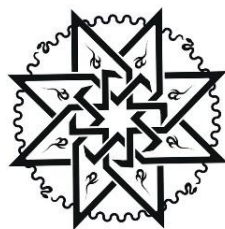




# مومیایی های مصری



شروین وکیلی



# موسیقی های مصری

شروین وکیلی

انتشارات داخلی موسسه ی فرهنگی-هنری خورشید راگا

تابستان ۱۴۰۰

بهره برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

### شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin\_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شب: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

[www.soshians.ir](http://www.soshians.ir)

([https://telegram.me/sherwin\\_vakili](https://telegram.me/sherwin_vakili))

پیشکش به زندگان

و به آنان که زندگی را از مرگ برتر می دانند...

صفحه	عنوان	
۵		دیباچه
۶	مومیایی‌ها در چشم‌اندازی کلی	گفتار نخست
۱۵	فناوری مومیاگری	گفتار دوم
۳۸	آوندهای اندام	گفتار سوم
۴۸	پزشکی مصری	گفتار چهارم
۷۲	جامعه‌شناسی تاریخی پزشکی و مومیاگری	گفتار پنجم
۸۰	مومیایی جانوران	گفتار ششم
۹۷	سفر روح در باورهای مصریان	گفتار هفتم
۱۱۶	مومیایی‌های آریایی: نگاهی مقایسه‌ای	گفتار هشتم
۱۳۳		کتابنامه

## دماج

کتابی که در دست دارید در ابتدای کار قرار نبود به این صورت تدوین شود و مجموعه‌ای از یادداشتها و تأملها درباره‌ی مومیایی‌های مصری بود که در دوران فراگیری دانش مصرشناسی به تدریج گرد آمده بود. این یادداشتها چند سالی به حال خود بود و تکه تکه چیزهایی بدان افزوده می‌شد، تا آن که در بهار سال ۵۴۰۰ (۱۴۰۰ خورشیدی) دوره‌ای درباره‌ی این موضوع در کلاس «چیستا» تدریس کردم و همان مجالی فراهم آورد تا این یادداشتها در قالبی نو تنظیم شود و حاصل کتابی از آب در آمد که می‌بینید و امیدوارم خواندنی و سودمند باشد.



جمهوری خواهان اسپانیایی که در میانه‌ی جنگ داخلی جسد مومیایی شده‌ی راهبه‌ای را از کلیسایی ربوده و با آن عکس گرفته‌اند، سال ۵۳۱۴ (۱۹۳۵ م.).

## کفتار تخت: مومیایی‌ها در چشم اندازی کلی

در میان آثار باستانی به ندرت چیزی، و در میان شخصیت‌های تاریخی به ندرت کسی را می‌توان یافت که به اندازه‌ی «مومیایی» خیال‌برانگیز و موضوع کنجکاوی بوده باشند. مومیایی آن نقطه‌ایست که انسان‌های میرا و فانی به چیزهای پایدار و جاویدان بدل می‌شوند، و به همان اندازه که از شکنندگی انسانی خود بیشتر فاصله می‌گیرند، بیشتر و بیشتر در قالب شیئی بیگانه و جادویی تجسد پیدا می‌کنند. مومیایی از دیرباز موضوع گمانه‌زنی و خیال‌پردازی بوده است، خواه در مقام شخصیتی نامدار در تاریخ، و خواه همچون جسمیتی جادویی و چیزی شگفت.

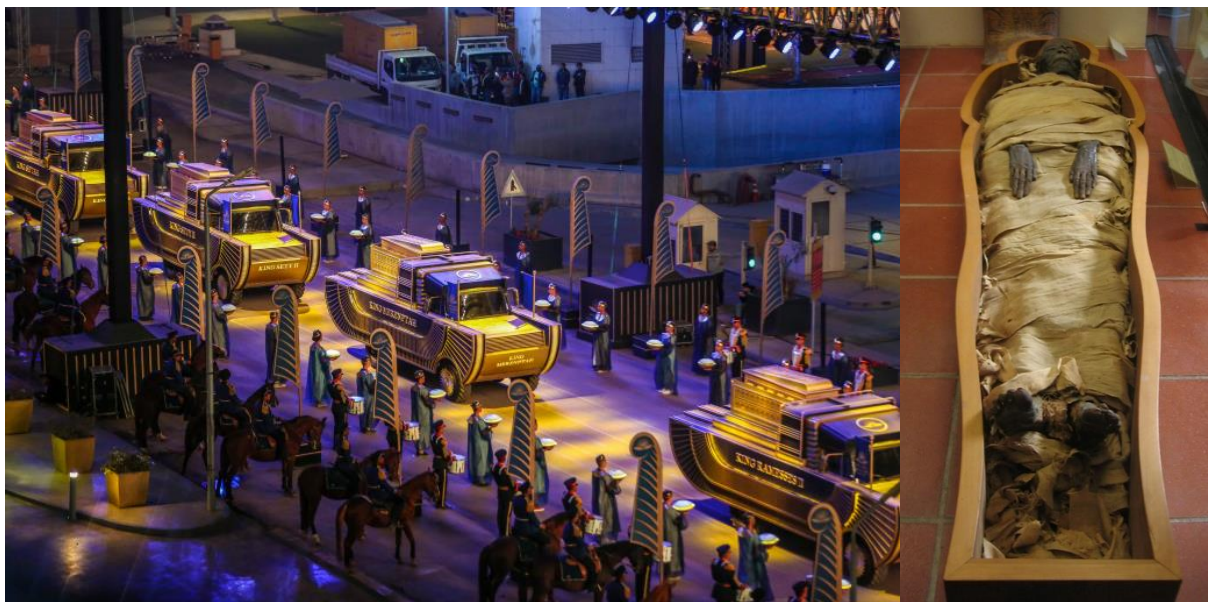
مومیایی‌ها را در کل به دو رده‌ی طبیعی و دست‌ساز تقسیم می‌کنند. مومیایی طبیعی<sup>۱</sup> زمانی پدید می‌آید که عواملی طبیعی مثل خشکی محیط یا سرما از فساد جسد جلوگیری کند. مومیایی‌های دست‌ساز<sup>۲</sup> اما حاصل دستکاری هدفمند و آیینی جسد هستند، به قصد مهار کردن فرایند فروپاشی پیکر فرد. قدیمی‌ترین مومیایی‌های تولید شده به دست انسان نه به مصر، که به تمدن‌های قاره‌ی آمریکا تعلق دارند.

---

<sup>1</sup> Spontanogenic mummy

<sup>2</sup> Anthropogenic mummy

قدمت مرد حدود چهل ساله‌ای که به طور طبیعی مومیایی شده و در غار ارواح در منطقه‌ی فالون در نوادا کشف شده، به دوران نوسنگی و ۷۴۰۰ پ.م باز می‌گردد،<sup>۳</sup> و این کهن‌ترین مومیایی ایست که پیدا شده. تا پیش از کشف آن قدیمی‌ترین مومیایی‌ای که می‌شناختیم به کودکی تعلق داشت که در غار چین‌چورو در شیلی (۵۰۵۰ پ.م) یافته شده و قدیمی‌ترین مومیایی دست‌ساز<sup>۴</sup> محسوب می‌شود.<sup>۵</sup> مومیایی‌های آمریکایی از نظر شیوه‌ی آماده‌سازی به کلی با نمونه‌های مصری تفاوت دارند. در آنها به جای آن که برای آنگیری جسد از علم شیمی استفاده شود، روش‌هایی خشن‌تر و مکانیکی به کار گرفته شده است.



رژه‌ی مومیایی‌ها در خیابان‌های قاهره، سال ۵۴۰۰ (۱۴۰۰ / ۲۰۲۱ م.)

مومیایی مسیحی در واتیکان

<sup>3</sup> Kirner et al., 1997: 54–56.

<sup>4</sup> anthropogenic mummy

<sup>5</sup> Bartkusa et al., 2011: 267–274.



در کل مومیایی‌های آمریکایی با یکی از دو روش سیاه یا سرخ پدید آمده‌اند. مومیایی سیاه قدیمی‌تر است و در فاصله‌ی ۵۰۰۰ تا ۳۰۰۰ پ.م رواج داشته است. در این شیوه پوست جسد را می‌کنده‌اند، دست و پا و سر را از تنه جدا می‌کرده‌اند، و اندام‌ها و عضلات را با چاقوی سنگی می‌تراشیده‌اند، در حدی که فقط استخوان‌ها از جسد باقی می‌مانده. بعد استخوان‌ها را با خاکستر داغ یا آفتاب خشک کرده و اندام‌ها و سر را دوباره به تنه متصل می‌کرده‌اند.

مومیگران آمریکایی روی این اسکلت را با لایه‌هایی از گل و خاکستر و علف می‌پوشانده‌اند و عملاً مجسمه‌ای از فرد درگذشته گرداگرد استخوان‌هایش درست می‌کرده‌اند. در نهایت هم پوست فرد را دوباره روی آن می‌کشیده‌اند. از آنجا که پوست این مومیایی‌ها با املاح منگنز رنگ می‌شده، آنها را به خاطر رنگشان سیاه می‌نامند.



مومیایی طبیعی مصری، جبلین، دوران پیشادودمانی، ۳۶۰۰ پ.م

روش مومیاگری سرخ دیرآیندتر است و در فاصله‌ی سالهای ۹۰۰ تا ۱۴۰۰ (۲۵۰۰-۲۰۰۰ پ.م)<sup>۶</sup> رواج داشته است. در این شیوه فقط سر را از بدن جدا می‌کرده و پوست آن را می‌کنده‌اند تا مجموعه را شکافته و مغز را تخلیه کنند. بیرون آوردن اندام‌های داخلی و جایگزینی‌شان با گل و مواد گیاهی با شکافتن پوست و ایجاد برش‌هایی بر بدن ممکن می‌شده و روش سرخ از این نظر با مومیاگری مصری شباهتی دارد. این مومیایی‌ها کلاه‌گیس با موهای بلند دارند که گاهی درازای‌اش به ۶۰ سانتی متر بالغ می‌شود.

هرچند مومیاگری در قاره‌ی آمریکا زودتر آغاز شد، اما مشهورترین و پرشمارترین مومیایی‌های دنیا در تمدن مصری تولید شده‌اند. مومیاگری در مصر پس از آمریکا آغاز شد، اما بسی بیشتر پایید و پیچیدگی‌هایی شگفت‌انگیز پیدا کرد. قدیمی‌ترین مومیایی کشف شده در مصر به پیش از آغاز دوران تاریخی این سرزمین مربوط می‌شود و قدمتش به ۳۶۰۰ پ.م باز می‌گردد. این مومیایی مردی ست بیست و چند ساله و خمیده در حالت جنینی، که تا مدت‌ها طبیعی قلمداد می‌شد، اما پژوهش‌های جدیدتر نشان داده که نشانه‌هایی از موادی مثل صمغ بر بدنش یافت می‌شود و این نشانه‌ی دست‌ساز بودن آن است.<sup>۷</sup> در این جسد هردو عنصر اصلی مومیاگران بعدی - پیچیدن نوار کتان دور بدن و آغشتن آن به صمغ - در کنار هم دیده می‌شوند. با آن که

---

<sup>۶</sup> مبدأ تاریخ یعنی نقطه‌ای بر محور زمان که تاریخ و نویسی در آن آغاز می‌شود. بر این مبنا کل تاریخ جهان یک مبدأ مشخص و عام دارد که در حدود ۳۴۰۰ پ.م قرار می‌گیرد و این زمانی است که خط و نویسی در جنوب غربی ایران زمین (سومر و ایلام) پدیدار شد. بر این مبنا مبدأ تاریخ را بر این نقطه جای خواهیم داد، اما تاریخ‌های رایج دیگر (هجری خورشیدی و میلادی) که مبدأ دینی‌شان در یک سوم پایانی تاریخ جهان قرار می‌گیرد را هم کنارش ذکر خواهیم کرد. خواننده احتمالاً با دیدن گاهشماری بر مبنای مبدأ تاریخی نو ابتدا سردرگم خواهد شد. اما اگر قدری به آن توجه کنید خواهید دید که ترتیب رخدادها چقدر سراسر است و تشخیص فاصله‌های زمانی میان رخدادها چقدر ساده و دقیق خواهد شد.

<sup>۷</sup> Wei-Haas, 2018.

قدمت این نمونه‌ها بسیار است، اما رایج شدن مومیایی کردن بسیار دیرآیندتر است و روش مشهور آن تازه در حدود سال ۸۰۰ تاریخی (۲۶۰۰ پ.م) و عصر فرعون‌های سلسله‌ی چهارم به بلوغ دست یافت.

در مصر هم مثل کانون‌های دیگر شکل‌گیری مومیایی (ترکستان و آمریکای شمالی) اقلیم خشک و گرم کلید اصلی شکل‌گیری این فن بوده است. اصولاً فناوری مومیایی به طور عمدی در نقاطی پدید آمده که در آن گهگاه جسد‌ها به خاطر کمی رطوبت و گرمای هوا خود به خود خشک شده و از تجزیه توسط باکتری‌ها مصون می‌مانده‌اند. در مصر این روند به خاک بیابانی و شنزارهای خشک و داغ پیرامون نیل مربوط می‌شود که از جسد‌های مدفون شده آبرگیری می‌کند و روند فروپاشی بافت‌ها را مهار می‌کند.

اما خاک بیابان‌های مصر به همان اندازه‌ای که در مکیدن رطوبت جسد و ایجاد مومیایی طبیعی کارآمد است، نسبت به حمله‌ی جانوران وحشی آسیب‌پذیر است. به ویژه شغال وحشی مصری که صورت خود را به آنوبیس داده، جانوری لاشه‌خوار است و مهارتی در یافتن جسد‌های انسانی مدفون شده در زیر شن‌ها دارد. بنابراین باید برای محافظت جسد از جانوران لاشه‌خوار، اتاقکی بی‌روزن برای نهادن‌شان ایجاد کرد و این همان است که به ساخت مصطبه‌ها منتهی شد و بعدتر با روی هم چیده شدن مصطبه‌ها ساختار کلان‌سنگی اهرام را نتیجه داد.

اما ایراد کار در آنجاست که روندهایی که یکی از این دو رده‌ی جانداران مهاجم را مهار می‌کنند، اغلب فضایی برای ترکتازی دیگری به دست می‌دهند. نمونه‌اش ساخت مصطبه است که در اصل برای دفع خطر جانوران لاشه‌خوار آغاز شد، اما به پیامدی ناخواسته انجامید، و آن از بین رفتن بافت ماسه‌های خشک و داغی بود که مومیایی طبیعی ایجاد می‌کردند.<sup>۸</sup> یعنی با مهار شغال‌های لاشه‌خوار، بند از پای باکتری‌ها

---

<sup>8</sup> Taylor, 2001: 47.

برداشته شد. به همان ترتیبی که شن‌های داغی که باکتری را مهار می‌کنند، در مقابل سفره‌ی گسترده و در دسترسی برای شغال‌ها محسوب می‌شوند.

بر این مبنا می‌توان دلیل پیوند خوردن مومیایی و هرم را دریافت. چون این‌ها دو شیوه برای غلبه بر دو عامل اصلی تجزیه‌ی جسد هستند. فن مومیایی کردن در واقع جایگزینی برای همان روند طبیعی خشکاندن جسد توسط شن‌هاست، که به خاطر نهاده شدن جسد در مصطبه ناممکن گشته است. مصریان طبعاً از وجود باکتری‌ها بی‌خبر بوده‌اند و گویا فرایند فساد جسد را بیشتر به خورده شدن توسط لاشه‌خواران مربوط می‌دانسته‌اند. به همین خاطر خدایان مربوط به مومیایی کردن را با همین جانوران رمزگذاری می‌کردند. در اساطیر مصری اولین مومی‌گر آنوبیس بود و اولین جسدی که مومیایی شد به اوزیریس تعلق داشت. بنابراین خدای حامی مومی‌گران، همان جانوری بود که در اصل فن مومیایی برای دفع کردن‌اش ابداع شده بود.



راست: آنوبیس با شلاق و عصایی که علامت اقتدار فرعون است، معبد اوزیریس در آبی‌دوس، البلیانه

چپ: آنوبیس بر تابوت سینه‌جم مومیایی شده، از بلندپایگان عصر رامسس دوم

مومیاگری ترفندی است برای جلوگیری از فروپاشی جسد که اصولاً فرایندی زیست‌شناسانه است و به دست دو رده‌ی به کلی متفاوت از جانداران ممکن می‌شود. یکی باکتری‌هایی که برای عمل بر جسد لزوماً به محیط آبی نیاز دارند، و دیگری جانورانی مثل حشرات و خزندگان و پستانداران لاشه‌خوار که می‌توانند جسد خشک شده را هم بخورند. عمل مومیاگری ترفندی است برای مبارزه با هر دو ی این موجودات. ساخت بنایی مثل هرم در اطراف جسد سدی دفاعی است در برابر جانوران، و مومیاگری جسد فنی است برای مهار باکتری‌ها.

چنان که در کتابی دیگر مفصل شرح داده‌ام،<sup>۹</sup> مفهوم محوری و گرانیگاه معناساز در تمدن مصری از همان ابتدای کار «مرگ» بوده است. نوعی وسواس درباره‌ی مرگ و جسد و امور مربوط به مردگان در این قلمرو وجود دارد، که مشابهش را با شدتی کمتر در همه‌ی فرهنگ‌های باستانی می‌بینیم. در مصر مفهوم مرگ و جسد به محوری چندان مهم بدل شده که بخش بزرگی از آیین‌ها، فنون، هنرها و سازه‌های معمارانه در گرداگرد جسد آدمیان و جانوران سازمان یافته‌اند.

یکی از نمودهای این مرگ‌مداری تمدن مصری آن است که در این قلمرو مفهوم شهر بیش از آن که به زندگان مربوط باشد، به مردگان ارتباط می‌یافته است. تمدن مصری بر خلاف تمدن ایرانی بسیار دیر نخستین شهرهای خود را پدید آورد. این شهرها در ضمن بر خلاف نمونه‌های ایرانی گرانیگاه‌های جمعیتی پایدار و بزرگی نبودند که محل زندگی جمعیتی بزرگ باشند و قرن‌ها بپایند و بر محور بازرگانی و صنعتگری سازمان بیابند. شهرهای مصری طی هزار سال اول شکل‌گیری‌شان مراکز درباری یا به ویژه اردوگاه‌های کارگرانی بوده‌اند که دست‌اندرکار ساخت مقبره‌های عظیم بوده‌اند. این شهرها که گاه تا بیست سی هزار نفر

---

<sup>۹</sup> بنگرید به کتاب «ایران: تمدن راه‌ها» (وکیلی، ۱۴۰۰).

کارگر را در خود جای می‌داده، چند دهه برپای بوده و بعد از ساخته شدن آن مقبره‌ی عظیم هرم‌شکل، برچیده می‌شده است.

شهرهای مصری بنابراین بیشتر مرکز تجمع مقبره‌سازان بوده تا محل زندگی مردمان. به همین ترتیب سازه‌های شهری در مصر بیشتر به مراکز تمرکز گورها مربوط می‌شود و نه جایگاه‌های زندگی آدمهای عادی. در مصر در واقع برعکس ایران و سایر جاها، ما شهرهایی نداریم که گورستانی در کنار خود داشته باشند، بلکه برعکس، اغلب شهر مردگانی داریم که مرکز تجمعی از مردمان را در کناره‌ی خود ایجاد می‌کند. معمولاً این شهرهای مردگان در کرانه‌ی غربی نیل ساخته می‌شده و روبرویش در کرانه‌ی شرقی شهرهایی شکل می‌گرفته که بدنه‌ی جمعیتی‌اش از کارگران و مومیگران و دیوانسالاران ناظر بر کارهای ایشان تشکیل می‌یافته است.

این محوری بودن شهر مردگان الگویی است که از ابتدای تاریخ مصر دیده می‌شود. به شکلی که نخستین شکل واگرایی مکانی جمعیت در مصر باستان نه بر اساس گره‌گاه‌های مسیرهای تجاری یا مراکز دینی و سیاسی، که بر اساس دوشاخه شدن مراکز اقتدار سیاسی و گورستان‌ها تعریف می‌شود. مثلاً سرگرز و لوح نخستین فرعون مصر -نارمر- هردو در هیراکون‌پلیس کشف شده‌اند و بنابراین این‌جا باید مرکز اقتدار او بوده باشد. با این حال شواهدی هست که محل تدفین او در گورستان قدیمی ام‌العقاب در آبی‌دوس قرار داشته، که آرامگاه شاهان دوران پیشادودمانی را هم در خود جای می‌داده و در ۱۵۰ کیلومتری شمال غربی هیراکون‌پلیس قرار گرفته است.<sup>۱۰</sup> ام‌العقاب به عربی یعنی «مادرکوزه‌ها» و نام جدید این منطقه است. آنجا را در مصری باستان «و-پقر» می‌نامیدند که یعنی «دروازه‌ی درخت پقر».

---

<sup>10</sup> Shaw, 2004: 113.

در همین منطقه مقبره‌ی جانشین نارمر یعنی آها نیز قرار دارد که سازه‌ای پیچیده‌تر از گورهای دو حجره‌ای قدیمی است و از این نظر مهم است که در شمالش جسد ۳۳ مرد جوان ۲۰-۲۵ ساله را یافته‌اند که احتمالاً در مراسم تدفین فرعون قربانی‌شان کرده‌اند. در نزدیکی ایشان بقایای جسد دست کم هفت شیر پیدا شده که همزمان دفن شده‌اند و احتمالاً علامت سلطنتی فرعون محسوب می‌شده‌اند.<sup>۱۱</sup>

بزرگترین آرامگاه آیدوس به فرعون بعدی یعنی جر تعلق دارد که احتمالاً پسر آها و نوه‌ی نارمر بوده است. مقبره‌ی جر بعدتر در دوران پادشاهی میانه به زیارتگاهی با فضایی آیینی برای پرستش اوزیریس بدل شد و تندیس‌ی از او را آنجا نهادند. این آرامگاه ۴۰ در ۷۰ متر مساحت دارد و همان‌جایی است که فلیندرز پتری یک بازوی باندپیچی شده با دستبندهایی زرین را یافت، و از آنجا که نسل‌های اول باستان‌شناسان اروپایی تمایز چندانی با گوردزدان و جویندگان گنج نداشتند، متأسفانه دست را دور انداخت و طلاها را نگه داشت که امروز در موزه‌اش در لندن حفظ می‌شود. این بازو احتمالاً کهن‌ترین بازمانده از آیین مومیایی فرعون‌های مصری بوده که با کژفهمی یکی از اولین مصرشناسان مدرن برای همیشه از بین رفته است.

هرچند الگوی رفتاری پتری در میان باستان‌شناسان و حفاران اروپایی قرن نوزدهم و نیمه‌ی اول قرن بیستم قاعده‌ای غم‌انگیز بوده، با این حال حجمی عظیم از مومیایی‌ها در مصر وجود داشته که تا به امروز باقی مانده و همچنان هر از چندی بایگانی‌هایی نو از آنها کشف می‌شود. طی نیم قرن گذشته آن شیوه‌های غیرعلمی و ویرانگرانه‌ی کاوش هم به تدریج منسوخ شد و نوادگان همان گوردزدانی که به اسم باستان‌شناس به تاراج میراث تاریخی مستعمره‌ها مشغول بودند، بخشی از دین خود را با پژوهش جدی و منظم بر مومیایی‌ها ادا کردند، که بدنه‌ی محتوای نوشتار کنونی نیز وامدار ایشان است.

---

<sup>11</sup> Shaw, 2004: 114.

## کفتار دوم: فناوری مومیاگری

مومیایی کردن به لحاظ فنی همان است که امروز در موزه‌های جانورشناسی رواج دارد و تاکسیدرمی یا «خشک کردن» جانوران نامیده می‌شود. به همان شکلی که در تاکسیدرمی هدف حفظ شکل ظاهری بدن در قالبی فسادناپذیر است، در مومیاگری هم آماج همچنین بوده و شیوه‌های آبگیری از بافتها و خشک کردن بدن و خارج کردن بخش‌های فسادپذیر کمابیش یکسان بوده است.

هرچند اصول کلی مومیاگری مصری را می‌توان بر اساس مومیایی‌های باقی‌مانده بازشناسی کرد، اما بازسازی دقیق ابزارها و روش‌هایی که مصریان باستان برای این کار مورد استفاده قرار می‌دادند، چندان آسان نیست. اسناد بازمانده از جهان باستان در این مورد به نسبت جسته و گریخته هستند و مشهورترین گزارش‌اش شرحی است که هرودوت در این زمینه به دست داده است.<sup>۱۲</sup>

در خود مصر اسناد در این زمینه به شکل شگفت‌انگیزی اندک و پراکنده هستند. هیچ سندی از مصر باستان به دست نیامده که روند مومیایی کردن را توضیح دهد. برخی مانند باب باب بریر مصرشناس این را ناشی از سرّی بودن این فنون و انحصاری بودن‌اش نزد گروهی نخبه از متخصصان دانسته‌اند. اما احتمال دیگر

---

<sup>12</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بندهای ۸۵-۹۰.



آن است که این هم بخشی از محدودیت‌های سنت نوشتاری مصریان بوده باشد، که به ندرت امور علمی و فنی را می‌نوشته‌اند و نویسایی برایشان بیشتر جنبه‌ای جادویی داشته است. در نقاشی‌های دیواری مقبره‌ها هم آیین مومیایی کردن به ندرت نمایش داده می‌شده است. تنها دو نمونه‌ی صریح از این نقاشی‌ها را در دست داریم که مهمترین‌اش گور TT23 است که در شیخ عبدالقُرْنَه در شهر مردگان تب جای دارد.

در واقع ثبت سند درباره‌ی مومیایی کردن از دوران هخامنشیان آغاز می‌شود و چنین می‌نماید که وقتی مصر به استانی در کشور عظیم پارسیان تبدیل شد، برای نخستین بار نیاز و انگیزه‌ی ثبت روند مومیایی نیز ظاهر شد. در عمل هم سنت نوشتاری‌ای که درباره‌ی مومیایی داریم به عصر هخامنشی و پس از آن بازمی‌گردد و نشان هویتی ایرانیان را بر خود دارد. نمونه‌اش خود کلمه‌ی مومیایی است که هم در زبان‌های اروپایی و هم در مصر دوران اسلامی به کار گرفته می‌شود و از «موم» پارسی گرفته شده است. همچنین است کلمه‌ی رایج امروزی انگلیسی و فرانسوی برای مومیایی کردن (embalm) که از in balsamun لاتین گرفته شده که آن خود وام‌واژه‌ای از «بسام» عبری یا «بشام» عربی که از «بوسما» در آرامی گرفته شده و اسم درخت کندر و حنا بوده است.

مربوط‌ترین متن به مومیایی «پاپیروس مناسک مومیایی»<sup>۱۳</sup> است که در اواخر عمر تمدن مصری نوشته شده و تنها ده برگ از نسخه‌ای دیرآیند از آن باقی مانده که به قرن اول میلادی مربوط می‌شود. این متن با خط دموتیک و هیراتیک نوشته شده و بنابراین بعد از عصر هخامنشی تدوین شده است. در این سند مومیایی طی یازده مرحله شرح داده شده که از آماده‌سازی جسد شروع می‌شود و به نواریچگی بدن و نهادن اندام‌های داخلی در آوندهای تدفینی ختم می‌شود. از این متن بر می‌آید که کل مراحل مومیایی کردن با

---

<sup>13</sup> The Ritual of Embalming Papyrus

خواندن دعا و اعمال جادویی همراه بوده و در اصل نوعی مراسم دینی قلمداد می‌شده، نه عملی فنی. در «پاپیروس ریند» هم توضیحی درباره‌ی مومیایی کردن وجود دارد که آن هم به دوران بطلمیوسی‌ها مربوط می‌شود.

این را باید در نظر داشت که اسناد مورد نظرمان همه به پایان عمر تمدن مصری مربوط می‌شوند و روندها و فنونی را ثبت کرده‌اند که مومیگران پس از قرن‌ها آزمون و خطا بدان رسیده و استانده‌اش کرده بودند. داده‌های فراوانی داریم که نشان می‌دهد در ابتدای کار سنت‌هایی موازی و روش‌هایی متفاوت برای مومیایی کردن وجود داشته و تنها بعدهاست که یکی از این‌ها بر رقیبان غلبه می‌کند و مومیاگری کلاسیک مصری را رقم می‌زند.

به عنوان مثال در عدیمه و نقده نمونه‌هایی از مومیایی‌های اولیه کشف شده که با روشی به کلی متفاوت ساخته می‌شده‌اند. در این روش جسد تکه تکه شده و اندام‌ها و دست و پا از تنه جدا شده و نعش جایی نهاده می‌شده تا به طور طبیعی تجزیه شود. بعد استخوان‌ها را گردآوری کرده و سرهم می‌کرده‌اند و اغلب نواریچ کرده و به خاک می‌سپرده‌اند. در این مرحله اسکلت نماینده‌ی فرد در گذشته قلمداد می‌شده و سنتی موازی با آن داریم که اطراف استخوان را با موادی گیاهی آمیخته با گل پر می‌کرده و مجسمه‌ای از پیکر گرداگرد آن ایجاد می‌کرده‌اند.

نکته‌ی جالب آن است که دانش مصریان درباره‌ی کالبدشناسی انسان گویا بسیار ابتدایی بوده و این ایرادی است که تا پایان کار در این تمدن باقی می‌ماند. به شکلی که هنگام سرهم کردن استخوانها گاه اشتباه‌های عجیب و غریبی رخ می‌داده و استخوان‌هایی در جاهایی بی‌ربط نهاده می‌شده است.<sup>۱۴</sup> این شیوه که

---

<sup>14</sup> Taylor, 2001: 47-48.

در اصل نوعی تدفین مجدد است، در زمانی رایج بوده که هنوز ساخت اتاقک مقبره و مصطبه رایج نبوده و جسد را در شنهای بیابان به خاک می‌سپرده‌اند.

با این همه آنچه از مفهوم مومیایی برداشت می‌شود همان است که از دوران پادشاهی کهن به بعد مرسوم بوده و این شیوه‌ای پیچیده‌تر و سنتی‌جا افتاده است که تا عصر مسیحی دوام پیدا می‌کند و نوشتارهای یاد شده در وصف آن پدید آمده‌اند. بر مبنای این اسناد هنگام مومیایی کردن می‌بایست یک سراینده، یک استاد ادعیه، و یک مُهردار (هتَمو نِجِر) حضور داشته باشند. این فرد اخیر بعد از مدیر کلی آیین - «هری شِشْتَه» - دومین مقام مهم شمرده می‌شده است. فروپایه‌ترین جایگاه هم به کسانی مربوط می‌شده که جسد را نوارپیچ می‌کرده‌اند و «وتیو» نامیده می‌شوند. از متن همچنین روشن می‌شود که عمل مومیایی از سر شروع می‌شده و به پا ختم می‌شده است.<sup>۱۵</sup>

مقدار نوار کتان به کار گرفته شده برای مومیایی کردن به نسبت زیاد بوده است. هر مومیایی مصری به طور متوسط در رشته‌ای از پارچه‌ی کتان نوارپیچ شده که درازایش به ۱۳۷ متر بالغ می‌شود.<sup>۱۶</sup> به همین خاطر باز کردن مومیایی و نمایان کردن جسد کاری دشوار و زمان‌گیر بوده است. جالب آن که در دوران ویکتوریایی که مردم انگلستان تازه بر مصر غلبه یافته و به غارت مومیایی‌های مصری مشغول بوده‌اند، این کار نوعی تفریح و سرگرمی عمومی محسوب می‌شده و نخبگان پولدار با پرداخت بهایی در جلسه‌ی باز کردن نوار از روی مومیایی‌ها حضور پیدا می‌کرده‌اند.<sup>۱۷</sup>

---

<sup>15</sup> Riggs, 2014: 81.

<sup>16</sup> Woog, 2009: 19.

<sup>17</sup> Woog, 2009: 17.

چنان که اشاره شد، هرودوت هم گزارشی از روند مومیایی کردن را در کتاب دوم تواریخ خود آورده است.<sup>۱۸</sup> برخی از اشاره‌های او احتمالا درست است. مثلا آنجا که می‌گوید حفره‌های داخلی و سطح بدن را با شراب خرما می‌شسته‌اند، احتمالا به استفاده از الکلِ نوشیدنی‌های تخمیر شده برای گندزدایی و آب‌گیری از بافت‌ها اشاره می‌کند. اما گزارش‌اش ایرادهای بسیاری دارد. مثلا می‌گوید از ابتدای کار بیرون کشیدن مغز از جمجمه با میله‌ای آهنین انجام می‌شده است، در حالی که فناوری آهن بسیار دیر و توسط پارسیان به مصر وارد شده و استفاده از ابزارهای آهنی در این قلمرو چندان رایج نبوده است.

علاوه بر این در سال ۵۳۸۷ (۱۳۸۷خ / ۲۰۰۸م.) عکسبرداری از یک مومیایی مربوط به حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م) که کمابیش هم‌عصر هرودوت است، نشان داد که ابزار مربوط به این کار درون جمجمه جا مانده است. این ترکه‌ای چوبی بود به درازای هشت سانتیمتر که برای هم زدن و تبدیل مغز به مایعی به کار گرفته می‌شد که بتواند با گرانش زمین از سوراخ بینی بیرون بیاید. این را بریر نیز هنگام تکرار تجربه‌ی مومیایی کردن دریافته بود که بیرون کشیدن مغز با قلاب فلزی چنان که هرودوت آورده، ممکن نیست.<sup>۱۹</sup>

هرودوت همچنین می‌نویسد که مومیگران به دو گروه *παρασχισθαι* (پاراسخیستای: شقه کنندگان) و *ταριχευσθαι* (تاریخوئای: ترشی‌سازها) تقسیم می‌شده‌اند.<sup>۲۰</sup> دو نام بی‌مسمایی که احتمالا به مرحله‌ی بیرون کشیدن اندام‌ها و خشک کردنشان و بعد پر کردن جسد با مواد معطر و گندزدا مربوط می‌شده است. این عبارت‌ها احتمالا به اسطوره‌ی مرگ و رستاخیز اوزیریس اشاره می‌کنند که دو مرحله داشته که اولی با تکه تکه شدن بدن او و بعدی با اتصال مجددشان به هم مشخص می‌شده است.

---

<sup>18</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بندهای ۸۵-۹۰.

<sup>19</sup> Brier, 2001: 117-123.

<sup>20</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بندهای ۸۵-۹۰.

چنین می‌نماید که در روند مومی‌گری این دو روند پیاپی به واقع وجود داشته باشند. هرچند نام‌گذاری هرودوت و جزئیاتی که می‌گوید<sup>۲۱</sup> نادرست می‌نماید و ممکن است از تخیل او برخاسته باشد. در زمانه‌ی ما باب بریر پس از دو هزار سال بار دیگر بدن انسانی را با روش مصریان مومیایی کرد و با این رویکرد باستان‌شناسی تجربی به موضوع، دانسته‌هایمان در این زمینه را بسیار گسترش داد.

بر اساس آنچه از آزمایش‌های بریر بر می‌آید، مومیایی کردن با تخلیه‌ی جسد از بخش‌های فسادپذیر آغاز می‌شده است. نخست با میله‌ای چوبی استخوان دماغ را شکسته و مغز را هم زده و به صورت مایع در می‌آورده‌اند. بعد جسد را بر می‌گردانده‌اند، طوری که نیروی گرانش مغز لهیده را از سوراخ بینی بیرون بکشد. بعد اندرون کاسه‌ی سر را با کتان پاک می‌کرده‌اند و آن را از مواد معطر و داروهای خشک کننده می‌انباشته‌اند. این روند بیرون آوردن مغز از ابتدای کار به صورت پراکنده وجود داشته، اما از دوران دودمان پنجم به بعد به بخشی از روند استانده‌ی مومی‌گری بدل می‌شود. اگرچه تنوع در روش همچنان وجود داشته و گاه با شکستن استخوان حدقه و به ندرت از راه سوراخ نخاعی زیر جمجمه مغز را خارج می‌کرده‌اند. بیرون کشیدن مغز هرگز به شکلی کامل و تمیز انجام نمی‌شده و همیشه بخش‌هایی از آن داخل جمجمه جا می‌مانده که با وارد کردن مواد خشک کننده آبیگری می‌شده است.<sup>۲۲</sup>

روندی مشابه درباره‌ی تنه هم انجام می‌شده و شش‌ها و کل محتویات حفره‌ی شکمی را از بدن خارج کرده و در ظرف‌های اندام می‌نهادند. حفره‌های داخلی بدن را نیز به همین ترتیب با مواد خشک کننده می‌انباشته‌اند. ماده‌ی آب‌گیر اصلی که در مومی‌گری به کار گرفته می‌شده نظرون نام دارد و ترکیبی است از

---

<sup>21</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بندهای ۸۵-۹۰.

<sup>22</sup> David, 2008: 15.

کربنات سدیم ( $\text{Na}_2\text{CO}_3 \cdot 10\text{H}_2\text{O}$ ) و بیکربنات سدیم ( $\text{NaHCO}_3$ ) به همراه مقداری کمتر از نمک‌های دیگر سدیم (کلرید سدیم و سولفات سدیم). کلمه‌ی نظرون که  $\nu\tau\rho\nu\nu$  (نیترون) یونانی و  $\text{nitrium}$  لاتین را نتیجه داده به اسم عنصر سدیم ( $\text{Na}$ : ناتیوم) انجامیده، در اصل مصری است و در متون مصری باستان به صورت «نتری» ثبتش شده است. در مصر باستان نظرون از منطقه‌ای به اسم وادی نظرون برداشت می‌شده که معدن سدیم است و نمک‌های حامل این عنصر را به فراوانی دارد.



راست) فرعون ستی اول، دودمان نوزدهم، حدود سال ۲۱۴۰ (۱۲۸۰ پ.م)

میان) فرعون رامسس سوم، دودمان بیستم، سال ۲۲۶۵ (۱۱۵۵ پ.م)

چپ) بدن مومیایی ملکه تاوسرت، دودمان نوزدهم، سال ۲۲۳۲ (۱۱۸۹ پ.م)

دو مرحله‌ی اصلی مومیاگری یعنی بیرون کشیدن اندام‌های درون شکم و سینه و آنگیزی از جسد با نظرون دست کم از دوران دودمان چهارم به بعد در مصر رایج بوده است. نخستین گواه قاطع در این مورد به

مقبره‌ی ملکه حتپ‌هرس مادر فرعون خوفو (سازنده‌ی هرم بزرگ) در گیزه مربوط می‌شود. در این گور بقایای آوند حاوی اندام‌های درونی ملکه کشف شده، که با نظرون خشک شده‌اند. متأسفانه جسد ملکه طی قرن‌ها از بین رفته، اما همین نشانه گواهی می‌دهد که هر دو عنصر در حدود قرن دهم و یازدهم تاریخی (میان‌ه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م) رواج داشته است. تقریباً در همین مقطع زمانی است که تدفین مردگان در حالت جنینی و جمع شده منسوخ می‌شود و به جای آن جسد را به شکل تاقباز و با حالتی دراز کشیده مومیایی می‌کنند.<sup>۲۳</sup>

در کل وضعیت قرارگیری بدن بسته به جنسیت جسد و دوره‌ی تاریخی فرق می‌کرده است. معمولاً در استان زنان در کنارشان دراز شده و روی ران‌شان نهاده می‌شده، در حالی که در استان مردان به صورت چلیپا روی اندام تناسلی‌شان قرار می‌گرفته است. شکل چلیپاوار دست‌ها بر سینه هم ویژه‌ی فرعون بوده است. در فاصله‌ی فرمانروایی توت‌موس دوم تا دودمان بیست و یکم (در حدود سالهای ۱۹۰۰ تا ۲۴۰۰ / ۱۵۰۰-۱۰۰۰ پ.م) چنین الگویی رایج بوده است.<sup>۲۴</sup>

با این حال مومیایی فنی تکامل‌یافته بوده و هر از چندی تغییراتی در آن رخ می‌نموده است. مثلاً از دوران توت‌موس سوم (بین سالهای ۱۸۹۶ تا ۱۹۵۰ / ۱۵۰۴-۱۴۵۰ پ.م) به بعد هم در شکل نهادن دست در کنار و روی بدن تحول ایجاد شد و هم محل برش زدن بدن برای بیرون کشیدن امعاء و احشاء تغییر کرد. نمونه‌ی دیگر شیوه‌ی مومیایی کردنی است که در سستی اول (سالهای ۲۰۸۲ تا ۲۰۹۶ / ۱۳۱۸-۱۳۰۴ پ.م) می‌بینیم، که به نسبت ابتدایی است و به سیاه شدن پوست می‌انجامد. در مقابل پسرش رامسس دوم (سال‌های

---

<sup>23</sup> David, 2008: 13-14.

<sup>24</sup> David, 2008: 15.

۲۰۹۶ تا ۲۱۶۳ / ۱۳۰۴-۱۲۳۷ پ.م) با روش پیچیده‌تر و بهتری مومیایی شده و به همین خاطر حالت چهره

و رنگ پوستش بهتر حفظ شده است.<sup>۲۵</sup>



ملکه تی‌یه، مادر آخن‌آتون، (۱۳۳۸ پ.م)

پس از تخلیه‌ی بدن از اندام‌های فسادپذیر، مرحله‌ی «تکه تکه کردن» پایان می‌یافته و مرحله‌ی «بازسازی» جسد آغاز می‌شده است. باید توجه داشت که در مومیایی کلاسیک از جدا کردن دست و پا از تنه خودداری می‌شده و مرحله‌ی نخست تنها در خارج کردن اندام‌های فساد پذیر درون حفره‌های سه‌گانه‌ی

---

<sup>25</sup> David, 2008: 15.



تن خلاصه می‌شده است. شاید پرهیز از جدا کردن اندام‌های دیگر از بدن بدن خاطر بوده باشد که تکرار عمل سث بر بدن اوزیریس دانسته می‌شده که خشونت بزرگ و اساطیری بوده است.

این نکته را هم باید به یاد داشت که اصولاً خالی کردن حفره‌ی سینه و شکم به نسبت دیر تحول یافته است. در دوران پادشاهی قدیم بدن فرعون را نمی‌شکافته و امعاء و احشاء را خارج نمی‌کرده‌اند، و در دورانی بسیار دیرتر هم این روند گاه اجرا نمی‌شده است. مثلاً در مومیایی شاهدخت‌هایی که به دوران سلسله‌ی یازدهم (پادشاهی میانه) مربوط می‌شوند، نشانی از برش شکم و بیرون کشیدن اندام‌ها دیده نمی‌شود. هرچند غیاب فساد جسد در برخی از موارد نشان می‌دهد که احتمالاً اندام‌های داخلی را از راه مخرج بیرون می‌کشیده‌اند و یا از همان راه مواد خشک کننده را به درون حفره‌ی شکمی شکم تزریق می‌کرده‌اند.<sup>۲۶</sup>

در مرحله‌ی دوم که با سرهم کردن و «پُر کردن» مجدد بدن مصادف بوده، حفره‌های تهی شده‌ی بدن را با مواد معطر و خشک کننده می‌انباشته‌اند تا شکلی کمابیش طبیعی پیدا کند و بریدگی‌ها و شکاف‌های پوست را رفو می‌کرده‌اند. بعد آن را در نمک نظرون دفن می‌کرده‌اند تا فرایند آب‌گیری از بافت‌ها تکمیل شود.

هرودوت می‌گوید جسد پس از پوشیده شدن با نظرون هفتاد روز در همان حال باقی می‌ماند و بعد نواریچ می‌شده و به شکل نهایی‌اش در می‌آمده است.<sup>۲۷</sup> باب بریر هم در آزمون خود نشان داده که اگر جسد حدود صد روز در نظرون بماند سخت و بیش از حد خشک می‌شود و انعطاف‌پذیری‌اش را برای مراحل بعدی از دست می‌دهد. بنابراین در حدود هفتاد روز بعد، جسد آب‌گیری شده که هنوز اندام‌هایش

---

<sup>26</sup> David, 2008: 14.

<sup>27</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بندهای ۸۵-۹۰.

انعطاف داشته را از نظرون بیرون آورده و آن را نوارپیچ کرده و نوارها را با صمغ می‌آغشته‌اند و شکل کلاسیک پیکر مومیایی را ایجاد می‌کرده‌اند. اگر جسد به فرعون تعلق داشت، بدن را راست و کشیده و دستها را به حالت چلیپا بر سینه می‌نهادند. پاها را نیز به هم چسبیده نوارپیچ می‌کردند و آلت نره اغلب به شکل افراشته قرار می‌گرفته است.

پوشاندن نوارپیچ‌ها با صمغ نوعی عمل هواگیری و عایق‌کاری مومیایی هم بوده و از دوران دودمان اول فراعنه به هم همچون قاعده‌ای عمومی برای مومیایی رواج داشته است.<sup>28</sup> این شیوه به خصوص برای جلوگیری از حمله‌ی حشرات به جسد کارساز است. با این حال برخی از قارچها به ویژه کپک *Aspergillus niger* در برخی از بدن‌های مومیایی شده رشد می‌کرده‌اند. احتمالاً حساسیت ناشی از تنفس هاگ آنها بوده که بیماری برخی از کاوشگران و افسانه‌ی نفرین مومیایی را بر سر زبان‌ها انداخته است. بنابراین با همه‌ی این تدبیرها گهگاه جاندارانی مثل قارچ‌ها یا حشرات لاشه‌خوار به مومیایی حمله کرده و باعث فساد آن می‌شده‌اند. شواهد موجود نشان می‌دهد که مومیگران چهره‌ی جسد را در حد امکان ترمیم کرده و می‌آراسته‌اند. این در حالی بوده که استخوان بینی و جمجمه را پیشاپیش برای بیرون کشیدن مغز شکسته بوده‌اند و بنابراین چهره از ریخت می‌افتاده است. یکی از نشانه‌هایی که این تاکید بر بازآرایی سر و صورت مومیایی را نشان می‌دهد، آراستگی موهای بلند برخی نمونه‌هاست. بر مبنای تحلیل مو می‌توان دریافت که شیوه‌های آرایش سر در میان طبقات اشرافی چگونه بوده و چه ابزارهایی برای آن به کار گرفته می‌شده است.

نمونه‌ای افراطی از آرایش مو را در مومیایی بانو رای می‌بینیم که ندیمه‌ی اولین ملکه‌ی دودمان هجدهم آهموسه-نفرتاری (سال ۱۸۶۱ تا ۱۹۲۲/۱۵۶۲-۱۴۹۸ پ.م) بوده است و به سال ۱۸۹۰ (۱۵۳۰ پ.م)

---

<sup>28</sup> Taylor, 2001: 46.

در گذشته است. این مومیایی موهای بلند بافته‌ای دارد که در میانه‌اش موهای مصنوعی هم کاشته شده است. این کهنترین اثر موجود از کلاه‌گیس است و در ضمن قدیمی‌ترین نمونه‌ی موی رنگ شده را هم داراست.

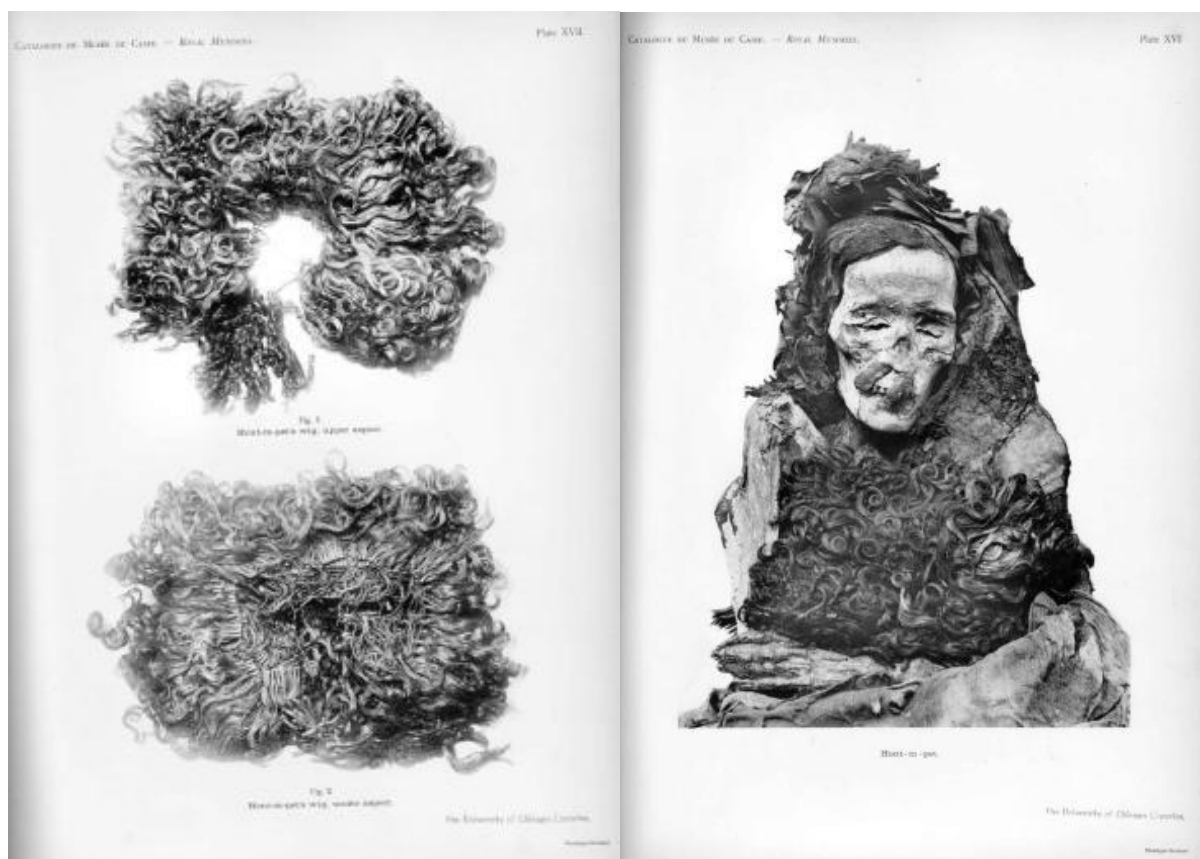


مومیایی بانو رای و موهای آراسته‌اش، سال ۱۸۹۰ (۱۵۳۰ پ.م)

آراستن موها به این شکل به ساعتها زمان نیاز داشته و نمی‌توانسته توسط خود بانو رای انجام شده باشد. یعنی آرایشگری حرفه‌ای چنین آرایشی را ممکن ساخته است. بعید است این زن به شکل روزمره موهایی چنین آراسته داشته باشد. این شیوه‌ی دشوار و پرهزینه از آرایش موها قاعدتا به مراسمی مهم و ویژه اختصاص داشته و احتمال نیرومندتر آن است که سر او را هنگام مومیایی کردن چنین آراسته باشند. مومیایی سرور بانو رای یعنی ملکه آهموسه-نفرتاری هم کشف شده و او هم موهایی به همین میزان آراسته دارد.

تصویرهای بازمانده از او هم نشان می‌دهد که دست کم در جریان مراسم رسمی موهای بلند و بافته‌ای داشته، که بر اساس موهای مومیایی‌اش می‌دانیم با افزوده‌ها و موهایی مصنوعی آراسته می‌شده است.

این نکته هم شایان توجه است که بر خلاف تصور مرسوم، موهای طبیعی مصریان باستان و همچنین کلاه‌گیس‌هایشان صاف نبوده است. نژاد نیل-صحرائی با سیاهپوستان آفریقایی خویشاوند است و موهای اغلب مصریان مجعد بوده و کلاه‌گیس‌هایشان را هم به همین شکل درست می‌کرده‌اند. چنان که مثلا در مومیایی زنی به اسم هون‌تم‌پت می‌بینیم، که گویا خودش موی تقریبا صاف داشته، اما کلاه‌گیس بزرگش موهایی مجعد داشته است (تصویر زیر).



این نکته یعنی صاف یا مجعد بودن موها از این نظر مهم است که برای تشخیص نژاد اجساد کاربرد دارد. چنان که در دوران آخن‌آتون که دورانی انقلابی و مهم در فرهنگ مصر باستان است، بسیاری از

مومیایی‌های مهم موهایی از نوع مردم بومی ایران زمین داشته‌اند و آفریقایی تبار نبوده‌اند. مثلاً جسد توپا و یویا که از شخصیت‌های قدرتمند مصری پس از دوران آخن‌آتون بوده‌اند، موهایی صاف و موجدار<sup>۲۹</sup> و شکل حجمه‌ای دارند که نشان می‌دهد که این دو از بومیان مصر و متعلق به نژاد نیل صحرایی نبوده‌اند. طلایی بودن رنگ موهایشان البته پیامد فرایند مومی‌گری است، و به رنگ واقعی موهایشان ارتباطی ندارد.



سر مومیایی توپا (راست) و یویا (چپ)، حدود سال ۲۱۰۰ (۱۳۰۰ پ.م) در مقایسه با سر ملکه حت‌شپ‌سوت (میان) با موهای بلند تابدار که با حنا رنگ شده، سال ۱۹۶۳ (۱۴۵۸ پ.م)

در مقابل موهای مجعد<sup>۳۰</sup> که جنس موی عادی مصریان آفریقایی تبار است را در بیشتر موارد بر سر مومیایی‌ها می‌بینیم و این خصلت به ویژه در میان اهالی نوبه که از جنوب می‌آمدند بیشتر دیده می‌شود. با این حال موهای اغلب فرعون‌ها از جمله توت‌موس دوم هم به همین شکل است و این نشان می‌دهد تصویر

<sup>29</sup> cynotrichous

<sup>30</sup> heliotrichous

مرسومی که فرعونها و مصریان باستان را با موی صاف نشان می‌دهد، تحریفی شرق‌شناسانه است که از منعکس شدن پیش‌داشته‌های اروپاییان بر جمعیت آفریقایی‌تبار مصر باستان ناشی شده است.



راست) سر مومیایی شاهزاده‌ی نوبه‌ی مای‌هرپری، دودمان هجدهم، قرن بیستم (ق ۱۴ پ.م)

میان) موهای سر فرعون توت‌موس دوم، دودمان هجدهم، حدود سال ۱۹۰۰ (۱۵۰۰ پ.م)

چپ) موهای ملکه نومیته با موهای آراسته‌ی مجدد که با افزوده‌هایی مصنوعی درآمیخته است

نکنه‌ی جالب دیگر درباره‌ی آراستگی سر و صورت مومیایی‌ها آن است که بر این مبنا درمی‌یابیم که اشراف بلندپایه‌ی مصری موی خود را با حنا رنگ می‌کرده‌اند. نمونه‌ی مشهور این قضیه را درباره‌ی رامسس دوم و ملکه حت‌شپ‌سوت می‌بینیم که هر دو در سنین سالخوردگی موهای سفیدش را با حنا رنگ می‌کرده‌اند و موهای مومیایی‌شان هم رنگ حنایی دارد. حنا البته علاوه بر تغییر رنگ مو تاثیر ضد شپش هم داشته است. بعد از آراستن سر و صورت مومیایی و نوارپیچی جسد، مرحله‌ی «جمع کردن» اندام‌ها به پایان می‌رسید و فرایند تثبیت بدن و آبگیری کردن‌اش ادامه می‌یافت. واپسین مرحله‌ی اجرایی مومی‌گری آن بوده

که ظرف‌های حاوی اندام‌های بدن مرده را پس از تکمیل مومیایی می‌شکسته و در نزدیکی مقبره دفن می‌کرده‌اند. چون برای آن کارکردی جادویی قایل بوده‌اند. این جادویی پنداشتن کنش مومیایی بسیار مهم و کلیدی بوده و فهم کل این مسیر بی توجه به آن ممکن نیست.



راست) مومیایی فرعون توت‌موس دوم، دودمان هجدهم، حدود سال ۱۹۰۰ (۱۵۰۰ پ.م.)، چپ) کلاه‌گیس با موهای مجعد

در سراسر این مراحل کاهنان و دعاخوان‌هایی حضور داشته‌اند و کل روند به صورت اجرای آیینی دینی فهمیده می‌شده است و نه کرداری تخصصی یا فناورانه. این را از آنجا می‌توان دریافت که دانش برآمده از اجرای این آیین طی هزاران سال بسیار اندک بوده و وزن اصلی این آیین بر نقاطی نمادین و اساطیری متمرکز بوده و نه روندهایی اجرایی که به حفظ جسد می‌انجامند. مثلاً یکی از مهمترین بخش‌های این جریان

که در ضمن آخرین مرحله هم محسوب می‌شده، گشودن دهان بر پیکره‌ی مومیایی بوده و این مشابه همان آیینی است که برای جان بخشیدن به مجسمه‌ها و حلول خدایان در بت‌ها نیز اجرا می‌شده است.

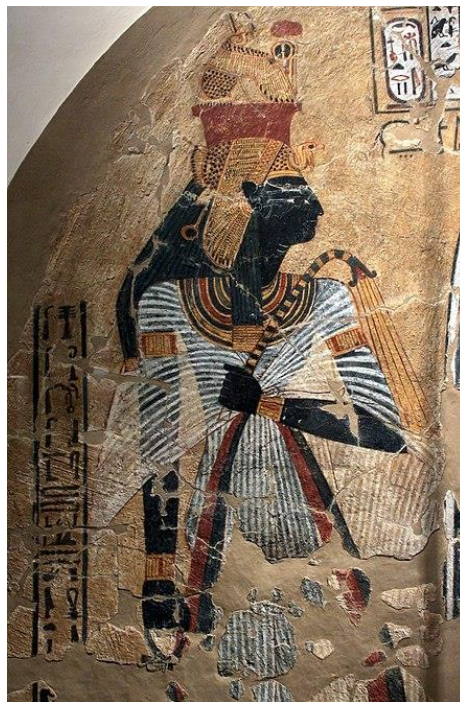


جسد فرعون رامسس دوم با موهای رنگ شده، دودمان نوزدهم، حدود سال ۲۲۰۰ (۱۲۱۳ پ.م)

بنابراین نهاد اجتماعی‌ای که عمل مومیایی کردن را به انجام می‌رسانده، زیرسیستمی از معبدهای مصری محسوب می‌شده است و کارگزارانش کاهنان بوده‌اند. این نهاد با مشتریانی از میان اشراف بلندپایه در ارتباط بوده و با انجام خدمات مومیایی جاودانگی ایشان را تضمین می‌کرده است. روند مومیایی بسیار طولانی و دشوار بوده و مواد گرانبه‌ای فراوانی در جریان آن مصرف می‌شده است. از این رو بسیار هزینه‌بر بوده و بخشی بزرگ از مازاد اقتصادی جامعه را به خود اختصاص می‌داده است. به ویژه بعد از سال ۱۸۷۰ (۱۵۵۰ پ.م) که روند مومیایی شدن بر عموم دولتمندان مصری گشوده شد، عملاً هرکس که به قدر کافی توانگر بود و می‌توانست منابع لازم را برای این کار فراهم کند، ترتیبی می‌داد تا جسدش مومیایی شود. به



همین خاطر از این تاریخ به بعد شمار مومیایی‌های مصری به شکلی تصاعدی زیاد می‌شود. شمار کلی جسد‌های مومیایی شده در مصر درست معلوم نیست. ولی برخی از کتابها تخمینی در حدود هفتاد میلیون مومیایی برای کل سه هزار سال عمر تمدن مصری به دست داده‌اند.<sup>۳۱</sup>



تصویر ملکه آهموسه نفرتاری (راست) و مومیایی‌اش (چپ)، دودمان هجدهم، سال ۱۸۶۱ تا ۱۹۲۲ (۱۵۶۲-۱۴۹۸ پ.م)

در دوران فترت سوم و دودمان بیست و یکم که آغازگاه آن بود، در حدود سال ۲۴۰۰ (۱۰۰۰ پ.م) تحولی مهم در مومیایی رخ داد. این تا حدودی به علاقه‌ی دودمان تازه به مومیایی‌های قدیمی باز می‌گشت. فرعون‌های دودمان بیست و یکم برای مشروعیت بخشیدن به خویش، طرحی پردامنه را اجرا کردند تا مومیایی‌های شاهان پیشین را گردآوری و گورهایشان را ترمیم کنند و از نو با شرایطی شایسته به خاک

---

<sup>31</sup> Woog, 2009: 14-15.

بسیارند. احتمالاً در جریان همین روند بوده که مومیان دریاخته‌اند که روش‌های مرسوم قدیمی شکل بدن را درست حفظ نمی‌کند. به همین خاطر پس از آن تحولی در فنون مومیایی رخ می‌دهد.



چهره‌ی اصلی فرعون توت‌انخ‌آمون در کنار تصویر آرمانی شده‌اش بر نقاب روی تابوتش و بازسازی چهره‌اش در زمان حیات، دودمان هجدهم، حدود سال ۲۱۰۰ (۱۳۲۳ پ.م)

خاستگاه‌های این نوآوری‌ها فنی البته به دورانی پیشتر باز می‌گردد و در دوران سلسله‌ی هجدهم هم وقتی می‌خواستند فرعون آمن‌حوتپ سوم (سالهای ۱۹۸۳ تا ۲۰۲۱/۱۴۱۷-۱۳۷۹ پ.م) که چاق بود را مومیایی کنند، موادی را در بازوها و پاها و زیر گردن جسد به زیر پوست اضافه کردند تا جایگزین بافت چربی خشکیده شده شود و شکل اصلی بدن فرعون را بازسازی کند. همین شیوه در دوران سلسله‌ی بیست و یکم به روشی عام تبدیل شد که در جریان آن بر پوست شکافهایی ایجاد می‌کردند و از آنجا مخلوطی از گل و خاکستر و پارچه را در زیر پوست و درون حفره‌های بدن می‌چنانند تا جایگزین بافتهای خشکیده یا اندام‌های حذف شده گردد و شکل طبیعی بدن را تقلید کند.

همچنین از این دوره است که نهادن محتویات شکم و سینه در آوندهای اندام منسوخ می‌شود و این اندام‌ها را پس از خشکاندن در بسته‌بندی‌هایی مومی می‌نهادند که مجسمه یا نقش چهار پسر هوروس را داشت و آن را دوباره به درون حفره‌های بدن باز می‌گرداندند. استفاده از چشم مصنوعی و موهای مصنوعی برای بازگرداندن حالت طبیعی چهره نیز از همین دوران باب شد، و استفاده از گل اُخرای سرخ برای رنگ کردن پوست جسدهای مردانه و اُخرای زرد برای بدن‌های زنانه رواج یافت.<sup>۳۲</sup>



تابوت سنگی هفت تُنی و مومیایی درونش در کارگاه مومی‌گران سقره

<sup>32</sup> David, 2008: 16.

در سال ۴۳۹۷ (۲۰۱۸/۱۳۹۷ م.) در سقره یک کارگاه مومیاگران کشف شد که قدمتش به عصر هخامنشی باز می‌گشت. تحلیل آن نشان داد سطوحی متفاوت از خدمات مومیاگری و تدفین برای ثروتمندان و طبقات فرودست‌تر در یک کارگاه انجام می‌گرفته است.<sup>۳۳</sup> یعنی نهاد مومیاگری همچون درگاهی برای جذب منابع مالی طبقات مختلف جامعه عمل می‌کرده و بخشی بزرگ از پشتوانه‌ی اقتصادی معبدها را در بر می‌گرفته است. این مشتریان در دوران پیشاهخامنشی تنها اشراف بلندپایه بوده‌اند، اما در عصر هخامنشی انگار بسطی در دامنه‌اش دیده می‌شود و طبقات فرودست‌تر هم به بخشی ساده‌تر و ارزانتر از این خدمات دسترسی پیدا می‌کنند.

کارگاه مومیاگرانی که در سقره کشف شده در ضمن نشان می‌دهد که شرایط شغلی مومیاگران چقدر دشوار بوده است. چون اتاقک اصلی که آیین مومیایی در آن انجام می‌شده در عمق سی متری زمین و در پایین چاهی ژرف قرار داشته است. این اتاقک به نسبت بزرگ بوده، اما برای آن که هوارسانی‌اش ممکن شود، از آنجا رخنه‌ای به یکی از رهروهای مقبره‌ای باستانی از دوران پادشاهی کهن باز کرده بودند که بالای این تاسیسات زیرزمینی می‌گذشته است. این شرایط استفاده‌ی سخاوتمندانه از صمغ و روغن‌های معطر را توجیه می‌کند، چون در چنان محیطی بی‌شک بوی جسدی در آستانه‌ی تجزیه بسیار آزارنده بوده است.<sup>۳۴</sup>

پس از نابودی دولت هخامنشی و به قدرت رسیدن مقدونیان در مصر، فنون مومیاگری با زوالی ناگهانی و شدید روبرو شد. آن وسواس و دقتی که در زمان دودمان بیست و یکم شکل گرفته بود و احیای ریخت طبیعی بدن را هدف می‌گرفت، به کلی وانهاده شد و اندام‌های داخلی بدن به صورت بسته‌هایی در

---

<sup>33</sup> Urbanus, 2021.

<sup>34</sup> Urbanus, 2021.

میان پاهای جسد نهاده می‌شد و یا دوباره به آوندهای اندام ریخته می‌شد. در این دوران تاکید اصلی بر آراستن تابوت و شکل بیرونی مومیایی بود، بی آن که تثبیت شکل خودِ جسد زیاد مورد توجه باشد. هرچند در این دوره نواریپیچی جسدها آراسته‌تر و پیچیده‌تر شد، اما مومیایی کردن جسد با افولی نمایان همراه بود. در حدی که هنگام بازنهادن اندام‌های داخلی به درون حفره‌ی شکمی و سینه‌ای، آنها را تصادفی و خارج از نظم طبیعی‌شان در بدن می‌ریختند و گاهی از خرده سفال و خرت و پرت‌هایی مشابه برای پر کردن حفره‌ی شکم و سینه بهره می‌جستند.

صمغ را هم به جای این که در هنگام نواریپیچی به کار بگیرند، مستقیماً روی پوست می‌مالیدند و در نتیجه مومیایی‌های این دوره ظاهری سیاه و براق و سخت دارند و گهگاه حشراتی در میانه‌شان به دام افتاده و به پیکر مومیایی افزوده شده است. در دوران رومی‌ها این افول همچنان تداوم یافت. تابوت از ابزار تدفین حذف شد و به جای آن روی جسد را با نقش‌هایی می‌پوشاندند و اغلب چهره‌ی متوفی را هم نقاشی می‌کردند و آن نقش را روی سر جسد می‌گذاشتند. در بسیاری از جسدهای این دوران حتا تخلیه‌ی مغز و حفره‌های شکم و سینه هم درست انجام پذیرفته است.<sup>۳۵</sup>

نکته‌ی جالب آن که فروپاشی سنت مومیاگری در مصر از نظر الگوی جغرافیایی با روند منسوخ شدن خط هیروگلیف تناظر دارد. این سنت هم در بخش‌های جنوبی مصر و نوبه که از مراکز اقتدار مقدونی‌ها و رومی‌ها در شمال دورتر بود، بیشتر باقی ماند و مدت‌ها در برابر انقراض مقاومت ورزید. در نهایت هم پس از مسیحی شدن مصریان که در واقع به معنای جایگزینی فرهنگ یونانی-رومی به جای فرهنگ مصری کهن

---

<sup>35</sup> David, 2008: 16-17.

بود، مومیاگری یکی از معدود ارکان تمدن کهن مصری بود که به بقای خود ادامه داد و حتا در صومعه‌های مسیحی مصر به کار گرفته شد.

این مومیاگری البته بسیار ابتدایی بود و دیگر از تخلیه کردن مغز و شکم و سینه‌ی جسد و مراحل طولانی خشکاندن آن اثری باقی نمانده بود. با این حال نواریچ کردن جسد و آبگیری‌اش با نظرون حفظ شده بود و همین سنت بود که به تدریج در ایتالیا و اروپای جنوبی جایگیر شد و مومیایی‌های مسیحی قرون میانه را پدید آورد. مومیاگری در واقع در قرن ۴۲ و ۴۳ (ق ۸-۹ م.) در مصر منسوخ شد و این زمانی بود که بیشتر مردم این قلمرو دین اسلام را پذیرفتند.

## کفتار سوم: آوندهای اندام

این از شوخی‌های تاریخ است که مصریان برای سه هزار سال مردگان‌شان را مومیایی می‌کردند و دیرپاترین و پیچیده‌ترین سنت فرهنگی در این زمینه را پدید آوردند، و با این حال اولین کاری که با جسد‌ها می‌کردند آن بود که مغزشان را تخریب کنند و دور بریزند. یعنی به معنای دقیق کلمه، مومیایی‌های مصری از جایگاه بنیادین «من» تهی بودند و این به دلالتی نمادین شبیه است که وضعیتی همسان در بافت تمدنی مصریان را نیز نشان می‌دهد.

گذشته از مغز که غده‌ی عظیمی برای ترشح بزاق و مخاط بینی قلمداد می‌شد، از دید مصریان بدن دارای پنج اندام مهم بود. مهمترین این‌ها قلب بود که در بدن مومیایی باقی می‌ماند، و بقیه به تکه‌هایی دلبخواه از امعاء و احشاء شباهت دارند و با داده‌های فیزیولوژیک یا کالبدشناسانه‌ی علمی سازگاری ندارند. به هر روی مصریان بعد از به جا نهادن قلب، هر آنچه از حفره‌های درونی تن بیرون می‌کشیدند را به چهار بخش تقسیم می‌کردند و در چهار ظرف می‌نهادند و همراه مرده به سرداب می‌نهادند.

در ابتدای شکل‌گیری اندام‌های آوندی در دوران پادشاهی کهن گاهی آوندهای اندامی را خالی می‌گذاشته‌اند و گاه به عمد می‌شکسته‌اند. از آنجا که این را در گورهای دست نخورده (مثلاً در ابوسیر) هم می‌بینیم، چنین می‌نماید که آیینی به این شکل در آن دوران وجود داشته است.<sup>۳۶</sup>

---

<sup>36</sup> Jirásková, 2015.

ظرف‌های حامل اندام‌های بدن مرده را امروز در زبان‌های فرنگی «کانوپتیک» می‌نامند و این اسم از خوانش اشتباه اسطوره‌ای کهن ناشی شده است. در روایت‌های یونانی کانوپوس نام ناخدای کشتی‌ای بود که منلائوس را برای جنگ به تروا برد. شکلی تحریف شده از داستان او آن است که بعد از مرگ در دلتای نیل دفن شد و او را به صورت ظرفی مقدس می‌پرستیدند.<sup>۳۷</sup> این نام **canopic** از آنجا آمده و تبارنامه‌ی درستی ندارد. پس به جای آن عبارت درست‌تر «آوند اندام»<sup>۳۸</sup> را به کار خواهیم گرفت.

آوندهایی که بخش‌های درونی بدن را در خود جای می‌دادند، در ابتدای کار از تشریفات برکنار بودند. این حاملان در دوران پادشاهی کهن ظرف‌هایی ساده بودند که نه آرایه‌ای داشتند و نه نوشتاری. در اولین دوره‌ی فترت که در پی آن آمد به تدریج متن‌های رویشان نوشته شد و ظرف‌ها به شکل سر آدم ساخته می‌شد.<sup>۳۹</sup> پس از آن بود که آوندهای اندام به صورت چهار ظرف سفالی یا سنگی یا چوبی درآمد و از دوران سلسله‌ی یازدهم و دوازدهم نهادن‌شان در گورها باب شد. بر همین مبنا اندام‌های بدن فرد مومیایی شده به چهار رده تقسیم شد تا مجزا در این آوندها قرار بگیرد.<sup>۴۰</sup> ساخت آوندهای اندام بخشی مهم از روند مومیایی کردن محسوب می‌شود و با نهادن آن در کنار مومیایی است که مرحله‌ی دوم یعنی «جمع شدن» مجدد بدن مرده تحقق می‌پذیرد. این آوندها از ابتدای دوران پادشاهی کهن تا عصر بطلمیوسی که شیوه‌ی اصلی مومیایی رواج داشته، بخشی جدایی‌ناپذیر از فن مومیایی بوده‌اند.

در این دوران طولانی که سه هزاره را در بر می‌گیرد، طبعاً نوآوری‌ها و تغییرهایی را هم در این آوندها می‌بینیم. از دوران سلسله‌ی نوزدهم (۱۲۹۲-۱۱۸۹ پ.م) چهار طرف را با سرهای چهار پسر هوروس

---

<sup>37</sup> David, 1999: 152.

<sup>38</sup> **Canopic jars**

<sup>39</sup> Shaw and Nicholson, 1995: 59.

<sup>40</sup> Budge, 2010: 240.



آراستند. این چهار ایزد فرعی، تازه در این هنگام اهمیت یافتند و در اصل شکلی تشخیص یافته از آوندهای اندام بودند. در اوایل کار این ظرف‌ها را کنار هم در یک جعبه می‌گذاشتند و آن را کنار تابوت مومیایی قرار می‌دادند. چنان که در گور توت‌آنخ‌آمون نمونه‌اش را می‌بینیم. بعدتر اما آنها را در یک ردیف کنار هم جلوی تابوت می‌چیدند، یا گاهی در چهار گوشه‌ی سرداب مومیایی قرار می‌دادند. متن‌های روی آوندها هم به تدریج طولانی‌تر شد تا از تک کلمه‌ها به متن‌هایی به نسبت مفصل دگردیسی یافت.<sup>۴۱</sup>



آوندهای اندام توت‌آنخ‌آمون (۱۳۳۵-۱۳۲۳ پ.م) از جنس سنگ مرمر

<sup>41</sup> Budge, 2010: 242.

از دوران فترت سوم به بعد، یعنی در حدود میانه‌ی قرن یازدهم پ.م فن مومی‌گری چندان پیشرفت کرد که توانستند اندام‌های داخلی بدن را بدون بیرون آوردن خشک کنند. به این ترتیب کارکرد آوندهای اندام از بین رفت. اما همچنان این آوندها را -که گاهی تهی بودند و گاه توپُر- بنا به سنت در مقبره‌ها می‌گذاشتند. تحول مهم دیگر آن بود که تا دوران سلسله‌ی هجدهم آوندهای اندام با شکل سر فرعون تزئین می‌شدند. اما پس از آن با نمادهای چهارگانه‌ی پسران هوروس آراسته شدند.<sup>۴۲</sup>

این نمادهای وابسته به هوروس چهار آوند اندام را به این ترتیب بر اساس محتوایش رمزگذاری می‌کرد:

الف) ایم‌ستی: آوندی بود با سر انسان که جگر را در آن جای می‌دادند، با جهت جنوب و ایزیس

همتا پنداشته می‌شد.



ب) دوآموتف: با سر شغال رمزگذاری

می‌شد و معده به همراه روده‌ی کوچک را در آن

می‌گذاشتند. با جهت شرق و ایزدبانوی نثیت

(عدالت) مربوط بود.

پ) هاپی / خاپی: علامتش بوزینه بود و شش‌ها

را در آن جای می‌دادند. با شمال و ایزدبانوی

نفتیس که خواهر ایزیس بود متولی آن قلمداد

می‌شد.

<sup>42</sup> Germer, 1998: 462.

ت) قیحِ سِنوعِف: با عقاب شناخته می‌شد و روده‌ی بزرگ را در خود جای می‌داد. به غُرب و سِرِکِت وابسته بود که گاه دختر نثیت و خنوم دانسته می‌شد و ایزدبانوی پزشکی بود و درمان کننده‌ی گزیدگی جانوران زهر آگین.



آوندهای اندام از جنس سنگ آهک، قرن نهم پ.م



آوندهای اندامی از جنس چوب درخت انجیر، ۷۴۴-۶۵۶ پ.م



آوندهای اندام رویو، حکمران بومی استان تَحِخِت (شمال سودان) در دوران دودمان هجدهم

هریک از این چهار ایزد فروپایه در تناسب با پیکر مرده جایگاهی ویژه داشتند. مومیایی را به پهلو و رو به خورشید دفن می‌کردند، و به همین خاطر این طرف تابوت را «جلو» می‌نامند. بر سمت رو به شرق تابوت‌های عصر پادشاهی میانه نقش ایمستی و دوآموتف را نقش می‌کردند و هاپی و قابح‌سنوعف را در سمت غربی می‌کشیدند. در همین دوران رسم منسوب کردن این چهار ایزد به چهار جهت اصلی هم رواج یافت.<sup>۴۳</sup> در طلسم ۱۴۸ «کتاب مردگان» چهار پسر هوروس نام برده شده و «چهار ستون آسمان (شو) و ابستاده چهار جهت» دانسته شده‌اند.<sup>۴۴</sup>

<sup>43</sup> Lurker, 1974: 104.

<sup>44</sup> Budge, 2010: 240.

قدیمی‌ترین اشاره به پسران هوروس را در متون اهرام می‌بینیم<sup>۴۵</sup> که کهن‌ترین نوشتارهای دینی بازمانده از مصر باستان هستند و قدمت‌شان به نیمه‌ی اول هزاره‌ی سوم پ.م باز می‌گردد. این‌ها در ابتدای کار چهار جلوه‌ی هوروس قلمداد می‌شدند و چون فرعون شکل زمینی هوروس قلمداد می‌شد، پشتیبانان یا حتا اجزای روح فرعون دانسته می‌شدند. بعدتر آنها تشخیص یافتند و به فرزندان هوروس بدل شدند.<sup>۴۶</sup>

از سوی دیگر در متون ارجاع‌های فراوانی داریم به این که مادر این چهار موجود، ایزیس بوده است.<sup>۴۷</sup> چون ایزیس مادر هوروس هم هست، باید زایش آنها را پیامد نوعی زنای با محارم در میان خدایان در نظر بگیریم. این چهار پسر با چهار ایزدبانو جفت می‌شدند که همتایشان بودند و اغلب بر سطح ظرف‌ها بازنموده می‌شدند. در برخی روایت‌ها این چهار نیز دختران سرکت قلمداد می‌شدند که ایزدبانوی پزشکی و دفع بندپایان و حشرات زهرآگین بود. به این ترتیب پسران و دختران چهارگانه در قالب جفت‌هایی نر و ماده آوندها و اندام‌های داخل‌شان را حفاظت می‌کرده‌اند.

ورود چهار پسر هوروس به روند مومی‌گری پیامد تحولی در روایت‌های سفر روح در مصر بود. وقتی فرعون در گذشته به پیشگاه اوزیریس می‌رسید، هریک از چهار پسر هوروس کارکردی را برای جاویدان شدن‌اش بر عهده می‌گرفتند. هاپی انگار ارتباطی با قایق‌رانی و هدایت زورق داشته، و با توجه به این که ایزد نگهبان نیل بوده، احتمالاً هدایت روح در راستای رودی مقدس را بر عهده داشته است، حدسم آن است که تصویر خارون یونانی که زورق‌بان ارواح است و آنان را از رود استیکس عبور می‌دهد، از اینجا گرفته شده باشد. چون یونان بر خلاف مصر رودخانه‌ی بزرگی ندارد که دستمایه‌ی چنین اسطوره‌ای قرار بگیرد.

---

<sup>45</sup> Assmann, 2005: 357.

<sup>46</sup> Assmann, 2005: 467.

<sup>47</sup> Griffiths, 1961: 49.

وقتی فرعون در گذشته به پیشگاه اوزیریس می‌رسید، ایم‌ستی بود که زیر مومیایی قرار می‌گرفت و او را «برمی‌افراشت و بلند می‌کرد»،<sup>۴۸</sup> و این به معنای دوباره زنده ساختن و فعال کردن بدن بود. از طلسم ۱۵۱ کتاب مردگان بر می‌آید که ایم‌ستی کارکرد خود را با یاری رع و پتاح به انجام می‌رسانده است. نقش دوآموت‌عف آن بود که آیین بزرگداشت و پرستش فرعون در گذشته را اجرا کند و نامش هم یعنی «کسی که برای مادرش نیایش می‌کند»، و اینجا منظور از «مادرش»، ایزیس است. قبح‌سنوعف هم نگهبان اندام‌های درونی بدن مومیایی است و نامش یعنی «کسی که همزادانش را تطهیر می‌کند». بنابراین گویا نقش‌اش شستن و پاکیزه نگهداشتن اندام‌های بدن مومیایی شده باشد.

این که چرا این آوندها به این جانوران خاص منسوب شده‌اند درست معلوم نیست. بوزینه با توت و شغال با آنوییس و عقاب با هوروس و خدای گورستان‌ها -سِکِر- همسان است. انسان هم احتمالاً خود اوزیریس را نشان می‌داده است. خود مصری‌ها سندی به جا گذاشته‌اند و در آن می‌گویند این چهار نماد به فرعون‌های باستانی مصری منسوب است و این همان است که در متون اهرام به صورت ارواح یا شاهانِ په و نِخِن مورد اشاره قرار گرفته، که نام شهرهای دینی مهمی در شمال و جنوب مصر بوده‌اند.

کارکرد و معنای آوندهای اندام تا پایان عمر تمدن مصری در حال تکاپو و تحول بود. در دوران سلسله‌ی بیست و یکم اوندهایی را خالی در مقبره می‌نهادند و چهار اندام اصلی را بسته‌بندی و نوارپیچ کرده و روی بدن مومیایی قرار می‌دادند.<sup>۴۹</sup> پس از فروپاشی دولت هخامنشی هم که دوران درخشش فرهنگ مصری سپری شد، همین روش دوباره باب شد. در دوران زمامداری مقدونیان و بعدتر رومیان که تمدن مصری دچار

---

<sup>48</sup> Faulkner, 2004: 520-523.

<sup>49</sup> Aufderheide, 2003: 258.

تباهی و زوال شد نیز مومیاگرانی که پیکر اشراف مقدونی یا رومی را زیر دست داشتند، به سادگی اندام‌های درونی را نوارپیچ کرده و روی جسد می‌گذاشتند.<sup>۵۰</sup>



راست: دیوارنگاره‌ای از دوران دودمان شانزدهم که زنی درگذشته را در برابر هوروس و چهار پسرش نشان می‌دهد، موزه بولونی، ایتالیا.

میان: آوند اندام مجلل دیرآیندی به شکل هوروس

چپ: یکی از دو آوند اندام اضافی یافت شده همراه مومیایی دیدی‌باستت

اما در بین این دو برش زمانی و در دوران هخامنشی چنین می‌نماید که نوآوری‌هایی علمی در این زمینه انجام شده باشد و بخشی از این داستان شاید از ورود علم پزشکی و کالبدشناسی ایرانی به مصر ناشی شده باشد. مثلاً در سال ۴۳۹۹ (۱۳۹۹/۲۰۲۰م.) مقبره‌ی دست نخورده بانویی به اسم دیدی‌باستت در سقره

---

<sup>50</sup> Spencer, 2007: 115.

کشف شد که در دوران کوروش بزرگ به خاک سپرده شده بود و به جای چهار، شش آوند اندام داشت که در همه هم بقایای اندام‌های انسانی وجود داشت.

این نوآوری‌ها و تدقیق کالبدشناسی بدن که در عصر هخامنشی آغاز شده بود، پس از فروپاشی این دولت و استیلای مقدونیان ر مصر متوقف ماند و روندی واژگونه را از سر گذراند. به شکلی که در قرن اول پ.م و دوران گذار قدرت از مقدونیان به رومیان، که تمدن مصری در لبه‌ی انقراض قرار داشت، عملاً مدیریت اندام‌های داخلی بدن مومیایی وضعیتی آشفته و نابسامان به خود گرفته بود. چندان که مومیایی زن ناشناسی از این دوران پیدا شده که در ماه‌های آخر بارداری درگذشته و مومیایی شده و همچنان جنینی را در شکم دارد. یعنی طی روند آگیری جسد، کیسه‌ی آمنیوتیک و جنین را که کانون‌های انباشت آب در بدن هستند هم تخلیه نکرده بوده‌اند.



تنها مومیایی یافت شده از زنی باردار که جنینش را هنوز در شکم دارد، زنی گمنام از قرن ۳۳ (ق ۱ پ.م)



## کفتار چهارم: پزشکی مصری

وقتی به تاریخ طولانی و دوام سه هزار ساله‌ی مومیایی مصری می‌نگریم، انتظار داریم سنت دیرپای گشودن بدن و خشک کردن جسد در مصر به شکل‌گیری دانشی دقیق درباره‌ی کالبدشناسی انسانی انجامیده باشد. اما حقیقت آن است که چنین اتفاقی رخ نداده و تصویر ذهنی مصریان باستان درباره‌ی بدن انسان و اندام‌های درونی‌اش به شکل شگفت‌انگیزی سطحی و پرخطا بوده است. یعنی فن مومیایی کردن مصری تنها بر خشکاندن جسد و حفظ ریخت بیرونی بدن متمرکز بوده و به شکل‌گیری دانش دقیقی درباره‌ی کالبدشناسی بدن منتهی نشده است.

دامنه‌ی خطاهای تصویر ذهنی مصریان از بدن انسان پهناور است و پرداختن به آن رساله‌ای مستقل می‌طلبد. اما به عنوان مثال می‌توان اشاره کرد که مصریان تا پایان عمر تمدن‌شان برای مثانه واژه‌ای نداشتند و اندام‌های داخلی حفره‌ی شکمی را درست نمی‌شناختند.<sup>51</sup> همچنین مصریان معتقد بودند مغز اندام مهمی نیست و تنها کارکردش ترشح آب بینی و بزاق است. شاید هم دشوار بودن بیرون کشیدن آن از جمجمه و شیوه‌ی ویرانگری که برای هم زدن و مایع کردن‌اش به کار می‌گرفتند، باعث شده بود اصولاً اهمیتش را انکار کنند.

---

<sup>51</sup> Brier, 2001: 117–123.

اندام‌های مهم از دید ایشان عبارت بود از قلب و آنچه که در سینه و شکم وجود داشت. قلب در بدن مومیایی باقی می‌ماند و باقی به چهار بخش تقسیم می‌شد. بر مبنای این چهار می‌توان دریافت که تصویر ذهنی مصریان باستان از کالبدشناسی انسان چگونه بوده است. از اینجا بر می‌آید که مصریان تمایز میان اندام‌های داخلی بدن انسان را نمی‌شناخته‌اند و مثلاً طحال را (که به گزارش باب بریر زودتر از همه موقع شکافتن حفره‌ی شکمی از بدن خارج می‌شود) از روده‌ی کوچک تفکیک نمی‌کرده و متوجه نبوده‌اند که روده‌ی بزرگ و کوچک در اصل بخش‌های مختلف یک اندام هستند و آنها را دو چیز مجزا می‌پنداشتند و در دو آوند اندام مجزا جای می‌داده‌اند.

همچنین معتقد بوده‌اند که قلب مرکز اندیشه و عواطف است و از این رو قلب را از بدن مومیایی خارج نمی‌کردند و دست نخورده نگه می‌داشتند. هرچند در برخی از مومیایی‌های دیرآیندتر دوران مقدونی‌ها و رومی‌ها این قاعده نقض می‌شده است. مثلاً در مومیایی مردی به اسم هراکلیدس که در قرن اول میلادی مومیایی شده، قلب را بیرون آورده و به جایش شش‌ها را دست نخورده باقی گذاشته‌اند. این می‌تواند نشانه‌ی فراموش شدن فنون قدیمی بعد از نابودی تمدن مصری به دست مقدونی-رومیان باشد، یا اشتباه مومیایی که تصویر روشنی از اندام‌های داخلی بدن نداشته است. با توجه به این که مومیایگر شش‌ها را باقی گذاشته، حدس من آن است که دومی درست باشد.

این بی‌توجهی به «من زنده» در تقابل با وسواس درباره‌ی سرنوشت «جسد» را در فناوری‌های زیستی پایه و همچنین پزشکی هم می‌توان ردیابی کرد. در مصر باستان پزشک را «سونو» می‌نامیدند و به خاطر مقام بلندی که داشت، تا مدت‌ها گمان می‌شد دانش پزشکی مصریان نیز پیشرفته بوده است. با این حال مرور منابع موجود در این مورد نشان می‌دهد که پزشکی مصریان شاخه‌ای از جادوگری بوده و با دانش و فن پزشکی واقعی ارتباط چندانی نداشته است.

شاید به این خاطر است که سطح بهداشت فردی در مصر باستان بسیار پایین بوده و ردپای طیفی پرمایه از بیماری‌های گوناگون بر جسد‌های بازمانده از آن دوران به یادگار مانده است. این سطح از بیماری و ناسالم بودن با توجه به وسواسی که مصریان درباره‌ی بدن و جسد داشته‌اند، جای توجه دارد. ارزیابی سطح سلامت مصریان باستان و درجه‌ی پیشرفته بودن علم پزشکی‌شان را بر مبنای سه شاخص می‌توان اندازه گرفت: نخست؛ بقایای بازمانده از بدن مصریان، که در قالب مومیایی‌ها یا اسکلت‌های تدفین شده یافت شده است. دوم، واریسی علم داروسازی در مصر باستان و بررسی موادی که برایشان کارکرد درمانی داشته است، و سوم؛ متونی که در زمینه‌ی پزشکی در این تمدن نوشته شده است. پیش از آن که به تصویر مصریان باستان از بدن و فنون پزشکی برسیم، نخست باید این سه مورد را به فشردگی مرور کنیم.

این نکته از دیرباز شناخته شده بوده که مومیایی‌ها و جسد‌های بازمانده از مصر باستان به شکل مسئله برانگیزی بیمار و ناسالم هستند. بخشی از این ماجرا به سبک زندگی مصریان باز می‌گشته و شیوه‌ای که مثلاً برای تولید خوراک به کار می‌گرفته‌اند. به عنوان مثال این را می‌دانیم که در مصر باستان فساد و فرسایش دندان بسیار رایج بوده و نمونه‌هایی فراوان از ناهنجاری‌های دندان و لثه و فک در اجساد مصریان کهن نمایان است. این به احتمال زیاد به شیوه‌ی پخت نان مصریان باز می‌گشته است.

در مصر باستان گندم به نسبت اندک بوده و خوراک طبقه‌ی اشراف قلمداد می‌شده است. خوراک اصلی ۹۰٪ مردم مصر که رعیت کشاورز بوده‌اند، نان جو بوده و نوشیدنی‌شان هم آبجو بوده است. چنین می‌نماید که مصریان در سراسر تاریخ طولانی‌شان هرگز راهی سزاوار برای آرد کردن و پختن نان ابداع نکرده باشند. این ماجرا تا هزاره‌ای پس از انقراض تمدن مصری همچنان مصداق داشته، چنان که مولانا یکی از قطعه‌هایش را چنین آغاز می‌کند که: «شعر من نانِ مصر را ماند / شب بر او بگذرد نتانی خورد!»

یعنی حتا تا دوران مولانا هم نام مصریان به خاطر این که سریع بیات و سفت می‌شده بدنام بوده است.

پلینی در «تاریخ طبیعی» اش نوشته که مردم کارتاژ برای آن که آرد کردن غله آسان‌تر شود، به آن شن و گچ می‌افزودند. بعید نیست مصریان باستان نیز رسمی داشته باشند. چون در بازمانده‌ی نان‌هایی که به صورت هدایای تدفینی در گور نهاده می‌شده، دانه‌های فراوان شن و ماسه یافته‌اند. در حدی که می‌توان گفت نان مصریان با ماسه درآمیخته بوده و همین دلیل فرسایش شدید و عمومی دندان‌های مصریان قدیم بوده است که بر جسد‌ها به روشنی نمایان است. البته منبع‌های دیگری هم برای این آلودگی شدید به شن و ماسه پیشنهاد شده که سنگ‌های آسیا و تنورهای پخت نان نمونه‌هایی از آن هستند.<sup>۵۲</sup> در جسد‌های مصری دوران پیشادودمانی یک سوم کل جسد‌ها فساد شدید دندان داشته‌اند که این نسبت در دوران دودمان‌های فراعنه قدری کاهش پیدا می‌کند و به ۲۸/۱٪ می‌رسد.<sup>۵۳</sup> با توجه به این که آمار یاد شده به فساد‌های شدید نمایان بر استخوان‌ها مربوط می‌شود، این اعداد شگفت‌انگیز هستند. به ویژه که به طبقه‌ای اشرافی تعلق دارند که از بهترین کیفیت خوراک برخوردار بوده است. بر اساس این داده‌ها می‌توان حدس زد که فساد و فرسایش دندان در میان جمعیت مصریان باستان امری همگانی و عام بوده است.

گذشته از خرابی دندان که مکانیکی بوده و ناشی از مدیریت نامعقول خوراک، درباره‌ی بیماری‌های انگلی هم با نوعی همه‌گیری پردامنه در مصر سر و کار داریم. مهمترین دلیلی که مصریان موهای سرشان را می‌تراشیده‌اند، همین فراوانی شپش در مصر بوده، و این تنها تمدنی است که تراشیدن موی زن و مرد با این دامنه در آن چنین رواجی داشته است.

---

<sup>52</sup> Miller, 2008: 57-56.

<sup>53</sup> Miller, 2008: 58.

فراگیر بودن بیماری‌های انگلی در مصر باستان تنها به انگل‌های خارجی مثل شپش و کنه محدود نمی‌شده، و شکل‌های وخیم‌تری از آن را در اندام‌های داخلی می‌بینیم. کهن‌ترین نمونه‌ی بیماری انگلی<sup>۵۴</sup> ابتلا به شیستوزوما<sup>۵۵</sup> را هم در مصر یافته‌اند و این بیماری چندان رایج بوده که در پاپیروس ابرس به آن نام «آآ» داده‌اند و در متون دیگر نوشته‌اند که پیدا شدن خون در ادرار پسران جوان - که نشانه‌ی ابتلا به این بیماری است - علامت بلوغ‌شان است و با دشتان شدن زنان هم‌تاست،<sup>۵۶</sup> و از اینجا می‌توان به فراگیر بودن این مرض پی برد.

نمونه‌هایی از کیست سنگواره شده‌ی این انگل در کلیه‌ی مومیایی‌هایی از سلسله‌ی بیستم پیدا شده و داده‌ها نشان می‌دهد که بخش بزرگی از جمعیت مصر به این انگل مبتلا بوده‌اند و بنابراین اسهال خونی مرضی رایج در این جمعیت محسوب می‌شده است. رواج شیستوزوما تا قرن بیستم هم پا برجا بوده و در سال ۵۳۴۲ (۱۳۴۲ خ / ۱۹۶۳ م.) بنا به آمار وزارت بهداشت مصر بیش از نیمی از جمعیت ناقل انگل بوده‌اند که بخش بزرگی از آن شیستوزوما بوده است. عامل بیماری و اسهال خونی لشکریان ناپلئون در مصر نیز همین انگل بوده است.

انگل مهم دیگر کرم استرونگیلوئیدس<sup>۵۷</sup> است که لاروهایش در بدن مومیایی آسرو کشف شده است. همچنین مومیایی مشهور به رُم-۱ هم در کبد به شیستوزوما مبتلا بوده و هم در روده کرم کدو (تنیا) داشته است. کیست هیداتیک در مغز و شش دو مومیایی دیگر هم یافت شده و این نشان می‌دهد که کرم کدوی

---

<sup>54</sup> schistosomiasis

<sup>55</sup> Schistosoma haematobium

<sup>56</sup> Rutherford, 2008: 102.

<sup>57</sup> Strongyloides

سگی<sup>۵۸</sup> هم در میان مصریان وجود داشته است. همچنین است مومیایی مشهور به پوم-۲ را داریم که به کرم آسکاریس مبتلا بوده است.<sup>۵۹</sup> نمونه‌هایی از کرم رشته<sup>۶۰</sup> هم در مومیایی‌ها کشف شده و همچنین نشانه‌هایی از بیماری‌های عفونی و ویروسی بر بدن مومیایی‌ها نمایان است. نمونه‌اش بقایای جسد رامسس پنجم است که علائم آبله مرغان را بر پوست چهره دارد.<sup>۶۱</sup> با مرور این داده‌ها روشن می‌شود که بسامد ابتلا به بیماری‌های انگلی و عفونی در مصر باستان به شدت بالا بوده است. فراوان بودن شمار مومیایی‌ها و بایگانی بزرگی که از جسد‌های مصریان باستان در اختیار داریم، البته در این بیماری‌شناسی باستانی تعیین کننده است، و تمرکز پژوهشگران بر این بایگانی بزرگ یکی از عللی بوده که بیماری‌های مصریان در چشم‌مان برجسته‌تر جلوه کند. با این حال داده‌های همزمان بازمانده از تمدن ایرانی -هرچند بسیار جسته و گریخته کاویده شده- چنین تراکمی از بیماری‌ها را نشان نمی‌دهد. مومیایی‌های آریایی مربوط به سکاهای تثبیت شده در یخ که به سکاهای باستانی مربوط می‌شود و با قرون پایانی تمدن مصری همزمان می‌شود نیز کاملاً تندرست و سالم هستند و با آنچه در مصر می‌بینیم قابل‌قیاس نیست.

شاخص دیگری که ابتدایی بودن پزشکی مصری نسبت به ایران و عادی بودن بیماری در این تمدن را نشان می‌دهد، آن است که تقریباً همه‌ی گیاهان دارویی مهم در ایران شناسایی و کشت شده‌اند، و نه در مصر. به عنوان مثال یکی از مهمترین دستاوردهای داروشناسی جهان کهن، هرچند امروز بدنامی دامن‌اش را گرفته، تریاک بوده است. ماده‌ای که از شیرهی غوزه‌ی تازه رسیده‌ی گیاه *papaver somniferum* استخراج می‌شده و خواص خواب‌آور، ضد درد و گاه توهم‌زا داشته است. شیرهی غوزه‌ی تریاک حاوی مورفین

---

<sup>58</sup> *Taenia echinococcus*

<sup>59</sup> Sandison and Tapp, 1998: 39-40.

<sup>60</sup> *Dracunculus medinensis*

<sup>61</sup> Sandison and Tapp, 1998: 45.

(ضددرد)، کودئین (ضددرد، ضدسرفه و ضد اسهال)، و پاپاورین (گشاد کننده‌ی رگها) است و این‌ها موادی است که امروز هم کارکرد دارویی مهم خود را حفظ کرده‌اند.<sup>62</sup> این گیاه بومی سواحل مدیترانه است و از شمال به مصر راه یافته است.

پرورش و استفاده‌ی دارویی و آیینی از گیاه تریاک به پیش از ظهور خط و آغاز تاریخ باز می‌گردد و احتمالاً در حدود هشت هزار سال قدمت دارد. داده‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که این گیاه در میانه‌ی هزاره‌ی ششم پ.م در گرداگرد دریای مدیترانه به شکل بومی وجود داشته و به سرعت -پیش از پیدایش کشاورزی پایدار- به بخش‌های درونی اروپا منتقل شده است. طوری که در فاصله‌ی ۵۳۰۰-۵۲۰۰ پ.م نمونه‌هایی از آن در غرب رود راین وجود داشته و از آنجا در حدود ۵۰۰۰-۴۸۰۰ پ.م به غرب آلپ راه یافته است.<sup>63</sup>

غوزه‌های گیاه تریاک به شکل طبیعی نمی‌شکافند و دانه‌ی خود را رها نمی‌کنند. از این رو گیاه مورد نظر در زمینه‌ای انسانی تکامل یافته و اهلی محسوب می‌شود و برای تکثیر به دخالت انسان نیاز دارد. نوع وحشی این گیاه *papaver setigerum* نام دارد که غوزه‌ی آن هم آکالوئید درست می‌کند. این گونه‌ی وحشی در کرانه‌های مدیترانه یافت می‌شوند، اما در مسیر مشهور انتقال کشاورزی از ایران زمین به اروپا (از آسورستان به آناتولی به بالکان به اروپای شرقی) رد پایش را نمی‌توان یافت. از این رو برخی حدس زده‌اند که شاید تریاک تنها گیاهی باشد که اروپاییان پیش از ورود انقلاب کشاورزان به قلمروشان پیشاپیش اهلی‌اش کرده بودند.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Counsell, 1984: 196.

<sup>63</sup> Salavert et al., 2020.

<sup>64</sup> Salavert et al., 2020.

استفاده از تریاک بی‌شک در هزاره‌ی دوم (حدود ۱۵۰۰ پ.م) در کرت و قبرس رواج داشته و چنین می‌نماید که این امر در سراسر آسورستان و سواحل مدیترانه رایج بوده باشد. با این حال این نکته مهم است که در این دوران هیچ نشانی از کاربرد پزشکی یا فراگیر این گیاه در دست نیست و گویا استفاده از آن منحصر در بافتی شمنی و آیینی انجام می‌شده است.<sup>۶۵</sup>

در مصر نشانه‌ی گیاه تریاک در آغاز دوران پادشاهی نو پدیدار می‌شود و این نسبت به آسورستان بسیار دیرآیند است و به حدود سال ۱۹۰۰ (۱۵۰۰ پ.م) باز می‌گردد. فرض شده که این گیاه از راه قبرس به مصر وارد شده است. اما احتمال قوی‌تر به نظر آن است که از گوشه‌ی جنوب غربی ایران زمین به شمال مصر منتقل شده باشد. چون حضور این گیاه در قبرس و کرت هم به نسبت دیرآیند است و دلیلی در کار نیست تا این دو جزیره‌ی به نسبت دورافتاده و حاشیه‌نشین مرجعیتی قایل شویم، در شرایطی که راه تجارت دریایی با فنیقیه و مسیر ارتباط زمینی از راه صحرای سینا از دیرباز تمدن ایرانی و مصری را به هم متصل می‌کرده است.

نشانه‌های بازمانده از تریاک در مصر با همه‌ی این حرفها جسته و گریخته و دیرآیند است و به کاربردی پزشکیانه دلالت نمی‌کند. در نقاشی دیواری مقبره‌ی سنه‌جم در دیرالمدینه گل تریاک در باغها دیده می‌شود و این الگو را در جاهای دیگر هم می‌بینیم. همچنین آرایه‌ای شبیه به غوزه‌ی تریاک را بر گردنبنده‌ی می‌بینیم که در گور KV56 در تب یافت شده است.

در پایپروس ابرز در بخشی که به «آرام کردن بچه‌ی گریان» اختصاص یافته، احتمالاً اشاره‌ای به تریاک می‌بینیم. کلمه‌ای که «دانه‌های تریاک» ترجمه شده، در شکل مصری‌اش «شپ‌نن» (بذر، گلبرگ) مربوط به

---

<sup>65</sup> Counsell, 1984: 197.



«شپن» (غوزه) بوده است. اما ایراد کار در اینجاست که نه گلبرگ و نه دانه‌های تریاک آکالوئید ندارند و بنابراین به کار خواباندن بچه‌ها نمی‌آیند. در کل چنین می‌نماید که شواهد کنونی برای تایید کاشت و استفاده از تریاک در دوران پادشاهی نو بسنده نیست و آنچه در این دوران در مصر وجود داشته و در نقاشی‌ها و آثار هنری هم دیده می‌شود، گیاه *papver rhoeas* یعنی نوعی شقایق است، و نه تریاک.<sup>66</sup>

بررسی شیمیایی رسوب‌های بازمانده از محتوای آوندها و ظرف‌های مشهور به «بلبل» - که از قبرس به مصر صادر می‌شده - و همچنین ظرف‌های دیگر مصری نشان داده که بر خلاف تصور معمول، گویا تریاک در هیچ شکلی در مصر وجود نداشته است.<sup>67</sup>

شواهد تاریخی درباره‌ی استفاده‌ی پزشکان از تریاک در مصر هم بسیار دیرآیند است و هم خاصگاهی برونزاد دارد. یک گواه به گزارش رومیانی مربوط می‌شود که حضور این ماده در حوالی قرن ۳۴ (قرن اول میلادی) را گزارش کرده‌اند. اما این دوران انقراض تمدن مصری است و ادغام شدن‌اش در قلمرو روم، که پیشاپیش تریاک را می‌شناخته است. گواه قدیمی‌تر، نقاشی مهمی بر مقبره‌ی دست نخورده‌ی پزشکی به اسم پسامتیک که در دوران آماسیس و کمبوجیه می‌زیسته و احتمالاً در دوران داریوش بزرگ درگذشته است. بر این نقاشی دیواری سبدهایی پر از گیاهی دانه‌دار دیده می‌شود که برخی‌شان آشکارا به غوزه‌ی تریاک شباهت دارند.<sup>68</sup>

این سندی بسیار مهم است، چون به پیوندی میان تریاک و پزشکی در مصر باستان دلالت می‌کند، اما تک بودن این شاهد و زمان پیدایش‌اش نشان می‌دهد که احتمالاً شناخت تریاک و خواص آن در دوران

---

<sup>66</sup> Counsell, 1984: 197-198.

<sup>67</sup> Counsell, 1984: 199-202.

<sup>68</sup> Counsell, 1984: 202.

هخامنشی و از راه تماس با پزشکی ایرانی برای مصریان حاصل آمده است، و درباره‌ی پیش از آن گواهی ملموس و مشخص در اسناد تاریخی و باستان‌شناختی نمی‌توان یافت.

گیاه مشهور دیگری که خواص روانگردان دارد، نیلوفر است. نیلوفر از دیرباز یکی از مهمترین نمادهای دینی و سیاسی در مصر باستان بوده است. از همان ابتدای پیدایش دولت متحد مصری در حدود سال ۴۰۰ (۳۱۰۰ پ.م) نیلوفر نماد اتحاد مصر بالا و پایین بود. این گل در ضمن علامت ایزد سازنده‌ی عطرها و بوها یعنی نفرتوم هم بود، و با اساطیر آفرینش و رستاخیز ارتباط پیدا می‌کرد.

در مصر دو گیاه به طور سنتی نیلوفر نامیده می‌شوند و هر دو بومی دره‌ی نیل بوده‌اند: یکی نیلوفر آبی (*Nymphaea caerulea*) و دیگری نیلوفر سفید (*Nymphaea lotus*). طی چهل سال گذشته نظریه‌هایی مطرح شده که بر مبنای آن این گیاهان علاوه بر ارزش نمادین‌شان به عنوان روانگردان و ماده‌ی محرک هم به کار گرفته می‌شده‌اند. به این شکل که مصریان با انداختن گل نیلوفر به درون ظرف‌های شراب آلكالوئیدشان را در الکل حل کرده و مصرف می‌کرده‌اند.

جدای از این دو، در دوران داریوش بزرگ گونه‌ی دیگری از نیلوفر از ایران به مصر وارد شده و کشت می‌شود که مصریان آن را «نیلوفر پارسی» می‌نامیده‌اند و امروز گاهی نیلوفر صورتی خوانده می‌شود. اما این گیاهی متفاوت است و اسم علمی‌اش *Nelumbo nucifera* است.<sup>۶۹</sup> مصریان همه‌ی این گیاهان را «سِشِن» می‌نامیده‌اند که به نیلوفر (*lotus*) ترجمه شده است.<sup>۷۰</sup>

---

<sup>69</sup> Harer, 1985: 49–54.

<sup>70</sup> Counsell, 1984: 205–206.

اما اگر بخواهیم قدری علمی‌تر و دقیق‌تر به موضوع بنگریم، درمی‌یابیم که اطلاق نام نیلوفر به گیاهان بومی مصر نادرست است. «نیلوفر» بنا به واژه‌بندی امروزی، همان است که بومی ایران بوده و در مصر باستان یافت نمی‌شده است. آن گیاهان بومی مصر (جنس *Nymphaea*) در اصل لاله‌ی آبی هستند و به رده‌ی متفاوتی از گیاهان تعلق دارند. به بیان دیگر اصولاً به کار بردن کلمه‌ی نیلوفر برای گیاهان بومی مصر نادرست است و باید آنها را به همین اسم «لاله‌ی آبی» نامید.<sup>۷۱</sup>

نکته‌ی مهم دیگر آن است که آکالوئیدهایی که اغلب به گیاه نیلوفر مصری منسوب شده، در «لاله‌ی آبی» وجود ندارند. موادی مثل نیمفائین<sup>۷۲</sup>، نوسیفرین<sup>۷۳</sup>، و نوفاریدین<sup>۷۴</sup> که خواص ضد درد و سرخوشی‌آور دارند، تنها در نیلوفر پارسی (جنس *Nelumbo*) یافت می‌شوند. مهم‌تر از همه آن که همین گیاه اخیر حاوی آپومورفین<sup>۷۵</sup> هم هست، که خواص تهوع‌آور دارد و در دورانهای جدیدتر همچون محرکی برای میل جنسی مردانه و نعوذ به کار گرفته می‌شده است.<sup>۷۶</sup>

هرودوت اشاره کرده که مصریان نیلوفر را می‌خورده‌اند.<sup>۷۷</sup> اما توضیح نداده که کدام بخش گیاه مصرف می‌شده و چه پیامدی به بار می‌آورده، و همچنین منظورش روشن نیست که نیلوفر پارسی را می‌گوید یا لاله‌ی آبی مصری را. با این همه چون هرودوت در میانه‌ی دوران هخامنشی و در خارج از مصر می‌نوشته، احتمالاً

---

<sup>71</sup> Counsell, 1984: 205.

<sup>72</sup> nymphaeine

<sup>73</sup> nuciferine

<sup>74</sup> nupharidine

<sup>75</sup> Apomorphine

<sup>76</sup> Counsell, 1984: 205.

<sup>77</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بند ۹۲.

به سستی فراگیرتر از روندهای درونزاد مصری اشاره می‌کرده و با توجه به ویژگی‌های داروشناسانه‌ای که گفتیم، قاعدتا منظورش نیلوفر پارسی بوده و نه لاله‌ی آبی.<sup>۷۸</sup>

البته متون مصری کهن هم به خورده شدن نیلوفر اشاره می‌کنند، اما گویا آن را همچون نوعی سبزی خوراکی و در پیوند با آشپزی می‌دیده‌اند، و اشاره‌ای به اثر روانگردان یا دارویی‌اش دیده نمی‌شود.<sup>۷۹</sup> با این حال در متون پزشکی مصری - به طور مشخص بندهای ۲۰۹ و ۴۷۹ پاپيروس ابرز- اشاره‌ای هست به این که «سِشِن شب را در شراب می‌گذرانند» و این به انداختن گل لاله‌ی آبی به درون ظرف آبجو یا شراب اشاره می‌کند.

در این شرایط اگر آلکالوئیدی در آن بخش از گیاه وجود داشته باشد، در الکل حل خواهد شد و همراه آن وارد بدن می‌شود. در پاپيروس تورین که داستانی درباره‌ی زنی شهوانی را روایت می‌کند هم بالای سر نقاشی او گل نیلوفر کشیده‌اند، و این را به مصرف نیلوفر به مثابه محرک نیروی جنسی یا مست کننده حمل کرده‌اند.<sup>۸۰</sup>

پس هرچند شواهد فراوانی داریم که نشان می‌دهد مصریان گل لاله‌ی آبی را در شراب می‌انداخته‌اند و برای آن ارزش آیینی قایل بوده‌اند، اما پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد که این گیاه فاقد آلکالوئید است و اثر روانگردان و محرک ندارد و ترکیبات بیوفلاوینوئید<sup>۸۱</sup> موجود در آن هم اثری بر نعوذ و میل جنسی ندارد.<sup>۸۲</sup> بنابراین به احتمال زیاد مصریان باستان برای لاله‌ی آبی - شاید به خاطر زیبایی این گل و پیوندش با آب-

---

<sup>78</sup> Counsell, 1984: 205.

<sup>79</sup> Counsell, 1984: 206.

<sup>80</sup> Schumann and Rossini, 2001.

<sup>81</sup> bioflavonoids

<sup>82</sup> Counsell, 1984: 206-209.

اثرات محرک جنسی قایل بوده‌اند، اما این عقیده از جنس خرافه‌هایی دیگر بوده که مثلاً برای مار یا شاخ کرگدن هم چنین خواصی قایل‌اند، و پشتوانه‌ی علمی ندارد.

از سوی دیگر نیلوفر پارسی به خاطر دارا بودن آکالوئیدهای گوناگون احتمالاً تاثیر روانگردان داشته و آپومورفین موجود در آن در مقدار اندک میل جنسی را افزون می‌کند، هرچند دزهای بالاتر به استفراغ شدید منتهی می‌شود. کارکرد دارویی نیلوفر از دیرباز در ایران زمین شناخته شده بوده و در قرون بعدی هردو خاصیت آن مورد اشاره قرار گرفته است. اما این‌ها به تمدن ایرانی مربوط می‌شوند و هرچند پس از دوران هخامنشی به مصر هم وارد شده‌اند، با سنت درونزاد پزشکی مصری ارتباط برقرار نمی‌کنند.

کشف هیجان‌انگیزی که حدود سی سال پیش سر و صدای فراوان به پا کرد، به پژوهشی مربوط می‌شد که مدعی بود در موی مومیایی‌های مصری مقداری چشمگیر از دو ماده‌ی نیکوتین و کوکائین پیدا شده است.<sup>83</sup> این موضوعی بسیار بحث‌برانگیز بود. چون کوکائین به طور انحصاری در گیاهان تکامل یافته در قاره‌ی آمریکا یافت می‌شود و نیکوتین هم با آن که در چندین گیاه خوراکی با میزان اندک وجود دارد، اما در تراکمی که در مومیایی‌ها یافت شده بود، تنها می‌تواند از دود کردن یا جویدن تنباکو برآمده باشد.

یعنی اگر این پژوهش درست باشد، نشان می‌دهد که در هزاره‌ی دوم (هزاره‌ی دوم پ.م) تجارتی میان قاره‌ی آمریکا و مصر برقرار بوده، که بسیار دور از انتظار است. با این حال روش‌شناسی به کار گرفته در این مقاله‌ها جای چون و چرا دارد و به ویژه موی مومیایی‌های بررسی شده به احتمال زیاد طی قرن گذشته

---

<sup>83</sup> Balabanova et al., 1992: 358.

دستخوش آلودگی‌های مدرن بوده‌اند. یعنی دعوی‌های مورد نظرمان تا وقتی گواهانی محکمتر با روشی علمی تر پیدا نشود، پذیرفتنی نیست.<sup>۸۴</sup>

پس با مرور داده‌ها و بحث‌هایی که درباره‌ی داروسازی در مصر باستان در جریان است، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که مصریان به شکل شگفت‌انگیزی در شناسایی و استفاده از گیاهان دارویی ساده‌انگارانه و ناکارآمد عمل می‌کرده‌اند. در میان گیاهان دارویی مهم تقریباً هیچ یک بومی مصر نیست، و این در شرایطی است که بدنه‌شان همزمان با حیات مصر در تمدن ایرانی شناسایی و کاشت و نامگذاری می‌شده است.

سومین شاخصی که برای ارزیابی درجه‌ی پیشرفته بودن پزشکی مصری در اختیار داریم، متونی است که در این تمدن با این محوریت معنایی نوشته شده است. این متون هرچند بسیار شهرت دارند و فراوان مورد پژوهش قرار گرفته‌اند، اما به شکلی شگفت‌انگیز کم حجم و ابتدایی هستند. این متون را «پاپيروس‌های پزشکی مصری» می‌نامند که مجموعه‌شان در میانه‌ی قرن بیستم میلادی به آلمانی ترجمه شد.<sup>۸۵</sup> هرچند این عنوان دقیقی نیست و بیشتر این نوشتارها به جادوگری مربوط می‌شوند و نه پزشکی.

همه‌ی این متون در پی غارت و تاراج اروپاییانی از مصر خارج شده که امروز باستان‌شناس یا دانشمند پنداشته می‌شوند، ولی مرور زندگینامه‌شان نشان می‌دهد که اغلب گوردزدانی عادی و ماجراجویان غارتگری با دانش و علائق علمی بسیار اندک بوده‌اند. به همین خاطر درباره‌ی شرایط پیدا شدن این پاپيروس‌ها بسیار کم می‌دانیم و گاه حتا این که در معبد یا مقبره‌ای پیدا شده و با چه اشیای دیگری همراه بوده‌اند، نامعلوم است.

---

<sup>84</sup> Counsell, 1984: 210-215.

<sup>85</sup> Grapow, 1954-1973.

با این حال خود سندها ارزشمند هستند و می‌توان با واریسی کاغذشان به تاریخ‌های دقیقی درباره‌شان دست یافت. نکته‌ی جالب درباره‌ی این پاپیروس‌ها آن است که اغلب‌شان دیرآیند هستند و ردپایی از تاثیر تمدن ایرانی را نشان می‌دهند. چون اغلب‌شان در دوران حاکمیت هیکسوس‌ها بر شمال مصر (حدود سال ۱۸۵۰ / ۱۵۷۰ پ.م) به بعد نوشته شده‌اند<sup>۸۶</sup> و این قومی مهاجم و احتمالاً سامی‌تبار بوده که از جنوب غربی ایران زمین به شمال مصر تاخته است.

به احتمال زیاد محتوای نهفته در این پاپیروس‌ها کهنتر است و تصویر باستانی فرهنگ مصری از بدن انسان را ثبت کرده است، اما جای تامل دارد که کتبی شدن این سنت و تبدیل شدن‌اش به نوشتار به عصر هیکسوس‌ها مربوط می‌شود. قدیمی‌ترین سند در میان این دوازده سند، «پاپیروس پزشکی زنان کاهون»<sup>۸۷</sup> است که تاریخش به حدود سال ۱۶۰۰ (۱۸۲۵ پ.م) و قبل از عصر هیکسوس‌ها باز می‌گردد و توسط پتری در نزدیکی هرم سنوسرت سوم در لاهون کشف شده است. این در ضمن کهن‌ترین متن جهان درباره‌ی بیماری‌های زنان هم به شمار می‌آید. در این متن به موضوع‌هایی مثل تشخیص حاملگی زنان، تعیین جنسیت جنین، و داروی سقط جنین اشاره شده است. هرچند این اشاره‌ها غرقه در باورهای جادویی است و فرایندهای عقلانی چندانی در آن نمی‌توان تشخیص داد.

اصولاً محتوای این پاپیروس‌ها را به سختی می‌توان در رده‌ی تاریخ علم پزشکی جای داد. هیچ وحدت موضوعی یا نظم منطقی در محتوایشان وجود ندارد و به جز یک استثنا هیچ توصیفی از معاینه و

---

<sup>86</sup> Grapow, 1954: Vol.1.

<sup>87</sup> Kahun Gynaecological Papyrus

درمان تجربی یک بیمار واقعی در آنها یافت نمی‌شود. مرجعیت متن هم نه پزشکان و تجربه‌شان، که گفتار شاهان یا خدایان است.

تنها استثنا در این میان پاپيروس ادوین اسمیت<sup>88</sup> است که کهن‌ترین سند تاریخ درباره‌ی جراحی هم هست. این متن همان است که گفتیم در دوران هیکسوس‌ها (سال ۱۸۵۰ / ۱۵۷۰ پ.م) نوشته شده و با سایر پاپيروس‌ها تفاوتی چشمگیر دارد. چون در آن روش‌شناسی‌ای علمی و رویکردی تجربی و عینی به امر درمان دیده می‌شود. متأسفانه درباره‌ی شرایط یافت شدن این سند چیزی نمی‌دانیم و تنها خبر داریم که در میانه‌ی قرن نوزدهم میلادی ادوین اسمیت نامی آن را در لوکسور از دلالتی خریده است.

در این متن منطقی پیشرفته و متفاوت با باقی متون پزشکی مصری دیده می‌شود. مثلاً علایم بیماری به صورت خوشه‌ای از نشانگان فهرست شده و شواهدی هست که شمردن نبض همچون نوعی نشانه رواج داشته است. همچنین این که آسیب به نقاط خاصی از سر می‌تواند باعث فلج شدن دست و پا شود شرح داده شده است. این‌ها همه دستاوردهای پزشکی مهمی هستند که اغلب به یونانیان منسوب می‌شوند. در حالی که این پاپيروس بی‌شک قرن‌ها پیش از پیدایش فرهنگ یونانی نوشته شده، و در زمانی تدوین شده که مردمی از آسورستان شمال مصر را تسخیر کرده بودند و بر آن حکومت می‌کردند.

پاپيروس مهم دیگر ابرز است که بسیار طولانی است و ۱۱۰ صفحه دارد. این متن در سال نهم سلطنت آمن‌حوتپ اول (سال ۱۸۸۳ / ۱۵۳۸ پ.م) نوشته شده و گردآوری‌ای از چندین متن ناهمگن است که بی‌نظم خاصی کنار هم آمده و در یک مجموعه نوشته شده‌اند. بخش‌هایی از این متن در نوشته‌های دیگر

---

<sup>88</sup> Edwin Smith Papyrus



(مثلا در پاپيروس لندن و برلین و هرست) تکرار شده اند. در همین پاپيروس است که ایده‌ی «متو» و جریان سیال‌ها در بدن شرح داده شده و جهان‌بینی مصریان باستان درباره‌ی بدن انسان را روشن می‌سازد.

هرچند متون عوامانه درباره‌ی جراحی مصریان باستان خیالپردازی‌های فراوان کرده‌اند، اما حقیقت آن است که هیچ ابزاری که به جراحی مربوط باشد از لایه‌های باستان‌شناختی مربوط به مصر باستان کشف نشده است. تنها ابزاری که چنین کارکردی بدان منسوب شده، به دوران حاکمیت رومی‌ها مربوط می‌شود و تنها بازنمایی ابزاری که احتمالاً به کار جراحی می‌آمده نیز به همین دوران تعلق دارد.<sup>۸۹</sup> این در قرون آغازین میلادی است و دوران انقراض تمدن کهن مصری.

مصریان باستان میان فناوری و جادو تفکیکی قایل نبودند و معتقد بودند مهمترین ابزاری که خواست را به امری عینی بدل می‌کند، زبان است. کلمه‌ای که در متون جدید به «جادو» ترجمه شده، در اصل مصری‌اش «هکا» خوانده می‌شده و این نام ایزدبانویی است که بیان جادویی وردها و اثرگذاری‌شان بر روندهای طبیعی را مدیریت می‌کرده است.

می‌توان گفت از سویی زبان و از سوی دیگر فن در مصر باستان با این تعبیر از جادو آمیختگی بنیادینی داشته است. طوری که مراسم مذهبی یکسره در درون بافت به کارگیری کلام جادویی جای می‌گرفته‌اند و فنونی مثل مومیاگری هم بیش از آن که با عینیت پیکر مادی سر و کار داشته باشند، به بستر گفتمانی‌ای تکیه می‌کرده‌اند که از وردها و دعا‌های فراوان تشکیل می‌شده است. حدسم آن است که غیاب بدن در مومیایی‌های جانوری تا حدودی از این باور ناشی شده باشد که اصل نیروی نهفته در یک بدن مومیایی

---

<sup>89</sup> David, 1984: 181.

شده، در دعاها و وردهایی نهفته که بر آن خوانده شده است، و این حتا در غیاب بدنی در میانه‌ی لفاف مومیایی هم اثرگذاری‌اش را حفظ می‌کند.

امروز پژوهشگران پزشکی مصری را به دو رده‌ی جادوگرانه و علمی تقسیم می‌کنند. اما این رده‌بندی چندان متوازن و درستی نیست. نخست بدان دلیل که بدنه‌ی متون و آثار به همان رده‌ی جادوگرانه مربوط می‌شوند، و دوم به این خاطر که این دو موازی بوده‌اند و روشهای جادوگرانه هرگز به روشهای علمی منتهی نشدند یا با آن پیوند برقرار نکردند. روش‌های علمی در واقع بسیار دیرآیند هستند و از دوران هخامنشی به بعد در مصر رواجی محدود پیدا می‌کنند و کمی بعد با سقوط هخامنشیان از میدان به در می‌شوند. یعنی سنت درونزاد و غالب در مصر همان است که جادویی خوانده می‌شود. در این چارچوب به جای دارو و ابزار جراحی با طلسم‌ها و اشیای حامل دعا و ورد سر و کار داریم. یعنی واسطه‌ی مادی درمان هم از جنس اشیای جادوگرانه بوده و با بدن زنده ارتباطی علمی و عقلانی برقرار نمی‌کرده است.

در میان این‌ها به خصوص درمان بیماری‌های فک و دندان توجه زیادی بین مورخان برانگیخته و آن را نمودی از روش علمی برخورد با پزشکی دانسته‌اند. با توجه به کیفیت نان و فراگیر بودن دندان‌درد در مصر، دور از انتظار نیست که در میان متن‌های یاد شده، پنج‌تایشان به بیماری‌های دندان هم اشاره می‌کنند.<sup>90</sup> علاوه بر این‌ها پاپیروس ریلاند را هم داریم که موضوعش پزشکی نیست، اما اشاره‌هایی در این مورد دارد. در دوران پادشاهی کهن کلمه‌ای در مصری باستان رایج بوده که امروز دندانپزشک ترجمه می‌شود، و از دوران پادشاهی میانه به بعد متونی داریم که ارجاع‌هایی پیاپی به درمان فساد دندان دارند. با این حال

---

<sup>90</sup> Miller, 2008: 62.

هیچ گواه عینی مشخصی پیدا نشده که مداخله‌ای درمانی بر دندانها را نشان دهد. یعنی این پزشکان دندان در اسناد تاریخی هیچ ردپایی از خود به جا نگذاشته‌اند.<sup>۹۱</sup>

این احتمالاً بدان دلیل است که درمان و پزشکی بیشتر بر محور جادوگری و خواندن دعا استوار بوده و نه دستکاری عینی بدن با نتایج ملموس درمانی. در کل نزدیک به صد نام از پزشکان مصری در اسناد به جا مانده که هفت نفرشان لقب دندانپزشک دارند و از این‌ها هم شش نام در اسناد پادشاهی کهن ذکر شده‌اند.<sup>۹۲</sup> با این حال هیچ شاهدهی در دست نداریم که در مصر باستان کاری واقعی و سودمند برای درمان بیماری‌های دهان و دندان انجام پذیرفته باشد.<sup>۹۳</sup>

نه در متون و نه در اسکلت‌ها و مومیایی‌های بازمانده از آن دوران نشانی از طرح درمانی کارآمدی دیده نمی‌شود.<sup>۹۴</sup> نمونه‌هایی از «پل دندان» هم که ادعا شده در دهان مومیایی‌ها وجود داشته، اغلب پس از پژوهش بیشتر تدبیری ساده از آب در آمده که مومیگران روی جسد اعمال کرده‌اند و نه ترفندی درمانی در زمان حیات فرد.<sup>۹۵</sup> چنین می‌نماید که مصریان مثل ابتدایی‌ترین جوامع گردآورنده و شکارچی تنها در حد کشیدن دندان فاسد و بیشتر زدن به دمل لثه بیماری‌های دهان و دندان را مدیریت می‌کرده‌اند،<sup>۹۶</sup> و حتا نمونه‌های کشیدن دندان فاسد هم در بقایای اجساد مصریان بسیار نادر است.<sup>۹۷</sup>

---

<sup>91</sup> Miller, 2008: 61-62.

<sup>92</sup> Miller, 2008: 62..

<sup>93</sup> Leek, 1984: 104–133.

<sup>94</sup> Leek, 1986: 35–48.

<sup>95</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بند ۸۵.

<sup>96</sup> Miller, 2008: 68.

<sup>97</sup> Miller, 2008: 69.

احتمالاً بخشی از ناکارآمدی پزشکی مصری و بی‌توجهی‌شان به عضوی دم دستی مثل دندان، که بسیار هم در معرض آسیب بوده، به شیوه‌ی اندیشیدن‌شان به بدن انسان و بازنمایی‌شان از تندرستی و بیماری مربوط باشد. نمونه‌اش را در مربوط کردن فساد دندان با آفت‌های گیاهی می‌توان دید، که همتایی در تمدن ایرانی هم دارد. چنین می‌نماید که نخست در بابل باستان بوده که پوسیدگی دندان را ناشی از «کرم‌خوردگی» دانسته‌اند. دعاهای درمانی بابلی نشان می‌دهد که فساد دندان را ناشی از کرمی شبیه به کرم انجیر می‌دانستند که در دهان لانه می‌کند و با عفونتی پیوند دارد که سردرد و دندان‌درد ایجاد می‌کند. این دعاها بر کشتن این کرم دندان‌خوار تاکید دارند. در مصر هم باور مشابهی وجود داشته و به طور مشخص در پاپیروسی<sup>۹۸</sup> کاتبی می‌گوید همکارش دچار کرم‌خوردگی دندان شده و در آنجا این کرم را «فنت» می‌نامد که احتمالاً یعنی کرمک یا کرم انگل روده.<sup>۹۹</sup>

از اینجا آشکار می‌شود که امری عیان مثل شکستگی و فرسودگی دندان که با چشم قابل مشاهده بوده، و قاعدتاً می‌بایست در رده‌ی زخم‌ها می‌گنجد و درمان می‌شده، چون در بافتی کشاورزانه با آفت‌های گیاهی (کرم گذاشتن میوه) همسان انگاشته شده، در بن‌بستی از عقاید جادویی و آیین‌های شمنی گرفتار آمده و هرگز به سوی درمانی عینی و تجربی راهی نگشوده است.

این تصویرپردازی اشتباه‌آمیز درباره‌ی بدن و بیماری به بیماری‌های دندان منحصر نیست و در مصر کلیت فرایندهای درمانی را زیر سایه‌ی خود پنهان می‌کند. بر مبنای «پاپیروس‌های پزشکی» دوازده‌گانه می‌توان تصویری از بازنمایی بدن در تمدن کهن دره‌ی نیل به دست آورد. مصریان باستان معتقد بودند جان از جنس

---

<sup>98</sup> Anastasii V

<sup>99</sup> Miller, 2008: 67-66.

هواست و این هوا به طور مستقیم از راه تنفس به قلب می‌رسد و با لوله‌هایی در بدن پخش می‌گردد. آنان بین سیاهرگ و سرخرگ و حتا بین رگ و نای و عصب تمایزی قایل نبودند و همه را لوله‌هایی برای انتقال هوا می‌پنداشتند که روی هم رفته «متو» خوانده می‌شدند.

«متو» اما با خون یا هوا برابر نیست، و به طور کلی هر سیالی که در بدن گردش کند را شامل می‌شود. بنابراین خون، ادرار، مخاط، هوا، منی، عرق و همچنین نیروهای روحی مثبت و منفی و ارواح پلید بیماری‌زا همگی زیر برچسب «متو» می‌گنجد.<sup>۱۰۰</sup> بدن از دید مصریان مجموعه‌ای از لوله‌ها و مجاری بوده که این «متو» در آن جریان پیدا می‌کرده، و مرکزش قلب بوده است. این تصور آشکارا از تجربه‌ی زیسته‌ی مصریان در اقلیم‌شان ناشی می‌شده و جریان یافتن نیل در بسترش و در آبراهه‌هایش را شبیه‌سازی می‌کرده، که باعث زنده شدن زمین و روییدن گیاهان می‌شده است. توصیف این مجاری و کارکردشان در دوازده پاپیروس یافت می‌شود که روی هم رفته «پاپیروس‌های پزشکی مصری» خوانده می‌شوند.

بر مبنای شرح‌هایی که از پاپیروس ابرز داریم، چنین می‌نماید که از دید مصریان بخشی از لوله‌های درون بدن مواد دفعی بدن را -که «وه‌دو» نام داشت و همتای مدفوع پنداشته می‌شد- به سطح بدن می‌آوردند و تحویل هوا می‌دادند. اگر این «وه‌دو» درست دفع نمی‌شد، با «متو» درمی‌آمیخت و خون را «می‌خورد» و این به سفت‌شدگی و لخته شدن خون می‌انجامید. به همین خاطر بخش مهمی از دغدغه‌ی پزشکان مصری دفع کردن «وه‌دو» بود.<sup>۱۰۱</sup>

---

<sup>100</sup> David, 1984: 186.

<sup>101</sup> Miller, 2008: 65.

این سنت جادوگرانه‌ی پزشکی مصری نه تنها عقلانی و علمی نبوده، که آشکارا ضدعلمی هم بوده و شگفت آن که طی هزاران سال هیچ پیشرفتی پیدا نمی‌کند و در همان شکل اولیه باقی می‌ماند. برخی از عناصر درمانهای مصریان از آزمایش و خطاهایی روزمره برخاسته است، که نمونه‌اش تجویز عسل و خامه برای گلودرد است. برخی دیگر زیانبار و خطرناک هستند. مثل مالیدن ادرار و مدفوع بر زخمها برای دفع موجودات خبیث و دیوها و جلب نظر خدایان درمانگر، که احتمالاً به عفونت شدید زخمها منتهی می‌شده و با این حال پافشاری عجیبی درباره‌اش وجود داشته است.<sup>۱۰۲</sup>

برخی از این درمان‌های جادویی کمابیش مضحک هستند. مثلاً در بند ۲۵۰ پاپیروس ابرس دعایی داریم برای انتقال سردرد میگرنی از کله‌ی بیمار به یک ماهی! یا در بند ۷۶۳ همین پاپیروس دعایی دیگر می‌خوانیم که برای درمان سرماخوردگی عادی است: «بیرون بریز ای ان‌دماغ! بیرون بریز ای پسر ان‌دماغ، بیرون بریز ای تو که استخوانها را می‌شکنی، که جمجمه را نابود می‌کنی، که هفت سوراخ کله را مریض می‌کنی!».<sup>۱۰۳</sup>

این متون هیچ ساختار علمی و عقلانی‌ای ندارند و بیشتر باید در رده‌ی ادعیه و نوشتارهای جادوگرانه رده‌بندی شوند. به عنوان مثال در یکی از این اسناد به زنی اشاره شده که دندان درد و ورم لثه دارد، و عارضه‌اش به قدری شدید است که نمی‌تواند دهانش را باز کند. این توصیف با توجه به تاکید که بر اندام‌های تناسلی زن هست، احتمالاً به دختری نوجوان و تازه بالغ مربوط می‌شود و شاید این اختلال از درآمدن دندان عقل ناشی شده باشد. هرچند قفل شدن دهان می‌تواند از نوعی کزاز هم حکایت کند.<sup>۱۰۴</sup> به هر

---

<sup>102</sup> Ebers Papyrus 326; Edwin Smith Papyrus, Case 8.

<sup>103</sup> David, 1984: 183.

<sup>104</sup> Miller, 2008: 62.

روی تشخیص و درمان در این مورد به کلی بی‌ربط است. چون تاکید شده که دلیل این بیماری رنجه شدن رحم است، و دستورالعمل درمانی پیشنهادی آن است که او را برابر کاسه‌ای بنشانند که درونش روغن و عود ریخته شده و چنین بخوری به او بدهند و همزمان واژنش را از ادرار خر پر کنند!<sup>۱۰۵</sup>

با مرور این متون است که می‌توان دریافت تصویر مورخان یونانی درباره‌ی پزشکی مصری از ابتدایی بودن فرهنگ خودشان نسبت به مصریان ناشی می‌شده، و همچون گواهی معتبر قابل استناد نیست. مثلاً هرودوت می‌گوید پزشکان مصری بسته به اندام‌های گوناگون تخصص‌های متفاوتی داشته‌اند و برخی برای درمان بیماری چشم و دندان و سر آموزش ویژه می‌دیده‌اند.<sup>۱۰۶</sup> بر همین مبنا در بسیاری از متون عمومی تاریخی و حتا منابع تخصصی مصرشناسی آورده‌اند که فن پزشکی مصری چندان پیشرفته بوده که به شاخه‌هایی تخصصی تقسیم می‌شده است. اما چنین برداشتی گمراه کننده و نادرست است.

رده‌بندی‌ای که هرودوت به دست می‌دهد روایتی دست و پا شکسته از چارچوبی است که با مرور پاپيروس‌های پزشکی می‌توان به ساختارشان پی برد. این تفکیک مبنایی علمی و عقلانی نداشته و بر اساس اساطیر مصری استوار می‌شده است. مثلاً هوروس چون در نبرد با ست از چشم جادویی خویش کمک می‌گیرد، هنگام اجرای مراسم جادویی برای درمان چشم به یاری خوانده می‌شده است. به همین ترتیب ایزیس چون پیکر تکه تکه‌ی شوهرش را سرهم کرد و از او بارور شد، به همراه ایزدبانوی فروپایه‌ای به اسم توآرت برای درمان نازایی و زایمان آسان و رفع بیماری‌های جنسی مهم پنداشته می‌شده‌اند.

---

<sup>105</sup> Miller, 2008: 62.

<sup>106</sup> هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بند ۸۵

توت هم که ایزد نوشتن و خط است، طبعاً برای پزشکانی که با نوشتن دعاها جادوگری می‌کرده‌اند، اهمیت داشته است. در شرایطی که بیماری همه‌گیری رخ می‌داد، برای سِخِمَتِ قربانی می‌گذاشتند و آیینهای مفصل برگزار می‌کردند؛ و او ایزدبانویی با سر شیر بود که معمولاً خشمگین و ویرانگر تصویر می‌شد. همچنین برای مارگزیدگی یا گزش‌های جانوران سمی دیگر از ایزدبانوی سِرِقَت و کاهنان او کمک می‌خواستند، و ایزدبانوی «هکا» که حامی جادوگران بود هم کاهنان ویژه‌ی خود را داشت.

در میان ایزدان مصری شخصیت مهمی به اسم ایمحوتپ هم وجود داشته که در اصل انسانی بوده که به مقام خدایی رسیده است. او وزیر اعظم فرعون زوسر از سلسله‌ی سوم بود و همان است که یونانی‌ها بعدتر با اسم اسکولاپیوس از مصر وام‌گیری‌اش کردند. او هم ایزد نگهبان معماران و دبیران بود و هم بنیانگذار پزشکی پنداشته می‌شد.

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که برداشت مصریان از درمان اصولاً زیرشاخه‌ای از اساطیر آفرینش‌شان بوده است. این اساطیر نسبت به آنچه در یونان و روم باستان وجود داشته بسیار دیرینه‌تر، بسیار نویساتر و بسیار پیچیده‌تر بوده است. از این رو طبیعی است که نویسندگانی مثل هرودوت یا پلینی مصر را مرجع خرد و عقلانیت بدانند و پزشکی‌اش را با اعجاب بنگرند. اما در اینجا ما با نوعی خطای ناظر سر و کار داریم که به فروپایگی گزارش‌گر نسبت به موضوع مربوط می‌شود، و نباید آن را به مقام والای موضوع حمل کرد.



## گفتار پنجم: جامعه‌شناسی تاریخی مومیاکری و پزشکی در مصر

با مطالعه‌ی اسناد دیوانی مصری در کنار پاپيروس‌های پزشکی می‌توان تا حدودی شیوه‌ی چفت و بست شدن کارکردهای پزشکانه و مومیاگرانه به هم را درک کرد، و به این نکته پی برد که نهاد اجتماعی عهده‌دار این امور، معبد بوده است. این نهاد در مصر وضعیتی ویژه داشته و با پرستشگاه‌هایی که در تمدن ایرانی یا اروپایی می‌بینیم به کلی متفاوت بوده است. به تعبیری کل نهادهای وابسته به پرستش در مصر باستان را باید دولتی دانست و آنها را شعبه‌ای از سازمان‌های حکومتی قلمداد کرد.

پرستشگاه‌های مصری در ضمن از این نظر با سایر تمدن‌ها تفاوت داشتند که مردم حق ورود بدان را نداشتند و در آنها آیین‌های جمعی برگزار نمی‌شد. معبدها به معنای دقیق کلمه خانه‌ی خدایان محسوب می‌شدند و به همین خاطر حریم آن خلوت ایزدان شمرده می‌شد. پس کارکرد معبد برخلاف تمدن ایرانی آن نبود که خدماتی از جنس درمان، پیشگویی، یا داوری حقوقی ارائه دهد. کاهنان معبد بیشتر با ایزدان طرف بودند تا مردم، و وظیفه‌ی اصلی‌شان خدمت کردن به خدایان بود. یعنی تندیس‌های ایشان را درست مثل بدن شاهی والامقام به طور منظم می‌آراستند و تدهین می‌کردند و خوراک در برابرش می‌نهادند.

نقش‌های اجتماعی کاهنان مصری به این ترتیب دوگانه بود. بخشی از آن که به درون معبد مربوط می‌شد و در تماس با بت ایزدان بود، به کلی از فضای عمومی مردم خارج بود و تنها در موقعیت‌هایی خاص مثل جشنها و مراسم بزرگ که بت ایزدان را از معبد بیرون می‌بردند، ارتباط با توده‌ی مردم برقرار می‌شد. به

همین خاطر کاهنان علاوه بر نقش دینی‌شان یک نقش اجتماعی مستقل هم داشتند که می‌توانست پزشک، معمار، دیوانسالار، کاتب یا مشاور باشد.<sup>۱۰۷</sup> این قاعده‌ی تفکیک نقش‌های لاهوتی و ناسوتی کاهنان در بخش عمده‌ی تاریخ مصر باستان برقرار بود، و تنها پس از دوران پادشاهی جدید و همزمان با دگردیسی عمیق نهادهای اجتماعی مصر زیر تاثیر تماس با تمدن ایرانی بود که ساختار معبدها بازآرایی شد و کاهنانی پدید آمدند که شغل‌شان تمام وقت بود و وظیفه‌شان فقط در برابر ایزدان تعریف می‌شد.

بر مبنای همین بافت اجتماعی در مصر تمایزی میان پزشکان و کاهنان وجود نداشته، و پزشکان همان کاهنانی بوده‌اند که در خارج از معبد وظایف درمانگری‌شان را انجام می‌داده‌اند. رده‌های متفاوتی از کاهن-پزشکان هم که وجود داشته‌اند، بر اساس جرگه‌های ویژه‌ی پرستش ایزدان از هم متمایز می‌شدند و نه تخصص‌شان در فن پزشکی. مثلاً گروهی که «پریستاران سخمت» نامیده می‌شوند انگار بیشتر با اجرای مراسم جمعی پیوند داشته و نماینده‌ی معبد برای دلجویی از خدایان در شرایط مرگ و میر بوده‌اند.

واژه‌ی «سونو» که لقبی عمومی برای پزشکان فرض شده، در ضمن گروهی از جادوگران را هم شامل می‌شده است. برخی از «سونو»ها در ارتش و دربار خدمت می‌کرده‌اند و برخی ناظر امور بهداشتی در معبدها بوده‌اند. علاوه بر این‌ها گروه دیگری به اسم «ساو» (در مصری یعنی: حمایت‌گر) وجود داشته‌اند که زنان میانسالی بوده‌اند که به شکلی غیررسمی بیماری‌های کودکان و زنان باردار را درمان می‌کرده‌اند.<sup>۱۰۸</sup> یعنی انگار بیماری‌های کودکان و زنان فروپایه‌تر از بیماری مردان قلمداد می‌شده و یک گروه غیررسمی زنانه برای درمان آن تحول یافته باشد.

---

<sup>107</sup> Sauneron, 1960.

<sup>108</sup> David, 1984: 184.

تا جایی که از اسناد و متون بر می آید، هیچ فرایند درمانی واقعی ای در معبدها اجرا نمی شده است. خدماتی که کاهنان وابسته به معبدها به بیماران ارائه می دادند متحصر بوده به غسل و تطهیر آیینی با آب مقدس چشمه های درون معبد، و «خوابیدن و رویا دیدن» که احتمالاً در پی اجرای مناسکی جادوگرانه رخ می داده و نوعی حالت خلسه بوده است. متون گزارش می کنند که در این حالت بیمار با خدای مورد نظرش دیدار می کرده و گاهی به لطف او درمان می شده است.

این آیین یکسره جادوگرانه است و ارتباطی به کارکردهای زیستی و درمان واقعی بیماریها ندارد. جالب آن است که در یونان باستان هم پزشکی دقیقاً به همین شکل تعریف می شده و با آیینی مشابه در معبدهای اسکولاپیوس پیوند داشته است. گوشزد کردن این نکته هم لازم است که بازماندهی این نوع آیینها تا به امروز در مراسم سنتی درمانگری جادویی قبایل بومی سودان و موزامبیک دیده می شود و شکلی از آن که در ایران وامگیری شده نیز تا به امروز در قالب مراسم زار در منطقه ی خلیج پارس باقی مانده است.

شواهد باستان شناختی نشان می دهد که دست کم دو معبد در مصر این کارکرد پزشکی-جادویی را داشته اند. یکی از آنها معبد هاتور در دندره است که یک ساختمان مریض خانه در کنارش وجود داشته و حجره هایش به بیمارانی اختصاص داشته که در آب مقدس غوطه می خورده و آنجا می خفته اند. گواه دیگر دیوارنوشته های مختصری است که کاهنان از قول بیماران بر دیوارهای غاری در نزدیکی معبد دیرالبحری نوشته اند و بر مبنای آن معلوم می شود که بیماران از همه ی افشار جامعه برمی خاسته اند و گاهی از سرزمین های دوردست به سودای درمان شدن به مصر می آمدند.

احتمالاً شمار این معبدهای درمانگر بیشتر بوده و چنین چیزی از اشاره های متنی هم برمی آید. در ضمن این را هم می دانیم که «خانه ی زندگی» که بیشتر بیمارستان پنداشته می شد، بر خلاف تصور مرسوم معاصران نهادی پزشکانه نبوده است. این بخشی از معبد بوده که مراسم مربوط به تداوم عمر فرعون و حفاظت

از پیکر خداوندِ مستقر در معبد را اجرا می‌کرده و در کنار این وظیفه‌ی اصلی، آموزش کاهنان درمانگر و کاتبان متون قدیمی و حتا گاه نوشتن متون تازه نیز انجام می‌شده است.<sup>۱۰۹</sup> از این رو بیشتر به کتابخانه یا مرکز اداره‌ی مراسم معبد شبیه بوده تا بیمارستان.

مومیاگری و پزشکی دو فن اساسی‌ای بوده‌اند که بدن را موضوع خود قرار می‌دادند، و جالب است که هر دو ی اینها در نهاد معبد، به دست کاهنان و با قالبی همسان از آیین‌های جادوگرانه انجام می‌پذیرفته است. شیوه‌ی رویارویی کاهنان مصری با بدن انسانی (چه جسد مومیایی شده و چه کالبد بیمار) یکسان بوده و می‌شود با برچسب «صورت‌گرا» آن را توصیف کرد. یعنی تنها ریخت ظاهری و شکل بیرونی چیزها برای کاهنان مصری مهم بوده، بی آن که این توجه به فرم، به مرتبه‌ی دقت تجربه‌گرایانه برکشیده شود. به همین خاطر آنچه که امروز در دو شعبه‌ی علم پزشکی و فن مومیاگری رده‌بندی می‌شود، در آن دوران هم تبار و خویشاوند بوده و به معنای دقیق کلمه «سطحی» بوده است. یعنی در سطح ریخت و ظاهر چیزها توقف می‌کرده و سراسر آیین‌های مفصل جادویی‌اش را بر همین پوسته‌ی بیرونی بدن متمرکز می‌کرده است.

در میان این دو البته فن مومیاگری دشوارتر بوده و گران‌تر هم تمام می‌شده است. گرانبهارترین داروها و مفصل‌ترین تجهیزات و پیچیده‌ترین ابزارها در مصر باستان برای دستکاری بدن مردگان و مومیایی کردن به کار گرفته می‌شده، و نه درمان بدن و مقابله با بیماری. به همین خاطر شیمی تاکسیدرمی از داروشناسی پزشکی بسیار پیشروتر بوده و اقتصاد مومیاگری هم احتمالاً از کسب و کار پزشکانه حجیم‌تر و مفصل‌تر بوده است. گران‌قیمت بودن مواد و ابزارهایی که برای مومیاگری به کار گرفته می‌شده و دشوار بودن روند اجرای درست آن، باعث می‌شده که خدمات مربوط به مومیایی کردن در ابتدای کار تنها درصدی اندک از نخبه‌ترین

---

<sup>109</sup> David, 1984: 185.

بخش از طبقه‌ی حاکم را مخاطب قرار دهد. در آغاز کار و عصر پادشاهی کهن تنها فرعون و خویشاوندانش مومیایی می‌شده‌اند و این فن به تدریج تا پایان عصر پادشاهی نو به بدنه‌ی طبقه‌ی اشراف مصری تعمیم پیدا می‌کند که کل‌شان به حدود ده درصد جمعیت مصریان بالغ می‌شده است. بنابراین در سراسر تاریخ مصر باستان تقریباً همه‌ی مردمان می‌مردند، بی‌آن که مومیایی شوند و این فن ویژه‌ی گروهی نخبه و اشرافی بوده که البته دامنه‌اش در گذر زمان مدام افزایش می‌یافته، اما هرگز از دهک بالایی جامعه فراتر نرفته است.

هرودوت نوشته که اشراف و بلندپایگان در مصر به شکل کامل مومیایی می‌شوند و مردم فرودست و فقیر با روش‌هایی دیگر مردگان‌شان را مومیایی می‌کنند.<sup>110</sup> با این حال داده‌ها نشان می‌دهند که شیوه‌های متفاوتی برای تدفین در مصر وجود داشته که از پایگانی طبقاتی پیروی می‌کرده است. آن رده‌بندی‌ای که هرودوت بدان اشاره کرده به توده‌ی مردم مصری که رعیتی نیمه‌برده محسوب می‌شدند، ارتباط پیدا نمی‌کرده، و قشرهای متفاوت طبقه‌ی حاکم را توصیف می‌کرده است. یعنی مومیایی کردن اصولاً ویژه‌ی طبقات بالای جامعه بوده است.<sup>111</sup> به تعبیری مصریان به همان شکلی که در دو طبقه‌ی اربابان و بردگان می‌زیستند، در همین دو لایه‌ی مجزا نیز می‌مردند.

تمایز میان این دو طبقه‌ی اشراف (ارتشیان، دیوانسالاران، کاهنان) و رعیت کشاورز برده، به سبک زندگی هم مربوط می‌شده است. کار کردن بر زمین و تولید خوراک که وظیفه‌ی رعیت بوده، در چشم اشراف همچون امری پست و رنج‌آور و پلید جلوه می‌کرده است. این الگویی است که در همه‌ی جوامع برده‌دار

---

110 هرودوت، تواریخ، کتاب دوم، بندهای ۸۵-۹۰.

111 Bleiberg, Edward, 2008: 50.

سابقه دارد و مشابهش را نزد ارسطو هم می‌بینیم، آنجا که در کتاب سیاست بردگان را از دایره‌ی انسانیت بیرون می‌داند و کل کارهای دستی را هم به ایشان نسبت می‌دهد.

در مصر این شکاف طبقاتی در قالب انگاره‌ی اشراف از زندگی پس از مرگ هم بازتاب یافته است. نکته‌ی جالبی که در «متون تابوت» مصری می‌بینیم و مشابهش را در اساطیر یونانی هم سراغ داریم، تاکید بر رنجبار بودن «کار کردن» است و کوشش فراوان برای رهیدن از کار کردن در آن دنیا. این کار کردن از جنس فعالیت کشاورزانه است و روشن است که نوعی شکنجه و تجربه‌ی ناخوشایند قلمداد می‌شده است. به همین خاطر بخش مهمی از مراسم جادویی مربوط به مومیایی کردن به تضمین «کار نکردن» مرده در جهان دیگر مربوط می‌شده است. بعدتر این اعتقاد شکل می‌گیرد که «اوشابتی»ها که در قالب ۳۶۰ پیکرک کوچک در آرامگاه نهاده می‌شدند، به جای فرد در گذشته در دنیای باقی کار خواهند کرد و هرکدامشان نماینده‌ی کار در یک روز سال بوده‌اند.

بسامد بالای اشاره به کار کردن (کندن زمین، دیوار کشیدن، چاه کندن، بنا ساختن، کاشتن) و شکنجه قلمداد کردنش امری غریب است. چون جامعه‌ی کشاورز این متن را پدید آورده است. مشابه این ماجرا را در تصویر شکنجه‌های دوزخی در اساطیر یونانی هم داریم، که در آن سیزیف با حمل پایان ناپذیر سنگی به بالای تپه‌ای (که معمولا برای ساخت و ساز انجام می‌شده) عقوبت می‌شود، یا پنجاه دختری که پدرشان را به قتل رسانده‌اند، باید خمره‌ی سوراخدار را پر از آب کنند (نمادی از آوردن آب با خمره).

این رنج‌بار قلمداد کردن کار کشاورزانه از بس در اساطیر تکرار شده، بدیهی می‌نماید. اما به هیچ عنوان طبیعی یا بدیهی نیست. چنین مضمونی در تمدن ایرانی به کل دیده نمی‌شود و برعکس بهشت همچون باغی یا کشتزاری دانسته می‌شود که (مثلا در تورات) خودِ خداوند باغبان آن است. حدس من آن است که شباهت میان سنت مصری و یونانی به خاطر آن باشد که بدنه‌ی جمعیت در این فرهنگ‌ها، که کار کشاورزی

را هم انجام می‌داده‌اند، برده بوده‌اند. کار کشاورزانه فقط وقتی تا این اندازه شکنجه‌آمیز است، که اجباری باشد و برای منافع اربابی که مالک زمین و بردگان است. وگرنه تجربه‌ی کاشتن زمین و بهره‌مند شدن از حاصلش لذت‌بخش است و در ادبیات پارسی فراوان توصیف‌اش را می‌بینیم.



پیکرک‌های اوشابتی، که جایگزین مومیایی برای کار کردن در دنیای باقی بوده‌اند

تمایز میان تمدن ایرانی و مصری را از اینجا می‌توان دریافت که پس از چیرگی پارسیان بر مصر سرمشق نظری زرتشتی در این سرزمین رواجی یافت و نظم‌ها و باورهای پیشین درباره‌ی سرنوشت مردگان را واژگونه ساخت. در متنی که در اواخر دوران هخامنشی یا کمی پس از آن (در اواخر هزاره‌ی اول پ.م) در مصر نوشته شده، داستان شاهزاده‌ای به نام ستنا را می‌خوانیم که تدفین مردی ثروتمند را در گورستانی مجلل با رعایت همه‌ی مراسم و آداب دید، و بعد مردی فقیر را دید که بی هیچ چیزی در بیابان به خاک سپرده می‌شود. آنگاه پسرش با جادو او را به جهان زیرین منتقل کرد تا بر سرنوشت این دو مرد آگاه شود و آنجا

دید که مرد ثروتمند خودخواه و ناپاک بوده و به همین خاطر به عذابی ابدی محکوم می‌شود، در مقابل آن مرد فقیر که نیکوکار بوده اموال او را به ارث می‌برد و در جرگه‌ی نیکبختان در می‌آید.<sup>۱۱۲</sup> این تاکید بر سجایای اخلاقی به جای ودایع تدفینی و برتر دانستن محتوای کردار در گذشته بر شکل نگهداری جسدش امری یکسره نو محسوب می‌شود که پیشتر به این شکل در مصر سابقه نداشته است.

---

<sup>112</sup> Pinch, 2004: 120.



## کفتار ششم: مومیایی جانوران

هرچند مومیایی کردن انسان در نیمی از شش تمدن تکامل یافته بر زمین (مصر، ایران و آمریکا) ابداع شده است، اما مومیایی کردن جانوران پدیده‌ایست ویژه‌ی مصریان که ایشان را از دیگران متمایز می‌سازد، همچنان که تاکید بر مرگ و بزرگداشت آن نیز در مصر ابعادی غول‌آسا به خود می‌گیرد. مصریان گذشته از شیفتگی‌شان به مرگ، توجه زیادی به جانوران نیز از خود نشان می‌داده‌اند. پیوند میان ایزدان مصری و جانورانی که در آن دوران در دلتای نیل می‌زیستند چشمگیر است. در حدی که ۴۰-۵۰٪ کل نمادهای هیروگلیف مصری نشانه‌ای جانوری در خود دارند.<sup>۱۱۳</sup>

تقریباً همه‌ی ایزدان مصری یا صورت جانوری دارند و یا با جانوران پیوندی نمادین برقرار می‌کنند. بیشتر این ایزدان در دیوارنگاره‌ها همچون انسانی با سر جانور بازنموده می‌شده‌اند و به ویژه در تندیس‌ها معمولاً خود جانور نماینده‌ی ایزد به شمار می‌آمده است. برخی از جانوران مانند هوروس و سبک و باست با یک جانور (به ترتیب شاهین، تمساح و گربه) پیوند داشته‌اند و برخی دیگر مانند توت در قالب چند جانور

---

<sup>113</sup> Velde, 1980: 76-82.

(بابون و لک لک) نمود می‌یافته‌اند. به همین خاطر کشتن جانوران مقدس در مصر باستان گناهی بزرگ و نابخشودنی محسوب می‌شده و کسی که جانور وابسته به معبدی را بکشد به مرگ محکوم می‌شده است.<sup>114</sup>

در این بافت فرهنگی چندان شگفت نیست که مهمترین فن‌آوری مصریان باستان درباره‌ی مرگ، که مومیایی کردن باشد، به جانوران نیز تعمیم پیدا کند و به پیدایش انبوهی از جانوران مومیایی شده بینجامد. هرچند مومیایی کردن جانوران چند قرن دیرتر از انسان بر صحنه پدیدار شد. جالب آن که فن مومیایی کردن در اصل همان است که امروز در جانورشناسی تاکسیدرمی نامیده می‌شود و طی دو قرن گذشته و در دنیای مدرن بیشتر درباره‌ی جانوران اعمال می‌شده است. مومیایی کردن جانوران گذشته از مصر طی چند قرن گذشته با انگیزه‌ی علمی در اروپا هم رواج یافته و جالب آن که در دورانی بسیار کهن در آمریکای جنوبی نیز رواج داشته است. چندان که در بیابان آتاکاما در برزیل نمونه‌هایی از پرندگی مومیایی شده را یافته‌اند که به دوران پیشاتاریخی مربوط می‌شود.

در مصر باستان جانوران ممکن بود به چهار دلیل مشمول فناوری مومیایی قرار بگیرند:

الف) برخی از آنها جانوران خانگی بودند که قرار بوده صاحبان‌شان را در دنیای دیگر همراهی کنند:

ب) برخی همچون خوراک برای انسان مرده در نظر گرفته می‌شدند و در اصل نوعی غذای مومیایی

شده بوده‌اند.

پ) برخی دیگر همچون پیشکشی به خدایان و پیکی که قرار بوده پیامی را برساند نگریسته می‌شده‌اند.

ت) در نهایت جانوران مقدسی را هم داشته‌ایم که تجلی ایزدی خاص پنداشته می‌شده‌اند و به این

خاطر همسان با فرعون مومیایی می‌شده‌اند.

---

<sup>114</sup> Aufderheide, 2002.

رسم مومیایی کردن جانوران احتمالاً در ابتدای کار تنها جانوران مقدسی را در بر می‌گرفته که به معابد مصری وابسته بوده‌اند و تجسد خدایان مستقر در آن معبد‌ها محسوب می‌شده‌اند. همچنین شواهدی هست که برخی از نخستین جانوران مومیایی شده جانوران دست‌آموز مقام‌هایی بلندپایه مانند فرعون بوده‌اند و فرض بر این بوده که وقتی مانند اربابشان مومیایی شوند، همچون او مجوز ورود به جهان باقی را به دست خواهند آورد و در جهان دیگر وی را همراهی خواهند کرد.<sup>۱۱۵</sup>

ارتباط عاطفی مصریان با جانوران دست‌آموزشان چشمگیر و نیرومند بوده است. به شکلی که مصریان مانند مردم امروز به این جانوران اهلی اسم می‌داده‌اند و وقتی یکی از آنها می‌مرد درست مثل مرگ خویشاوندان انسانی برایشان مراسم سوگواری برگزار می‌کردند و ابروهای خود را به علامت عزا می‌تراشیدند. دست کم هفتاد اسم سگ اهلی در متون باستانی مصری یافت شده است.<sup>۱۱۶</sup>

مشهورترین جانور دست‌آموز مومیایی شده میمونی است از گونه‌ی *Chlorocebus aethiops* که در مقبره‌ی ملکه مآت‌کارع و کنار پیکر مومیایی وی در تب یافت شده است و به حدود سال ۲۳۵۰ (۱۰۵۰ پ.م) تعلق دارد. در ابتدای کار این مومیایی را کودکی انسانی می‌پنداشتند و این مایه‌ی ابهام و پرسش‌های فراوانی شده بود. چون مآت‌کارع دختر کاهن اعظم آمون پینجم اول بود که از سال ۲۳۳۰ (۱۰۷۰ پ.م) بر مصر جنوبی حکومت می‌کرد و در سال ۲۳۴۶ (۱۰۵۴ پ.م) لقب فرعون را به خود بست و به این ترتیب دودمان بیست و یکم فراعنه‌ی مصر را تاسیس کرد.<sup>۱۱۷</sup>

---

<sup>115</sup> Lawrence, 1980: 362-364.

<sup>116</sup> Arnold, 1995: 1-64.

<sup>117</sup> Dodson and Hilton, 2004: 206.

دخترش مآت کارع کاهن بلندپایه‌ی آمون بود و این رده از روحانیون والامقام سوگند پرهیزگاری جنسی می‌خورده‌اند. از این رو بارداری و بچه‌دار شدن‌اش بسیار غریب می‌نمود. این معما تا سال ۵۳۴۷ (۱۳۴۷/۱۹۶۸ م.) پا برجا بود. تا این که با عکسبرداری اشعه ایکس از مومیایی معلوم شد که جسد اندرون آن به میمونی تعلق دارد. جالب آن که جسد مومیایی شده‌ی خواهر این ملکه که اسم‌خت نام داشت هم با مومیایی یک غزال دست‌آموز همراه بود.<sup>۱۱۸</sup>

این مومیایی کردن جانور دست‌آموز و تدفین‌اش با صاحبش به ویژه در خاندان فرعون‌ها رایج بوده و نمونه‌ی دیگرش توت‌موس سوم فرعون مقتدر دودمان هجدهم است که همراه با گربه‌ی مومیایی شده‌اش یافت شده است.<sup>۱۱۹</sup> اصولاً گربه از جانوران محبوب در مصر باستان بوده و به ویژه در حدود دوران آخن‌آتون تدفین گربه‌ها به همراه صاحبان اشرافی‌شان رواجی داشته است.

دومین رده از جانوران مومیایی شده به نمونه‌هایی مربوط می‌شود که قرار بوده خوراک متوفی باشند. این «خوراک‌های مومیایی شده» هم جانورانی خشک شده بوده‌اند که در گورها نهاده می‌شدند، اما با پیچیدگی مومیایی‌های کامل آماده‌سازی نمی‌شدند. بدن این جانوران را به سادگی با نوارهای کتان و قیر می‌پوشاندند و گاه در ظرف‌هایی آماده‌ی خوردن در قبر می‌نهادند. نمونه‌ی مشهورشان هم اردک‌هایی است که در تابوت‌های چوبی کوچکی در گور توت‌آنخ‌آمون یافت شده‌اند.

با توجه به پیوند نزدیکی که میان ایزدان و جانوران وجود داشته، یک رده‌ی دیگر از جانوران مومیایی پدید آمده که در آن مومیایی جانور همچون پیکی عمل می‌کند و پیام و دعای فرد را به خدای ویژه‌ای

---

<sup>118</sup> Brier, 1996.

<sup>119</sup> Dunand, Lichtenberg and Yoyotte, 2007.

می‌رساند. در این شکل با حالتی از قربانی کردن جانوران برای خدایان سر و کار داریم. یعنی جانور همچون پیشکشی به ایزدی اهدا می‌شود، بدان امید که خواسته‌ای برآورده شود. با این حال ایزدان نه با تغذیه از جانور، که از راه دریافت پیام از او و مشاهده‌ی جاویدان شدن‌اش در قالب مومیایی به رضایت و اجابت سوق داده می‌شدند.

چهارمین رده، به جانورانی مربوط می‌شود که تجسد خدایان پنداشته می‌شده‌اند. در ابتدای کار جانوران مقدس کوچکی مثل میمون و لک لک (که مثلاً تجسد توت پنداشته می‌شدند) درست همچون فرعون (که تجسد هوروس بود) مومیایی می‌شدند. بعدتر این شیوه به جانوران بزرگ‌تر هم تعمیم یافت. طوری که وقتی کمبوجیه به مصر لشکر کشید، مومیایی کردن گاو آپیس هم رواج داشته است. گزارش جالب توجهی که در این مورد در دست داریم به هرودوت مربوط می‌شود که درباره‌ی نابود کردن گاو مومیایی شده‌ی آپیس به دست کمبوجیه داستان‌سرایی می‌کند. اما این مومیایی با مهر کمبوجیه کشف شده و این یکی از مستندترین دروغ‌های فاش شده در تاریخ باستان است. به همان شکلی که فرعون شخصیتی یگانه بوده و با همه‌ی مردمان دیگر تفاوت داشته، جانوران مقدس هم تک بوده‌اند و مثلاً گاو آپیس همواره تک بوده و فقط پس از مرگش گاو دیگری را به عنوان نماد این ایزد برمی‌گزیده‌اند.

پس مصریان باستان به دو شکل از تقدس جانوری قایل بودند. یکی مبنایی جانورشناسانه داشت و کل اعضای یک گونه را خدمتگزار و تجلی ایزدی ویژه قلمداد می‌کرد. در این معنا مصریان همواره به دیدن تمساح به یاد ایزد سبک می‌افتادند و این جانور را پیامبر و واسطه‌ی ارتباط با آن ایزد بارورساز تلقی می‌کردند. در نمادپردازی‌ها و تندیسهای مربوط به آن ایزد هم نقش جانور مورد نظر به شکلی انتزاعی تکرار می‌شد، اما این تصور وجود نداشت که آن ایزد در کالبد یک جانور منفرد حلول یافته است. این شاخه از تقدیس جانوران در مقام طبقه‌ای از جانداران همان است که در نهایت به شکوفایی صنعت تولید جانوران مومیایی انجامید.

یک شکل دیگر از تقدیس جانوران آن بود که فرض کنند ایزدی به واقع در بدن یک جانور یگانه و ویژه حلول کرده است. در این حالت بر خلاف وضعیت نخست، همه‌ی اعضای آن گونه اهمیت نداشتند و یک جانور خاص با پیکر و حضور مادی خویش تجلی امر قدسی محسوب می‌شد. مصریان جانورانی را که نماد یک ایزد بودند با دست و دل باز می‌کشتند و در شرایطی ناخوشایند می‌پروردند و برای مومیایی کردن به قتل‌شان می‌رساندند. اما تک جانوران تقدیس شده که همتای خود خداوند فرض می‌شدند، احترام و امنیتی چشمگیر داشتند و در ناز و نعمت پرورده می‌شدند و تنها پس از آن که به مرگ طبیعی در می‌گذشتند مومیایی می‌شدند.



«زیارتگاه گربه‌ی مصری»، نقاشی جان رینالد وگلین، سال ۵۲۶۵ (۱۲۶۵ خ. / ۱۸۸۶ م.)<sup>۱۲۰</sup>

مشهورترین نمونه از این جانوران ایزدسان گاو آپیس است که نخستین نشانه‌های ظهور آیین‌اش کمابیش با هجوم آشوریان به مصر همزمان است و چه بسا بازتابی از یک آیین بیگانه در مصر بوده باشد. آیین گاو آپیس از حدود سال ۲۶۰۰ (۸۰۰ پ.م) در مصر وجود داشته و مرکز آن شهر ممفیس بوده است. محور این کیش گاوی بود که واسطه‌ی ارتباط با خود ایزد دانسته می‌شد و از این رو کاهنان هر حرکت و رفتارشان را به دقت بررسی و ثبت می‌کردند. گاوهای آپیس اگر تا بیست و هشت سالگی به مرگ طبیعی نمی‌مردند، کشته می‌شدند. مرگشان با عزای عمومی و مراسمی باشکوه همراه بود و کل پیکر گاو را با دقت فراوان مومیایی می‌کردند و در تابوتی مجلل به خاک می‌سپردند.

در میان این چهار رده‌ی مومیایی کردن، تنها پیشکش کردن جانور به خدایان است که مخاطب عام دارد و مردم عادی هم می‌توانند با آن ارتباط برقرار کنند. به همین خاطر در حدود سال ۲۵۰۰ (۹۰۰ پ.م) چرخشی در آیین‌های مصری رخ داد و در جریان آن نخستین پرورشگاه‌های جانوران در معابد شکل گرفت و مومیایی کردن شمار زیادی از جانوران و فروختنشان به زایران باب شد. این ماجرا بیش از همه در آیین باستت و گربه‌های مومیایی شده نمود یافت. تولید انبوه جانوران مومیایی در مصر ابعادی چندان غول‌آسا به خود گرفت که در نخستین دهه‌ی قرن نوزدهم میلادی یک کمپانی انگلیسی ۳۸ هزار پوند (نزدیک به هجده تن) گربه‌ی مومیایی شده را از مصر به انگلستان برد و به عنوان کود کشاورزی فروخت!

منطق شکل‌گیری این صنعت مومیایی جانوران به نسبت پیچیده بوده است. با توجه به این که هر جانور نمود ایزدی دانسته می‌شده، یکی از راه‌های درخواست یاری از ایزدان و قربانی گزاردن برای ایشان مومیایی کردن جانور مربوط به وی بوده است.<sup>۱۲۱</sup> مومیایی کردن راهی بوده که طی آن بدن موجودی ارجمند

---

<sup>121</sup> Velde, 1980: 76-82.

و ارزشمند از گزند پوسیدگی و فنا رهایی می‌یافته و ورودش به جهان مردگان تضمین می‌شده است. وقتی چنین کاری درباره‌ی بدن جانوری انجام می‌شده، ایزدی که آن جانور نماینده‌اش محسوب می‌شده از حفظ و محترم شمرده شدن وی سود می‌برده و به این ترتیب آمادگی می‌یافته یا به پیشکش کنندگان یاری رساند. بنابراین یکی از راه‌های جلب نظر مساعد ایزدان باستانی مصر به شکلی تناقض‌آمیز چنین بوده که یکی از جانوران مقدس مربوط بدان ایزد کشته و مومیایی شود و آن مومیایی طی مراسمی به ایزد پیشکش شده و تدفین گردد. این شیوه در اواخر دوران پادشاهی میانی به تدریج جایگزین رسم کهن‌تر و پرهزینه‌تری شد که طی آن تندیس‌های مفرغی جانوران را می‌ساختند و با نهادن‌شان در گورها به ایزد وابسته بدان هدیه‌ای پیشکش می‌کردند.



مومیایی بابون

تمساح مومیایی شده

مصریان با این انگیزه دامنه‌ای گسترده از بقیه‌ی جانوران را مومیایی می‌کردند. ماهی، مار و خزندگان مثل سوسمار که نماینده‌ی نیروهای تاریک زمین بودند و برخی‌شان با جلوه‌ای از خورشید که آتوم نامیده می‌شد ارتباط داشتند. حتا حشره‌ای مثل سرگین‌غلتان هم از ابتدای هزاره‌ی چهارم پ.م تقدیس می‌شد و



جسدش را بر درگاه مقبره‌ها می‌نهادند. با این حال خوک و اسب آبی به شکلی بحث‌برانگیز مشمول این روند نمی‌شده‌اند و تا به حال نمونه‌ی مومیایی شده‌ای این دو جانور کشف نشده است.

در متنی متاخر که به قرن دوم پیش از میلاد تعلق دارد و به هوروس منسوب است، می‌خوانیم که لک لک حامل «با» (یعنی بخشی از روح) ایزد توت است، در حالی که شاهین می‌تواند بخشی از «با»ی خدایانی پرشمار مانند پتاح، آپیس، شو، تفتوت، اوزیریس، ایزیس، گب، و نفتیس را داشته باشد.<sup>۱۲۲</sup> مشابه این قاعده را درباره‌ی جانوران دیگری هم می‌بینیم که همچون ظرفی برای حمل «با»ی ایزدی نگریسته می‌شدند و به همین خاطر همچون پیک و واسطه‌ای برای ارتباط با او کارکرد داشته‌اند.

وقتی در دوران کمبوجیه مصر به دست پارسها گشوده شد و به صورت استانی در پیکره‌ی شاهنشاهی عظیم هخامنشیان در آمد، ساخت دین مصریان دستخوش چند دگرگونی شد که در قالب دگردیسی در آیین‌های مربوط به مومیایی کردن جانوران بازتاب یافت. یکی از این دگرگونی‌ها آن بود که آیین‌ها و مناسکی مردمی که در قالب جشنواره‌های بزرگ اجرا می‌شد و انبوهی از زایران را به خود جلب می‌کرد در سراسر مصر شکوفا گشت و به خصوص در منطقه‌ی سقره که از دیرباز سرزمینی مقدس محسوب می‌شد و کانون فن‌آوری مومیاگری بود، رشدی چشمگیر در این زمینه نمایان شد.

شمار جانوران مومیایی شده نیز در این میان ناگهان افزایش یافت، در حدی که به نوعی تولید صنعتی مومیایی‌های جانوری انجامید. چنین می‌نماید که همزمان با پیوستن مصر به نظام اقتصادی و حقوقی هخامنشیان تحولی در ساخت دین رخ نموده باشد و سفارش دادن مومیایی جانوری برای جلب حمایت

---

<sup>122</sup> Bleiberg, 2013.

خدایان از سویی ارزان و ساده گشته و از سوی دیگر فراگیر و رایج شده باشد. چندان که می توان در منطقه‌ی سقره نوعی تولید انبوه و صنعتی مومیایی‌های جانوری را تشخیص داد.



مومیایی‌های گربه، اواخر دوران هخامنشی و اوایل دوران بطلمیوسی‌ها

دو الگوی جالب توجه در این میان نمودار گشت. یکی آن که بررسی‌های ژنتیکی نشان داده که بسیاری از جانورانی که در این منطقه مومیایی شده و در گورها نهاده می‌شده‌اند، خویشاوند نزدیک همدیگر

بوده‌اند. یعنی گویا به دنبال پرورش و تکثیر مدیریت شده‌ای برای مومیایی شدن پرورده می‌شده‌اند. دیگر این که بسیاری‌شان به «نشانگان گاوداری» مبتلا بوده‌اند. یعنی از نظر سلامت و تندرستی کاستی‌هایی داشته‌اند و این را در جانورانی مانند گاوهای یک گاوداری یا مرغان مرغداری‌ها می‌بینیم که در محیطی بسته و شلوغ پرورده می‌شوند و به خاطر تحرک کم و تغذیه‌ی ناکافی با بیماری‌هایی دست به گریبان‌اند. این جانوران به هنگام تبدیل شدن به مومیایی با ضربه‌ای کشته می‌شده‌اند و یا خفه‌شان می‌کرده‌اند.



در مومیایی‌های جانوری قدیمی‌تر هم این الگو دیده می‌شود که بسیاری‌شان گردنی شکسته دارد و نشانه‌هایی هست که علت مرگشان ضربه‌ی سخت به مهره‌های گردن یا جمجمه بوده است. در جانوران مومیایی شده‌ی این دوران چنین الگویی با شدت بیشتر نمایان است و معلوم است در مراکزی جانوران را به طور انبوه برای مومیایی شدن تکثیر می‌کرده و بعد می‌کشته و برای فروش به خریداران آماده می‌ساخته‌اند.

دومین الگو آن بود که در فناوری مومیایی کردن تحولی رخ داد و دامنه‌ی جانورانی که مشمول این روند می‌شدند نیز بسیار گسترش یافت. در واقع مومیایی کردن بسیاری از جانوران بزرگ در عصر هخامنشی برای نخستین بار باب شد. مثلاً مومیایی کردن مارال<sup>۱۲۳</sup> در میانه‌ی این دوران و حدود سال ۲۹۵۰ (۴۵۰ پ.م) رواج یافت و تا سال ۳۱۵۰ (۲۵۰ پ.م) همچنان تداوم داشت.<sup>۱۲۴</sup>

جالب آن که در کنار جانوران بزرگ، جانوران کوچک هم مورد توجه قرار گرفتند و رمزگذاری تقدس بر جانوران تا سطح حشرات هم تعمیم یافت. البته در مصر باستان هم حشره‌ای مثل سرگین‌غلتان مقدس بود یا عقرب محترم دانسته می‌شد. اما تقدیس اولی امری استثنایی بود و به خاطر نامش «خپر» و توپی که از سرگین درست می‌کرد و زمان فعالیتش او را با خورشید بامدادی هم‌تا می‌شمردند. عقرب هم در عصر پیشادودمانی اعتبار داشت، چون اسم پادشاهی مقتدر بوده است.

اما در دوران هخامنشی همان رمزگذاری عمومی خدایان با جانوران بود که به دایره‌ی بندپایان و حشرات هم تعمیم یافت. نمونه‌اش آن که در مقبره‌های سقره که به دوران سائیس و عصر هخامنشی مربوط می‌شود، نشانه‌هایی از تدفین سوسک آبی شکارچی پیدا شده که گویا با آیین حفاظت بدن مومیایی از حشرات

---

<sup>123</sup> ibex

<sup>124</sup> Wasef et al., 2015: 355–361.

مربوط باشد. این حشره‌ی شکارچی و درشت که در آب زندگی می‌کند، با سرکت ارتباطی دارد و آن ایزدبانوی پزشکی است که در اصل جلوه‌ی عقرب داشته است.

پس از تازش اسکندر و فروپاشی دولت جهانی هخامنشی، سلسله‌ای از مقدونیان بر مصر حکومت کردند که طی سه و نیم قرن -از سال ۳۰۶۸ تا ۳۴۳۰ (۳۳۲ پ.م تا ۳۰ م.)- تمدن کهن و باشکوه مصری را منقرض ساختند. در این دوران شاهد شکوفایی صنعت مومیایی کردن جانوران هستیم. اما چرخش‌هایی مهم در آن می‌بینیم که بیانگر است و تفاوت میان سیاست ایرانشهری پارسیان و سیاست فرعون-امپراتور اروپایی را نمایش می‌دهد. روشهای نوین تصویربرداری به کمک دستگاه‌های CT به پژوهشگران این امکان را داده که بدون باز کردن لفاف مومیایی‌ها و خراب کردنشان به درونشان نگاهی بیندازند و تصویری دقیق و ریزبینانه از جانور درونشان را به دست آورند،<sup>۱۲۵</sup> و به این ترتیب بررسی و مقایسه‌ی مومیایی‌ها دقت چشمگیری پیدا کرده است.



مومیایی شاهین و لک لک

<sup>125</sup> Adams and Alsop, 2008: 39-42.

در دوران بطلمیوسی‌ها چنین می‌نماید که آیین تدفین جانوران مومیایی به ابزاری سیاسی برای استعمار رعیت نیمه‌برده‌ی مصری بدل شده باشد. در این دوران معبد‌های بزرگ مصر به نهادی سرکوبگر بدل شدند و در اتحاد با فرعون‌های مقدونی و سپاهیان یونانی زبان‌شان به غارت و کشتار جمعیت مصر میدان دادند. در این دوران حمایت دربار مقدونی از فرهیختگان و ناقلان فرهنگ مصری به تدریج از بین رفت، خط هیروگلیف و زبان مصری فرسوده و منسوخ شد، و آیین‌های کهن و آفرینش‌های هنری که در دوران هخامنشی احیا و نوسازی و شاخه‌زایی را تجربه می‌کردند، دچار وقفه شدند.

جالب است که در این میان برخی از آیین‌ها تداوم یافت و گسترده‌تر شد و مهم‌تر از همه در این میان، صنعت تولید مومیایی جانوری بود. اما مومیایی‌های این دوران با عصر هخامنشی دو تفاوت چشمگیر دارند. نخست آن که نوعی افت کیفیت در پرورشگاه‌هایی رخ نمود که جانوران را تنها برای مومیایی کردن پرورش می‌دادند. از حدود سال ۲۵۰۰ (۹۰۰ پ.م) که این پرورشگاه‌ها در مصر پدید آمدند، نشانه‌های کاهش سلامتی که با اهلی شدن و نگهداری در یک‌جا پیوند خورده، در کالبد جانوران نمایان شد. اما چنان که گفتیم این علایم از نوع نشانگان گاوداری بود و به خودِ روند اهلی شدن و پرورده شدن جانوران مربوط می‌شد. اما در دوران بطلمیوسی‌ها نوعی سوءتغذیه و آزار سازمان یافته و گسترده را داریم که به صورت لاغری مفرط، بیماری‌های شدید و نقص عضو در بدن جانوران مومیایی شده نمود پیدا کرده است.

دوم آن که این دامپروریِ جانوران تدفینی و «پرورشی شدن» حیواناتی که قرار بوده مومیایی شوند، با الگوی غریب دیگری همراه شد، که می‌تواند آن را به زبان پارسیان «غلبه‌ی دروغ» نامید. چون بسیاری از مومیایی‌های این دوران اصولاً بدن جانوری را در خود ندارند و تنها بخشی از جسد جانور در آن یافت می‌شود. این مومیایی‌ها که ممکن است تنها یک دست یا بخشی از تنه‌ی یک جانور را در خود داشته باشند،

از نظر اندازه و شکل درست مثل مومیایی‌های دیگر ساخته می‌شده‌اند و به احتمال زیادی کالاهایی ارزانتر اما جعلی بوده‌اند که به جای پیکر کامل جانور مومیایی شده به مشتریان این کالا فروخته می‌شده‌اند.

نمونه‌ی نمایان و روشن هردوی این روندها را در گربه‌های مومیایی شده می‌بینیم. پیش از دوران بطلمیوسی‌ها مومیایی کردن گربه در میان مصریان رواج کامل داشت و حتا نمونه‌هایی از مومیایی گربه را سراغ داریم که در آن نوزاد و بچه (و نه جنین) گربه‌ای در شکم مومیایی گربه‌ی ماده‌ای که گویا مادرش بوده نهاده می‌شده است. با این همه در عصر بطلمیوسی با نوعی پوک و پوچ شدن تولید صنعتی گربه‌های مومیایی روبرو می‌شویم. در این دوران کیش ایزد گربه‌سان باست در شهر تب رونق چشمگیری پیدا کرد و گذشته از سقره در منطقه‌ی بنی حسن مراکزی عظیم ایجاد شد که در آن گربه‌های مومیایی شده‌ی پیشکشی به این ایزد بر روی هم توده می‌شد.

تولید مومیایی جعلی که تنها بخش‌هایی از بدن حیوان را در خود داشت در این دوران باب شد. شمار این جانوران مومیایی شده چندان بود که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم بخش عمده‌ی آن گربه‌های مصری‌ای که بر کشتزارهای انگلستان فروپاشیده می‌شدند، برساخته‌ی عصر بطلمیوسی بودند.

با فراز آمدن بطلمیوسی‌ها سگ هم با همین شدت و حدت پرورده و مومیایی می‌شد. به شکلی که تنها در یک مقبره در سقره جسد مومیایی شده‌ی هفت میلیون سگ وجود دارد. جانوران دیگر نیز در دوران سیطره‌ی مقدونی‌ها و رومی‌ها در مصر به همین دامنه مومیایی و فروخته می‌شده‌اند. لک‌لهایی که پیشتر هم در منطقه‌ی سقره محترم شمرده می‌شدند و با دقت مومیایی می‌شدند، حالا در قفس‌هایی برای این کار پرورده می‌شدند و در شماری باور نکردنی کشته و آماده‌ی ارائه به پرستندگان می‌شده‌اند. طوری که تنها نیم میلیون لک لک مومیایی شده از سقره به دست آمده و داده‌ها نشان می‌دهد که مصریان در این منطقه سالانه ده هزار لک لک را مومیایی می‌کرده‌اند.

شمار لک لک‌های مومیایی شده‌ای که در طون الجبل یافت شده‌اند به رقم شگفت‌انگیز چهار میلیون بالغ می‌شود. لک لک نماینده‌ی ایزد ماه و خرد، یعنی توت بوده و این ارقام نشان می‌دهد که در معابد توت آن را برای مومیایی کردن پرورش می‌داده‌اند. در کنار این صنعت دامپرورانه، شکار جانوران از طبیعت هم برای مومیایی کردن رواج داشته است. چندان که داده‌های بوم‌شناسی باستانی نشان می‌دهد جمعیت شاهین و عقاب در مصر دوران بطلمیوسی کاهش چشمگیر پیدا کرده و دست کم یک گونه پرنده در این دوران منقرض شده که احتمالاً دلیلش همین قربانی کردن لگام گسیخته‌ی جانوری بوده است.

قاعده‌ی مشابهی درباره‌ی بابون هم راست است. این میمون هم نشانه‌ی توت دانسته می‌شده و تحلیل مومیایی‌هایشان نشان می‌دهد که در شرایطی نه چندان مساعد برای مومیایی شدن پرورده می‌شده‌اند. به شکلی که بسیاری از جسد‌های بچه بابون‌های مومیایی شده نشانه‌های سوء تغذیه و کمبود ویتامین و نقص عضو را نشان می‌دهند. شمار بابون‌های مومیایی بسیار کمتر از باقی است و در سقره تنها چهارصد نمونه از آن یافت شده است. با این حال جمعیت بابون‌های مصری در دوران حاکمیت مقدونی‌ها به لبه‌ی انقراض رسید و پس از آن هم هرگز ترمیم نشد.

آیین دیگری که مومیایی کردن جانوران را تشویق می‌کرد، کیش پرستش خدای باروری بود که ایزدش سبک نام داشت و در قالب تمساح تجلی می‌یافت. مرکز کیش سبک شهر شدت بود و به قدری شهرتش در این زمینه چشمگیر بود که در دوران بطلمیوسی‌ها آنجا را کروکودیلوپولیس می‌نامیدند. تمساح را تا پایان عصر هخامنشی در ناز و نعمت می‌پروردند و شماری اندک از آنها را با دقت مومیایی می‌کردند، اما در دوران بطلمیوسی‌ان شهر شدت به مرکز تولید تمساح‌های مومیایی شده‌ای شد که معمولاً سرسری تولید شده بودند



و گاه اصولاً جعلی بودند و تنها تکه‌ای از بدن تمساح در آن یافت می‌شد.<sup>۱۲۶</sup> جعل و فریبکاری در ساخت مومیایی‌های جانوری دوران بطلمیوسی چندان پر دامنه بوده که پژوهشی جدید که با عکسبرداری دیجیتالی از اندرون هشتصد جانور مومیایی انجام پذیرفت، نشان داده که یک سوم این مومیایی‌ها به کلی فاقد بقایای جانوری‌اند و یکسره ساختگی بوده‌اند.<sup>۱۲۷</sup>



مومیایی گاو بوخیس، ساخته شده در آرمانت که شهری بوده در جنوب لوکسور و مرکز کیش ایزد جنگ شاهین‌سانِ مونتو

---

<sup>126</sup> Bleiberg, 2013.

<sup>127</sup> <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/many-animal-mummies-are-just-bundles-rags-180955247/>.

## گفتار، مضمون: سفر روح در باورهای مصریان

با توجه به این که مومیایی کردن بخشی از یک آیین مذهبی بوده، تنها زمانی شناختی دقیق و کامل درباره‌اش حاصل می‌آید که به زمینه‌ی اساطیری شکل‌گیری آن بنگریم و کارکردی که در نظام باورهای مصریان باستان داشته را بشناسیم. در این مورد منابعی دست اول و ارزشمند هم در اختیار داریم که کتاب مردگان مشهورترین آن است. این منابع رویارویی با مفهوم مرگ و مدیریت آن را بر محور ایزدی به نام اوزیریس به انجام می‌رسانده‌اند.

اوزیریس در ابتدای کار بیشتر با باروری گیاهان و کشتزارها ارتباط داشت و خدای مردگان نبود. این نقش را پس از ادغام شدن در ایزدی به اسم «آن جتی» به دست آورد، که خدای مهم شهری مذهبی به اسم جدو بود که در منطقه‌ی دلتای نیل قرار داشت و بعدتر یونانی‌ها اسمش را گذاشتند بوسیریس. آن جتی چندان در آیین اوزیریس مهم بود که هنگام تطبیق نقشه‌ی مصر با پاره‌های بدن خدای شهید، این شهر را ستون فقرات اوزیریس می‌دانستند، که در معبد‌ها با ستون «جد» بازنموده می‌شد.<sup>۱۲۸</sup>

اوزیریس در این شکل متحد شده‌اش با آن جتی، در ابتدای کار یک ایزد کشاورزی و مربوط به احیای زندگی گیاهی بوده است. اما در دوران پیشادودمانی در آبدوس آیینی مهم پیدا کرد و همان جا بود که با لقب

---

<sup>128</sup> Shaw, 2004: 115.

«خنتی ایمنتیو» نامبردار شد، که یعنی «پیشاهنگ غربی‌ها». این نام نشان می‌دهد که او با مردگان و حیات پس از مرگ پیوند داشته است. چون مصریان بر اساس محل غروب، یعنی سوئی که خورشید می‌میرد، گمان می‌کردند دنیای مردگان در سمت غرب قرار دارد و به مردگان «غربی» و به مردن «به غرب رفتن» می‌گفته‌اند. بر همین مبنا هم بوده که گورستان‌ها و شهرهای مردگان‌شان را در کرانه‌ی غربی نیل می‌ساختند و در مقابل زندگان در ساحل شرقی ساکن می‌شدند.

اوزیریس را اغلب با پوستی سیاه یا سبز نشان می‌دادند و اغلب این را به پیوندش با آیین‌های کشاورزی و احیای جان در گیاهان حمل کرده‌اند. اما هیچ بعید نیست که این رنگ‌ها نشانگر فساد جسد بوده باشند. دست کم از دوران پادشاهی میانه آیین باشکوه اوزیریس در آیدوس اجرا می‌شده که در جریان آن بت بزرگ او را بر قایق «نِشْمِت» حمل می‌کرده‌اند و پیشاپیش او تندیس «وِپِواوت» (گشاینده‌ی راه) را می‌بردند که ایزدی است با سر شغال. جزئیات این مراسم را امروز بر اساس نوشتارهای ستونی می‌دانیم که کاهنی به اسم ایخرنوفرت در دوران زمامداری سنوسرت سوم در آیدوس نصب کرده و حالا در موزه‌ی برلین جای گرفته است.<sup>۱۲۹</sup>

ارتباط اوزیریس با مومیایی و بقای مردگان با داستان مرگ خودش پیوند خورده است. روایتی که بر مبنای آن برادر زیانکارش سِت که نماینده‌ی بیابانهای سرخ گرداگرد دره‌ی نیل است، بر او می‌تازد و او را به قتل می‌رساند. داستان شهادت اوزیریس بخش به بخش تحول یافته و این با تکامل آیین مومیایی ملازم و موازی بوده است. قدیمی‌ترین بخش این روایت به کشته شدن اوزیریس و غرقه شدنش در نیل و احیا شدنش به دست همسرش ایزیس مربوط می‌شود، که از دوران پادشاهی کهن روایتی مشهور بوده است.

---

<sup>129</sup> Shaw, 2004: 115.

ورود سث به داستان اما دیرآیندتر است و تا زمان پادشاهی میانه تثبیت شده است.<sup>130</sup> در همین دوران است که پیوند استواری میان متوفی و اوزیریس برقرار می‌شود و احیای این دو را با هم نظیره‌سازی می‌کنند، و در ضمن آبدوس که مرکز پرستش اوزیریس است به صورت کانون تدفین شخصیت‌های بلندپایه در می‌آید. در همین هنگام زیارت این مرکز و مشارکت در آیین راندن زورق اوزیریس برجسته می‌شود و در دیوارهای مقبره‌ها همچون نمادی برای کامیابی در سفر روح قلمداد می‌شود.

سث پس از غلبه بر برادرش اوزیریس برای این که از مرگ او اطمینان پیدا کند، پیکرش را پاره پاره کرد و هر تکه از آن را در جایی انداخت، یا به روایت ثبت شده در ممفیس، در نیل غرقه‌اش کرد. اما ایزیس توانست این بخش‌ها را بازیابی کند و کنار هم بنشانند. در روایت‌های اساطیری این سوبک (ایزد تمساح‌گون) بوده که در جستجوی پاره‌های بدن اوزیریس به فراسوی «سبزِ پهناور» (دریای مدیترانه) رفته و آنها را برای ایزیس باز آورده است.

به این شکل پیکر پاره پاره‌ی اوزیریس با کوشش همسرش دوباره سر هم شد و شکل آغازین خود را به دست آورد. مهمتر از همه آن که ایزیس توانست نره‌ی شوهرش را احیا کند و از آن باردار شود، که اثباتی است بر این که نیروی حیاتی هنوز در او باقی مانده است. جالب آن که در این هماغوشی ایزیس کنشگر مطلق بوده و اوزیریس بیشتر همچون جسمی منفعل یا نیروی حیاتی‌ای غیرفعال در اختیار او بوده و رفتارش وابسته به درایت وی بوده است.

درباره‌ی شیوه‌ی این هماغوشی و بار گرفتن البته روایت‌هایی متنوع وجود داشته است. پلوتارک که در زمان نابودی تمدن مصری می‌زیست، مفصل‌ترین روایت از مرگ اوزیریس را به دست داده که با شهر

---

<sup>130</sup> Shaw, 2004: 117-118.

بیبِلوس و سنت فنیقی پیوندهایی دارد. او می‌گوید ایزیس نرهِی شوهرش را پیدا نکرد و از این رو نرهِی مصنوعی ساخت و بر بدنش نهاد و از آن بچه‌دار شد. این احتمالاً داستانی بوده که در شهرهای فنیقی در این مورد رواج داشته، و نسخه‌ای بوده که به روم هم وارد شده است. چون آیین ایزیس و اوزیریس پس از فتح مصر به دست رومیان راه خود را تا کاپیتول رم گشود و یکی از دین‌های مهم و محبوب نزد اشراف رومی شد، که جاودانگی روح برایشان و سوسه‌انگیز و خوشایند جلوه می‌کرد و حکمت تمدن دیرینه‌ی مصر در این زمینه را ارج می‌نهادند.

ایزدی که از هماغوشی ایزیس و اوزیریس زاده شد، هوروس نام داشت و ایزد حاکم بر زندگان بود، همچنان که پدرش اوزیریس پس از دوباره‌سازی پیکرش و بازیافتن زندگی فرمانروای قلمرو مردگان شد. مومیایی کردن به این ترتیب تقلیدی از کردار ایزیس بود، و فرعون مومیایی شده به اوزیریس تشبیه می‌شد که دوباره جان می‌یابد. این جان یافتن امری مربوط به آینده نبود. بلکه فرض بر آن بود که با مهار کردن روند فساد جسد، هویت و حضور فرد خود به خود احیا شده است. نیروی حیاتی و قدرت باروری وی نیز مانند اوزیریس بازمی‌گشت. شاید به همین دلیل آلت مردانه‌ی مومیایی‌هایی مثل توت‌آنخ‌آمون را در حالتی برافراشته مومیایی می‌کردند،<sup>۱۳۱</sup> گویی که در حال نعوذ باشد.

پس مومیایی کردن به نوعی بازآفرینی کنشی مقدس بود که ایزیس بر بدن شوهرش اوزیریس انجام داده بود. این فرایند «جمع کردن و کامل کردن» بدنی تکه پاره و گسسته و رو به زوال، کمابیش همان است که مومیگران انجام می‌دادند. فرعون مرده در این فرایند به اوزیریس احیا شده شبیه می‌شد. همچنان که فرزندش، فرعون زنده‌ی بعدی، همتای هوروس شمرده می‌شد و در جریان مراسم تدفین نقش هوروس را ایفا می‌کرد. در این

---

<sup>131</sup> Pinch, 2004: 115.

آیین دو زن از خویشاوندان نزدیک متوفی که پرده‌ای بر مومیایی می‌کشیدند و بر جسد زاری می‌کردند، همتای ایزیس و نفتیس دانسته می‌شدند. یعنی آیین تدفین مصری که مرحله‌ی نهایی روند مومیایی کردن بود، مثل مراسم دیونوسوسی یونانیان یا جشن آکتوی بابلی با نمایشی آیینی همراه بود که در آن خاندان فرعون و وابستگان نزدیک به او داستان مرگ و احیای اوزیریس را همچون تئاتری دینی اجرا می‌کرده‌اند.

با این حال چنین مراسمی با مردم ارتباط برقرار نمی‌کرد و به طور خصوصی در محفلی کوچک از بلندپایه‌ترین اشراف مصری اجرا می‌شد. آیین مورد نظرمان در رده‌ی نمایش‌های مذهبی جای می‌گیرد، ولی از این نظر که با مراسم تاجگذاری و تدفین فرمانروا پیوند دارد، غیرعادی است. ویژگی متمایز کننده‌ی دیگرش پیوند نزدیکی است که با جسد و مرگ برقرار می‌کند. نمایش‌های آیینی در کل داستان مرگ ایزدی یا پهلوانی را روایت می‌کنند، اما به ندرت گرداگرد جسد او اجرا می‌شوند و تا این اندازه بر مرده‌ها - و نه زندگان - تمرکز می‌کنند.

آیین مومیایی کردن البته بازتاب‌هایی در میان سایر طبقات اجتماعی هم داشته است. تا عصر پادشاهی میانه همه‌ی معبد‌های بزرگ مصری یک «مقبره‌ی اوزیریس» هم داشتند که محل پیشکش کردن نذر و هدیه (اغلب مومیایی جانوران) برای این ایزد بود. برخی از این نذورات بذر مومیایی شده بودند، یعنی دانه‌های غلاتی که در یک عروسک گلی شبیه مومیایی نهاده شده و در صحرا دفن می‌شدند، طوری که با فراز آمدن نیل و آبگیری، دانه‌شان بروید و احیای مومیایی نمادین را نمایش دهد.<sup>۱۳۲</sup> این تقریباً همتای رسم سبزه سبز کردن در ایران بوده که هنوز در آیین نوروزی زنده است. در این دوران معتقد بودند در نتیجه‌ی دگردیسی

---

<sup>132</sup> Pinch, 2004: 117.

اوزیریس هنگام احیای بدنش، غلبه‌ها - به ویژه جو که خوراک اصلی مردم بوده - از میان دنده‌هایش روییده‌اند.

همچنین خر را که در حمل غلبه به کار گرفته می‌شده، همچون نماد سث در نظر می‌گرفته‌اند.<sup>۱۳۳</sup>

در همین دوران دایره‌ی کسانی که جسدشان را مومیایی می‌کنند هم ناگهان گسترش می‌یابد و رده‌هایی بیشتر از طبقه‌ی اشرافی مصر را شامل می‌شود. جان ویلسون این تحول را نوعی دموکراتیک شدن بقای پس از مرگ دانسته است، اما این تعبیر درستی نیست. چون در اینجا با تعمیم سفر روح به مردم عادی سر و کار نداریم و چنین نیست که شرایط برای جاودانگی آسان‌تر شده و با زندگی توده‌ی مردم مصر پیوند برقرار کرده باشد. آنچه که در این هنگام رخ داده اتفاقاً تثبیت ایدئولوژی سلطنتی فرعون است و تقلید از آداب مرگ او نزد اشراف بلندپایه، که تعبیر مردم‌سالارانه برایش خطا ایجاد می‌کند.<sup>۱۳۴</sup>

آنچه که مردم عادی می‌دیدند و از این جریان تجربه می‌کردند، مراسم بزرگ و عمومی‌ای بوده که به پرستش ایزدان مورد نظرمان مربوط می‌شده است. اسناد به جا مانده از دوران پادشاهی میانه نشان می‌دهد که در مراسم سالانه‌ی پرستش اوزیریس بت او را از معبدش در آبدوس بیرون می‌آوردند و سوار بر زورقی آیینی به مقبره‌ی نمادین‌اش برده و دوباره به معبد بازمی‌گردانده‌اند. در جریان این مراسم داستان مرگ و رستاخیز اوزیریس را به صورت نمادین بازسازی می‌کرده‌اند و این باید نوعی نمایش آیینی شبیه به بازخوانی انومالیش در جشن نوروز بابلی بوده باشد، و متفاوت با مراسمی احتمالاً باشکوه‌تر و ویژه‌تر تدفین فرعون پیشین و بر تخت نشستن فرعون نو. اوج این نمایش آن بوده که سپاهیان سث و اوزیریس - هوروس با هم

---

<sup>133</sup> Pinch, 2004: 117.

<sup>134</sup> Shaw, 2004: 119.

درگیر می‌شدند و به زد و خورد می‌پرداختند. این اسناد نشان می‌دهد که در هر نوبت از اجرای این مراسم شمار زیادی زخمی و چند تن کشته می‌شده‌اند.<sup>۱۳۵</sup>

پس تا اینجای کار روشن شد که مومیاگری با نمایش آیینی، با شکلی ویژه از تدفین، و با مراسم تاجگذاری فرعون پیوند داشته است. این مراسم هرچند از پادشاهی میانه به بعد در میان اشراف رواج بیشتری پیدا می‌کند، اما همچنان از دسترس مردم عادی مصر دور بوده و بازخوانی روایت ایزیس و اوزیریس و بازسازی نمایشی داستان ایزد شهید جایگزینی برای آن محسوب می‌شده است.

اما مومیایی کردن تنها به بدن مرده محدود نمی‌شده و از دید مصریان، مهمترین بخش از آن نوشتارها و طلسم‌هایی بوده که جسد و تابوت و آرامگاه را می‌پوشانده است. این افزوده‌ی جادویی به جسد چندان مهم بوده که گاه از بدن مرده اهمیتی بیشتر پیدا می‌کرده است. چنان که درباره‌ی مومیایی‌های پوک و پوچ جانوری دیدیم، چه بسا که یک بسته‌بندی با طلسم‌های مناسب به اندازه‌ی شیئی مشابه که جسدی در میانهاش دارد، کارساز پنداشته می‌شده است.

طلسم‌های مورد نظرمان هم لزوماً نوشتاری نبود، بلکه طیفی پرحاشیه از اشیا و آثار را در بر می‌گرفت که کارکرد نمادین و اهمیت برخی‌شان هنوز درست شناسایی نشده است. یک نمونه‌ی جالب از این طلسم‌ها سوسک سرگین‌غلتانی است که گاه با سنگ ساخته می‌شده و رویش کلماتی حک می‌کرده‌اند و آن را روی قلب مومیایی می‌گذاشته‌اند. فرض بر آن بوده که در این حالت قلب موقع توزین در برابر قاضیان اوزیریس گناهان متوفی را لو نخواهد داد.<sup>۱۳۶</sup>

---

<sup>135</sup> Pinch, 2004: 117.

<sup>136</sup> Pinch, 2004: 119.



در اصل این طلسم‌ها بوده‌اند که به دنیای مردگان رسوخ می‌کردند و بقای مرده را ممکن می‌ساختند. روایتی از سفر روح در دنیای مردگان شالوده‌ی مفهومی و چارچوب روایت‌گرایانه‌ی این طلسم‌ها را تشکیل می‌داده است. در ضمن این را باید در نظر داشت که فن اصلی جاودان ساختن مردگان در مصر بر مبنای همان آیین دیرینه‌ی خوراک دادن به خدایان استوار شده است.

به همان شکلی که خدایان باید با تقدیم قربانی تغذیه شوند تا نیرومند و راضی باشند، فرعون در گذشته هم تنها با دریافت قربانی و خوراک نذری حیات خود را پس از مرگ تداوم می‌بخشد. از این رو اهرام در اصل نوعی ماشین عظیم خوراک دادن به مردگان جاودانه بوده‌اند. اگر ساختار اهرام را به نوعی سفره‌ی غذا تشبیه کنیم، محتوای آن یعنی متون نوشته شده بر دیوارها و تابوتها و پاپيروس‌ها را باید به نقشه‌ی راهنما مانند کرد. به این ترتیب مرگ فرایندی بوده که با دو افزوده‌ی خوراک و نقشه‌ی راهنما منتفی یا مدیریت می‌شده است.

از اولین عصر فترت یعنی در فاصله‌ی سال‌های ۱۲۴۰ تا ۱۳۶۵ (۲۱۸۱-۲۰۵۵ پ.م) رسم نوشتن طلسم‌ها بر تابوت مومیایی‌ها آغاز شد و مجموعه‌ی این‌ها را «متون تابوت»<sup>۱۳۷</sup> می‌نامند. این طلسم‌ها در واقع شکلی خلاصه شده و فشرده از همان متون اهرام بود که پیشتر بر دیوارهای مقبره‌ی فرعون نقاشی می‌شد. پیدایش این متون بدان معنا بود که آیین‌های تدفین و رستاخیز دیگر در انحصار فرعون نیست و بلندپایگان در طبقه‌ی اشراف هم دیگر می‌توانند از موهبت جاودانگی برخوردار شوند. با این حال بدنه‌ی این طلسم‌ها

طی دوران پادشاهی میانه گردآوری و ثبت شدند و حجم کلی شان به ۱۱۸۵ طلسم بالغ شد.<sup>۱۳۸</sup> بخش هایی از همین طلسمها بود که بر آوندهای اندام، نقاب مومیایی و ستونهای یادبود مردگان نوشته می شد.

ایزد مهم در متون تابوت، اوزیریس است و مکانی که وقایع در آن رخ می دهد قلمرو حکمرانی او یعنی دنیای مردگان یا «دوآت» است. قلمروی بسیار مهم که حتا خدای بزرگ رع هم باید هر شب طی دوازده ساعت از دوازده ناحیهی آن گذر کند و با غلبه بر مار آپ (آپوفیس یونانی) توانایی زاده شدن مجدد در قالب خورشیدی بامدادی را به دست آورد.<sup>۱۳۹</sup> توصیفی از این اقلیم را در متن «آم دوآت» می توان خواند که یعنی «آنچه پیش خواهد آمد».<sup>۱۴۰</sup> این متن در دوران پادشاهی نو تا سلسلهی بیست و یکم فراعنه به طور انحصاری بر دیوار مقبره‌ی فراعنه و گاهی وزیران بلندپایه‌شان نوشته می شده است.<sup>۱۴۱</sup>

متون تابوت در واقع نوعی سیاه‌برداری از اضطراب‌هایی بوده که مردمان در قبال مرگ داشته‌اند. در آن حالت‌های ناخوشایندی که ممکن است برای مرده پیش آید یک به یک برشمرده شده و راه چاره‌ای جادویی برایش تدبیر شده است: گم شدن در تاریکی جهان زیرین، گرسنگی و تشنگی به خاطر انجام نشدن درست مراسم، پشت و رو شدن در زیرزمین که باعث می شده فرد مدفوع بخورد و ادرار بنوشد، افتادن به چنگ دیوها و هیولاهایی که اندام‌های بدن را قطعه قطعه می کنند، یا مارها و جانورانی زهرآگین و گزنده، و سوختن با آتش خشم خدایان همگی عذاب‌هایی بوده‌اند که شباهتی چشمگیر به تصویر دوزخ در آیین‌های سامی بعدی دارند.

---

<sup>138</sup> Goelet, 1994.

<sup>139</sup> Taylor, 2001: 33.

<sup>140</sup> Forman and Quirke, 1996: 117.

<sup>141</sup> Hornung, 1999: 27.

این متون بعدتر از تابوت‌ها به پاپیروس‌ها انتقال یافتند و به خود جسد ملحق شدند. این ادامه‌ی فرایندی بود که متن راهنمای روح در جهان باقی را از معماری مقبره به ساختار تابوت و از آنجا به لوح-طلسمی نوشتاری محض منتقل می‌ساخت. این متنها پراکنده و واگرا و متنوع بوده‌اند، اما قالب مفهومی مشترکی در همه‌شان دیده می‌شود. اگر بخواهیم سیاهه‌ای از متن‌هایی به دست دهیم که سرنوشت ارواح را شرح می‌داده و جغرافیایی از دنیای زیرین را به دست می‌داده‌اند، به این نامها می‌رسیم:

متون اهرام (قرن ۲۴ پ.م) که تنها بر پیکر مومیایی فرعون و احیای او تمرکز دارند،

متون تابوت (قرن ۲۲ پ.م) که جاودانگی را از انحصار فرعون خارج می‌کنند و اشراف بلندپایه را نیز در آن سهیم می‌کنند،

کتاب مردگان (قرن ۱۶ پ.م) که مثل دو متن پیشین بر مضمون سفر شبانه‌ی خورشید در جهان مردگان تمرکز کرده است. هر سه متن تا اینجای کار مجموعه‌ای از طلسم‌ها و وردهای پراکنده هستند و هیچ دو نسخه‌ای‌شان همسان نیست.

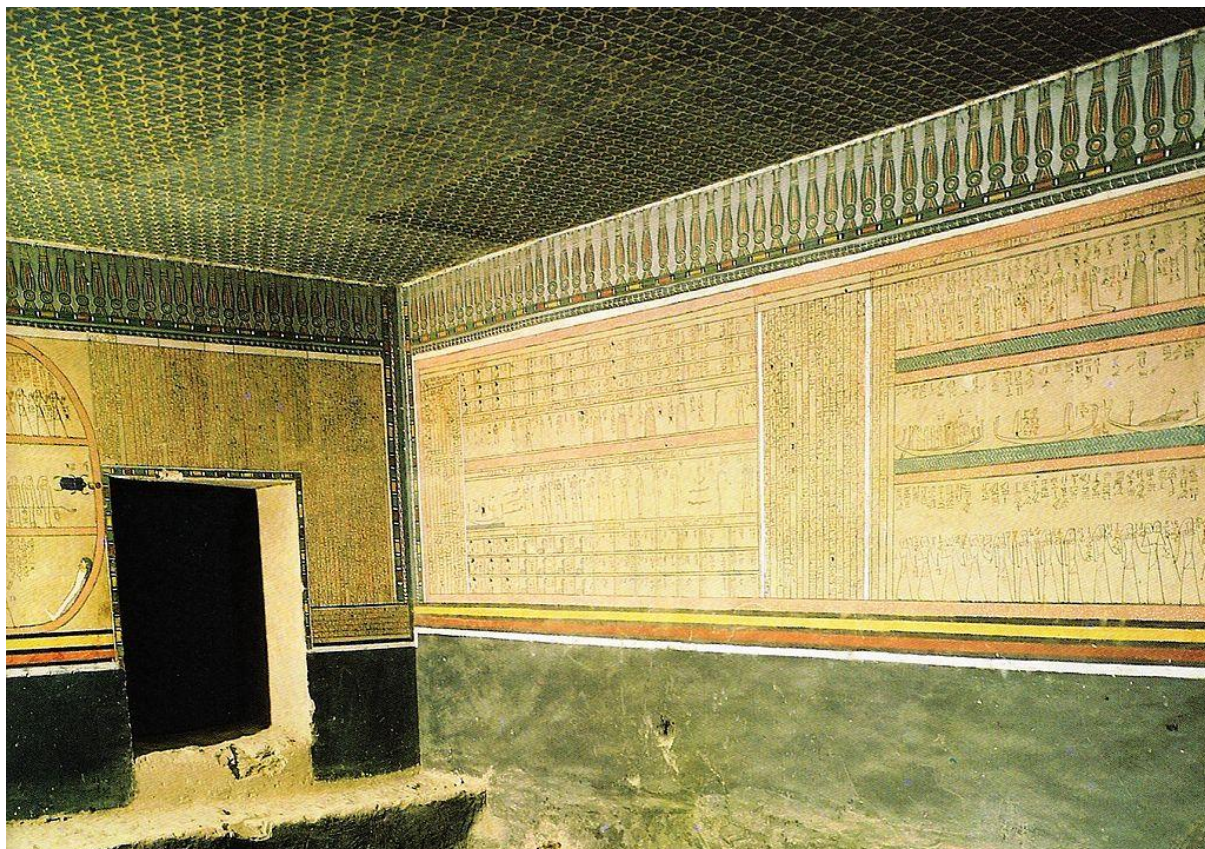
آمدوآت (قرن ۱۵ پ.م) که توصیف جغرافی جهان مردگان و دوازده اقلیم آن است و تا حدودی به تخیلات نظریه‌پردازان زمین‌تو خالی شباهت دارد، یعنی دنیایی پوشیده از رودها و کوهها و دشتها و درختزارها را در زیر زمین وصف می‌کند

اوراد رع (قرن ۱۵ پ.م) که مجموع هفتاد و پنج ورد خطاب به هفتاد و پنج جلوه‌ی خدای خورشید در جهان مردگان است،

کتاب دروازه‌ها (قرن ۱۴ پ.م) که شرح سفر سیا (اندیشه‌ی خلاق) و هِکا (جادو) به دوازده اقلیم دنیای مردگان است

کتاب‌های شب و روز (قرن ۱۴ پ.م) که شرح سفر خدای خورشید و یارانش در قلمرو/ بدن ایزدبانوی آسمان -نوت- است.

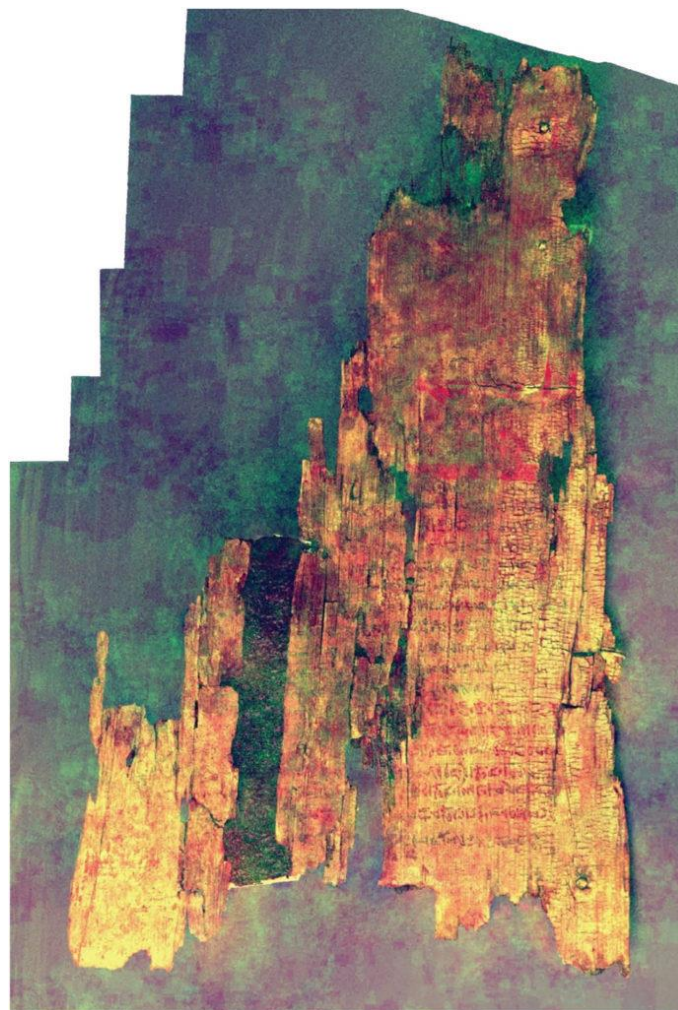
کتاب غارها (قرن ۱۳ پ.م) شرح سفر خورشید است در جهان زیرین که چگونه از دوازده غار می‌گذرد تا با اوزیریس متحد شود



سرداب KV35 در مقبره‌ی آمن‌حوتپ دوم، با متن آم‌دوات که بر دیوارها نوشته شده است.

علاوه بر اینها یک سند مهم داریم به اسم «دو راه» که بر چند تابوت انگشت‌شمار در دیرالبرشا در مرکز مصر کشف شده، به اواخر دوران پادشاهی میانه مربوط می‌شود و توصیفی دقیق از دوات به دست می‌دهد که گاه با نقشه‌ای همراه است. کهن‌ترین نسخه از این متن به زنی به اسم آنخ تعلق دارد که قدمتش

به حدود سال ۱۴۰۰ (۲۰۰۰ پ.م) بازمی‌گردد.<sup>۱۴۲</sup> این نخستین متنی است که به جای توصیف مناظر، به سوگیری راهها در دنیای پس از مرگ تاکید می‌کند و این تمایز اصلی روایت‌های ایرانی و مصری است. چون در اساطیر ایرانی از ابتدای کار راه است که اهمیت دارد و مناظر و چشم‌اندازها در اطراف راه‌ها چیده می‌شوند. در حالی که مفهوم راه در مصر بسیار دیر ظاهر می‌شود و در میانه‌ی منظره‌های گوناگون گم شده است. عملاً از دوران پادشاهی نو (حدود سال ۱۸۰۰/ قرن شانزدهم پ.م) است که ایده‌ی راه در متون مربوط به دنیای مردگان ظاهر می‌شود.



بخشی از کهن‌ترین نسخه‌ی متن «دو راه» بر تابوتی یافته شده در از دیر البرشا

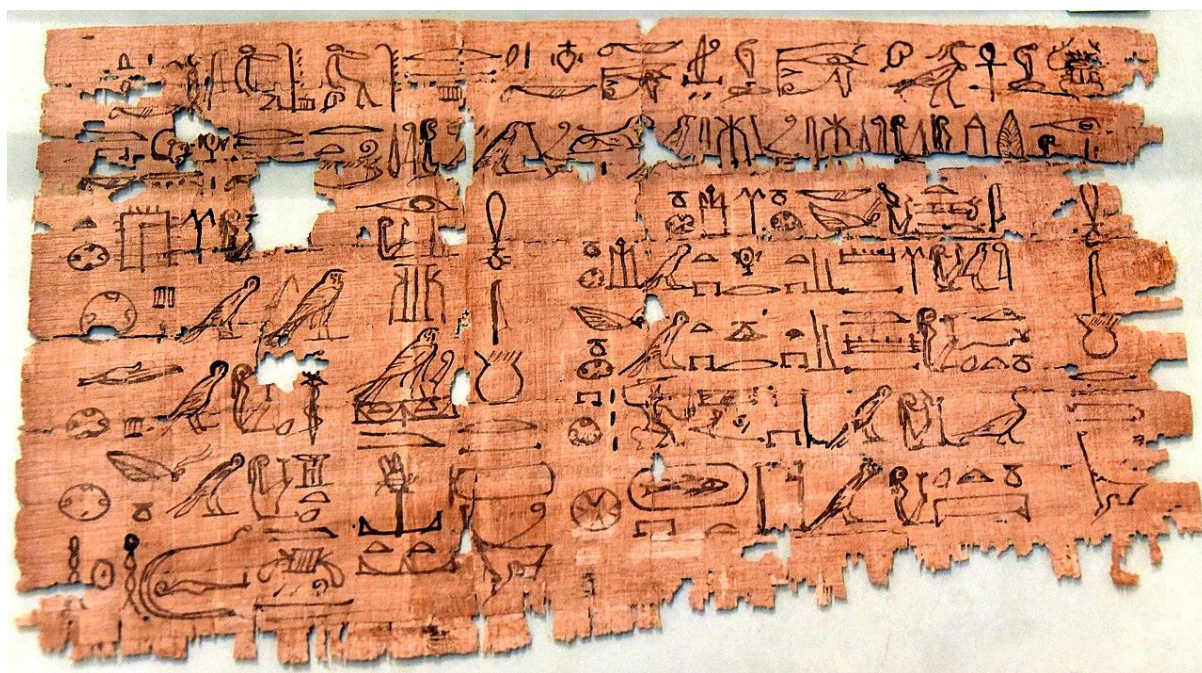
<sup>142</sup> Willems, 2019: 145–160.

از دوران پادشاهی نو به بعد کتاب مردگان جایگزین متون تابوت شد و این روایتی فشرده‌تر درباره‌ی جهان مردگان بود که به ویژه بر آزمون قلب در برابر چهل و دو قاضی بارگاه اوزیریس تاکید می‌کرد. مرده نخست اعلام می‌کرد که بی‌گناه است و خود را از شکل‌های گوناگونی از بدکاری مبرا می‌دانست. آنگاه قلبش بر ترازو قرار می‌گرفت و فرض بر آن بود که وزن آن افشاگر مقدار مآت یا قانون‌مندی‌اش در زندگی است. مآت را به غلط دادگری یا عدالت ترجمه کرده‌اند، چون او نماینده‌ی تعادل و حفظ سنتها و قوانین است و به عنوان مثال نابرابری طبقات فرودست و فرادست یا حمله‌ی فرعون به مردم سرزمین‌های دیگر و کشتار و به بردگی گرفتن‌شان کاملاً با مآت سازگار دانسته می‌شده است.

ایده‌ی «اخلاق» در معنای تفکیک خیر و شر تازه بعد از عصر کمبوجیه و در پی ادغام مصر در کشور پارس به این قلمرو وارد شد. مصر در دو قرنی که استانی هخامنشی بود وامی گسترده و عمیق از تمدن ایرانی گرفت و چه بسا اگر بعدتر به دست مقدونیان و رومیان نابود نمی‌شد، ترکیبی ارزشمند و شکوفا پدید می‌آورد. در همان دو قرن آغازین هم حجم چشمگیری از آثار پدید آمده که تا حدودی مسیر تحول این منش‌های وامگیری شده را مشخص می‌سازد.

مثلاً در اواخر دوران هخامنشی و حدود سال ۳۰۵۰ (۳۵۰ پ.م) در مصر متنی نوشته شد به نام «کتاب‌های تنفس» که ادعا می‌شد توسط توت - ایزد خرد- و ایزیس برای آنوبیس نوشته شده تا بتواند پس از مرگ بار دیگر حیات دوباره پیدا کند. این در واقع شکلی ساده شده و عملیاتی از کتاب مردگان بود که بر جنبه‌ی عملیاتی مومی‌گری بیشتر تاکید می‌کرد و مانند آن همراه با مرده دفن می‌شد.

نسخه‌هایی از این کتاب در قرن‌های پایانی عمر تمدن مصری و دوران حاکمیت مقدونی‌ها و رومی‌ها در گردش بود و جدیدترین نمونه‌اش در حدود سال ۳۵۵۰ (قرن دوم میلادی) نوشته شده است.<sup>۱۴۳</sup> اسم اصلی این متن بوده «نامه‌ی نفس کشیدن، که ایزیس برای برادرش اوزیریس پدید آورد»، و این مشتمل بر دو نامه بوده است. جوزف اسمیت پیشوای مذهبی آمریکایی که آیین مومون را بنیان نهاد، وقتی متن مقدس خود «کتاب ابراهیم» را در فاصله‌ی سالهای ۵۲۱۴ تا ۵۲۲۱ (۱۲۱۴-۱۲۲۱ خ/ ۱۸۳۵-۱۸۴۲ م.) می‌نوشت، مدعی بود که بخش‌هایی از آن را از روی «کتاب تنفس» مصری برگرفته است.<sup>۱۴۴</sup>



برگی از «کتاب تنفس» به خط هیراتیکی، یافته شده در تب، حدود ۳۰۷۰ (۳۳۰ پ.م.)، موزه‌ی برلین

<sup>143</sup> Smith, 2009: 462, 500.

<sup>144</sup> Ritner, 2013: 74.

یکی از نوآوری‌های مهمی که در عصر هخامنشی در اساطیر مردگان مصری ظهور کرد، تفکیک درگذشتگان به درستکاران و بدکرداران بود. یعنی مفهوم مآت که پیشتر نظم هنجارین حاکم بر امور را می‌رساند، خصلتی اخلاقی پیدا کرد و از حالت ابتدایی پیشین خود فاصله گرفت. در سنت مصری درونزاد، در کل مردگان به دو گروه دوستان رع و دشمنان رع تفسیم می‌شوند و این تقریباً با اتباع وفادار و خدمتگزار فرعون و باقی مردم دنیا تطبیق می‌کند.

سنت اصلی مصری که در دوران پیشاکوروشی رایج بوده، کل ماجرای سفر روح را منحصر به گروه نخست می‌داند. مصریان سرکش و یاغی یا مردم سرزمین‌های بیگانه دشمنان رع هستند و محکومند تا در جهان زیرین سر از بدنشان جدا شود، زنده زنده بسوزند یا جوشانده شوند. دوستان رع اما به جرگه‌ی همراهان او می‌پیوندند و بر کشتی‌ای سوار می‌شوند که سفر شبانه‌ی او را ممکن می‌کند. به این ترتیب همه‌ی فرعون‌های درگذشته بر این کشتی نشسته‌اند و در دوران‌های بعدی اشراف بلندپایه هم اجازه می‌یابند تا با رع همسفر شوند. در کتاب مردگان طلسم‌هایی برای سوار شدن بر زورق رع و سریع پارو زدن در این زورق می‌توان یافت. پس بدنه‌ی مردگان نیکبخت در واقع سرنشینان یک قایق هستند که جاودانه سفر می‌کند و همیشه در معرض حمله‌ی دیوها و هیولاهای پلید قرار دارد.

پس مسیری که روان مرده می‌پیموده، همان است که در داستان سفر شبانه‌ی ایزد رع می‌بینیم. رع که خدای خورشید است، شبانگاه به سفر خود ادامه می‌دهد و اقلیم‌های دنیای تاریکی یعنی قلمرو مردگان را یکایک طی می‌کند تا در سپیده‌دم بار دیگر باززاییده شود و زندگی مجدد خود را از سر بگیرد. از متن «آم‌دوآت» روشن می‌شود که عبور از این دوازده مرحله به دوازده ساعت زمان نیاز داشته و این وقتی بوده که خدای خورشید هر شبانگاه برای رفتن به غرب و بازگشتن به شرق (یعنی آمد و رفت به دنیای مردگان) در اختیار داشته است.



بر مبنای متونی که فهرست‌شان را دیدیم، روشن می‌شود که روان در گذشته پس از مرگ می‌بایست مسیری پیچاپیچ را در اقلیم دوآت - دنیای مردگان - طی کند و در نهایت پس از گذر از دوازده مرحله به پیشگاه ایزدبانوی دادگری یعنی «مآت» برسد. اینجا بوده که می‌بایست آزمون وزن کردن قلب را از سر بگذراند. آزمایشی که در صورت کامیابی در آن، زندگی‌اش در دنیای زیرین مثل دنیای فرازین ادامه پیدا می‌کرده است. مردگان برگزیده‌ای که از آزمون قلب سربلند بیرون می‌آمدند، حیات مجدد خود را در اقلیمی از دنیای پس از مرگ پی می‌گرفتند. آنان نیز مانند اوزیریس امکان بازگشت به دنیای زندگان را نداشتند. دو مسیر اصلی برای ایشان متصور بود. یا در یکی از اقلیم‌های دوآت مقیم می‌شدند و نزد اوزیریس مستقر می‌شدند، و یا بارع همراه می‌شدند و مثل او خانه‌به‌دوشی پیشه می‌کردند.<sup>۱۴۵</sup>

با این زمینه‌چینی، روشن است که متن راهنمای سفر روح برای درگذشته‌ی مومیایی شده، همان داستان عبور رع از دوازده اقلیم دوآت بوده است. یعنی بازگو کردن راهی که رع هر شبانگاه طی می‌کند، برای رساندن روح مرده به سرمنزول جاودانگی کفایت می‌کند. این طریق شبانه‌ی رع شباهتی دارد به هفت خوان ایرانی و چنین می‌نماید که این سنتها قالب روانشناختی مشترکی داشته باشند. در سنت مصری هریک از این ساعت‌ها و اقلیم‌ها با یک خطر پیوند خورده‌اند و با یک ایزد پیوند دارند:

در ساعت نخست، رع از افق باختر (آخت) عبور می‌کند که مرز میان روز و شب است. بنابراین مصریان مرز زمانی روز و شب را با مرز مکانی افق باختر یکی می‌دانستند و آن را صورت نمادین با فاصله‌ی کرانه‌ی شرقی و غربی نیل یکی می‌گرفتند.

در ساعت دوم رع از رودخانه‌ی عمیقی به اسم ورنس عبور می‌کرد.

---

<sup>145</sup> Pinch, 2004: 119.

در ساعت سوم رع از دریایی یا رودی بزرگ می‌گذشت که «آبهای اوزیریس» نامیده شده است. در ساعت چهارم باید از قلمرو بیابانی و تاریکی عبور می‌کرد که فقط با طی کردن راهی پر پیچ و خم می‌شد از آن گذر کرد. عبور از آن سوار بر زورقی شبیه به مار ممکن می‌شد و این منطقه در قلمرو حکومت ایزدی به اسم سِکِر قرار داشت که در اصل خدای شهر مردگان ممفیس بوده است. سکر همچون عقابی مومیایی شده بازنموده می‌شد و بعدتر با پتاح و اوزیریس ترکیب شد که سویه‌های زندگی و مرگ را نمایندگی می‌کردند و سکر واسطه‌شان محسوب می‌شد.

در ساعت پنجم رع به مقبره‌ی اوزیریس می‌رسد که بر دریاچه‌ای از آتش شناور است و بالایش تپه‌ای هرمی شکل وجود دارد که بر فراز آن ایزیس و نفتیس در قالب دو شاهین نشسته‌اند. ساعت ششم که با نیمه شب برابر است، نقطه عطف سفر خورشید شبانه است. در این مرحله رع از میان حلقه‌ای که نتیجه‌ی چنبر زدن مار مِهِن است عبور می‌کند و بدنش با روح‌اش (با) یگانه می‌شود و این با حضور ایزیس ممکن می‌شود. باززایی خورشید شبانه از این لحظه آغاز می‌شود. در برخی از روایت‌ها رع در این ساعت با اوزیریس یگانه می‌شود و بنابراین این دو جلوه‌هایی متفاوت از یک ایزد قلمداد می‌شوند. در ساعت هفتم رع باید با مار آپ بجنگد و او را به زنجیر بکشد. این کار با دستیاری ایزدبانوانی مثل ایزیس و سِرِقت انجام می‌پذیرد.

در ساعت هشتم رع در مقبره‌ی اوزیریس را می‌گشاید و با یاری هوروس دشمنان وی را می‌سوزاند و از بین می‌برد. سلاح او برای این کار ماری عظیم است که دمی آتشین دارد. اوزیریس با سوختن روح دشمنانش که همچون قربانی به او تقدیم شده، جان دوباره پیدا می‌کند.

در ساعت نهم آنان بار دیگر از قلمرو سکر عبور می‌کنند

در ساعت دهم در آب رودخانه‌هایی که پیشتر رع از آن گذشته بود غوطه می‌خورند

در ساعت یازدهم چشم خداوند ترمیم می‌شود و این حساس‌ترین نقطه‌ی بدن است که احیا شدنش به معنای بازیافتن تندرستی است

در ساعت دوازدهم رع به افق خاوری می‌رسد و این نخستین ساعت سپیده‌دم است به این ترتیب روشن است مصریان سفر شبانه‌ی خورشید را همچون مردن و باززادن ایزد رع درک می‌کرده‌اند، تصویری کمابیش نزدیک به مفهوم خورشید شبانه در ایران، یا ایزد مهری که شبانگاه در قلمرو مردگان می‌تابد. تفاوت اما در آنجاست که رع در این روایت راهی را می‌رود و باز می‌گردد، و نقطه‌ی آرمانی او همان افق خاوری است که روز پیش طلوعش را از آنجا آغاز کرده بود. در ضمن او در این سفر به تدریج قدرت خود را از دست می‌دهد تا در نیمه‌شب به وضعیت مخاطره‌آمیزی دچار می‌شود و تنها پس از بازیافتن روح خود دوباره توان خود را باز می‌یابد.

در روایت هفت‌خوان که نسخه‌ی ایرانی این داستان است، با چارچوبی یکسره متفاوت سر و کار داریم. نخست تقدس عدد هفت را داریم که به اخترشناسانه بودن سرمشق مفهومی سفر خورشید شبانه مربوط می‌شود. این در مقابل رمزنگاری دوازده ساعت و دوازده اقلیم سفر شبانه‌ی رع قرار می‌گیرد، که گاهشمارانه است و کاملاً نمادین، یعنی به چیزی بیرونی ارجاع نمی‌دهد. مسیر حرکت پهلوان مهری خطی است، و این تقابل میان زمان تاریخ‌مند خطی در نگرش زرتشتی و زمان چرخه‌ای کهن مصری را نشان می‌دهد. علاوه بر آن در ایران همیشه پهلوانی انسانی است که هفت‌خوان را طی می‌کند، و نه خود خداوند.

پهلوان برای تبدیل شدن به مهر باید از هفت طبقه‌ی آسمان بگذرد که هر یک با یکی از هفت اختر بازنموده می‌شود. این سفر یک جهت دارد و از آغازی به پایانی مشخص است. در هر گام کار دشوارتر می‌شود اما پهلوان هم قدرتی بیشتر و بیشتر به دست می‌آورد. در نهایت پهلوانی که از هفت‌خوان گذشته دوباره‌ی به خانه‌ی اول باز نمی‌گردد و از نو در قالب قدیمی زاده نمی‌شود. بلکه دگردیسی پیدا می‌کند و به

چیزی فرارونده بدل می‌شود. ویژگی‌های ظاهری‌اش هم دگرگون می‌شود. خواه مثل اسفندیار رویین‌تن شود و یا مثل رستم کلاهی شاخدار پیدا کند.

بحث درباره‌ی اسطوره‌ی سفر روح در مصر و شباهتها و تفاوت‌هایش با نسخه‌ی ایرانی بسیار است و در نوشتارهای دیگر بدان پرداخته‌ام و یا خواهم پرداخت. از این رو در این کتاب از این بحث در می‌گذریم، چون موضوع بحثمان مومیایی است و مفهوم جسد نزد مصریان باستان. با این حال در گفتار بعدی مقایسه‌ای از این دست را در پیوند با مومیایی‌های یافته شده در قلمرو ایران زمین به دست خواهم داد.



بازنمایی سکر-اوزیریس (راست) و پتاح-سکر-اوزیریس (چپ). نمادهای همه‌ی ایزدان در کنار هم دیده می‌شود، سر شاهین و عصای سلطنتی واس که مربوط به سکر است، تاج پرداز آتف و خرمن‌کوب که علامت اوزیریس است، و شاخ و قرص خورشید بر تاج که نماد پتاح است.

## کفتار، ششم: مومیایی‌های آریایی، نگاهی مقایسه‌ای

طی تاریخ شش تمدن بر کره‌ی زمین تکامل یافته، و تا جایی که می‌دانیم در همه‌شان شیوه‌هایی برای مومیایی ابداع شده است. مصر بی‌شک در این زمینه پیشگام است و افراطی. یعنی هم به خاطر اقلیم خشک و گرمش (در کنار آمریکا) زودتر از بقیه فنون مومیایی را ابداع کرده، و هم (فراتر از پنج تمدن دیگر) آن را به هسته‌ی مرکزی تمدن خویش بدل ساخته است. با این حال در ایران و چین و اروپا و دو تمدن آمریکایی هم مومیایی وجود داشته است. از این رو پرسش از شکل‌های گوناگون پیکربندی مومیایی را می‌توان طرح کرد، و همچنین به شکلی مقایسه‌ای این تمدن‌ها را بر این محور با هم مقایسه کرد. در این گفتار بحث من بر مومیایی‌های ایرانی متمرکز است و از بحث مفصل مومیایی‌ها در سایر تمدن‌ها در می‌گذرم.

ایران زمین از نظر اقلیمی تنوعی چشمگیر دارد و به ویژه نواحی حاشیه‌ای این تمدن در شمال و شرق که خاستگاه نژاد آریایی بوده، اقلیم‌هایی بسیار سرد و بسیار خشک را شامل می‌شود. به همین خاطر مومیایی شدن طبیعی در تمدن ایرانی هم از دیرباز رخ می‌داده و نمونه‌هایی فراوان از آن در دست داریم. یک رده‌ی مشهور از مومیایی‌های طبیعی ایران، که ویژه‌ی این حوزه‌ی تمدنی هستند، «مردان نمکی» هستند که از

فرو افتادن جسدی در معدن نمک پدید آمده‌اند. مثلاً در معدن نمک چهرآباد هم هشت مومیایی طبیعی پیدا شده که دست کم سه تایشان در دوران هخامنشی و حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م) می‌زیسته‌اند.<sup>۱۴۶</sup>

از همین دوران هخامنشی مجموعه‌ای از گورهای دست نخورده و بسیار غنی در منطقه‌ی جنوب سیبری کشف شده که بخشی از استان‌های سکائیه‌ی کشور پارس محسوب می‌شده‌اند. در میان اینها دو مومیایی طبیعی کشف شده که آریایی‌نژاد هستند و یکی‌شان مردی است که بر سینه‌اش نقش شیردالی خالکوبی شده و در سال ۵۳۰۸ (۱۳۰۸ خ / ۱۹۲۹ م.) جسدش کشف شد. در سال ۵۳۷۲ (۱۳۷۲ خ / ۱۹۹۳ م.) زنی هم در همان محدوده پیدا شد که ملکه‌ی یخی لقب گرفت و او نیز خالکوبی‌هایی بر بازو داشت. این مومیایی‌ها به قبایل ایرانی تبار سکا تعلق داشته‌اند.<sup>۱۴۷</sup>

در سال ۵۳۷۲ (۱۳۷۲ خ / ۱۹۹۳ م.) هم در کوهستان‌های آلتایی هم در منطقه‌ی پازیریک گوری مربوط به دوران هخامنشی کشف شده که در آن بانویی نجیب‌زاده به همراه گنجینه‌ای دفن شده است. این بانو و قبیله‌ای که وی بدان تعلق داشته اصل و تباری آریایی داشته‌اند و این هم با توجه به جسد مومیایی شده‌ی زن آشکار است و هم بر مبنای هنر منعکس شده در هدایای تدفینی همراهش. جالب آن که در این گور شش اسب هم دفن شده بودند که به خاطر راه یافتن آب باران به درون گور و یخ بستن آن برای دو هزاره جسد‌هایشان به طور طبیعی حفظ شده و به روزگار ما رسیده است. از جسد این اسبان بر می‌آید که برای نهاده شدن در گور بانویشان قربانی شده و با ضربه‌ای به سرشان کشته شده بودند و در ضمن موجوداتی ارجمند و مهم قلمداد می‌شده‌اند، چون با پوششها و آرایه‌هایی گرانبها آراسته شده بودند.<sup>۱۴۸</sup>

---

<sup>146</sup> Ramaroli et al., 2010: 343–354.

<sup>147</sup> Polosmak, 1994: 80–103.

<sup>148</sup> Wilcox, 2003: 14-15.



بانوی مومیایی یارشهر (شیائوه) به همراه کیسه‌ی چرمی و یک شانه و آلت نرهِ مصنوعی چوبی، سال ۱۴۲۰ (۱۹۸۰ پ.م)

شگفت‌انگیز آن است که بزرگترین بایگانی مومیایی‌های ایرانی تباران آریایی نه در پهنه‌ی مرکزی ایران‌زمین، که در قلمرو ترکستان و ختای و ختن کشف شده‌اند. این منطقه بخشی از زادگاه باستانی نژاد آریایی بوده و تا هزار سال پیش همچنان جمعیت سکاها و تخاری‌ها در آن بر زردپوستان برتری داشته است. در این منطقه نزدیک به دویست مومیایی پیدا شده که تقریباً همه‌شان در حاشیه‌ی صحرای تاریم به خاک سپرده شده‌اند. این آثار کهنتر از نمونه‌های یافته شده در ایران هستند و قدمت‌شان به ۱۴۰۰ (۲۰۰۰ پ.م) بازمی‌گردد. این پیکرها در قایق‌های واژگونه دفن می‌شده‌اند و در کنار گورشان ستون چوبی بلندی برافراشته می‌شده است. تحلیل هاپلوگروه ژنتیکی این جسد‌ها نشان داده که همگی شاخص R1a را بر کروموزوم Y

خود دارند و بنابراین بی‌تردید آریایی‌نژاد بوده‌اند. در متون علمی رسمی و برجسب‌های موزه‌ها البته هراسی از اسم ایران و تابویی درباره‌ی نام آریایی وجود دارد. به همین خاطر این آثار با کلمه‌ی مهمل «نژاد شبه‌اروپایی غرب آسیا» برجسب می‌زنند.<sup>۱۴۹</sup>



راست) مومیایی زن موسوم به «زیبای لولان»، لوپ‌نور در ترکستان، سال ۱۶۰۰ (۱۸۰۰ پ.م)

چپ) ملکه‌ی یارشهر (شیائوه)، ترکستان، سال ۱۴۰۰ (۲۰۰۰ پ.م)

تمام نمونه‌های مومیایی کهنی که در پهنه‌ی تمدن ایرانی کشف شده، به ایران شرقی و آریایی‌تبارها مربوط می‌شود، و این جای شگفتی دارد. چون ایران غربی بوده که با تمدن مصری همسایه بوده و در آن منطقه جز تک و توک امیران محلی فلسطینی و فنیقی، کسی را سراغ نداریم که مومیایی شده باشد، و آنها هم

---

<sup>149</sup> Li et al., 2010: 15.



بنا به سنت مصری مومیایی شده‌اند و در تابوت‌هایی با سبک مصری تدفین شده‌اند و این نشان می‌دهد که سنت مومیاگری بومی‌ای در ایران غربی و میان جمعیت قفقازی یا سامی آن منطقه وجود نداشته است.

بر این مبنا برای بازشناسی آیین مومیایی در ایران، باید به اسناد و شواهد ایران شرقی و به ویژه میراث بازمانده از سکاها نگریست. سکاها و تخاری‌ها که خاستگاه جغرافیایی‌شان ترکستان و ختای و ختن و نیمه‌ی غربی کشور چین کنونی بوده، بخشی مهم و تعیین‌کننده از تاریخ و هویت ایرانی را بر ساخته‌اند و طولانی‌ترین سلسله‌ی شاهنشاهان ایرانی یعنی اشکانیان از ایشان برآمده است.

اساطیر سکاها پهلوانی نامدار و مدافع سرزمین آریایی را در گرانیگاه معنایی خود دارد، و این همان است که در روایت‌های آغازین اوستایی گرشاسپ و در حماسه‌های قرون بعدی رستم خوانده می‌شده است. شگفت آن که در داستان‌های مربوط به هردوی اینان اشاره‌های روشنی به مومیاگری می‌بینیم که اغلب نادیده انگاشته شده و واریسی ناشده باقی مانده است.

ردپای اسطوره‌های پهلوانی مربوط به سکاها را در دورانهای بسیار کهن و قرن‌ها پیش از ظهور هخامنشیان می‌توان در منابع اوستایی و سانسکریت بازجست. یکی از داستانها که در زبان پارسی دری هم باقی مانده و به صورت استخوان‌بندی کتاب گرشاسپ‌نامه و روایت‌های آخرالزمانی دین زرتشتی هم درآمده، ماجرای گرشاسپ است که احتمالاً بازمانده از داستانهای سکاها می‌باشد.

نام گرشاسپ پهلوان را نخستین بار در اوستا می‌بینیم و این به بخش‌های کهن‌تر یشت‌ها مربوط می‌شود که منظوم هستند و در فاصله‌ی قرن شانزدهم تا دوازدهم پ.م در ایران شرقی سروده شده‌اند. گرشاسپ گذشته از وامی که به داستانهای رستم و نریمان در شاهنامه سپرده، به صورت پهلوانی مجزا هم تا سه هزار سال بعد ارج و اعتبار داشته و گرشاسپ‌نامه‌ی اسدی توسی که بر زندگی او تمرکز کرده، یک نسل پس از فردوسی سروده شده است.

در روایت گرشاسپ چند نکته‌ی جالب هست که بر مبنایش چند حدس جسورانه می‌توان زد.

نخست: گرشاسپ پهلوانی فرهمند بوده و با جمشید پیوند داشته است و پنجمین زاده از پشت اوست. او همچنین در سنت دینی وابسته به جمشید خصلتی دینی و مقدس هم دارد، طوری که پس از مرگ جمشید یکی از سه بهره‌ی فره وی به گرشاسپ می‌رسد.<sup>۱۵۰</sup>

دوم: به گزارش اسدی توسی، گرشاسپ در زمان ضحاک پهلوانی نیرومند بوده و از او گسسته و به فریدون پیوسته و به همراه کاوه‌ی آهنگر فرماندهی سپاهیان فریدون را بر عهده داشته است. این دو نماینده‌ی اقوام شورشی ایران غربی و شرقی هستند که بر حاکمیت ضحاک طغیان می‌کنند. در «تاریخ سیستان» هم چنین روایتی را داریم با این تفاوت که به جای گرشاسپ لقبش نریمان همچون اسم پهلوانی مستقل آمده است.<sup>۱۵۱</sup>

سوم: دشمنی گرشاسپ و ضحاک جنبه‌ای آخرالزمانی پیدا می‌کند. چنان که می‌گویند ضحاک در دماوند در بند کشیده شد و تا پایان زمان زنده است و رها می‌گردد و دنیا را به تباهی می‌کشد، و تنها گرشاسپ می‌تواند او را از بین ببرد، که خود نیز با طلسم دیو بوشاسپ بر فراز کوهی در هرات به خواب رفته<sup>۱۵۲</sup> و تا آخرالزمان با نگهبانی ۹۹۹۹۹ فروهر زنده و بی‌گزند خواهد ماند و در آن هنگام برخواید خاست.<sup>۱۵۳</sup>

چهارم: گرشاسپ زرتشتی نبوده است و خودش و خاندانش با پهلوانان زرتشتی که شاهان بلخ بوده‌اند، کشمکش داشته‌اند. چنان که می‌گویند گرشاسپ با فریبکاری پری‌ای آتش مقدس آتشکده‌ی کابل

---

<sup>150</sup> زیاد یش، ۶، ۳۴-۴۱ (در: اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۱).

<sup>151</sup> تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۵.

<sup>152</sup> بندهش، ۲۹، ۷.

<sup>153</sup> فروردین یش، ۶۱.

را با گرز خود فرو می‌کوبد و خاموش می‌کند<sup>۱۵۴</sup> و مایه‌ی برانگیخته شدن خشم فرشته‌ی آذر می‌شود، و نواده‌اش رستم هم اسفندیار را که مهمترین پهلوان دین زرتشتی است از پای در می‌آورد.

در گرشاسپ‌نامه اشاره شده که گرشاسپ به دین برهمنی بوده است و این بدان معناست که به کیش آریایی‌های پیشازرتشتی پایبند بوده است. این دین البته شاخه‌ی ایرانی و اوستایی کهن بوده و نه هندی، چون گرشاسپ در پیوند با خدایانی مثل آناهیتا<sup>۱۵۵</sup> و وای<sup>۱۵۶</sup> تصویر شده که به شاخه‌ی ایرانی تعلق دارند و نه هندویی.

پنجم: گرشاسپ در ضمن به خاطر جنگیدن و کشتن دیوها و هیولاهایی نیرومند نامبردار است که ضحاک را هم باید در میان‌شان جای داد.

ششم: پایگاه جغرافیایی گرشاسپ منطقه‌ی هرات تا کابل بوده و قدری با جایگاه سستی خاندان زال یعنی سیستان و زابل تفاوت دارد و نسبت به آن جنوبی‌تر است. چنین می‌نماید که در حدود زمان زندگی زرتشت خاندان گشتاسپ که شاهان بلخ بوده‌اند زرتشتی شده و خاندان سام که گرشاسپ و رستم نماینده‌شان هستند، در مناطق جنوبی‌تر مستقر بوده و نسبت به گسترش دین نو مقاومتی نشان می‌داده‌اند.

هفتم: خاندان گرشاسپ با آیین پرستش هوم نسبتی داشته‌اند. چون پدرش اتریت سومین کسی است که هوم را می‌فشارد و مراسم بزرگداشت این گیاه مقدس را رواج می‌دهد و به همین خاطر موهبت داشتن فرزندی مثل گرشاسپ نصیبش می‌شود.<sup>۱۵۷</sup>

---

154 ونیداد، فرگرد نخست، ۱۰.

155 آبان یشت، ۱۰، ۳۷-۳۹.

156 رام یشت، ۷، ۲۷-۲۹.

157 یسنا، هات ۹، ۱۰.

بر این مبنا حدسم آن است که گرشاسپ در اصل پهلوان تیره‌ی سکا‌های هوم‌خوار بوده است. یعنی از منطقه‌ای برخاسته که مومیایی‌های طبیعی یاد شده در آن یافت شده‌اند. مطالعه‌ی دقیق روایت‌های مربوط به گرشاسپ نشان می‌دهد که به راستی پیوندی میان بافت اجتماعی پرورنده‌ی او و مومیایی برقرار بوده است. مثلاً در «گرشاسپ‌نامه» دو اشاره‌ی جالب توجه می‌بینیم که در آن به پیوند او و آیین مومیایی کردن مردگان اشاره شده است. یکی آن که در سفرش به هند به آرامگاه سیامک پیشدادی می‌رسد که جسد مومیایی شده‌اش در آنجا بی‌گزند باقی مانده است. دیگر آن که در جریان ماجراجویی‌هایش به طنجه می‌رود و آنجا دخمه‌ای می‌یابد که درونش

در او تختی از زر و مردی دراز بر آن تخت بُد مرده از دیرباز

گرفته همه تنش در قیر و مشک گهر برش و از زیر کافور خشک

اینها نشان می‌دهد که با یک مومیایی دست‌ساز و غیرطبیعی سر و کار داریم، که با شیوه‌ای متفاوت از مومیایی‌های مصری آماده شده است. مومیایی سیامک و مرد طنجه نواریچ نشده و در تابوتی در مقبره‌ای زیرزمینی پنهان نبوده‌اند، بلکه بدن‌شان با ظاهری زنده و سالم بر تختی نشسته و برابر چشم بازدید کنندگان بوده و سطح بدن‌شان را با قیر و مشک (و احتمالاً صمغ) عایق‌کاری کرده بودند.

جالب آن که گرشاسپ در نهایت هنگام مرگ وصیت می‌کند تا

چو رخشنده تیرم ز تاری نیام برآید شود لاله‌ام زردفام

تم را به عنبر بشوی و گلاب بیاکن تهیگام از مشک ناب<sup>۱۵۸</sup>

---

158 اسدی توسی، ۱۳۱۷: ۴۶۵ (در: اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد، گرشاسپ‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، کتابخانه بروخیم، ۱۳۱۷).

از جمع بستن همه‌ی این داده‌ها چند نتیجه بر می‌آید. یکی آن که زمان زندگی گرشاسپ گویا در زمان زرتشت بوده است، چون در شرح درگیری‌های او با زرتشتیان آشکارا می‌بینیم که این دین نوظهور و نوپا می‌نماید. اگر تداخل سیمای گرشاسپ و رستم را بپذیریم، این که رستم با اسفندیار می‌جنگد هم جای توجه دارد. چون رستم اگر شخصیتی تاریخی و همتای گندفرنه‌ی سکا باشد به قرون نزدیک به دوران مسیح تعلق دارد و بنابراین هزار سالی بعد از زرتشت قرار می‌گیرد. از آنسو اسفندیار معاصر زرتشت است و پدرش گشتاسپ شاه بلخ نخستین فرمانروای زرتشتی است.

جالب آن که رستم در زمان نبرد با او سالخورده است و بنابراین به زمانی دورتر و حتا نسل‌های پیش از دوران زرتشت تعلق دارد. در «گرشاسپ‌نامه» هم می‌بینیم که این پهلوان در میانه‌ی دوران ضحاک کارهای نمایان خود را انجام می‌دهد و در نتیجه قدری قدیمی‌تر از عصر زرتشت است، اما با توجه به درگیری‌اش با تقدس آتش، ظهور این دین را دیده است.

نتیجه آن که زمان زندگی گرشاسپ احتمالاً قرن سیزدهم پ.م بوده و معاصرِ سالمندتر زرتشت محسوب می‌شده، و رستم هم در تناسب با اسفندیار و گشتاسپ در همین برش تاریخی جای می‌گیرد. از همین جا نکته‌ی جالب دیگری هم بر می‌آید و آن هم این که بنابراین در سنت «گرشاسپ‌نامه» ای ضحاک و زرتشت کمابیش همزمان بوده‌اند و این با روایت شاهنامه‌ای تفاوت دارد که میان ضحاک و زرتشت-گشتاسپ چند نسل فاصله می‌گذارد.

درباره‌ی مکان زندگی گرشاسپ هم چنان که گفتیم حدس‌های خوبی می‌توان زد. مرکز استقرار او زابل و کابل است و آرامگاهش هم در هرات جای دارد. بنابراین قلمرو اقتدارش احتمالاً در حدود افغانستان امروزی بوده است. بنابراین خاندان زال که قلمروشان در سیستان و بلوچستان امروزی قرار می‌گیرد و موقعیتی جنوبی‌تر دارد، با آن تفاوت دارد. چنین می‌نماید که دو رده از روایت‌های پهلوانی در دو دوره‌ی

متفاوت با هم ترکیب شده و داستان خاندان سام نریمان را نتیجه داده باشد. یکی مربوط به قرن دوازدهم و سیزدهم پ.م است و داستان گرشاسپ اوستایی را شرح می‌دهد و دیگری به هزار سال بعدتر و عصر اشکانی مربوط می‌شود و به مناطقی جنوبی‌تر ارتباط پیدا می‌کند.

آشکارا این دو پهلوان در چشم مردمان با هم مربوط بوده و هم تبار و خویشاوند قلمداد می‌شده‌اند. این نکته با تحلیل زمینه‌ی تاریخی شکل‌گیری این روایت‌ها درست از آب در می‌آید. داستان گرشاسپ به نخستین موج کوچ آریاییان از شمال شرقی ایران زمین به جنوب شرقی مربوط می‌شود که در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م رخ داده، و حماسه‌ی رستم به موج سوم این کوچ پس از فروپاشی دولت هخامنشی مربوط می‌شود که تخاری‌ها و سکا‌های هوم‌خوار و تیزخود را از ترکستان و سرزمینهای شمالی سغد و خوارزم به درون ایران زمین کشاند و همچون نیرویی ملی تاسیس دولت‌های دوقلوی اشکانی-کوشانی و راندن مقدونیان و دفع خطر رومیان را ممکن ساخت.

اما جالب آن که با مرور اساطیر مربوط به گرشاسپ می‌توان حدسی دقیق درباره‌ی قومیتش زد. گرشاسپ از خاندانی برخاسته بود که رهبرانش آیین فشردن هوم را رواج می‌داده‌اند و به طور خاص پدرش اتریت موبد این کیش بوده است. از سوی دیگر این را می‌دانیم که شاخه‌ی بزرگی از سکاها در میانه‌ی فاصله‌ی گرشاسپ تا رستم، به خاطر همین پیوندشان با هوم شهرت داشته‌اند. داریوش بزرگ در کتیبه‌ی بیستون اشاره کرده که یکی از استان‌های ایران در زمان او به «سکا‌های هوم‌خوار» (سَکَه هَومَه‌وَرگَه) تعلق داشته که جایگاهش در شمالی‌ترین بخش‌های ایران شرقی قرار می‌گیرد و با قرقیزستان و قزاقستان امروز برابر می‌شود. این دقیقاً همان جایی است که مومیایی‌های طبیعی پازیریک و صحرای تاریم را یافته‌اند.

از آن سو این را می‌دانیم که یکی از نیروهای بزرگی که به تاسیس دولت اشکانی یاری رساند، از همین منطقه برخاسته و به احتمال زیاد قبیله‌ی پرنی‌ها که خاندان اشکانی رهبرانش بودند، شاخه‌ای از همین

سکاهای هوم‌خوار بوده باشد. به این ترتیب خط پیوند میان رستم و گرشاسپ تاریخی روشن می‌شود. در قرن سیزدهم پ.م موجی از قبایل سکا که پرستاران هوم در میان‌شان اقتداری داشته‌اند از شمال خوارزم تا شمال هندوستان پیش می‌روند و احتمالاً متونی مثل هوم‌یشت در اوستا بازمانده‌ی عقاید ایشان است. گرشاسپ پهلوان نامدار این مردم بوده است.

این قوم در همان مرکز باستانی جمعیتی‌شان همچنان باقی بوده‌اند و در سراسر دوران هخامنشی به همراه سکاهای تیزخود که قلمروشان تا ترکستان چین پیش می‌رفت، شمالی‌ترین استان ایرانی را در سمت خاور بر می‌ساختند. همین‌ها پس از تازش اسکندر گجسته با یاری سکاهای تیزخود و تخاری‌ها بار دیگر به حرکت در آمدند و دولت اشکانی و کوشانی را در پیوند با هم تاسیس کردند که پهلوان نامدارش در ایران شرقی رستم نام داشت و احتمالاً همان گندفرنه پهلوان دودمان سورن بوده است.

بنابراین گرشاسپ در زمان و مکانی مشخص جای می‌گیرد و تبارنامه‌اش هم کمابیش معلوم می‌شود. جالب آنجاست که تا هزار سال پس از دوران گرشاسپ همچنان یاد و خاطره‌اش باقی بوده، در حدی که وقتی یلی در سیستان برمی‌خیزد و در جامه‌ی رستم در اساطیر ماندگار می‌شود، او را با گرشاسپ اوستایی هم‌تا می‌انگارند.

اما یک نکته‌ی جالب توجه درباره‌ی گرشاسپ آن است که ظاهراً مثل ارجاسپ تورانی از دشمنان دین زرتشتی بوده است. احتمالاً رستم سیستانی چنین وضعیتی نداشته است. چون در زمان اشکانیان دین زرتشتی در ایران شرقی کاملاً جایگیر شده بود و روایت‌های مربوط به رویارویی رستم و اسفندیار هم به دوران خود زرتشت باز می‌گردد که از زمان رستم تاریخی (احتمالاً قرن اول و دوم پ.م) هزار سال عقب‌تر است. بنابراین علاوه بر قبایل تورانی که از شمال به بلخ می‌تاختند و با شاهان زرتشتی شده‌ی این سامان می‌جنگیدند، یک خاندان جنوبی هم داشته‌ایم که در هرات و کابل مستقر بوده و مقاومتی مشابه را نشان

می‌داده و احتمالاً اسفندیار پسر شاه بلخ به دست ایشان کشته شده است. پهلوان شاخص این قوم گرشاسپ بوده و انگار که برجستگی و اهمیتش چندان بوده که پس از جایگیر شدن دین زرتشتی هم محبوبیتش همچنان برجای بوده و از این رو او را به شکلی در روایت‌های زرتشتی گنجانده و جذب کرده‌اند.

شیوه‌ی جذب گرشاسپ در دین زرتشتی بسیار جالب توجه است. روشن است که او زرتشتی نبوده و در زمان مرگ پیش‌بینی می‌کرده که زرتشتیان بر قلمروش چیره گردند و آرامگاه و جسدش را از بین ببرند. در «گرشاسپ‌نامه» می‌خوانیم که او در زمان مرگ وصیت کرد بدنش را مومیایی کنند و به شکلی باشکوه در دخمه‌ای بنهند، چون می‌دانست بهمن پسر اسفندیار به کینخواهی پدرش بر قلمروش خواهد تاخت:

همی بر جهان سال‌ها بگذرد	زمانه به دین دگر بگردد
بیاید یکی شاه گیتی گشای	که او را نباشد خرد رهنمای
کجا نام آن شاه بهمن بُود	نه بر رای و کیش برهمن بود
به ویژه بیاید به کین بر سرم	کز آتش بسوزد همه پیکرم
چو بگشایدم چهره گریان شود	ز کاری چنان، بس پشیمان شود <sup>۱۵۹</sup>

این که بهمن پس از مرگ گرشاسپ به قلمرو او تاخته، وی را بیش از پیش با رستم شبیه می‌سازد و این حدس را تایید می‌کند که احتمالاً کشنده‌ی اسفندیار همین پهلوان بوده باشد. با این حال چنین گناهی چندان بزرگ بوده که انگار آن را از او برگرفته و بعدها در عصر اشکانی به رستم سیستانی منسوب کرده‌اند. که او نیز احتمالاً زرتشتی نبوده و آیین سکا‌های مهرپرست را داشته، اما بسیار بعید است که در حال و هوای قرن اول و دوم پ.م و زمانه‌ی استقرار دین هورمزدی در ایران زمین با زرتشتیان درگیری دینی‌ای داشته باشد.

---

159 اسدی توسی، ۱۳۱۷: ۴۶۶.



به این ترتیب از گناه بزرگ گرشاسپ تنها سایه‌ای باقی مانده و آن هم فرونشاندن آتش است. استعاره‌ای که شاید به کشتن اسفندیار اشاره کند، اما آن را بسیار تلطیف می‌کند. جالب آن که با این همه در ادبیات زرتشتی گرشاسپ با گناهی سهمگین دست به گریبان بوده و مثلاً آذر از ورودش به بهشت جلوگیری می‌کند و او ناگزیر می‌شود کردارهای بزرگ خود را یکایک برشمارد و ارجمندی خود را ثابت کند. در نهایت هم روان گیتی (گوشورون) و روان خود زرتشت است که نزد اهورامزدا برایش شفاعت می‌کند و آمرزش‌اش را ممکن می‌سازد.

پس راه نخستین جذب گرشاسپ در روایتهای زرتشتی، گناه‌زدایی از اوست و منسوب کردن اسفندیارکشی‌اش به تناسخی همسان با او در هزار سال بعد. اما راه دوم بسیار جالبتر است. چون به همین ماجرای مومیایی شدن جسدش مربوط می‌شود. همین ماجرا که جسد او را مومیایی کرده‌اند، او را با سنت آریایی بسیار کهنی مربوط می‌سازد که نزد سکاها رواج داشته و ساخت گورکان‌های باشکوه را در سراسر پهنه‌ی اقتدار ایشان رقم می‌زده است.

این آرامگاه‌های خیال‌انگیز از مقبره‌هایی بزرگ تشکیل می‌شده که پیکر سرکرده‌ی سکا را بر اسبی یا اورنگی در آن می‌نشانده‌اند و گرداگردش را با پیکر اسب‌های قربانی و زر و زیور فراوان می‌آراستند. در نهایت هم روی این اتاق زیر زمینی را با خاک می‌پوشاندند و تپه‌ی بزرگی درست می‌کردند که دورادور آن جسد پهلوانان دیگری را سوار بر اسب بر می‌افراشتند. این گورها در اشکال گوناگون در پهنه‌ای بسیار گسترده از اوکراین و رومانی تا ترکستان چین یافت شده‌اند و آنچه در آنها می‌بینیم تقریباً همان است که در وصف گور گرشاسپ آمده است.

اما مومیایی شدن یکسره با سنت خاکسپاری زرتشتی در تضاد است. این البته سنتی آریایی و دیرینه است که انگار درباره‌ی کوروش بزرگ و شاهان هخامنشی و همچنین شاهان و شاهزادگان اشکانی رعایت

می شده است. چون در زمان اسکندر گجسته پیکر کوروش همچنان در پاسارگاد باقی بود و کارکالا امپراتور مهاجم روم وقتی به قلمرو پارتیان تاخت در استان بابل مقبره‌های باشکوه خاندان اشکانی را غارت و ویران کرد و این‌ها باید گورته‌هایی از همین نوع بوده باشند.

با این حال سنت دینی زرتشتیان هر دو رسم مرده‌سوزان و مومیایی کردن را طرد می‌کرده و راندن دیو نَسو را به تابیدن آفتاب بر جسد و تجزیه شدن‌اش با عوامل طبیعی وابسته می‌دانسته است. احتمالاً این هم در کنار کین پدرکشتگی عاملی بوده که بهمن را در ابتدای کار به یافتن گور گرشاسپ و از بین بردن جسدش برانگیخته است.

با توجه به این که در مومیایی شدن جسد گرشاسپ تردیدی نیست، می‌توان به شیوه‌ی دوم جذب روایت‌های او در اساطیر زرتشتی نیز پی برد. در این داستان‌ها گرشاسپ شخصیتی آخرالزمانی است که در پایان تاریخ و پس از از بند رهیدن ضحاک بار دیگر بیدار می‌شود و با جاویدانان دیگر برای نبرد با نیروهای اهریمنی قد علم می‌کند و در نهایت اوست که با گرز خویش ضحاک را از پای در می‌آورد.

با توجه به این که گرشاسپ از ابتدای کار هم سپهسالار فریدون و هم‌آورد ضحاک بوده، چنین می‌نماید که حماسه‌ای با ریشه‌های تاریخی در بافت فلسفه‌ی تاریخ زرتشتی به داستانی آخرالزمانی تبدیل شده باشد. دستمایه‌ی این موضوع احتمالاً آن بوده که پیکر گرشاسپ برای دیرزمانی سالم و پا برجا بوده و مردمان به خفته بودن - و نه مرده و نابود شدن‌اش - گواهی می‌داده‌اند. به این ترتیب مومیایی شدن او به خفتن و جاویدان بودن‌اش دگردیسی یافت.

این الگوی جذب و بازنویسی آیین مومیایی می‌تواند به حدس‌های جالب توجه دیگری هم دامن بزند. مثلاً این که شاید پشوتن و سایر پهلوانان جاویدان زرتشتی که نقشی آخرالزمانی ایفا می‌کنند هم مثل گرشاسپ زمانی مومیایی شده و به ترتیبی مشابه به خاک سپرده شده بودند. چون به هر صورت مردم ساکن

در بلخ و هرات و کابل در دوران زندگی زرتشت خویشاوند بوده و دین و رسوم همسانی هم داشته‌اند و بعید است در همان ابتدای کار با آمدن زرتشت کل روندهای خاکسپاری و تدفین کهن سکاها یکباره تعطیل شده باشد.

دومین حدس آن است که شاید این ماجرا درباره‌ی ضحاک هم درست باشد. ضحاک در اوستا موجودی هیولوار است و تنها بعدتر است که به شاهی خبیث تبدیل می‌شود. اما چه بسا که او نیز شاهی محلی بوده باشد که مقبره‌ی مشابهی در کوه دماوند داشته و پیکر مومیایی‌اش چند قرن در آنجا بر پای بوده باشد و این به روایت زنده در بند شدن‌اش دامن زده باشد.

داستان گرشاسپ و شواهد باستان‌شناختی ایران شرقی و ترکستان بایگانی‌ای ارزشمند پدید می‌آورند که می‌تواند سنت مومی‌گری بومی در تمدن ایرانی را تا حدودی روشن کند. از این مرور برمی‌آید که مومی‌گری در ایران زمین به آریایی‌هایی تعلق داشته که از خاستگاه شرقی خود در شمال شرقی ایران زمین به جنوب و غرب می‌آمده‌اند، و این سنت در درون قلمرو ایران‌شهر به خاطر چیرگی آیین زرتشتی به تدریج منسوخ شده است.

به این ترتیب با این حقیقت طنزآمیز روبرو می‌شویم که کلمه‌ی «مومیا» که از پارسی به زبانهای دیگر وارد شده و مفهوم «مومیایی» را پدید آورده، در خود پارسی چنین معنایی را حمل نمی‌کند و به نوعی دارو اشاره می‌کند. در ایران مومیا ماده‌ای قیر مانند بوده که به گزارش سیاحتنامه‌ی چریکوف تنها در دو نقطه از شکاف میان سنگ‌ها بیرون می‌جوشیده است. یکی بر فراز صخره‌ای در لرستان و دیگری در نزدیکی شیراز. چرنیکف که در دوران قاجار از ایران دیدار کرده، می‌گوید مومیا بسیار گرانبها بوده و به اندازه‌ی طلای هم‌وزنش بها داشته است، چون گردآوری آن مستلزم بالا رفتن از صخره‌های خطرناک بوده و به همین خاطر

استخراجش در انحصار طایفه‌ی کوروند بوده که صخره‌نوردهایی ماهر بوده‌اند.<sup>۱۶۰</sup> همچنین از شرحش بر می‌آید که در ایران کاربردش ارتباطی با تدفین و مومیایی کردن نداشته و برای درمان شکستگی استخوان به کار گرفته می‌شده است. چون باور عمومی آن بوده که مالیدنش به همراه روغن زیتون بر ناحیه‌ی شکسته، به سرعت باعث جوش خوردن استخوان‌ها می‌شود و همچنین دندان‌درد را به سرعت برطرف می‌کند.<sup>۱۶۱</sup>

با مرور کاربرد کلمه‌ی «مومیا» در شعر و ادب پارسی روشن می‌شود که این واژه به واقع ارتباطی با مومیاگری و جسد نداشته و همیشه با درمان شکستگی استخوان پیوند داشته است:

«نشسته گرد کدورت به خاطرم چندان      که از غبار دلم می‌توان تیمم کرد

خوشم ز سنگ حوادث که استخوان مرا      چنان شکست که فارغ از مومیایی کرد»

نظامی در خسرو و شیرین می‌گوید: «شکست و مومیایی هم نبخشید / شب آمد روشنایی هم نبخشید»

و در همان جا آورده که: «فلک تا نشکند پشت دوتایی      به کس ندهد یکی جو مومیایی»

عبید زاکانی هم می‌گوید:

«گرچه آسیب فلک بشکست ما را چون عبید      از درون‌های بزرگان مومیایی یافتیم»

و در اینجا به خاصیت درمانگر مومیایی و تراوش کردنش از کوه اشاره کرده است. همزمان با او حافظ هم

می‌گوید: «شکسته‌وار به درگاہت آدمم که طیب      به مومیایی لطف توام نشانی داد»

و در این بیت زیبا دل خود را به استخوانی شکسته تشبیه کرده و به این که مومیایی را از سنگ می‌گرفته‌اند

همو اشاره می‌کند: «دل خسته‌ی من گرش همتی هست      نخواهد ز سنگین‌دلان مومیایی»

---

160 سیاحتنامه‌ی چریکوف، ۱۳۵۸: ۱۰۳.

161 سیاحتنامه‌ی چریکوف، ۱۳۵۸: ۱۰۰-۱۰۱.

در سراسر شعر کهن پارسی «مومیایی» هرگز در معنای امروزش در اشاره به جسد به کار گرفته نشده و همواره نام دارویی بوده است. نخستین کاربرد مدرن این کلمه - که وامگیری از زبان فرانسوی بوده - را هم در شعر پروین اعتصامی می‌بینیم، آنجا که مخمس زیبایی در وصف مومیایی دارد که چنین آغاز می‌شود:

«ای جسم سیاه مومیائی  
کو آنهمه عجب و خودنمائی؟»

با حال سکوت و بهت، چونی  
در عالم انزوا چرائی؟...»

نکته‌ی جالب درباره‌ی کارکردهای منسوب به پیکر مومیایی شده‌ی مصریان آن است که در اروپای قرن هفدهم میلادی، یعنی دورانی که تازه این پدیده در اروپا شناخته شده و نمونه‌هایی از آن به این قاره انتقال یافته بود، این عقیده‌ی عمومی وجود داشت که این مومیایی‌ها ارزش دارویی دارند. در حدی که آمبرواز پاره پزشک مشهور فرانسوی در سال ۵۰۱۳ (۱۶۳۴ م.) بیانیه‌ای منتشر کرد و در آن تاکید کرد که مومیایی‌ها ارزش دارویی ندارند و خوردن تکه‌های جدا شده از آن ممکن است به بروز بیماری منتهی شود.<sup>۱۶۲</sup> با توجه به این که جسد بودن مومیایی‌ها نمایان بوده، این که مردم اروپا برای آن ارزش دارویی قایل بوده و مصریان باستانی را می‌خورده‌اند، بسیار شگفت‌انگیز جلوه می‌کند. حدسی که در این میان می‌توان زد آن است که شاید مفهوم ایرانی مومیا که مایعی معدنی با ارزش دارویی است در این سرزمین با مومیایی (که جسد مصریان باستان است) آمیخته شده باشد. به ویژه که در همین سالها بوده که آثار پزشکی ایرانی با واسطه‌ی متون عربی به لاتین و زبانهای اروپایی برگردانده می‌شده است و در آنها به مومیا اشاره‌هایی وجود داشته است.

---

<sup>162</sup> Woog, 2009: 15.

## کتابنامه

چریکوف، سیاحتنامه‌ی چریکوف، ترجمه‌ی آبکار مسیحی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸.

وکیلی، شروین، ایران، تمدن راه‌ها، نشر خوش‌بین، ۱۴۰۰.

Adams, J. E and Alsop, C. W. Imaging in Egyptian mummies, In: Egyptian mummies and modern science, ed. By: David, Rosaline, Cambridge University Press, 2008.

Arnold, Dorothea, An Egyptian Bestiary, The Metropolitan Museum of Art Bulletin, 52, 1995.

Assmann, Jan, Death and Salvation in Ancient Egypt, Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Aufderheide, Arthur C. The Scientific Study of Mummies, Cambridge University Press, 2002.

Aufderheide, Arthur C., The Scientific Study of Mummies, Cambridge University Press, 2003.

Balabanova, S., Parsche, F., and Pirsig, W., 'First identification of drugs in Egyptian mummies,' Naturwissenschaften, 8, 1992: 358.

Bartkusa, Luke; Amarasiriwardena, Dulasiri; Arriaza, Bernardo; Bellis, David; Yañez, Jorge, "Exploring lead exposure in ancient Chilean mummies

using a single strand of hair by laser ablation-inductively coupled plasma-mass spectrometry (LA-ICP-MS)". *Microchemical Journal*. 98 (2), 2011: 267–274.

Bleiberg, Edward, *Soulful Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Brooklyn Museum, 2013.

Bleiberg, Edward, *To Live Forever: Egyptian Treasures from the Brooklyn Museum*, Brooklyn Museum, 2008.

Brier, Bob, *Egyptian Mummies: Unraveling the Secrets of an Ancient Art*, HarperCollins, 1996.

Brier, Bob; Wade, Ronald S., "Surgical procedures during ancient Egyptian mummification", *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, Universidad de Tarapaca, 33 (1), 2001: 117–123.

Budge, Edward Wallis, *The Mummy; a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*, Cambridge University Press, 2010.

Cascone, Sarah, *Art News*, April 6, 2020.

Counsell, David J., Intoxicants in ancient Egypt? opium, nymphaea, coca and tobacco, in: A. R. David and E. Tapp (eds.), *Evidence Embalmed*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

David, A. Rosalie, Egyptian mummies: an overview, In: *Egyptian Mummies and Modern Science*, David, A. Rosalie (Ed.), University of Manchester Press, 2008.

David, A. Rosalie, *Handbook to Life in Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

David, A. Rosalie, The ancient Egyptian medical system, in: A. R. David and E. Tapp (eds.), *Evidence Embalmed*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Dodson, Aidan and Hilton, Dyan, *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, Thames & Hudson, 2004.

Dunand, Françoise, Lichtenberg, Roger and Yoyotte, Jean, *Mummies and Death in Egypt*, Cornell University Press, 2007.

Faulkner, Raymond Oliver, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Oxford: Aris and Phillips, 2004.

Forman, Werner and Quirke, Stephen, *Hieroglyphs and the Afterlife in Ancient Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press, 1996.

Germer, Renate, "Mummification", In Regine Schulz; Matthias Seidel (eds.). *Egypt: The World of the Pharaohs*, Cologne: Könemann, 1998.

Goelet, Ogden, et al. *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day*, San Francisco: Chronicle Books, 1994.

Grapow, Hermann, *Grundriss der Medizin der alten Aegypter*, Berlin, Akademie-Verlag, 1954-1973.

Griffiths, John Gwyn, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology*. Liverpool University Press, 1961.

Harer, W. B., 'Pharmacological and biological properties of the Egyptian lotus,' *Journal of the American Research Center in Egypt*, 22. 1985: 49–54.

Hornung, Erik, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, tr. by David Lorton, Cornell University Press, 1999.

<https://escholarship.org/uc/item/7255p86v>

Jana, J., Higham, T. F. G., Oldfield, R., O'Connor, T. P. and Buckley, S. A. Evidence for Prehistoric Origins of Egyptian Mummification in Late Neolithic Burials, *PloS One*, 9 (8), 2014.

Janák, Jiří, 'Akh', In: Jacco Dieleman and Willeke Wendrich (Eds.),

Jirásková, Lucie, Damage and repairs of the Old Kingdom canopic jars: the case at Abusir. In: *Prague Egyptological Studies*, No.15, 2015.



Kirner, D. L.; Burky, R.; Selsor, K.; George, D.; Taylor, R. E.; Southon, J. R., "Dating the Spirit Cave Mummy: The value of Reexamination", *Nevada Historical Society Quarterly*, 40 (1), 1997: 54–56.

Lawrence, Susan V. *Unraveling the Mysteries of the Mummies*, *Science News, Society for Science and the Public* 118, 1980.

Leca, Ange P. *The Egyptian Way of Death*. Doubleday, 1981.

Leek, F. F., 'Dental health and disease in ancient Egypt with reference to the Manchester mummies,' in: A. R. David (ed.), *Science in Egyptology*, Manchester: Manchester University Press, 1986.

Leek, F. F., 'Dental problems during the Old Kingdom,' in: A. R. David and E. Tapp (eds.), *Evidence Embalmed*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Li, Chunxiang; Li, Hongjie; Cui, Yinqiu; Xie, Chengzhi; Cai, Dawei; Li, Wenying; Mair, Victor, H.; Xu, Zhi; Zhang, Quanchao; Abuduresule, Idelis; Jin, Li; Zhu, Hong; Zhou, Hui, "Evidence that a West-East admixed population lived in the Tarim Basin as early as the early Bronze Age", *BMC Biology*, 8 (15), 2010: 15.

Lurker, Manfred, *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter*, Bern: Scherz, 1974.

Miller, Judith, *Dental health and disease in ancient Egypt*, In: *Egyptian Mummies and Modern Science*, David, A. Rosalie (Ed.), University of Manchester Press, 2008.

Pinch, Geraldine, *Egyptian Myth*, Oxford University Press, 2004.

Polosmak, Natalya, "A Mummy Unearthed from the Pastures of Heaven", *National Geographic Magazine*, 1994: 80–103.

Ramaroli, V.; Hamilton, J.; Ditchfield, P.; Fazeli, H.; Aali, A.; Coningham, R.A.E.; Pollard, A.M., "The Chehr Abad "Salt men" and the isotopic ecology of

humans in ancient Iran", *American Journal of Physical Anthropology*. 143 (3), November 2010: 343–354.

Riggs, Christina, *Unwrapping Ancient Egypt: The Shroud, the Secret and the Sacred*, Bloomsbury Academic, 2014.

Ritner, R. K., *The Joseph Smith Egyptian papyri: A complete edition; P. JS 1-4 and the hypocephalus of Sheshonq*, Salt Lake City: The Smith Pettit Foundation, 2013.

Rutherford, Patricia, *The use of immunocytochemistry to diagnose disease in mummies*, In: *Egyptian Mummies and Modern Science*, David, A. Rosalie (Ed.), University of Manchester Press, 2008.

Salavert, Aurélie; Zazzo, Antoine; Martin, Lucie; Antolín, Ferran ; Gauthier, Caroline; Thil, François; Tombret, Olivier; Bouby, Laurent; Manen, Claire; Mineo, Mario; Mueller-Bieniek, Aldona; Piqué, Raquel; Rottoli, Mauro; Rovira, Núria; Toulemonde. Françoise and Vostrovská, Ivana, *Direct dating reveals the early history of opium poppy in western Europe*, *Scientific Reports*, vol. 10, Article number 20263, 2020.

Sandison, A. T. and Tapp, Edmund, *Disease in ancient Egypt*, In: *Mummies, Disease and Ancient Culture*, Cockburn, A.; Cockburn, E. and Reyman, T. A. (ed.), Cambridge University Press, 1998.

Sauneron, S., *The Priests of Ancient Egypt*, New York: Grove Press, 1960.

Schumann, Antelme R. and Rossini, S., *Sacred Sexuality in Ancient Egypt: The Erotic Secrets of the Forbidden Papyrus*, Rochester: Inner Traditions International. 2001.

Shaw, Ian and Nicholson, Paul, *The Dictionary of Ancient Egypt*, Harry N. Abrams Pub., 1995.

Shaw, Ian, *Ancient Egypt*, Oxford University Press, 2004.

Smith, Mark, *Traversing Eternity: Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford University Press, 2009.

Spencer, A. Jeffrey (ed), *The British Museum Book of Ancient Egypt*, British Museum Press, 2007.

Taylor, H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Taylor, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, University of Chicago Press, 2001.

UCLA Encyclopedia of Egyptology, 2013.

Urbanus, Jason, *Mummification Workshop*, *Archeology*, No. 406, January/February 2021.

Velde, H. *A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt*, *Numen* 27, 1980.

Velde, H. *A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt*, *Numen* 27 (1980): 76-82.

Wasef, S.; Wood, R.; Merghani, S. El; Ikram, S.; Curtis, C.; Holland, B.; Willerslev, E.; Millar, C.D.; Lambert, D.M., "Radiocarbon dating of Sacred Ibis mummies from ancient Egypt". *Journal of Archaeological Science: Reports*, 4, 2015: 355–361.

Wei-Haas, Maya, *Mummy Yields Earliest Known Egyptian Embalming Recipe*, *National Geographic*, August 16, 2018.

Wilcox, Charlotte, *Animal Mummies: Preserved Through the Ages*, Capstone Press, 2003.

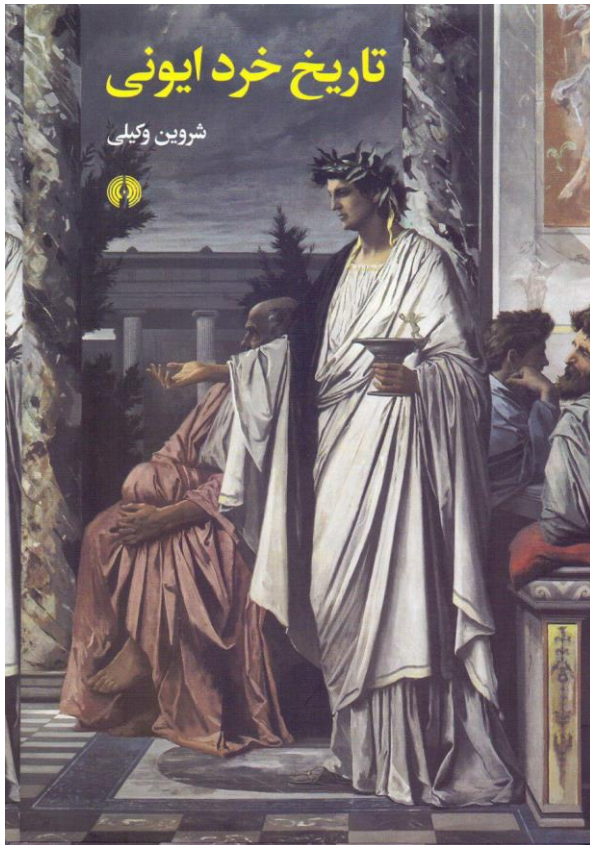
Willems, Harco, "A Fragment of an Early Book of Two Ways on the Coffin of Ankh from Dayr al-Barshā (B4B)", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 104 (2), 24 September 2019: 145–160.

Woog, Adam, *Mummies*, ReferencePoint Press, 2009.



# کتابخانهی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

## مجموعه‌ی تاریخ خرد



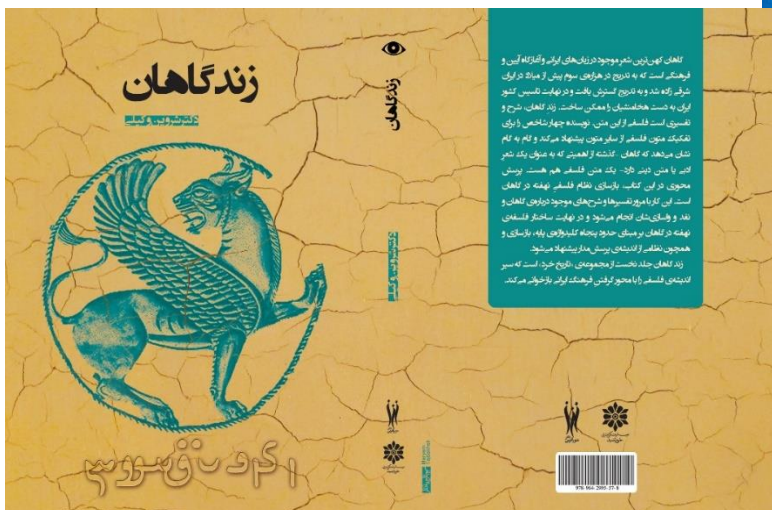
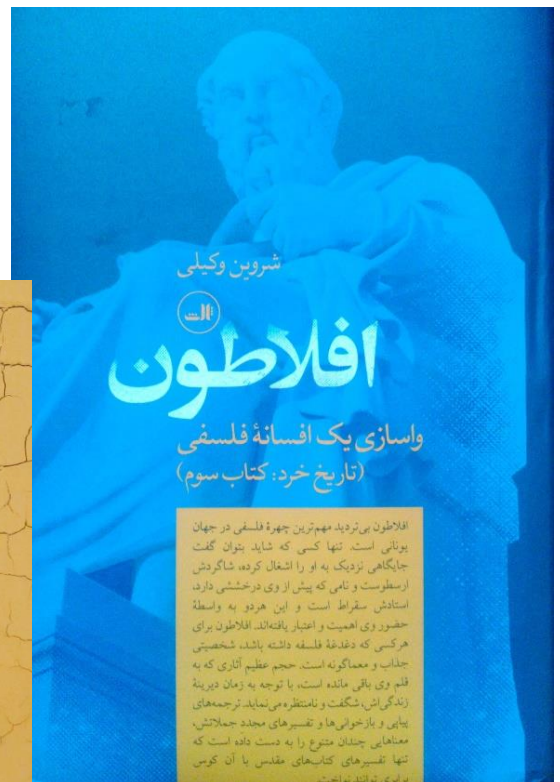
کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: وسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: دائو ده جینگ: زند و برگردان، خورشید،



## مجموعه‌ی فلسفه

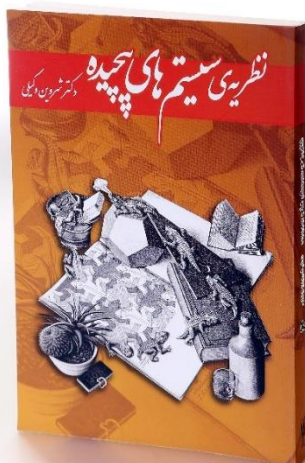
کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸





## مجموعه‌ی دیدگاه زروان

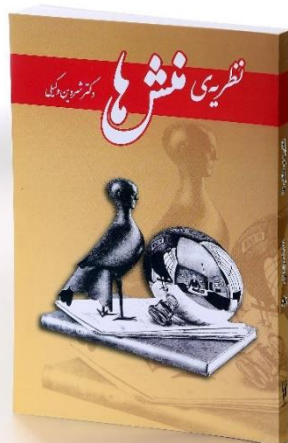
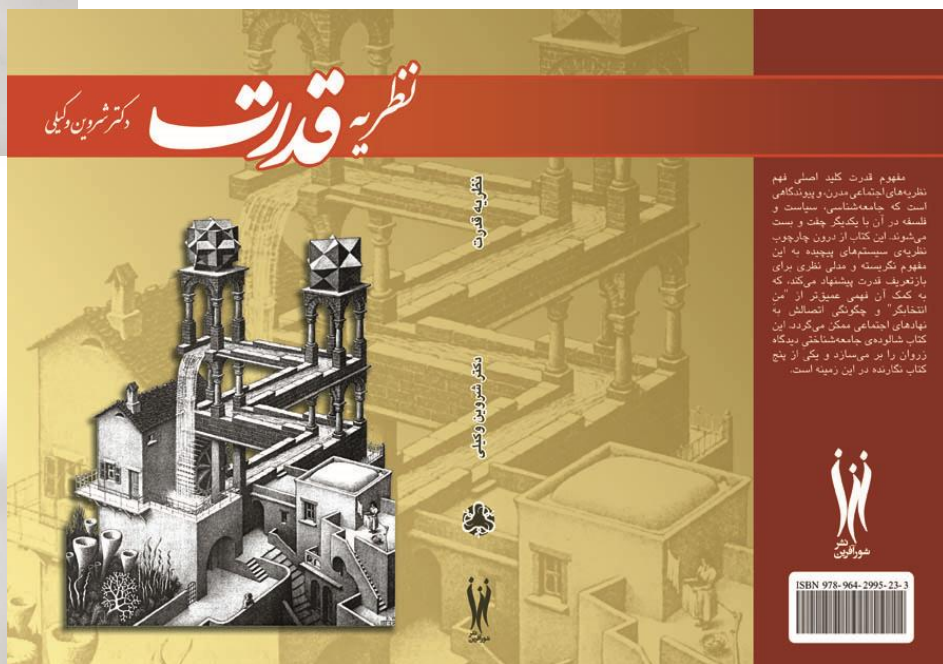
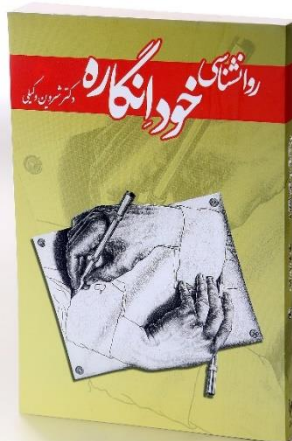
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱





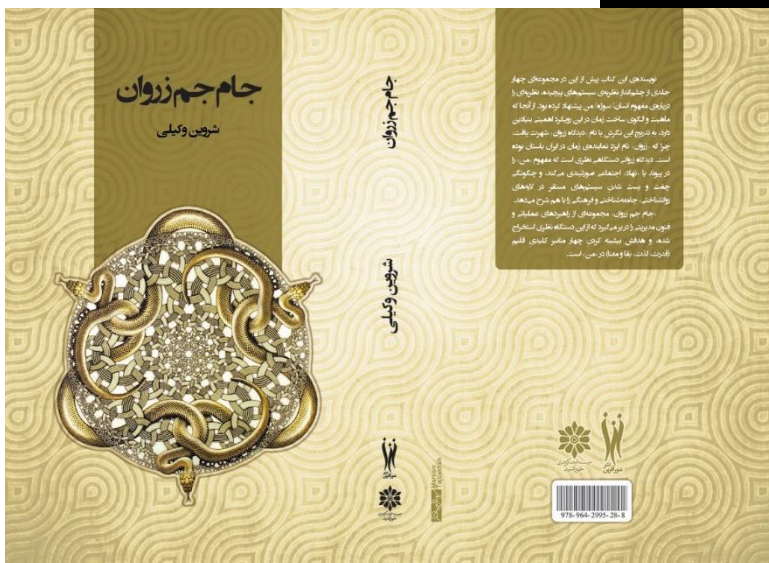
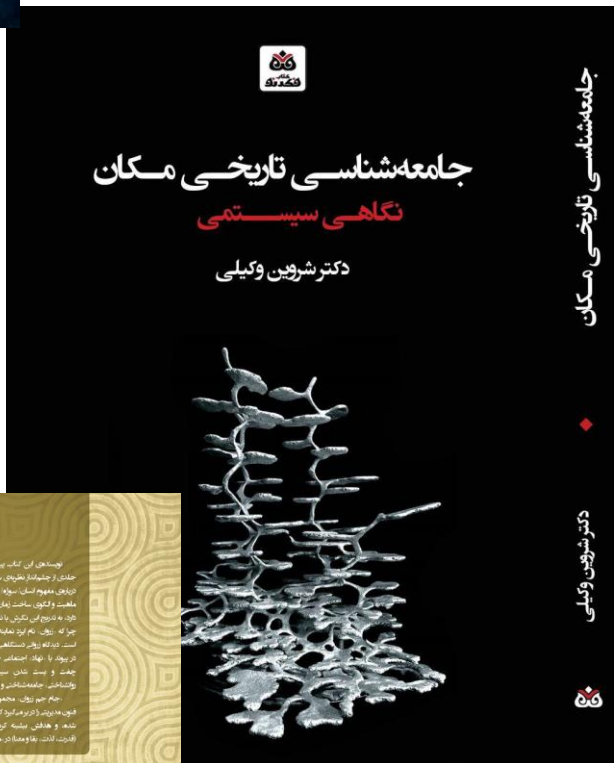
کتاب ششم: زبان، زمان، زمان، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



کتاب هشتم: جامعه‌شناسی تاریخی مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۸

کتاب نهم: جامعه‌شناسی سیستمی لومان، خوش‌بین، ۱۳۹۸



## مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

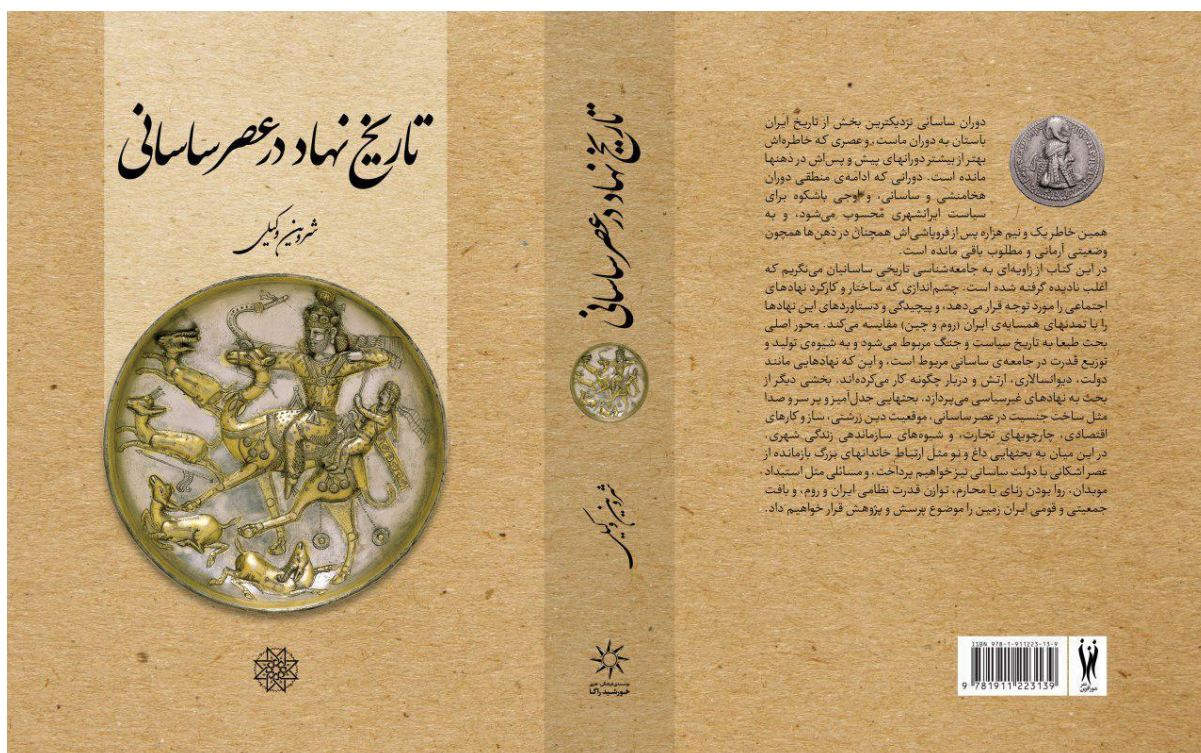
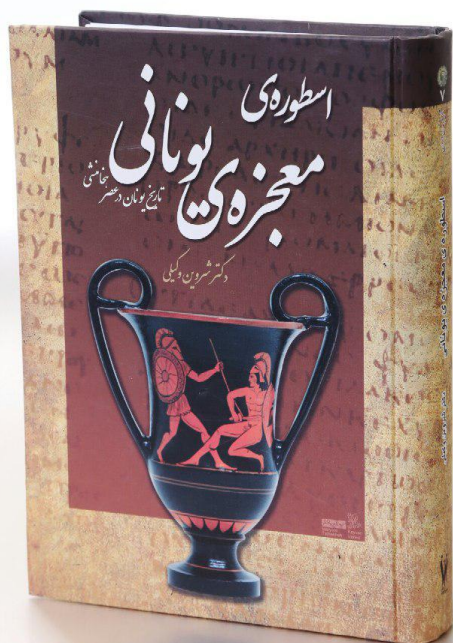
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب پنجم: تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸

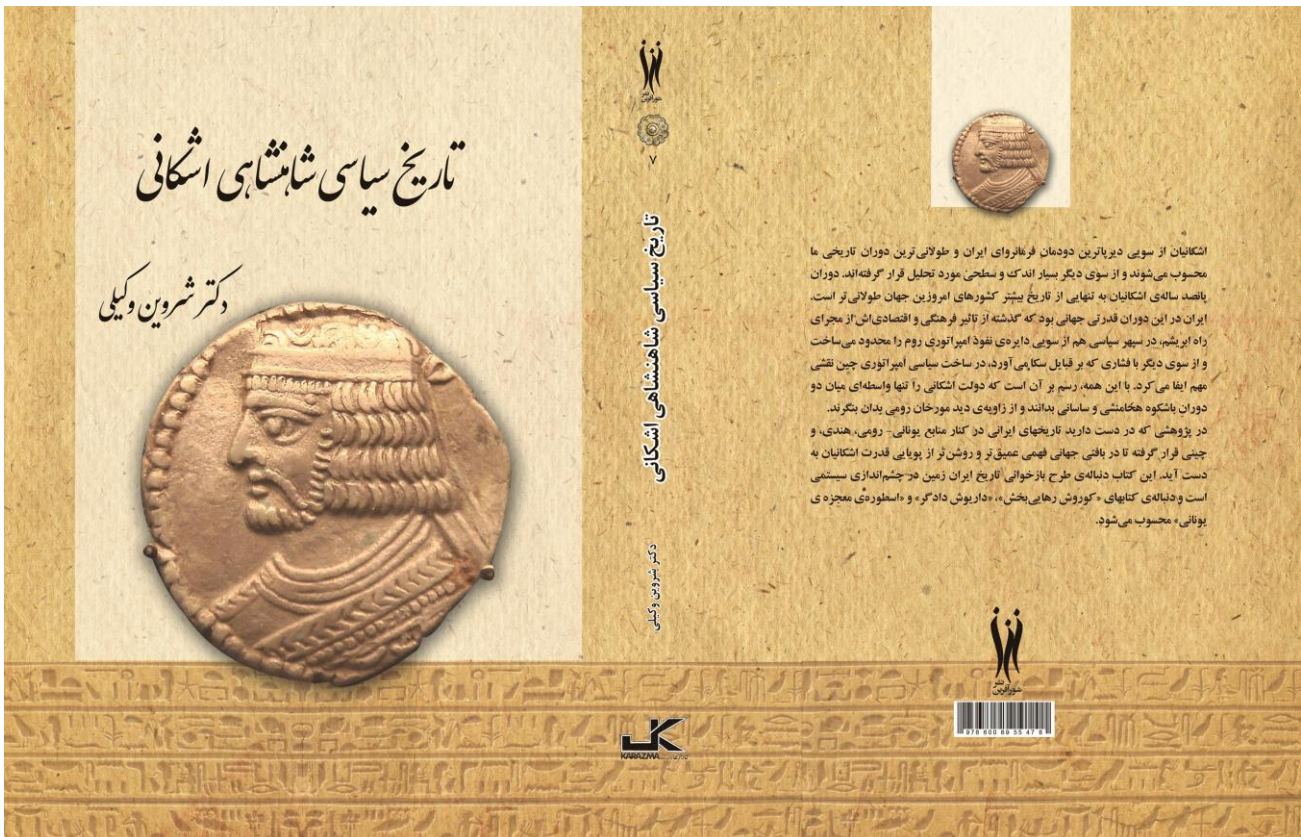
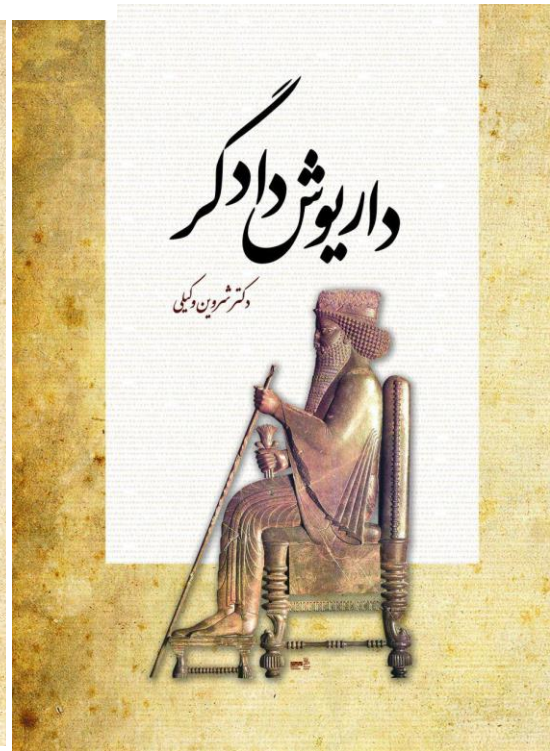
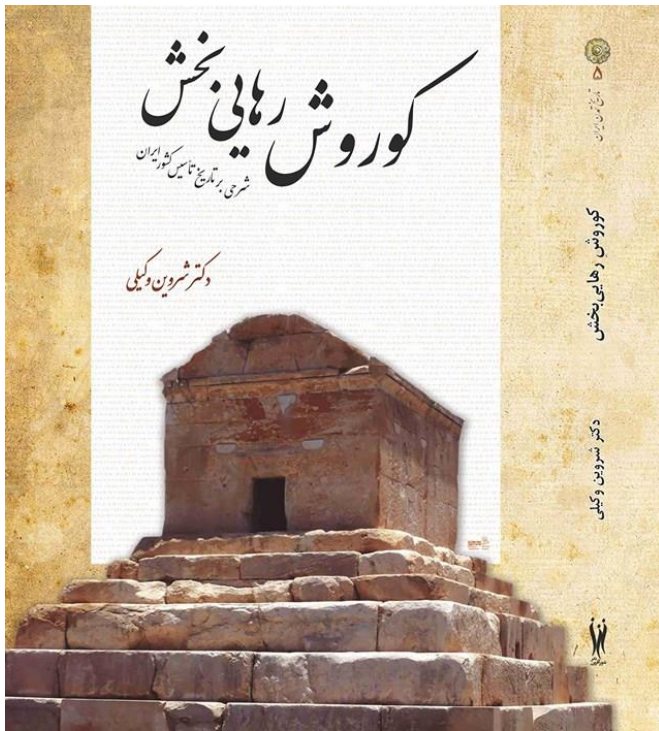


دوران ساسانی نزدیکترین بخش از تاریخ ایران باستان به دوران ماست، و عصری که خاطره‌اش بهتر از بیشتر دورانهای پیش و پس‌اش در ذهنها مانده است. دورانی که ادامه‌ی منطقی دوران هخامنشی و ساسانی، و اوجی باشکوه برای سیاست ایرانشهری شحوب می‌شود، و به همین خاطر یک و نیم هزاره پس از فروپاشی‌اش همچنان در ذهن‌ها همچون وضعیتی آرمانی و مطلوب باقی مانده است.

در این کتاب از زاویه‌ای به جامعه‌شناسی تاریخی ساسانیان می‌نگریم که اغلب نادیده گرفته شده است. چشم‌اندازی که ساختار و کارکرد نهادهای اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد، و پیچیدگی و دستاوردهای این نهادها را با تمدنهای همسایه‌ی ایران (روم و چین) مقایسه می‌کند. محور اصلی بحث طبعاً به تاریخ سیاست و جنگ مربوط می‌شود و به شیوه‌ی تولید و توزیع قدرت در جامعه‌ی ساسانی مربوط است، و این که نهادهایی مانند دولت، دیوانسالاری، ارتش و دربار چگونه کار می‌کرده‌اند. بحثی دیگر از بحث به نهادهای غیرسیاسی می‌پردازد، بحثهایی جدل‌آمیز و پرسر و صدا مثل ساخت جنسیت در عصر ساسانی، موقعیت دین زرتشتی، ساز و کارهای اقتصادی، چارچوبهای تجارت، و شیوه‌های سازماندهی زندگی شهری. در این میان به بحثهایی داغ و نو مثل ارتباط خاندانهای بزرگ بازمانده از عصر اشکانی یا دولت ساسانی نیز خواهیم پرداخت، و مسائلی مثل استبداد موبدان، روا بودن زنای یا محارم، توارن قدرت نظامی ایران و روم، و بافت جمعیتی و قومی ایران زمین را موضوع بررسی و پژوهش قرار خواهیم داد.







## مجموعه‌ی تاریخ

کتاب نخست: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب سوم: تاریخ نژادهای ایرانی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

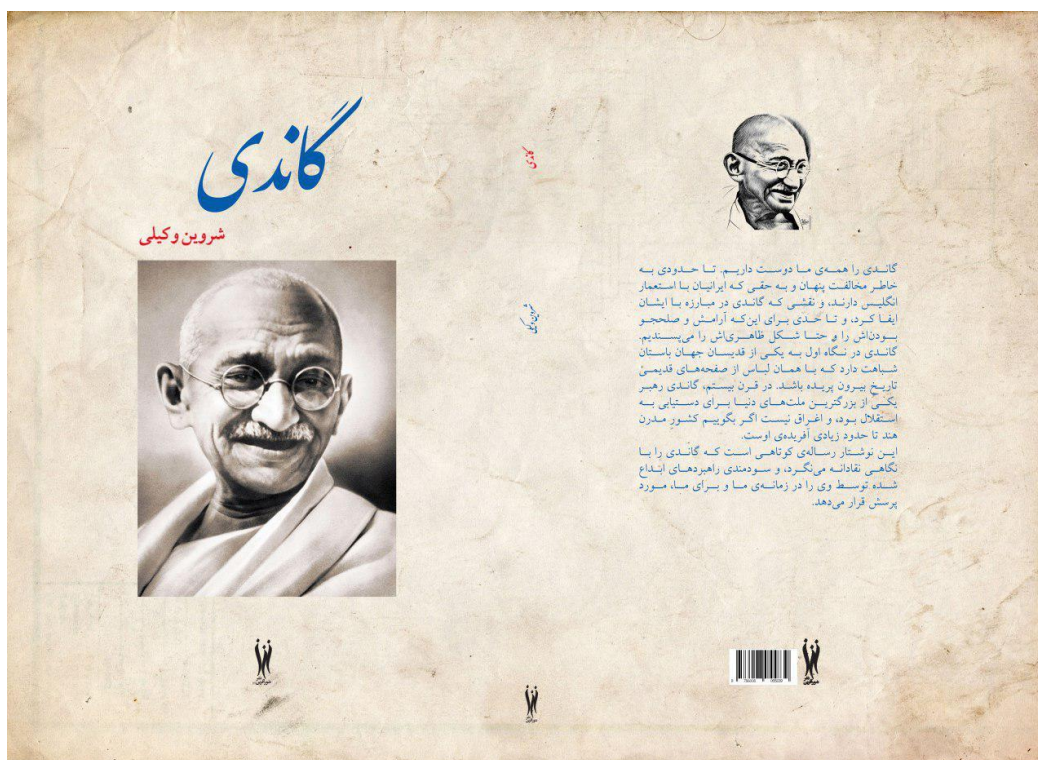
کتاب چهارم: تاریخ اقوام ایرانی در عصر پیشاسلامی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ اقوام ایرانی در دوران معاصر، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب ششم: تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هفتم: رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هشتم: ایران؛ تمدن راهها، خوش‌بین، ۱۳۹۹.

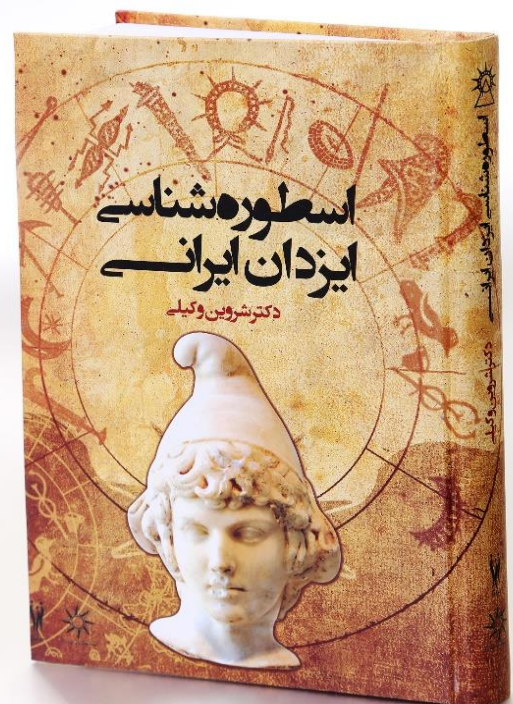
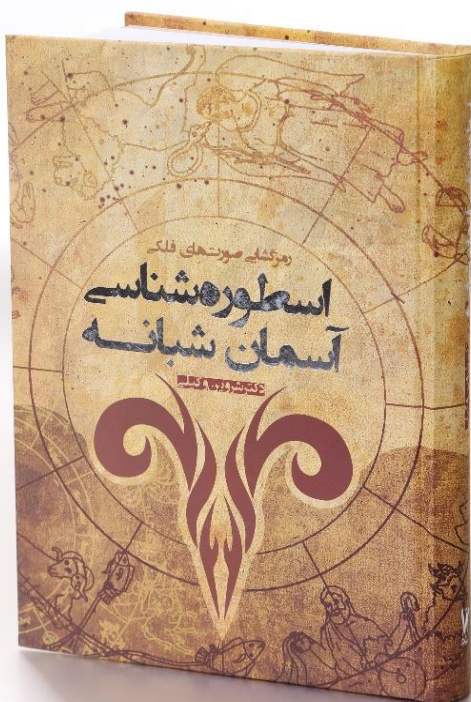
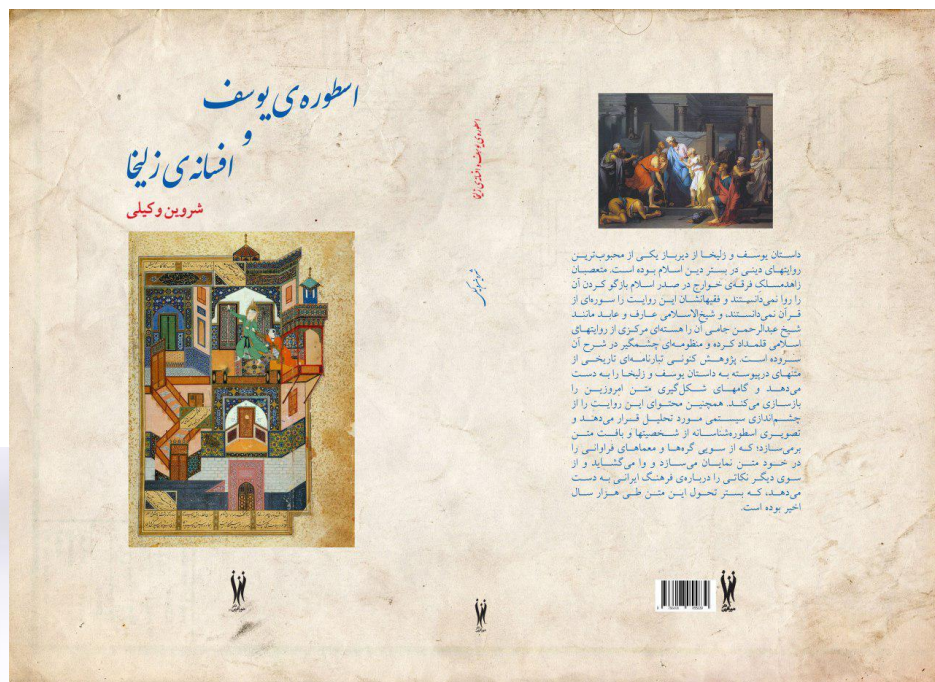


## مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱



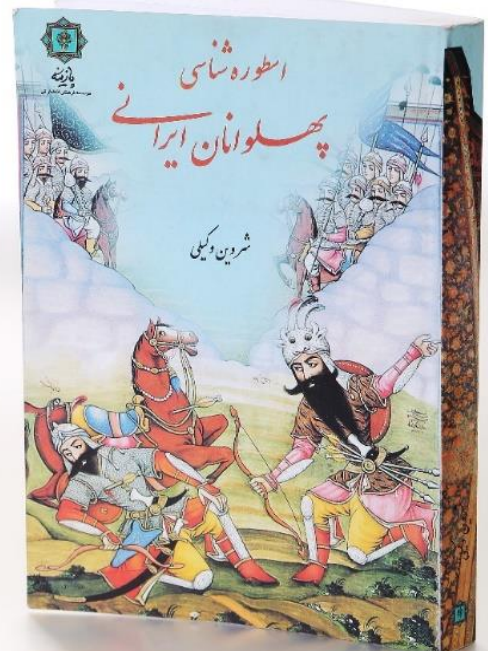
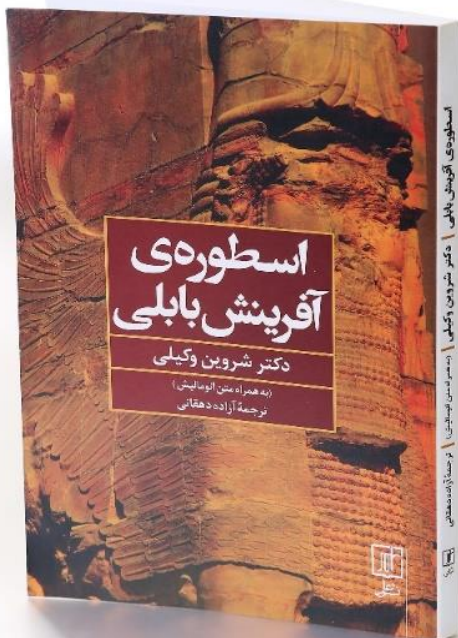
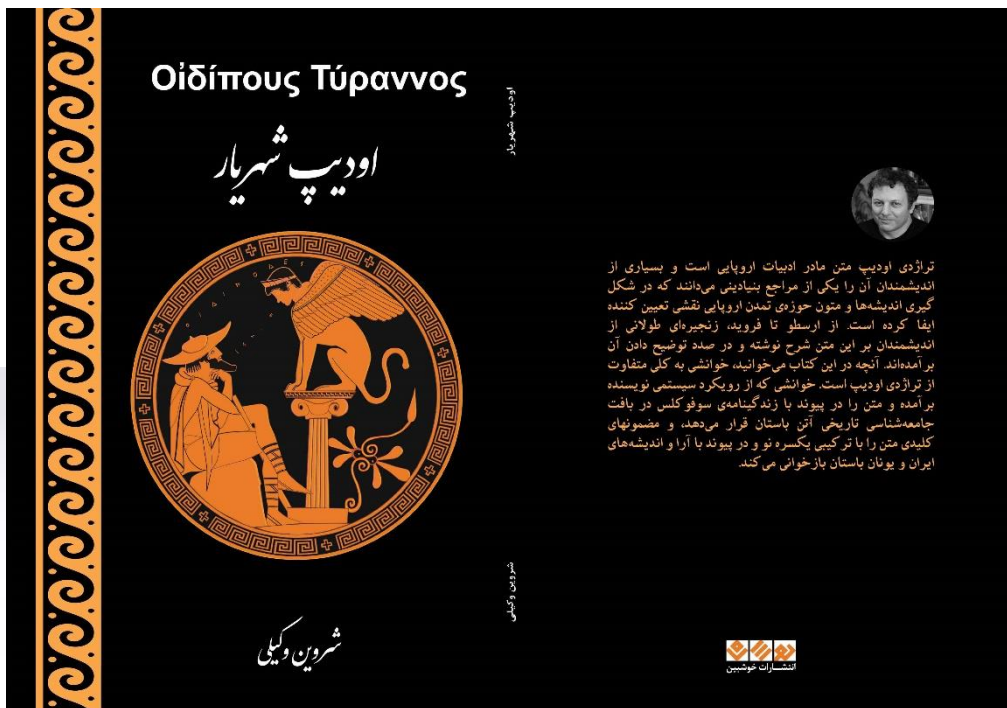
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امپدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب هشتم: اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸



## جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

## مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۹۵

## مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



وکیلی

## فرگشت انسان

وکتور کوروس



فرگشت انسان

وکتور کوروس

چرا نام ماهی سال به این ترتیب نهاده شده است؟ چرا این نعلبادهای برای بچه‌های دوازده‌ساله انتخاب شده است؟ چرا هفتاد و دو سالگی با لنگی کنج به هم متصل شده‌اند؟ چرا پیوند میان چهار عصب و پنج روح‌ها چنان‌بار که هستند؟ چرا چه معنی طاقه پنهان گذشته، بنفشه و نخس را به برج‌های گوناگون منسوب می‌کنند و یا چه استدلالی پیوند میان هر پنج با سوهلی از زندگی انسان را برقرار می‌کنند؟ و در نهایت اینکه، آیا مردمان معنی تمام این رمزگان را در یک اسطوره‌ی یگانه و شناخته‌شده در کنار یکدیگر گنجانده و پویاشانی را تشخیص داده به این ترتیب با مردمان کهنیت اختراششان باستان که این رمزگان را برای اختراع و ماهها ابرام کردند، را در یک کرد؟ اگر در پی پاسخ این پرسش‌ها هستید، این کتاب را زودت تهیه کنید.



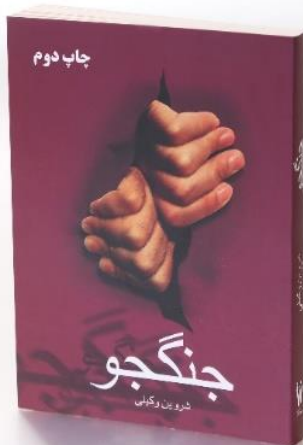
978-964-2992-37-3

مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر



کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

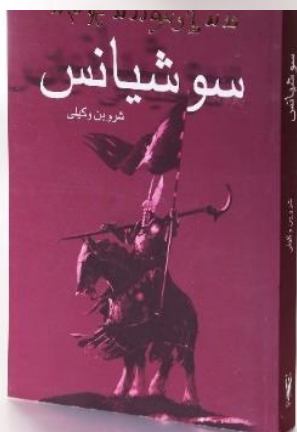
کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱



کتاب سوم: سوشیانس، تمدن-شورآفرین، ۱۳۸۳

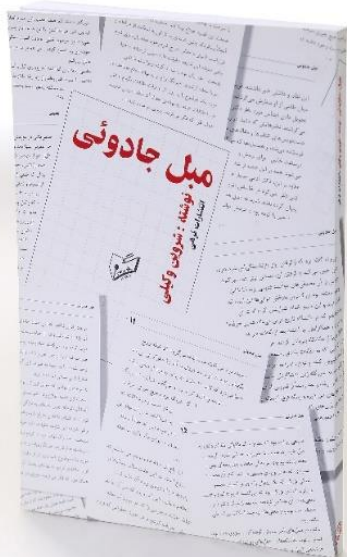
کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷



کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



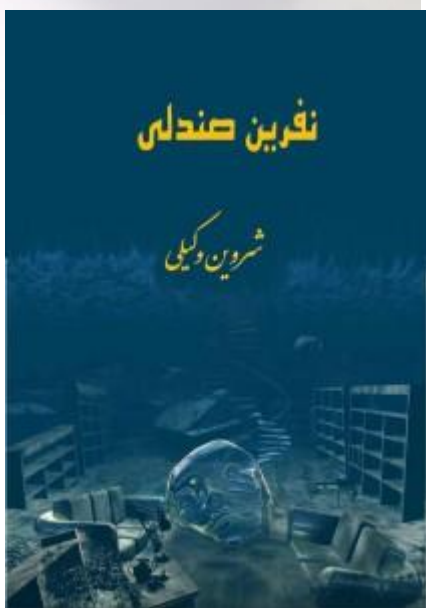
کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

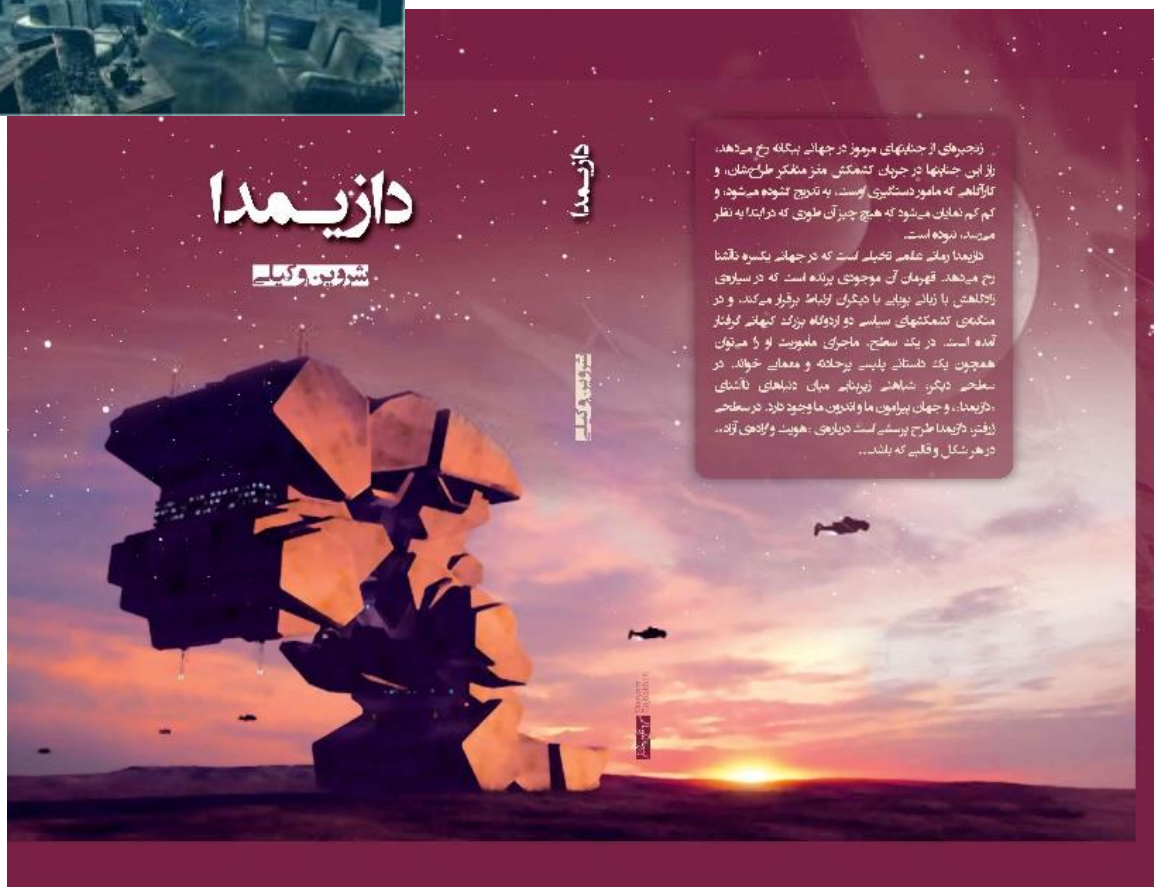
کتاب دوازدهم: گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵



کتاب سیزدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی،

خوش‌بین، ۱۳۹۸.

کتاب چهاردهم: هشت سرنوشت بهرام، خوش‌بین، ۱۳۹۹.



زندگی‌های از جنبه‌های مرموز در جهان بنگاه رخ میدهد. بزرگ این جنبه‌ها در جریان کشمکش مکز مناسکو طرح‌ها، و کارگاه که مایور دستگیری است. به تدریج شجوه مرشد، و کم کم نمایان میشود که هیچ چیز آن طوری که در ابتدا به نظر میرسد، نبوده است.

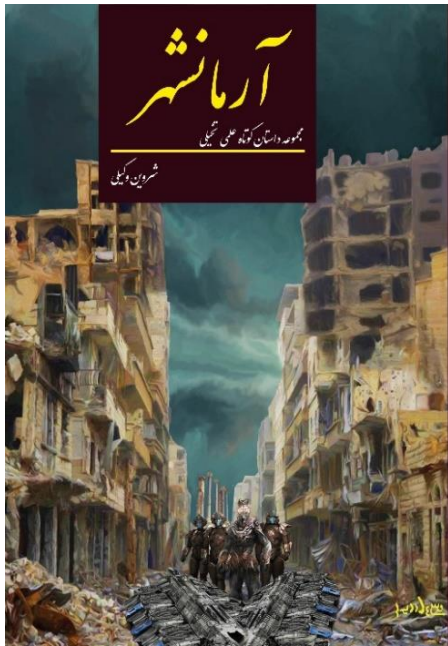
دازیمدا زمان علمه تعبیر است که در جهان یکسره بافتنا رخ میدهد. قهرمان آن موجودی پرنده است که در سیاهی تاریک با زبان بویایی با حیوان زمانه در فراز میکند، و در منگهی کشمکشهای سیاسی دو اردوگاه بزرگ کهنانه گرفتار آمده است. در پند سنج، ماجرای مایوریت او را هرگز همچون یک داستان پایبند پرچانه و معانی خواند. در سطح دیگر، شبانه زربانیه میان کدهای ناشنای دازیمدا، و جهان بیابان ما و اندون ما وجود دارد. در سطح زرفتن، دازیمدا طرح پرسش است درباری: هویت و نژادی قرار، در هر شکل و قلمی که باشد...

دازیمدا

شروین دوکیبی

دازیمدا

شروین دوکیبی

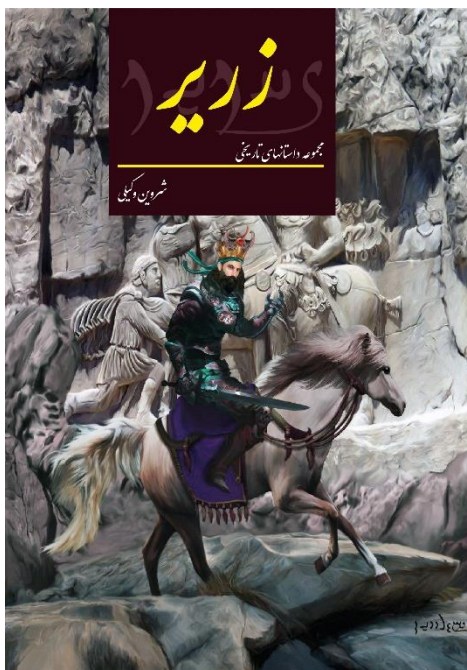
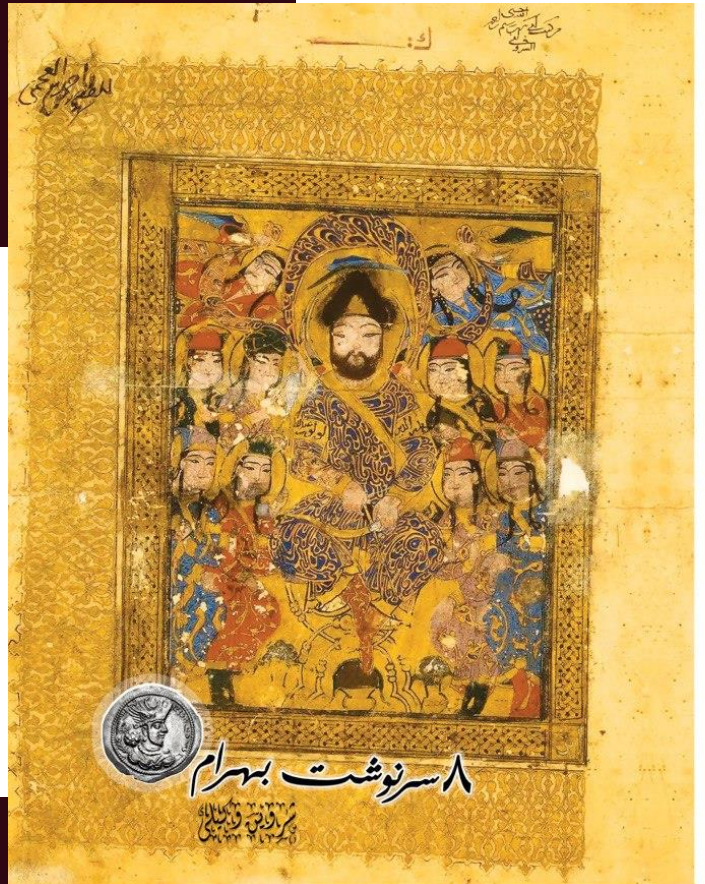


آرمانشهر



آرمانشهر مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه علمی تخیلی است که طی ده سال گذشته نوشته شده‌اند. مضمون بیشتر این روایتها با شاخه‌هایی از علوم (مثل جابجده‌شناسی و تاریخ) پیوند خورده که اغلب در این شاخه از ادبیات چندان مورد توجه نیستند. مجموعه داستانهای دیگری از این نویسنده با محور روایتهای تاریخی و طنز و اساطیر نیز به زودی منتشر می‌شوند.

شیراز و تلیس



زربید

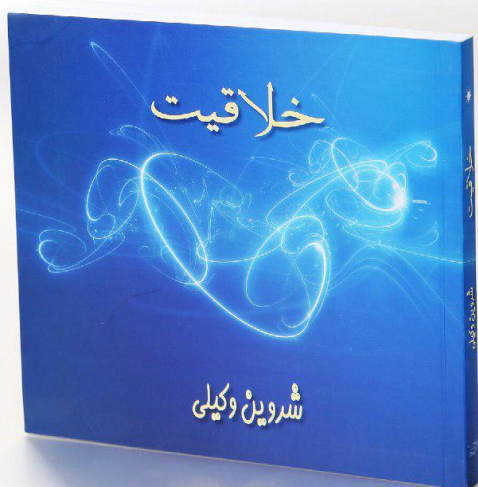


«زربید» مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه تاریخی است که طی ده سال گذشته نوشته شده و به بخشهایی از تاریخ دیرپای ایران می‌پردازد. برخی از داستانها ماهیه ای از تخیل با طنز هم دارند و از این نظر در کنار دو کتاب دیگر نگارنده یعنی «آرمانشهر» (مجموعه داستان‌های علمی-تخیلی) و «گورنادر» (مجموعه داستانهای طنز) قرار می‌گیرند.





## مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

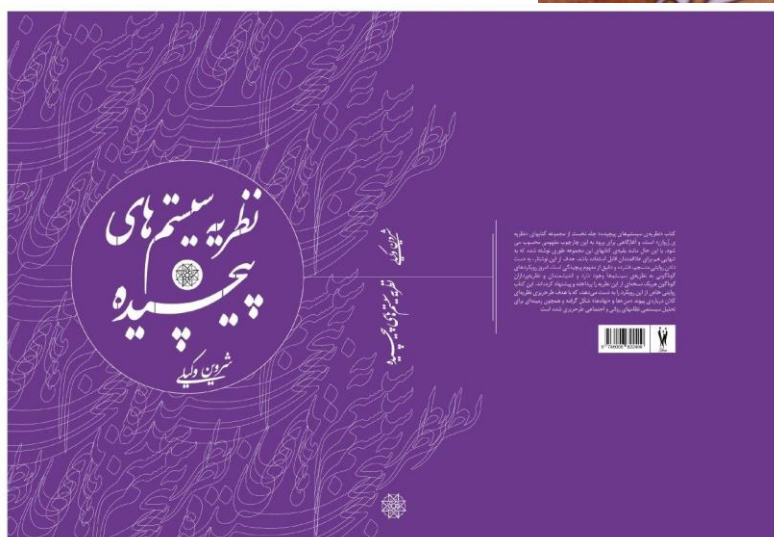


کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: مهرنسک، خورشید، ۱۳۹۹



# مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعرا ی‌بهار، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیما یوشیج، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

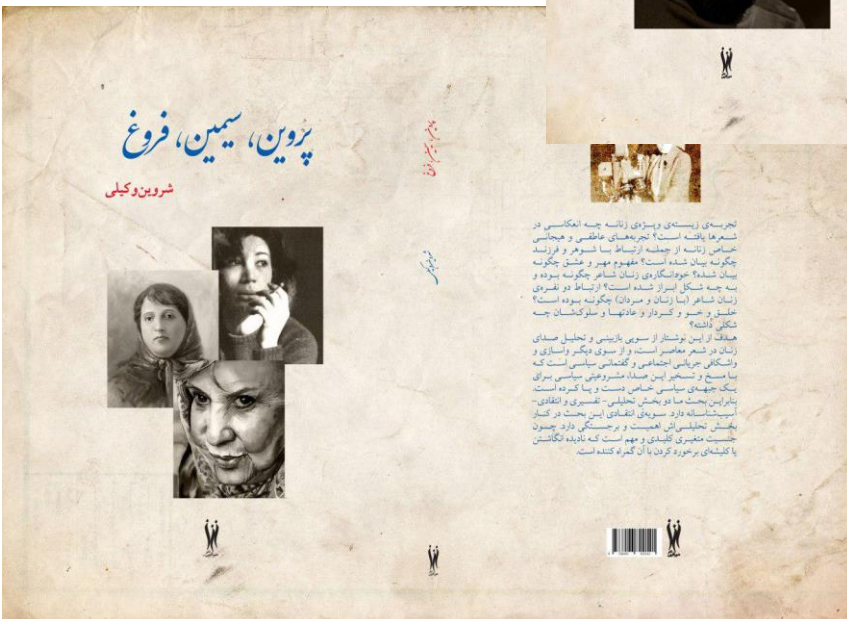
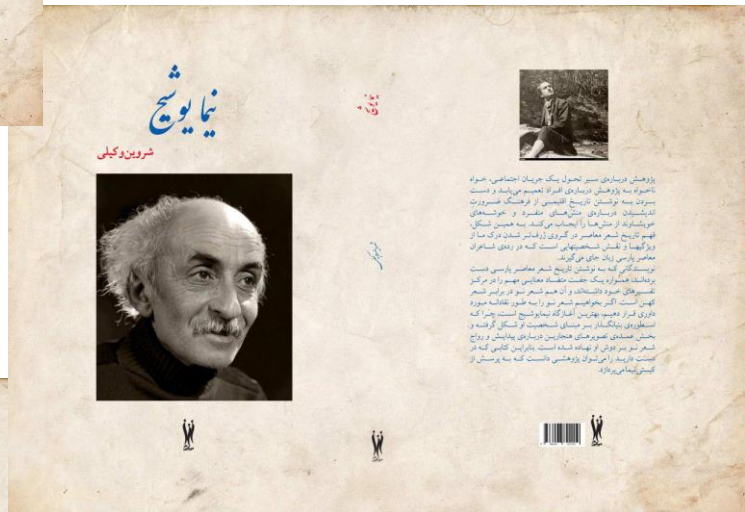
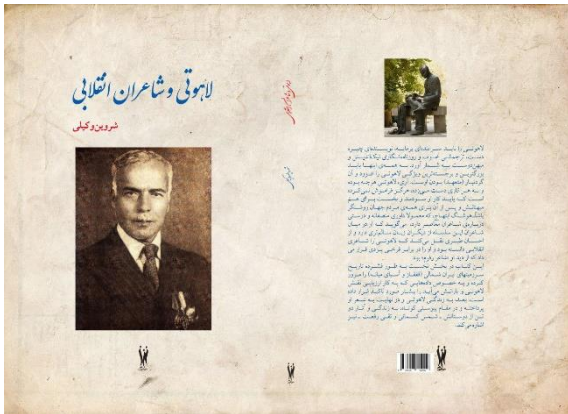
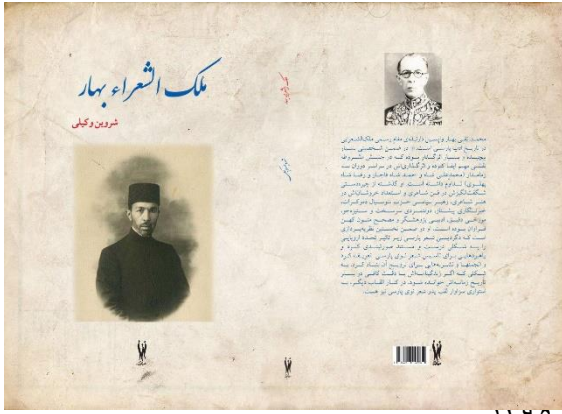
کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق نامه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب هفتم: تپ‌اختر؛ گلچین شعر پارسی (۲ جلد)، ۱۳۹۸



## مجموعه‌ی تاریخ هنر



کتاب نخست: رمزشناسی دست و انگشت در ایران، خورشید، ۷

کتاب دوم: نقاشی دو دشمن، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب سوم: تاریخ هنر ایرانی: عصر پیشاتاریخی، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب چهارم: تاریخ هنر ایرانی: عصر برنز، خورشید، ۱۳۹۸



## مجموعه‌ی سفرنامه‌ها



### سفرنامه‌ی سفد و خوارزم



دکتر شروین وکیلی

مهندس بیان خادم

دکتر علیرضا ادرام‌افزای

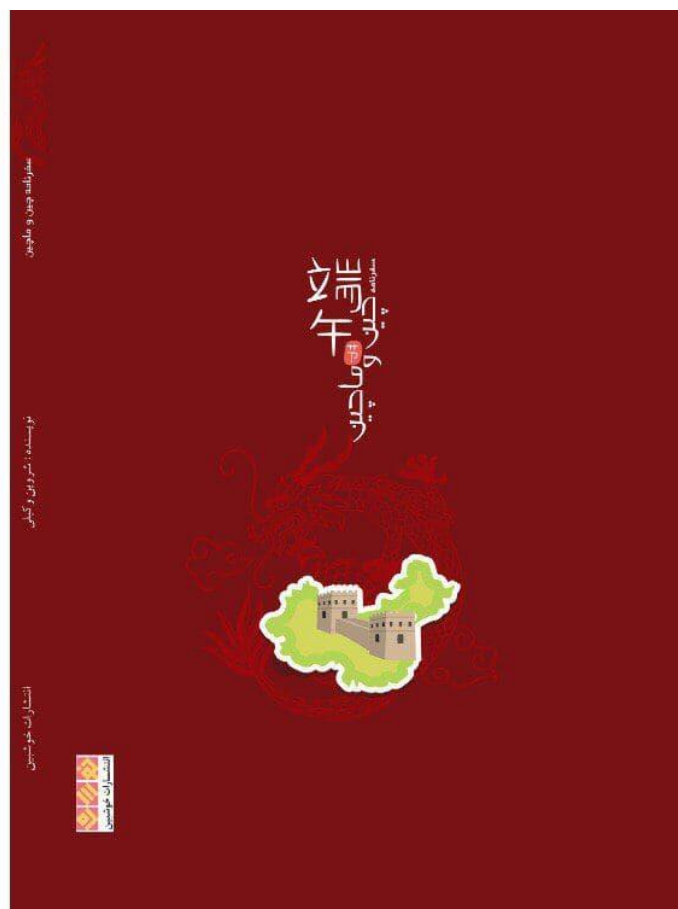
کتاب نخست: سفرنامه‌ی سفد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتاب سوم: سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب چهارم: سفرنامه‌ی مسکو و سن پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب پنجم: سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



## کتابهای دیگر

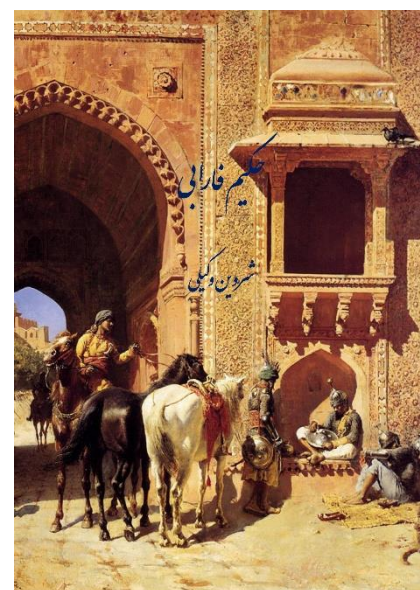
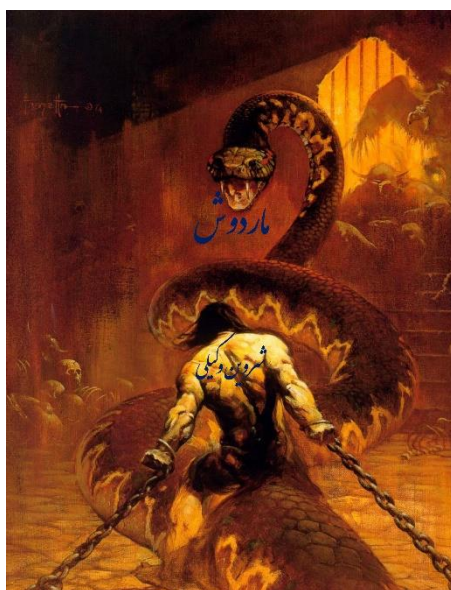
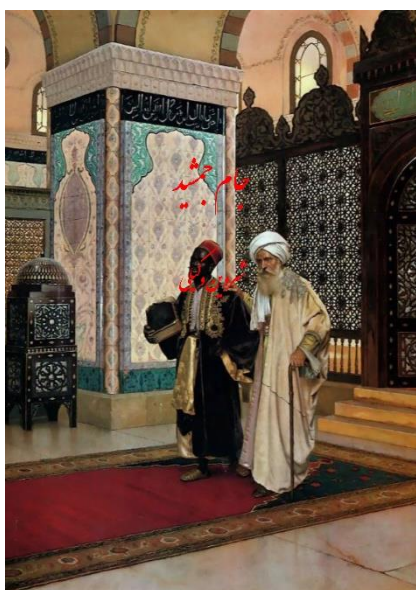
کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه

تهران، ۱۳۸۴

کتاب سوم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای منِ پارسی (۳ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸



## مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

