره‌مند خواهند شد (ἀπολαύειν).  
 آیه‌ی ۵۳ این عقیده را در مورد مسیح باز می‌گوید:  
 (مسیح) به سریانی Pharisatha نامیده می‌شود،  
 یعنی کسی که وسیع است.  
 در حقیقت (γάρ) مسیح آمده است  
 در حالی که دنیا (κόσμος) را به صلیب می‌کشد (σταυροῦν).

در این آیه‌ی آخر، انسان کامل یعنی عیسی، به جای این‌که دنیا او را به  
 صلیب بکشد، دنیا را به صلیب می‌کشد (Gl., VI, 14). [۱۵] این نکته یادآور  
 مطلبی است که در کتاب اول یهودا [۱۶] آمده است: «خوشا آنان که دنیا را به  
 صلیب کشیده‌اند و نگذاشته‌اند دنیا آنان را به صلیب بکشد.» در این‌جا  
 صلیب به طور کلی صلیب افلاطونی است که دنیای بالا را از دنیای پایین  
 جدا می‌کند. [۱۷] این صلیب همانند صلیب و انتینی‌ها [۱۸] و صلیب برخی  
 نوشته‌های جعلی مسیحی است [۱۹].

گویاترین بُعد این صلیب که در اعمال یوحنا (۹۸)، اعمال پولس (۲۲) و اعمال  
 آندریاس (لود / ۴۶) مشاهده می‌شود، همان جنبه‌ی روشنایی آن است. این  
 صلیب یا چوب آتشین که تکلا<sup>۱</sup> به آن آویخته شد، صلیب کیهانی است که چپ  
 و راست و بالا و پایین را به هم پیوند می‌دهد. این صلیب محور جهان است.

### ب. ارتباط با یک اسطوره‌ی هند و اروپایی

در ادبیات ودایی، پوروشه<sup>۲</sup>، یعنی انسان نخستین، نیز به چوب آویزان است.

منظور از چوب صلیب کیهانی است که yūpa نام دارد و حاوی آتش<sup>۱</sup> است، البته اگر به ریگ ودا<sup>۱</sup> (۱۴، ۲۷، ۱۰) و تفسیری که فاولر<sup>۲</sup> [۲۰] از آن می‌کند اعتماد کنیم. این چوب آتشین محور جهان است. صورت کلی این صلیب در راگناروک<sup>۳</sup> اسکاندیناوی هم دیده می‌شود: درختی که سرور جهان به آن آویزان است درخت زندگی (Yggdrasil) و نمادی کهن است که در همه جا به تصویر کشیده شده است، و آن سرور جهان که با قربانی کردن خود دنیا را از نو می‌سازد، اودین<sup>۴</sup> است. کیهان‌شناسی چندفرهنگی اوراسیایی، بدون این محور جهانی، بدون درخت زندگی و بدون مرکز کیهانی که باورها را از آن‌ها را آزادانه یک‌جا جمع کرده، غیر ممکن است. سخن از محور مرکزی جهان در افسانه‌های آلمانی و هندی هم بسیار رایج است.

در ادبیات هند درخت زندگی را به شکل‌های گوناگون توصیف کرده‌اند. این درخت زندگی به لحاظ نمادپردازی و به لحاظ کارکرد با ستون کیهانی یکی است، ولو آن‌که این ستون را یک درخت آلی در نظر نگرفته باشند یا این‌که درخت به یک دیرک غول‌آسا تبدیل شده باشد؛ مثلاً ستونی (Skambha) که ذکر آن در اتهروه ودا<sup>۵</sup> (۸/۷، ۱۰) آمده است. این ستون دنیا را بر روی خود حمل می‌کند و طبق شرحی که در اتهروه ودا<sup>۶</sup> (۱۰، ۲۰/۷-۲۱) آمده، از تنه‌ی یک درخت به وجود آمده است. [۲۱] شکل‌گیری آن با ایرمینسول<sup>۷</sup> در اساطیر ساکسون‌ها قابل قیاس است. ستون مذکور در اتهروه ودا چند شاخه دارد که هر شاخه‌ی آن معرف یک نماد متفاوت است.

اما آنچه در سرودهای آپری<sup>۷</sup> ریگ ودا مسلم است این است که yūpa، از آن جهت که نماد محور کیهان است، مکان قربانی انسان و حیوان و واجد خصوصیات درخت زندگی است. [۲۲]

آنچه در بحث ما اهمیت دارد تأکید بر این نکته است که قربانی انسان

1. Agni                      2. M. Fowler                      3. Ragnarök                      4. Odin  
5. Atharva-Veda                      6. Irminsül                      7. Äpri



ودایی (puruṣamedha) مانند قربانی حیوان (قربانی اسب aśvamedha)، بر روی یک دیرک (aśvattha) انجام می‌شود و این دیرک با خدای باصلابت آتش، اگنی، که در چوب پنهان است مرتبط است. [۲۳]

پوروشه (انسان نخستین) که با قربانی شدن، پَرَجَپَتی<sup>۱</sup> یعنی خدای آفریننده‌ی جهان می‌شود، به چوبی آویخته است که معمولاً سروران مردم به آن آویزان هستند. در آغاز پوروشه میده (قربانی انسان)، در شَپَنَهه براهمته درباره‌ی پوروشه چنین آمده است: «ای کاش می‌توانستم از همه چیز سبقت بجویم! ای کاش می‌توانستم کل این دنیا بشوم!» [۲۴] و پوروشه از تمام پدیده‌ها فراتر می‌رود و کل می‌شود، او سرور می‌شود، سرور کل. و چنین است سرنوشت کسی که در قربانی انسان (پوروشه میده) قربانی پوروشه را تحقق می‌بخشد. او هم از همه سبقت می‌گیرد و کل می‌شود. تمام هستی شناسی‌ای که مبتنی بر چوب آتشین و عمل صعود (yūpārohana) به دیرک قربانی است در همین جاست. دیرک قربانی مرکز نمادین تمام هستی است و به‌جا آورنده‌ی قربانی (yajamāna) مایل است که به‌وسیله‌ی آن به هستی و قدرت مرکز مطلق، یعنی محور نمادین کیهانی، دست یابد.

آتش در برهه‌آرنیکه اوپانیشاد<sup>۲</sup> (۷،۲،۱) حالتی (arka) از «کل» است که جهان‌ها مظاهر و تجسم‌های گوناگون آنند، اما زمان و مکان را تحت سلطه‌ی خود درمی‌آورد و به خاطر این قربانی به‌وسیله‌ی آتش است که انسان بر مرگ چیره خواهد شد. قربانی آدین شبیه به قربانی پوروشه‌ی ودایی است؛ درحالی‌که از بالای درختش آویزان است، بر مرگ تسلط یافته، صاحب تمام اسرار مهم دنیای پس از مرگ می‌شود و به شناختی چند برابر از مرگ و زندگی دست می‌یابد. بی‌مرگی آدین که شبیه به بی‌مرگی پَرَجَپَتی است، تعبیری است از زندگی غنی و پرمایه‌ی او که مرگ را احاطه می‌کند و در خود جذب می‌نماید.



آتش و صلیب گنوسی هم – به مانند آنچه در ودا و حماسه‌های اسکاندیناوی آمده – قبل از هر چیز کیهان‌شناختی هستند. به کمک آن دو، انسان ارباب جهان می‌شود و به آنچه مرکز نمادین جهان است، یعنی به «من» هستی‌شناسانه و متعالی خود، می‌پیوندد.



تبرستان

یادداشت‌ها

۱. رک. شَئْبَهه بَراختَه، هفتم، ۱، ۱، ۴۰۱.
2. Cf. J. Duchesne-Guillemin, *Fire in Iran and in Greece (East and West, New Series, n<sup>o</sup> 2-3)*, Rome, 1962, p. 198-206.
3. Cf. Hippolyte, *Elench.*, I, 2, 12-13: Διόδωρος . . . ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικὸς φασὶ πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐηλυθέναι Πυθαγόραν · τὸν δὲ ἐκθέσθαι αὐτῷ δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἰτία, πατέρα καὶ μητέρα · καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος, τοῦ δὲ φωτός μέρη θερμόν, ξηρόν, κοῦφον, ταχύ · τοῦ δὲ σκότους ψυχρόν, ὑγρόν, βραδύ · ἐκ δὲ τούτων πάντα τὸν κόσμον συνεστάται, ἐκ θηλείας καὶ ἀρρενος · εἶναι δὲ τὸν κόσμον φησὶν κατὰ μουσικὴν ἀρμονίαν, διὸ καὶ τὸν ἥλιον ποιεῖσθαι τὴν περίοδον ἐναρμόνιον. περὶ δὲ τῶν ἐκ γῆς καὶ κόσμον γινομένων τάδε φασὶ λέγειν τὸν Ζαράταν · δύο δαίμονας εἶναι, τὸν μὲν οὐράνιον, τὸν δὲ χθόνιον · καὶ τὸν μὲν χθόνιον ἀνίεναι τὴν γένεσιν ἐκ τῆς γῆς · εἶναι δὲ ὕδωρ, τὸν δὲ οὐράνιον πῦρ μετέχον τοῦ ἀέρος, θερμόν καὶ ψυχρόν · διὸ καὶ τούτων οὐδὲν ἀναφεῖν οὐδὲ μιαίνειν φησὶ τὴν ψυχὴν · ἐστὶ γὰρ ταῦτα οὐσία τῶν πάντων.
4. Cf. P. Erny, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique Noire. Éléments pour une psychologie religieuse*, Diss. Strasbourg (U.E.R. de Théologie Catholique), 1970, p. 50 ss.
5. Cf. M. Krause, Pahor Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, Bd. 1)*, Wiesbaden, 1962, Index, p. 272-273; A. Boehlig, Pahor Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für*

Orientalforschung, Veröffentlichung Nr. 58), Berlin, 1962, Index, p. 115; A. Boehlig, Pahor Labib, *Koptische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg (Sonderband)*, 1963, Index, p. 124.

می‌توان رساله‌ی جعلی یعقوب و رساله‌ی درباره‌ی رستاخیز (*Epistula ad Rheginum*) را هم اضافه کرد. متون گنوسی که در آن آتش عنصری کم‌اهمیت باشد نادر است؛ مثلاً در تفسیر سام (۲۰۲) از متون نجع حمادی (Codex VII, 1) آمده است که «نوس» در آتش آشفتنگی آغازین سقوط کرد.

6. Cf. Tertullien, *De anima*, 25, 2, 6; 27, 5, p. 321, 329-330, 351 Waszink; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste, III: Les doctrines de l'âme (EB)*, Paris, 1953, p. 186.

7. Cf. Origène, *In Jerem., Hom., XX*, 3, avec la traduction de Jérôme (PG, XIII, col. 531D-532A); Didyme d'Alexandrie (selon Origène) sur le Ps., LXXXVIII, 8 (PG, XXXIX, col. 1488 D); J. Schaefer, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums. (Neutestamentliche Abhandlungen, 6, 1-2)*, Münster Westf., 1917, p. 79; A. Resch, *Agrapha*<sup>2</sup> (Agraphon 150 [Logion 5]), p. 185; A. von Harnack, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (TU. XLII, 3)*, 1918, p. 20; J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*<sup>2</sup>, Gütersloh, 1963, p. 64-71.

8. Cf. B.E. Perry, *Aesopica*, I, Urbana, 1952, p. 290, n° 186; aussi *Corpus paroemiographorum graecorum*, II, p. 228, n° 7 Leutsch-Schneidewin.

9. Cf. *ibid.*, I, p. 300.

10. Cf. *ibid.*, II, p. 620.

11. P. 39 Hilka-Söderjelm; cf. J.B. Bauer, *Das Jesuswort "Wer mir nahe ist"*, dans *Theologische Zeitschrift*, 15 (1959), p. 446-450.

۱۲. نوشته‌ی بی‌نام دستنوشته‌ی شماره‌ی ۲ نجع حمادی، ص. ۱۵۰ (Bohlig-Pahor Labib).

13. Cf. *Psautier manichéen copte*, p. 151, 30 Allberry; 161, 5; 164, 5. 11; 166, 8; 174, 6 ss.; voir aussi M 32 et F.W.K. Mueller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan*, II (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.), Berlin, 1904, p. 64; M 75, *ibid.*, p. 70; M 33 II et F.C. Andreas, W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III (Sitzungsberichte

- der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.*), Berlin, 1934, p. 87.
14. Cf. J. Duchesne-Guillemin, *Some Aspects of Anthropomorphism*, dans *The Saviour God* (Comparative Studies in the Conception of Salvation Presented to Edwin Oliver James), Manchester, 1963, p. 84.
  15. Cf. J.E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris, 1967, p. 169-170. Contre M. Krause, K. Rudolph, W. Foerster, *Die Gnosis, II: Koptische und mandäische Quellen* (*Die Bibliothek der alten Welt*), Zurich-Stuttgart, 1971, p. 105.
  16. Cf. c. 1, p. 257, 17-19 Schmidt-Till.
  17. Cf. W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 14 (1913), p. 280 ss.
  18. Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, I, 2, 4: *Extraits de Théodote*, 42, 1.
  19. Cf. *Actes de Jean*, 98 et K. Schaeferdiek, *Johannesakten*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*<sup>3</sup>, II, éd. E. Hennecke, W. Schneemelcher, Tübingen, 1964, p. 157; *Actes de Paul*, 22: I, p. 250, 8-9 (et note ad 9) Bonnet; *Actes d'André, Laud.* 46 et M. Hornschuh, *Andreasakten*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*<sup>3</sup>, II, p. 292-293; *Odes de Salomon*, XVII, 1-2: II, p. 356 Rendel Harris; XLII, 1-2: II, p. 403.
  20. Cf. J.L. Sauve, *The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India*, dans *Myth and Law Among the Indo-Europeans*. Studies of Indo-European Comparative Mythology (*Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology*, 2), Berkeley, Los Angeles, Londres, 1970, p. 173-191.
  21. Cf. M. Lindenau, *Die Skambha-Hymnen des Atharvaveda*, dans *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 3 (1925), p. 235-279.
  22. Cf. J.M. Sauve, *art. cit.*, p. 183.
  23. Cf. Id., *ibid.*, p. 187-188.

# فرهنگ اساطیر کلاسیک

(یونان و روم)

میکال گولت، جان هیزل  
رضا نشان



فرهنگ اساطیر کلاسیک (یونان و روم) کتاب مرجعی است برای علاقه‌مندان و دانشجویان زبان و ادبیات، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، علوم اجتماعی، فلسفه و به طور کلی علوم انسانی.

— کامل‌ترین و مفصل‌ترین مرجع در نوع خود —

— راهنمای کاملی برای اساطیر یونان و روم —

— حدود ۲۰۰۰ مدخل با بیش از ۱۲۰۰ مدخل تشریحی —

— مدخل‌هایی درباره‌ی خدایان و قهرمانان کلاسیک —

— مجموعه‌ی نقشه‌ها، تبارنامه‌ها، تصویرها —

— معرفی نویسندگان و آثار مرجع اساطیر —

— فهرست انگلیسی-فارسی اساطیر و مأخذ —



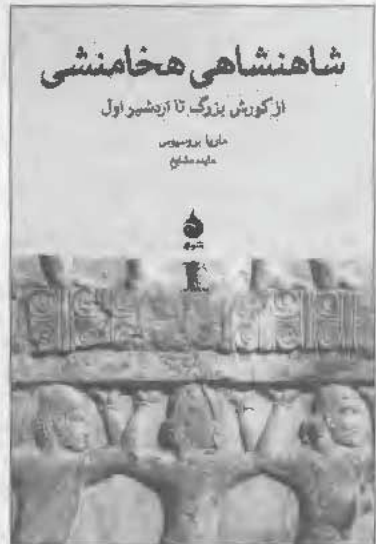
پژوهش‌های  
جهان باستان



داریوش و ایرانیان کوششی است برای شناخت تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین در عصر زرین هخامنشی. تاریخ سیاسی هخامنشیان، از مهاجرت پارس‌ها تا اوج درخشان آن یعنی پادشاهی داریوش، نظام اجتماعی و قضایی و اداری، نیروی نظامی، کشاورزی، هنر و ... جنبه‌های گوناگونی هستند که در این کتاب به آن‌ها پرداخته می‌شود.



پژوهش‌های  
جهان باستان





پژوهش‌های  
جهان باستان

## تندیس‌گری و شمایل‌نگاری

در ایران پیش از اسلام  
برون دهن

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)



## پیکره‌ی شاپور اول

در ایستگاه سنگ‌تراشی و تندیس‌گری ساسانیان

رضا گروس



## آتش در خاور نزدیک باستان

نویسنده: فهد و درکون  
مقدمه



## از زردشت تا مانی

گراردو نیول





تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

