- **شناسنامه علمی**

پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی

دوفصل‌نامهٔ علمی **شاپا لوح فشرده: 2716-9901**

صاحب امتیاز: مؤسسهٔ پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان **شاپا الکترونیکی: 2981-2178**

مدیر مسئول: ندا اخوان اقدم

سردبیر: کتایون مزداپور

معاون سردبیر: فرزانه گشتاسب

مدیر اجرایی: مینا کامبین

هیئت تحریریه:

جلال‌الدین رفیع‌فر

فرزانه گشتاسب

کتایون مزداپور

امید ملاک بهبهانی

چنگیز مولایی

سیروس نصراله‌زاده

مصطفی ندیم

بنا به گواهی شمارهٔ ۱۲۹۸۰-۱۴۰۰ صادره از معاونت پژوهشی و فناوری وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از تاریخ ۱۴۰۱/۲/۲۸ درجهٔ علمی به نشریهٔ پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی اعطا گردیده است و زین پس جزو نشریات دارای اعتبار علمی محسوب می‌شود.

تلفن: ۰۲۱-۶۶۷۰۰۳۵۷

نشانی: تهران. خیابان نوفل لوشاتو خیابان مسعود سعد شمارهٔ ۱۲

نشانی الکترونیکی: rj.yadegarebastan@gmail.com

فهرست مقالات، پیاپی ۵، سال سوم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

بررسی قواعد نظم و صنایع ادبی در منظومه روایی *هویدگمان*
سمیه حمیدی
زهره زرشناس ۱-۲۴

یک روایت شرقی مصور از نبردهای خشایارشا در اروپا؛ داده‌های یک کاخ اشکانی و جایگزینی متفاوت برای گزارش‌های یک‌جانبهٔ یونانی
سورنا فیروزی
آرزو رسولی طالقانی
محمدامین سعادت مهر..... ۲۵-۵۴

جُستاری بر چرایی عدم ذکر نام «آرش کمانگیر» در *شاهنامه* فردوسی
شراره تاجمیر ریاحی ۵۵-۷۲

بازشناسی نام‌جای ایران بر اساس مسکوکات ضرب شده در دورهٔ ساسانیان
افتخار روحی‌فر
حکیمه احمدی‌زاده شندی
رضا شعبانی ۷۳-۹۶

معرفی نسخهٔ خطی *خرده اوستای* کتابخانهٔ هرندی-کرمان
فاطمه جهان‌پور ۹۷-۱۱۳

ساختار صوری *دساتیر*
امین شاهوردی ۱۱۵-۱۳۲

کیومرث و دیو اَرزور
فرزانه گشتاسب ۱۳۳-۱۴۵

بررسی تحوّلات صنعت جناس اشتقاق در متون ایرانی میانهٔ غربی مانوی و سابقهٔ آن در ادبیات هندوایرانی و ایرانی باستان
حسین مصطفوی کاشانی ۱۴۷-۱۶۹

باورهای مهرپرستی در آخرالزمان زردشتی
محسن نظری فارسانی ۱۷۱-۱۸۸

بررسی نقش‌مایه‌های جانوری و گیاهی بر سکه‌های پادشاهان نخستین ساسانی (از اردشیر اول تا هرمز دوم)
آزاده حیدرپور
کتایون فکری‌پور ۱۸۹-۲۰۴

مطالعه و بررسیِ کاربرد شیوه‌های بلاغی در اندرزهای پهلوی و مانوی
سجاد رحمتیان.....۲۰۵-۲۳۲

جمله‌های مرکبِ وابستگی پیرو قیدی و وصفی در زبان ختنی
ماندانا طائبی.....۲۳۳-۲۵۹

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۱-۲۴
مقاله علمی-پژوهشی

بررسی قواعد نظم و صنایع ادبی در منظومه روایی *هویدگمان*

سمیه حمیدی*
زهره زرشناس**

چکیده

این مقاله به شیوهٔ پژوهشیِ کتابخانه‌ای و به منظور بررسی قواعد نظم و صنایع ادبی در اشعار مانویان به دو زبان پارتی و سغدی انجام شده است. اشعارمانوی سرودهایی هستند بامضامین دینی، عرفانی و اسطوره‌ای که مانویان آنان را درمناسک و آیین دینی خود می خواندند. ازاینرو تردیدی نیست که مانی و مبلغان دین مانویت برای بازتاب آموزه‌های خود از سنت شفاهی و هنرشعرورزی استفاده می‌کردند تا بهتر و راحت‌تر بتوانند مخاطبان شان را تحت تأثیر قراردهند. این مبلغان به شهرهای گوناگون سفر کرده و به زبان‌های مختلف این سرودها را سرایش و ترجمه می‌کردند. دراین مقاله برآنیم تا با بررسی قطع دوزبانه *هویدگمان* وجود قواعد نظم وصنایع ادبی چون تشبه، استعاره، تضاد، مراعات نظیر و غیره را با ذکر مثال‌هایی نشان دهیم. بر این اساس ابتدا به معرفی این قطعه خواهیم پرداخت؛ آنگاه این سرودنامه روایی را ازنظر بلاغی و نظام شعری در دو زبان پارتی و

---

* دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه علوم تحقیقات، تهران، ایران.
somaye.hamidi35@gmail.com
** استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، zohreh.zarshenas1957@gmail.com

تاریخ دریافت: ۲۹/ ۷/ ۱۴۰۱ تاریخ پذیرش: ۲۷/ ۱۰/ ۱۴۰۱
Doi: HTTPS://DOI.ORG/10.22034/ACLR.2023.701214

سغدی مورد بررسی قرار خواهیم داد و نتایج حاصله را بیان می‌کنیم. لازم به ذکر است که، هرجا در این مقاله صحبت از *هویدگمان* به میان می‌آید منظور نویسندگان شامل قطعه پارتی و سغدی است.

کلید واژه‌ها: *هویدگمان*، سغدی، پارتی، نظم، بلاغت، صنایع ادبی

۱-مقدمه

بخش قابل ملاحظه‌ای از ادبیات دوره میانه زبان‌های ایرانی را اشعار و سرودنامه‌هایی در بر می گیرد که اززبان‌های گوناگون ایرانی باقی مانده‌اند. اما زیباترین و خلاقانه‌ترین این گونه آثار، مجموعه‌هایی است که، از مانویان برجای مانده است. به ویژه گونه‌ای از قالب شعری که در زبان های فارسی با عنوان سرودنامه شناخته شده‌اند. اشعار مانویان به سبب ویژگی‌های زبانی و آیین مانی به زبان‌های گوناگونی سروده و گاه ترجمه شده‌اند. ازجمله زبان‌هایی که سرودهای مانویان به آن باقی مانده عبارتند از: پارتی، فارسی میانه، سغدی، قبطی و چینی. این سرودها در قالب های مختلفی سرایش شده و درون‌مایه‌های عرفانی، دینی، اساطیری و ستایشی دارند که، در آنها ایزدان و بزرگان دین مانی مورد ستایش قرار گرفته‌اند. برخی سوگ سرود هستند و در بخشی از آنها صحبت از مسئله نظام کیهان‌شناخت اسطورهٔ دین مانویان است. دسته‌ای دیگر روایت جدایی جان (نور) را از اصل خود وگرفتاری‌ها و دشواری‌هایش در زندان تن (ماده) را بازگو می‌کنند.

این سروده‌ها در سه قالب بلند، نیمه بلند و کوتاه و به همان سنت سرودهای اوستایی مانند یشت ها سروده شده‌اند (اسماعیل‌پور مطلق،۱۳۸۳: ۲۷). نظم آنها نسبت به سنت باستانی خود دارای اندکی تغییرات است؛ مانند کاربرد شیوهٔ ابجدی که اصلی سامی دارد . بدین معنی که هر سطر یا مصراع و گاه واژه‌های کلیدی و مهم به ترتیب با یکی از حروف الفبای آرامی، آغاز شده است (زرشناس،۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۰۵). بدین ترتیب در دنباله گفته‌های بالا می‌توان متن‌های منظوم مانوی را این گونه که دکترزرشناس در کتاب *زبان و ادبیات ایران باستان* تقسیم نموده‌اند دسته بندی کرد:

۱.سرودهای بلند (قصیده) که دارای اندام‌های متعدد و مجزا است.

۲.مدایح بلند دینی ولی بخش نشده که در زبان فارسی میانه آفرشن و در زبان پهلوی اشکانی آفریون نامیده می‌شوند.

۳.سرودهای کوتاه که اغلب دارای ترتیب ابجدی هستند و در زبان فارسی میانه مهر ودر پهلوی اشکانی باشاه نام دارند.

در گروه اول از دو منظومه بلند *گفتار نفس زنده* و *گفتار نفس روشن* به فارسی میانه و دو منظومه به زبان پهلوی اشکانی با عنوان *انگدروشنان*[۱] و *هویدگمان*[۲] می‌توان نام برد. از سرودهای گروه دوم هیچ سرود کاملی باقی‌نمانده. وازگروه سوم نیز سرودهایی خطاب به ایزدان مانوی *نفس زنده*، بزرگان مانوی یا در تجلیل از روز مقدس بمه در دست است (همان،۱۰۵).

سرود *هویدگمان* (خوشا بر ما، یا نیک‌بختی ما) که جزء دستهٔ اول این طبقه‌بندی قرار دارد جزء آثاری است که از آن دو متن به زبانی پارتی و سغدی موجود است. بنابر نظر هنینگ[۳] و مری بویس[۴] توسط یکی از مبلغان و شاگردان مانی با نام مارامّو سروده شده است. اما ورنر زوندرمان[۵] آن را به اسقفی با نام مارخورشید وهمن نسبت می‌دهد. این منظومه از اشعارعرفانی است که بن مایه‌ای گنوسی دارد و درباره هبوط نور یا همان هبوط روح است. در واقع نور یا همان روح در این عالم اسیر است و رسالت او آزادسازی انسان از این اسارت است. اگر انسان به میوهٔ معرفت یا گنوس دست پیدا کند، می‌تواند نور محبوس تن خود را آزاد سازد و روحش رستگار می‌شود. پژوهش دراشعار مانوی را برای نخستین بار ایران‌شناس آلمانی مولر[۶] با چاپ ابیاتی از این اشعارشروع کرد. او در ۱۹۰۴ ابیاتی از منظومه *انگدروشنان* را به عنوان نمونه برای بیان نکته‌ای درباره خط مانوی و توضیح درباره آن آورد. وی هیچ‌گونه اظهار نظری درباره خود متن و ابیات نکرد، اما تمامی یاداشت‌های خود را به رایزنشتاین[۷] داد تا آنها را در کتاب خود که درباره آثار بازیافته مانوی بود مورداستفاده قرار دهد. به نقل از بویس: «پژوهش‌های جامع و گسترده‌تر را دراین زمینه هنینگ انجام داده است. او در سال ۱۹۴۳ با یاداشت‌هایی درباره ترجمهٔ چینی *هویدگمان* نوشت و نشان داد که در فارسی میانه و پارتی چهار سروده مجزا وجود دارد که ساختار و قالب آنها با یکدیگر همانند است (Boyce,1954: 1-7).»

1.angadōšnān
2.Huyadagmān
3.Henning
4.M. Boyce
5.Sundermann
6.Müller
7.Reitzenstein

آنچه از سرودنامه‌های پارتی *هویدگمان* برجای مانده توسط بویس در کتابی با نام *سرودنامه های پارتی*[1] گردآوری شده و دراین کتاب با بهره گرفتن از پژوهش‌های استاد خود هنینگ این سرود را تصحیح، حرف‌نوشت و ترجمه کرد و همراه با یاداشت‌های سودمندی در ۱۹۵۴ به چاپ رساند. اما درباره سرودنامه *هویدگمان* به زبان سغدی باید گفت که ابتدا هنینگ بود که، بیت‌هایی از آن را بازسازی کرد و به چاپ رساند. به طور کلی از سرودنامه‌های مانوی به زبان سغدی متن زیادی برجای نمانده و از *هویدگمان* سغدی تنها دو قطعه در دسترس که هر قطعه شامل ۳۰ مصراع است و برخی از مصراع‌های آن آسیب‌دیده هستند. این ابیات باقی‌مانده را مکنزی در سال ۱۹۸۵ طی یاداشت‌هایی با عنوان دو قطعه «سرودنامه هویدگمان سغدی»[2] بازسازی، خوانش و ترجمه کرد. زوندرمان نیز در ۱۹۹۰ بیست‌وپنج قطعه از سرودنامه *هویدگمان* را همراه با سرودنامه *انگدروشنان*، به سغدی و پارتی نشر داد (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۱۹۳).

بدون شک وسعت غنای اشعار ایرانی میانه باعث شده که این هنر ایرانی بر ادبیات سایر کشورها تأثیر بگذارد. نمونه بارز این تأثیرگذاری رواج شعر مانوی درمنطقه سغد، کشور مهمی درآسیای میانه و شاهراه بازرگانی آن روزگار است. اشعار مانوی از طریق زبان سغدی به دورترین نقاط جهان آن روزگار رسیده است. زبان سغدی در پذیرفتن انواع و قالب‌های ادبی از زبان‌های دیگر نیز این قابلیت را به خوبی از خود نشان داده که، می‌توانسته است مفاهیم مختلف ادیان را در خود بپذیرد و انتقال دهد. وجود ترجمه سرودهای مانوی به زبان سغدی خود شاهدی بر این ادعا است. از موفق‌ترین قالب‌های شعری که تنها در ادبیات پارتی سابقه دارد و ترجمهٔ بخش‌هایی از آن به زبان سغدی به دست آمده، سرودهایی است که عموماً مضمون عرفانی دارند و سرگذشت رنج‌بار جانی را روایت می‌کند که از اصل خود دور افتاده است. سرودنامه *هویدگمان* یک نمونه از این قالب ادبی است که می‌توان گفت از شاهکارهای ادبی دورهٔ میانه زبان پارسی محسوب می شود. این سرودنامه با وزن خاص خود یعنی هجایی- ضربی، از بخش‌های مختلفی تشکیل شده است که در پارتی به آن بخش (هندام) گفته می شود؛ هر بخش، شامل چند بند و هر بند، شامل دو بیت است و هر بیت، از دو مصراع تشکیل شده که با یک نقطه از یکدیگر جدا شده‌اند. از مترجم سغدی سرودنامه *هویدگمان* چیزی نمی دانیم اما، ترجمه و مقایسه آن با اصل پارتی نشان می‌دهد که هرچند درترجمه به اطناب گرایش داشته، اما مترجم قابل و چیره دستی بوده، و به

1.*The Manichaean Hymn-cycles in Parthian.*
2.*Two Sogdian Hwydgman Fragment, Acta Iranica* 25,1985.

هر دو زبان تسلط داشته، چراکه به خوبی توانسته است ازعهدهٔ ترجمه برآید. علاوه برآن وجود این ترجمه، نشان از ظرفیت زیاد زبان سغدی در حمل جنبه‌های مختلف اصطلاحی، ادبی و فکری دیدگاه عرفانی مانوی دارد. برهمین اساس با انتخاب منظومه *هویدگمان* برآن هستیم تا نظام و قواعد شعری دوره میانه را در دو زبان سغدی و پارتی مورد بررسی قرار دهیم.

۲-بحث و بررسی

۲-۱-اشعار مانوی و سبک و سیاق‌ها

دکتر زرین‌کوب درتعریف شعرگفته: شعرعبارت است از کلام موزون و مقفی که دارای معنی باشد یا چیزهایی شبیه به این تعریف، با تفاوت‌هایی جزئی در بیان. این تعریف شعر است ازجهت شعر بودنش، از آن جهت که مقابل است با نثر(کلام غیر موزون) (زرین‌کوب،۱۳۴۷: ۲۳). شعر ازجهت شعر بودنش مطابق به این تعریف، احتیاج دارد به وزن و قافیه و از جهت کلام بودنش، به باور قدما نیاز داشته به اینکه گوینده ازآن کلام قصدش تصرف درنفوس باشد، به علاوه صنعتکاری هایی هم آن را از حدود حرف‌های عادی خارج کند (همان،۴۱).

با توجه به تعابیری که زرین‌کوب از تعریف شعر دارد می‌توان چنین استنباط کرد که، عروض و قافیه، صنایع ادبی (لفظی و معنایی) و بلاغت در واقع دانش‌هایی هستند که با استفاده از آنها می توان برای شناخت نظام شعر استفاده کرد. دکتر زرین‌کوب نظارت بر وزن و قافیه را مربوط به دو علم عروض و قافیه؛ و اما نظارت بر ظرافت‌های شعری را متعلق به علم بدیع می‌داند و جنبهٔ بلاغت کلام را بر عهدهٔ معانی و بیان می‌گذارد (همان: ۴۷). شعر اگرچه سخنی خیال‌انگیز است اما، فقط به وزن و قافیه محدود نمی‌شود و خیال و عاطفه نیز با آن همراه و لازمهٔ وجود شعر است. بنابراین لفظ و معنی هر دو ملازم شعر هستند. به همین سبب باید در شعر هم به لفظ و هم به معنی توجه نمود چرا که، شعر تنها با معنی تمام نمی‌شود و لفظ هم می‌خواهد و توجه به همین جنبهٔ لفظی آن است که عروضی‌ها را وامی‌دارد تا در تعریف آن بگویند کلامی است موزون و مقفی که دارای معانی باشد. وزن و قافیه در واقع چیزهایی هستند که شعر را از نثر جدا می کنند. اما آنچه شعر و نثر را، که هر دو درخاصیت تأثیر و تلقین مشترکند، از کلام عادی و معمولی جدا می‌کند عبارت است از استعمال لفظ در غیر معنی حقیقی. با توجه به گفته‌های بالا می‌توان

چنین گفت که، یک شعر به چند ویژگی نیاز دارد تا بتوان آن را از نثر متمایز کرد. یکی از مهمترین و اصلی‌ترین این ویژگی‌ها درشعر، دگرگونی زبان است. شعری که نوآفرینی زبانی ندارد، چندان تأثیرگذار نیست. وظیفهٔ نثر دگرگون کردن زبان نیست، بلکه نثر به شکل منطقی و عاقلانه رفتار کردن است. زیبایی‌شناسی شعر به عنوان حدیث نفس است که در بطن شعر در جریان است. درکل باید گفت آنچه شعر را از نثر متفاوت می‌کند عبارت است از زبان و نشانه‌ها که علاوه بر آن صنایع ادبی هم درآن دخیل باشد. اما به قدرت و نشانه‌هایی که معانی متکثر، چند وجهی و نامحدود دارند، بیشتر باید تکیه کرد. اگر با موسیقی همراه باشد بر تأثیربخشی شعر افزوده می شود. تفاوت شعر و نثر در ایران باستان و دوره میانه در موزون بودن کلام است. اشعار گاهانی موزون و وزن آن مانند وزن ودایی و سنسکریت، هجایی و عمدتاً در وزن ۸ تا ۱۲ هجایی است. چون شعر گاهانی را در آتشکده‌ها می‌خواندند لزوماً باید موزون وآهنگین می‌بود. اما صرفاً موزون بودن کلام گاهان و یشت‌ها دلیل بر شعر بودن آنان نبود، بلکه وجود صنایع ادبی مانند استعاره، تشبیه، کنایه، تمثیل و غیره هم در آنها به وفور دیده می‌شود، که از این جنبه پژوهشگران کمتر به آن پرداخته‌اند. با این تفاسیر تفکیک شعر و نثر بسیار ساده می‌نماید. شعر اوستایی موزون، عمدتاً مقفی و سرشار از صنایع ادبی است که این صنایع جزء ضروریات شعر هستند. اما نثراین دوره فقط تعلیم می‌دهد و مربوط به قوانین و آداب دینی و اجتماعی است، نثر اوستایی بیشتر عینی است تا ذهنی.

اما در دورهٔ میانه و به خصوص در ادبیات مانوی شاخص‌های نثر و شعر کمی دشوار می‌شود. دانشمندانی مانند هنینگ، مری بویس و دیگران درباره ویژگی‌های شعر دورهٔ میانه مقالاتی مهمی نوشته‌اند. مقاله لازار[1] ایران‌شناس فرانسوی با عنوان وزن شعر پارتی که م. میثمی آن را ترجمه کرده است، پیرامون این قواعد شعری است که دراین راه هم به نتایجی رسیده است. نتیجه این پژوهش‌ها به طور خلاصه اینست که وجه تمایز شعر و نثر در دوره میانه صرفاً موزون بودن نیست، بلکه عوامل دیگری نیز درآن دخیل است. اشعار این دوره هجایی و یا بنابر نظر هینیگ تکیه‌ای، ضربی‌اند. دوم اینکه اشعار این دوره را همراه با موسیقی می‌خواندند به همین دلیل به آنها سرود می‌گفتند. در اشعار این دوره تساوی مصراع‌ها چندان مطرح نیست و به آهنگ هجایی آنها نمی توان شک کرد. قافیه درآن به کار رفته است اما قافیهٔ آنها بیشتر به صورت درونی است و دیگرآنکه

1.Lazard

این اشعار همراه با موسیقی و در مراسم خاص خوانده می‌شدند. درباره صنایع ادبی در شعر این دوره و به ویژه اشعار پارتی می‌توان گفت در این اشعار نمونه‌های بسیاری از این صنایع به کار رفته است.

سرودهای مانوی پیرو نیای خود *اوستا* در سرایش، سبک و سیاق یشت‌ها را دارند، بدین شکل که سروده‌ها در ابتدا صراحتاً با ستایش ایزدان شروع می‌شود و مرتباً با ذکر صفاتی از آنها، آن صفات را ترجیع‌وار تکرار می‌کند. اما باید گفت که شاعران مانوی در مضمون و درون‌مایهٔ شعر خود از یشت‌ها پیروی نمی‌کنند و دلیل آن می‌تواند باورهای عارفانه و نگاه بدبینانهٔ آنان به زندگی مادی باشد. اشعار مانوی ماهیت دینی دارند اما وجود عناصر بلاغی مانند وجود وزن، تنوع در قالب‌های گوناگون دراشعار، وجود صورخیال و صنایع شعری به وضوح در آن مشهود است که همگی آنها بیانگر و منعکس‌کننده توانایی زبان‌های ایرانی وگستردگی قابل توجه آن در ادبیات و به ویژه در متون منظوم دوره میانه زبان‌های ایرانی دارد. حال با توجه به توضیحات داده شده به بررسی وجود این نظام شعری در اشعار مانوی خواهیم پرداخت تا بیان کنیم که ادبیات ایرانیان پیش از اسلام خالی از شعر نبوده، بلکه وجود شعر همراه با نظام‌های شعری، سبک و اسلوب ویژه خود را در وزن، قافیه و صنایع ادبی داشته است. دراین راه برای رسیدن به اهداف خود یکی از قطعات منظوم مانوی با نام *هویدگمان* را برگزیده‌ایم و به وسیله آن نظام شعردر دو زبان سغدی و پارتی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲-۲-وزن در سروده‌های مانوی

به طور کلی درادبیات ایران پیش ازاسلام سه نوع وزن برای اشعار وجود داردکه عبارتند از: وزن هجایی که در آنها تنها تساوی هجا مطرح است و کوتاهی و بلندی هجا ملاک نیست. وزن هجایی را وزن آهنگین یا وزن کیفی هم می‌گویند، دوم وزن کمّی که درآن تساوی کوتاهی و بلندی هجاها و نظم قرار گرفتن آنها اهمیت دارد، و سوم وزن تکیه‌ای یا ضربی که درآن تساوی تعداد تکیه‌ها حایز اهمیت است (اسماعیل‌پور،۱۳۸۳: ۵۲). دکتر خانلری در کتاب *وزن شعر فارسی* درباره ساختار وزن دراشعار دوره میانه به ویژه دراشعار مانویان، نظرات گوناگونی ازپژوهشگران این حوزه را آورده‌اند ازجمله: بنونیست، آندرئاس و کریستن‌سن تحت تأثیر هجایی بودن اشعار

اوستایی، اشعار دوره میانه را نیز هجایی دانسته‌اند. او در ادامه نظر کریستن سن را چنین نقل کرده‌اند: «کریستن‌سن باور دارد که بنای شعر مانوی بر شمارهٔ هجاهاست و هر مصراع سرودهای مانوی شامل هشت هجا است و مصراع‌های ۵،۶،۷،۹،۱۰،۱۱ هجایی نیز میان آنها دیده می شود»(خانلری،۱۳۵۴: ۴۵).

دکترابوالقاسمی در کتاب *شعر در ایران پیش از اسلام* به نقل از هنینگ چنین آورده: «هنینگ اشعار مانویان را منظوم به نظم ضربی دانسته و گفته است سطرهای اشعار مانوی سه تکیه‌ای و یا چهار تکیه‌ای هستند که در صورت اخیر سطر به دو تکیه‌ای تقسیم می‌شود» برای مثال:

az pad zōš istānnān
ud frawazān pad bāzūr
abar až hraw zāwarān
ud axšendān wistambag

من مشتاقانه برگیرم
و پرواز کنم با بالم (بالهایم)
بربالای (برفراز) همه نیروی تاریکی
و شاهزادگان ستمبگ (ستمگر) (Boyce,1954:100).

وی در ادامه چنین بیان می‌کند که شاعران مانوی شعرهای خود را درجمله‌های کوتاه می‌سروده اند و به تساوی هجاها و یا تساوی تکیه‌های مصراع‌ها توجهی نداشتند. بنابراین شعر مانویان نه نظم کمّی داشته و نه نظم هجایی و نه نظم ضربی. باید به خاطر داشت که مشخص نیست: ۱- نوع تکیه در ایرانی میانه چه بوده است؛ ۲- چه کلماتی تکیه داشته و چه کلماتی تکیه نداشته اند؛ ۳-کدام هجا از واژه‌های چند هجایی تکیه داشته است. وی درادامه بیان می‌کند که شمارهجاهای مصراع‌های یک قطعه از شعر مانویان هیچگاه یکی نیست. مصراع‌ها گاه ۷ هجا و گاه ۸ هجا، گاهی نیز کمتراز ۷ هجا وگاهی بیشتراز ۷ هجا دارند. وی اظهار می‌دارد که باید به خاطر داشته باشیم که تلفظ برخی از واژه‌ها به طور قطع معلوم نیست و همین امر هجای یک مصراع را کم یا زیاد می‌کند (ابوالقاسمی،۱۳۸۳: ۱۶۰-۱۶۱).

دکتر اسماعیل‌پور در کتاب *سرودهای روشنایی* نوشته است: «به نظر بویس و هنینگ سرودنامه *هویدگمان* دارای ابیات تکیه‌دار و بی‌قافیه است. هنینگ شمار تکیه‌ها را اساس و شاخص وزن شعر دانسته است. او معتقد است که تغییرات در شمار هجاها ملاک نیست بلکه تنها تعداد تکیه ها حدود یک شعر را مشخص می‌کند. اما یکی از دشواری‌های مطالعه اشعار ایرانی میانه آن است

که تلفظ بسیاری از واژگان را به درستی نمی‌دانیم و جای تکیه‌ها دقیقاً مشخص نیست. شاکد نشان می‌دهد که سرودهای همزمان را می‌توان بررسی کرد و به نظام شعری پی برد. از جمله دو سرودنامه *انگدروشنان* و *هویدگمان* که در هر دو سرودنامه، مصراع‌های چهار تکیه‌ای وجود دارد و تعداد زیادی نیم مصراع با پاره شعر دو واژه‌ای در هر دو به چشم می‌خورد. هر پاره شعر (نیم مصراع) دارای یک واحد وزنی است و آن را باید جداگانه مورد بررسی قرار داد. اسماعیل پور در ادامه همین مطالب نموداری از یک دوبیتی راکه بویس مورد بررسی قرار داده را بدین شکل آورده است:

الف) هجای بی‌تکیه+ تکیه‌دار+ بی‌تکیه+ تکیه‌دار

ب) هجای بی‌تکیه+ تکیه‌دار+ بی‌تکیه+ تکیه‌دار+ بی‌تکیه

ج) هجای بی‌تکیه+ تکیه‌دار+ تکیه‌دار+ بی‌تکیه

د) هجای تکیه‌دار+ بی‌تکیه+ بی‌تکیه+ تکیه‌دار

(به نقل از اسماعیل‌پور ۱۳۶۸: ۱۹۴-۱۹۵).

دکتر تفضلی درباره وزن شعر پارتی و به تبع آن فارسی میانه این گونه اظهار نظر کرده: «در آغاز گمان می‌شد که وزن شعر فارسی میانه و پارتی هجایی است، یعنی تساوی هجاها مبنای وزن است. این نظر مورد انتقاد هنینگ قرار گرفت چرا که وی بر آن بود که وزن این اشعار ضربی یا تکیه‌ای است. از آخرین پژوهش در این‌باره این نتیجه به دست آمده است که دراشعار پارتی و به احتمال بسیار فارسی میانه، هر بیت شامل دو مصراع است و هر مصراع نیز معمولاً ازچند واژه تشکیل می‌شود که، دو کلمهٔ آن اصلی است و تکیه روی هجای آخر آنهاست. این دو کلمهٔ اصلی همراه با کلمات وابسته آنها در پایه یا رکن به شمار می‌روند و هر یک مرکب از دو یا سه یا چهار هجا و به ندرت یک یا پنج یا شش هجا هستند. در اشعار علاوه برتعداد هجاهای تکیه‌دار، ضرب وزن می‌تواند متفاوت باشد» (تفضلی،۱۳۸۷: ۳۵). دکترزرشناس اشعار مانوی را به دو گروه هجایی و ضربی یا تکیه‌ای تقسیم می‌کند و با توجه به نظر لازار می‌گوید که در اشعار پهلوی اشکانی افزون بر شمار هجاهای تکیه دار، ضرب وزن نیز می‌تواند متفاوت باشد (زرشناس،۱۳۹۰: ۱۰۴).

تازه‌ترین پژوهش درباره وزن شعر پارتی توسط ایران‌شناس فرانسوی ژیلبر لازار (۱۹۸۵) صورت گرفته که م. میثمی آن را به فارسی ترجمه کرده است. لازار در این مقاله با عنوان «وزن شعر

پارتی» مرزها و سرحدهای نظام وزن دراشعار پارتی را با بررسی سه قطعه از سه منظومه پارتی *انگدروشنان* و *هویدگمان* مشخص کرد. او به طور کلی اشعار پارتی را دارای نظم تکیه‌ای یا ضرب آهنگ می‌داند که ممکن است این تکیه‌ها با تکیه‌هایی که در زبان عادی استفاده می‌شود تفاوت داشته باشد. در عین حال نیز معترف به این قضیه هست که تنوع انعطاف‌پذیری الگوهای حاصله از مصراع‌ها و پاره‌های شعر پارتی مانوی هر تلاشی برای ترسیم یک الگوی مشخص برای وزن شعر پارتی را خنثی و بر هم می‌زند.

لازار معتقد است که می‌توان با پژوهش بیشتر به برخی از قواعد شعری پی برد، از جمله قواعد زیر:

۱.وزن بر تکرار واحدهای زمانی ضربی (ضرب‌آهنگ) در فواصل منظم مبتنی است.

۲.ضرب‌آهنگ الزاماً با تکیه واژه منطبق نیست.

۳.کمیت هجاها نقشی خاص ایفا می‌کند (لازار،۱۳۵۷: ۲۷۹).

واحد شعر پارتی معمولاً بیت است که از دو مصراع مساوی تشکیل می‌شود. هر مصراع به دو پاره یا نیم مصراع بخش می‌گردد. فاصله میان دو پاره در دست‌نوشته‌های مانوی اغلب نشان داده می شود. هر پاره از دو واژهٔ اصلی تکیه‌دار تشکیل می‌شود. این تکیه‌ها عمدتاً بر هجای آخر نهاده می شد. پس هر پاره از دو رکن یا دو پایه و یک ضرب‌آهنگ در بخش پایانی تشکیل می‌شود و هر رکن معمولاً دو، سه یا چهار هجا دارد. هجاها خود به دو دسته کوتاه و بلند تقسیم می‌شوند.

ضرب‌آهنگ همیشه بر هجای بلند فرود می‌آید. البته قواعد مذکور دارای استثناهایی است. به ویژه پایه‌های پنج هجایی دارای انواع متفاوتی است. پایه‌های شش هجایی را که نادرند، می‌توان به دو پایه سه هجایی بخش کرد. لازار میان مختصات آوایی تکیه و ضرب‌آهنگ تفاوت قایل شد و چنین نتیجه گرفت: «هجایی که حامل تکیه واژه است و هجای پذیرای ضرب‌آهنگ، از نظر وزنی با فرایندهای متفاوتی برجسته می‌شود. برای مثال، می‌توان در نظر داشت که اصولاً تکیه بر ارتفاع (elevation)، نواخت (ton) و ضرب‌آهنگ بر کشش (longur) آن مبتنی است» وبدین صورت، قواعد شعر پارتی تکمیل می‌گردد (همان: ۲۸۹-۲۹۰).

۱. در شرایط خاص (مربوط به نخستین پارهٔ هر پاره) می‌تواند برهجای میانی واژه فرودآید.

۲. هجای تکیه‌پذیر واژه لزوماً حامل ضرب‌آهنگ نخواهد بود.

۳. پی‌بست‌ها (enclitiques)

در شعر پارتی مانوی (*انگدروشنان ۶*، *هویدگمان ۶* و *هویدگمان ۴*) بسامد پایه‌های هجایی چنین است: پایه‌های دوهجایی درقطعات *هویدگمان* ۱۸/۱ درصد و در شعر نخست ۳۳/۶ و پایه‌های سه هجایی به ترتیب ۴۲/۹ درصد و ۴۲/۸ درصد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بسامدهای سه هجایی ازدیگر پایه‌ها بیشتراست (از ۴۰ تا ۵۰ درصد کل پایه‌ها). البته نباید فراموش کنیم که اشعار مانوی با موسیقی همراه بوده و هر شعری آهنگ ویژه خود راداشته است.

لازار یادآور می‌شود که به نظر حمزه اصفهانی اشعار پارتی قدیم همه در یک وزن (تجئی علی بحرین واحدین) ساخته می‌شد که شبیه بحررجزاست. این شعرها از نظر هم‌گرایی رکن‌ها شبیه شعرهای عربی‌اند، ولی به سبب نداشتن قافیه با آنها تفاوت دارند. در نتیجه به نظر لازار نظام‌های وزنی اشعار پارتی بر قواعد متفاوتی استوار است که از سویی هجایی و ازسویی کمّی است. با این حال او بر این باور است که باید رابطهٔ معینی میان ریتم‌های اساسی شعر کهن فارسی کشف شود، چنانکه بنونیست در ۱۹۳۲در مقاله «یادگار زریران» یادآور شده بود: «بداعت ایرانیان در خصوص فن شاعری مشتمل بر تطبیق وزن هجایی با قواعد اوزان عروضی کمّی عرب بوده است» (همان: ۳۰۲).

لازار به این نتیجه نهایی رسید که به راستی میان شعر ایرانی میانه غربی و وزن‌های برگزیده شاعران تداومی وجود دارد. پس باید ریتم‌های مشترک یا خویشاوند را درآنها شناخت. به گمان او، رایج‌ترین وزن‌های شعر فارسی از یک سلسله سه‌هجایی (متقارب) یا چهارهجایی (هزج، رمل، رجز، مجتث و غیره) تشکیل می‌شوند. این سلسله‌هاکه در اوزان کمّی پایه‌های مختلفی را می سازند و در وزن‌های متفاوت مشارکت دارند، دست‌کم در کلیت خود از شباهت‌های کلی با واحدهای بنیادین شعر پارتی بی‌بهره نیستند. اولی (بحر متقارب) به طور مشخص بیشتر یادآور واحد شعر مانوی M10 و سایر سلسله‌ها یادآور بنیادین شعرهای دو سلسله منظومه است (همان: ۳۰۳).

۲-۳-قافیه در سرودهای مانوی

مسئلهٔ قافیه در شعر ایرانی میانه ازیک نظام مشخص و منظم پیروی نمی‌کند. ابهام دربارهٔ قافیه در واقع برابر با ابهام وزن در اشعار این دوره است. شعر می‌تواند قافیه درونی یا هم‌گونی و هم نوایی صوتی داشته باشد. حال اگر شعری قافیه درونی هم نداشت می‌تواند شعر باشد چراکه به

جز مسئله موزون و مقفی بودن عوامل مهمتر دیگری نیز در کار است، و تنها مسئلهٔ موزون و مقفی بودن در شعر مطرح نیست.

دکتر اسماعیل پور در کتاب خود با عنوان *سرود روشنایی* در باره قافیه به نقل از هنینگ چنین آورده است: «هنینگ در اشعار ایرانی میانه معتقد است که در هیچیک از این اشعار قافیه به معنای حقیقی وجود ندارد. به نظر او قافیه‌های اتفاقی و واژه‌های هم‌صدا در اشعار پهلوی وجود دارد، اما علم قافیه با قواعد منظم و مشخص در این اشعار حضور ندارد. البته هنینگ به وجود قافیه کامل در یکی از متن‌های پهلوی ویراستهٔ جاماسپ آسانا اعتراف می‌کند و می‌گوید که سراسر شعر مذکور همچون قصیده‌ای مقفی است. هردو بیت این شعر، بندی را تشکیل می‌دهد که بیت نخست هر بند باعبارت «اندر گیهان»[1] پایان می‌یابد (اسماعیل‌پور،۱۳۹۲: ۱۲۸)».

۲-۴-صنایع ادبی در اشعار مانویان

افزون بر وزن و قافیه در شعر، ابزارهای دیگری همچون خیال، تصور، استعاره، تشبیه و غیره در نظام و ساختار نظم وجود دارد که در حوزه ادبی باید به آن بپردازیم. هر شعر و سروده‌ای می تواند از دو دیدگاه صنایع لفظی و معنایی مورد بررسی قرار گیرد. شعر با گنجایش وسیعی که برای در برگرفتن معانی دارد و نیز موسیقی زیبایی که موجب برتری نظم بر نثر می‌شود، بهترین وسیله برای بیان احساسات والاست.

شرط اصلی سخن‌آرایی آن است که کلام دارای فصاحت و بلاغت باشد. یعنی اگر استخوان‌بندی درست و استوار نباشد، آوردن صنایع، بیهوده و بی‌اثر است و همانند آن است که دیوار سست بنیاد را که مشرف به انهدام است نقش و نگارین کنند (همایی،۱۳۷۷: ۲۴-۲۵).

در اشعار مانوی، صنایع ادبی چه لفظی و چه معنوی بسیار دیده می‌شود. ازآنجا که وزن و قافیه نمی‌تواند به تنهایی لازمه شعر باشد؛ و افزون برآن تصویر، خیال، تشبیه، استعاره و سایر صنایع ادبی اجزا شعر هستند؛ و اینکه اشعار مانوی به طور متنوعی از این صنایع استفاده نموده؛ دراین بخش به بررسی زیباشناسی آنها در سرودنامه *هویدگمان* می‌پردازیم. بررسی زیباشناسی اشعار مانویان تبیین کنندهٔ این نکته است که شاعران آن دوره در به‌کار بردن این صنایع و آرایه‌های ادبی چقدر ذوق، لطافت و نازکی خیال داشته‌اند و خیال شاعرانه را دراین دوره به اوج کمال رسانده‌اند.

---

[1] Andar gehān

اشعار مانوی گوشه‌ای از ویژگی‌های بلاغی اشعار از میان‌رفتهٔ پیش از اسلام را بر ما آشکار می کنند. هرچند در این اشعار به دلیل ماهیت دینی از عناصر بلاغی برای هدفی جز دین استفاده شده و به اصطلاح جنبه القایی دارند، اما تنوع صور خیال و صنایع شعری به کار رفته در آنها در زمینهٔ تصرفات شاعرانه حوزه خیال، تجاربی را منعکس می‌کنند که می‌تواند از دیدگاه تاریخی و تاریخ ادبیات بسیار مهم باشد. صنایع ادبی از جمله بدیع در کنار بیان و معانی یکی از سه شاخه بلاغت را تشکیل می‌دهند. علم بدیع به آرایه‌ها و فنونی می‌پردازد که درحقیقت نوعی تقارن و توازن را در سخن شاعر به وجود می‌آورد و موسیقی شعر را بدین‌گونه افزون می‌نماید. در واقع این صنایع به وزن شعر، موسیقایی شدن آن در کنار قافیه کمک می‌کنند تا هر چه بیشتر شعر آهنگین شود. جنبه‌های توازن و موسیقی شعر را می‌توان در حوزه الفاظ و معنا یافت به همین سبب است که صنایع ادبی را می‌توان به دو قسمت لفظی و معنوی بخش نمود.

۲-۴-۱-صفت

صفت (epithet) یکی از امکانات تصویری بسیار مؤثر در جلب مخاطب است که معمولاً در سرودهای ستایشی جایگاهی ویژه دارد. پیشینهٔ کاربرد آن را باید دراشعار هند و اروپایی، وداها، گاهان و یشت‌ها جست که ایزدان و قهرمانان غالباً با صفت‌های گوناگون توصیف شده‌اند (زرشناس،۱۳۹۱: ۳۵).

هولمن ضمن برشمردن ویژگی‌هایی که یک صفت باید داشته باشد، مؤثرترین و به تعبیر او به یادماندنی‌ترین آنها را صفت‌هایی می‌داند که جنبهٔ تصویری و استعاری دارند (Holman:1985,166-167).

اگر صفت‌های به کار رفته در مصراع‌های *هویدگمان* پارتی و سغدی را از این دیدگاه بررسی کنیم خواهیم دید که شاعر برای ارائه تصویری از نجات‌بخش که البته جنبه مینوی و روحانی دارد او را به شکل و به پیکرهٔ انسانی به تصویر کشیده است و با استفاده از واژه‌هایی مانند šahrδār kirbakkar، čihrag، یا صفت‌هایی مانند əžwāndaku و یا nōšakyā در متن سغدی به خوبی توانسته آن را اثبات کند. این صفت‌ها به خوبی ویژگی‌های دائمی و خصوصیت بارز یا ویژگی آرمانی موصوف را بیان می‌کنند.

۲-۴-۲-تنسیق‌الصفات [1]

تنسیق‌الصفات آن است که برای یک اسم، صفات متوالی بیاورند یا برای یک فعل قیدهای مختلف ذکر کنند (شمیسا،۱۳۸۳: ۱۶۰).

مثال:

hraw kea bar hawen zamīg

همه بر آن سرزمین

saned u zāned فراز رود و داند

istawed ō hō dīdan ستاید و آن دیدنی

istāwag u kirbakkar

ستوده و کرفه گر(نیکوکار)

(Boyce,1954:72).

ستودنی و دیدنی و کرفه‌گری سه صفتی هستند که برای پدر روشنی آورده شده است و یا دربیت ۵۹ از اندام نخست صفت بالا بلند، پرشادی، خوشنوا و دلپذیر را در پی هم در توصیف پدر بزرگی آورده است. از این آرایه به وفور در متن *هویدگمان* وجود دارد که ما در اینجا به همین چند نمونه بسنده کرده‌ایم.

Pārtuti-war wispu kē wiδēδ əskawand
wixašand par nōšcu šātux yak …

چه همه آنان که در آنجا هستند، خوش‌اند به شادی انوشه و...(Mackenzie, 1985: 425).

۲-۴-۳-تکرار

تکرار عباراتی در *هویدگمان* به صورت ترجیع‌بند و ترکیب‌بند سنتی است که از اشعار یشت‌ها به اشعار و سرودهای مانوی رسیده است. اشعار مانوی در برخی از ابیات در فواصل بندها تکرار می شوند که دلیل آن شاید این بوده که خواننده شعر بندهای اصلی را با موسیقی می‌خوانده و مخاطبان ترجیعات را تکرار می‌کردند، سنتی که در دوران اسلامی در مراسم سینه‌زنی و نوحه خوانی هم رواج دارد (گل محمدی،۱۳۹۳ :۱۰۵). در اشعار مانوی تکرار یک عنصر بلاغی با اهمیت

---

1. conglobation

و مانند بسیاری از صناعات ادبی تابع نظم و قواعد خاص خود است. اشعار مانوی به دلیل ماهیت عرفانی و ویژگی موسیقایی خود با این آرایه پیوند جدانشدنی دارند. سرایندگان اشعار مانوی به ویژه اشعار ستایشی به تکرار روی آوردند، که دراین مورد از *یشت‌ها* پیروی کردند. عبارت‌های تکراری و ترجیع‌وار، مثلاً درمنظومه *هویدگمان* عبارت پرسشی kē-m bōžēndēh یا سغدی əkē aθ-əm βōčē «چه کسی رهاندم؟» یا «چه کسی نجاتم دهد؟» نمونه‌ای از آرایه تکرار است که در *هویدگمان* سغدی و پارتی آمده و در مقایسه دو متن بایکدیگر همخوانی دارد.

در منظومهٔ *هویدگمان* به دلیل ویژگی تصویری شگفت‌انگیز تکرارها، بهتراست آنها را تکرارهای تصویری بنامیم. تکرار یکی از شگردهای تأثیرگذار است که سرایندگان مانوی به ویژه دراشعار روایی از آن استفاده کرده‌اند. در این نوع از تکرار، واژه‌ها تکرار نمی شوند، بلکه شاعر با تصاویر گوناگون به طریق مجاز، معمولاً با تشبیهات و استعاره‌های گوناگون مضمونی را تکرار می‌کند. از جمله این تکرارها می‌توان به عبارت‌های زیر که در *هویدگمان* تکرار شده اشاره کرد:

Kē-m bōžāh až rumb čē hrawīn dām ud dadān
Kē-m wišāh až hrawīn grihčag u zēndān

چه کسی برهاندم از دهان همه دام و ددان
چه کسی برهاندم از هر مغاک و زندان (Boyc,1954:80-82).

درابیات باقی‌مانده از *هویدگمان* سغدی ویژگی تصویری تکرارها، به دلیل از میان رفتن بسیاری از بندها، به خوبی نمایان نیست. اما وجود عبارت‌هایی مانند«چه کسی برهاندم از همه» əkē aθ-əm βōčēm sat و «چه کسی دور کندم از ایشان» əkē aθ-əm kunēδūr ساختارآرایهٔ تکرار را دراین متن به خوبی نشان می‌دهد.

یکی از راه‌های تأکید مطلب تکرار است. این عمل باعث بهتر جای گرفتن موضوع در ذهن می گردد. در *هویدگمان* شاعر به خوبی از این نوع صنعت ادبی استفاده کرده است. در متن مشخص است که شاعر به خاطر تنگناهای شاعری دست به این کار نزده است و با این عمل در واقع خواسته تا بر وجود و آمدن منجی و رهایش پایانی و بر فلسفه پایان جهان در کیهان‌شناخت آیین مانی تأکید ورزد تا موضوع بر عمق جان مخاطب نشیند. به واسطهٔ همین عبارت‌های تکراروار است که گونه‌ای ترجیع‌بند و ترکیب‌بند را می‌توان در اشعار مانوی دید.

۲-۴-۴-مراعات نظیر (= تناسب، مواخات، توفیق، تلفیق، ائتلاف)

مراعات نظیر، آن وقتی است که برخی از واژه‌های کلام، اجزایی از یک کل باشند و از این جهت بین آنها ارتباط و تناسبی برقرار باشد (شمیسا،۱۳۸۳: ۱۰۷). شاعردر متن *هویدگمان* پارتی و سغدی از این آرایه به زیبایی بهره برده است.

مثال:

و همه بت‌ها	ud hrawen uzdēsān
محراب[ها] و پیکره[ها]	Pilag ud padkar
و از آن دوزخ به آنها	az hō narah ō hawen
نتواند (=نشاید) رهاندن	nē šahend bōxtan

(Boyce,1954:88).

دراین بیت بین سه واژه uzdēsān، pilag ، padkar به ترتیب به معنی بت، محراب و پیکره رابطهٔ معنایی وجود دارد و در کنار هم آرایهٔ مراعات نظیر را به وجود آورده‌اند یا مثال دیگر:

تن مردمان	mardōhmagān tanbār
پرندگان هوایی	murgān andawāzīg
ماهیان دریایی	zrehīg māsyāgān
چارپایان و همه خرفستران (حشرات موذی)	čuhrbaδān u wisp dēwag

(Boyce,1954:82).

که در این بیت هم بین واژه‌های murgān، masyāgān، čuhrbaδān و dēwag که به ترتیب به معنی مرغان، ماهیان، چهارپایان و خرفستران (حشرات موذی) است مراعات نظیر وجود دارد.

یا در متن سغدی

rəti witūr mand paru munaku
wāf γnāβu rəti awu ackwā paru
zāy pāšēncu rəti nūkar pattīγōšu
azu wanxar awnxar awēn širāktē əxšēwanē

در حالی که من با این
سخنان می‌نالیدم و
اشک می‌ریختم بر زمین، آنک شنیدم

من بانگ شهریار کرفه‌گر را (Mackenzie,1985:423).

بین سه واژه سخن گفتن، اشک ریختن و شنیدن شبکهٔ معنایی وجود دارد و همین باعث به وجود آمدن آرایهٔ مراعات نظیر شده است.

۲-۴-۵-سؤال و جواب

آرایه‌ای است که درآن شعر مبتنی بر پرسش و پاسخ و یا گفتگو باشد (شمیسا،۱۳۸۳: ۱۷۳). شاعر از این آرایه در متن دو *هویدگمان* بهره برده و اگر متن را از این نظر به دو قسمت تقسیم نماییم چنین است که شاعر در بخش اول متن با پرسش‌های این چنینی را «چه کسی مرا خواهد رهاند ...؟» مطرح کرده و در بخش دوم متن به این پرسش‌ها پاسخ داده است که این خود منجر به خلق به سرودهٔ زیبایی شده است.

به دلیل پیوندی که درشعر و موسیقی درایران پیش ازاسلام وجود دارد می‌توان گفت این موضوع نیز در شعر مانوی نیز قابل ملاحظه است. افزون براین در برخی از اشعار مانویان به نام بعضی نواها و آهنگ‌های موسیقایی اشاره شده است. بر اساس همین ارتباط تنگاتنگ بین شعر با موسیقی است که آرایه ادبی سؤال و جواب شکل گرفته است.

نمونه:

سؤال

ke-m bōžāh az rumb
ke-m wišāh az hrawen
ke-m ōjōn izwāyāh

چه کسی مرا رهاند از همه جانوران

چه کسی مرا گشاید (رهاند)ازهمه

که مرا از بازیابی (تناسخ) بیرون راند (Boyce,1954:82).

جواب

az ō tō bōžān
az ō tō abdāžān
u az ō sānān

من ترا نجات خواهم داد

من ترا رهانم

من تو را رهنمایی کنم (Boyce,1954:108).

در متن سغدی

چه کسی برهاندم از هر — ɣnāβδāram cānu-ti mē kē

از ترس و [وحشت] — cann sāt wižpyā ti

چه کسی فراز بردم — rət-mē (ə)kē sēnē kiwēδ

(Mackenzie,1985:422).

نمونه‌ای از این پرسش و پاسخ‌ها به شکل تکراروار در بندهایی از هویدگمان آمده است. جان، شخصیت اصلی این منظومه روایی با تکرار این عبارات به بیان رنج و اندوه، فراق، و نیاز خود به نجات بخش برای رهایی فریاد می‌کشد. آنگاه نجات‌بخش وارد صحنه می‌شود و به این سؤالات به صورت تکرار پاسخ می‌دهد.

۲-۴-۶-ابداع[1]

گاهی در یک جمله ادبی به جای یک وجه، با چند وجه از تحسین کلام یا صنعت بدیعی مواجهیم. بدیهی است که برخی از صنایع ادبی نسبت به صنایع دیگر تشخیص بیشتری دارند. وجود چند صنعت ادبی در کنار هم در یک فقره خود صنعتی به وجود می آورد که آن را ابداع یا سلامه الاختراع خوانده‌اند (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۸۳).

برای مثال

ud pad rumb wāžāfrīd
diz abar hō…
burz ud kalān …
čē arɣāw pādixšān

و با دهان (گفتار) مینوی

دژی بر آن ...

بلند و بزرگ ...

---

[1] . Invention

که پادشاهی ارجمند (Boyce,1954:102).

در مثال بالا وجود آرایه مجاز در واژه دهان، که مجاز از گفتار و سخن است و وجود صفاتی مانند مینوی، بزرگ و بلند باعث پدید آمدن آرایه تنسیق صفات شده است؛ که از در کنار هم قرار گرفتن این دو آرایه، آرایه دیگری به نام ابداع خلق شده است.

۲-۴-۷-تضاد (= مطابقه)

منظور این است که بین معنی دو یا چند لفظ (تناسب منفی) باشد و کلمات از نظر معنی، عکس و ضد هم باشند (شمیسا،۱۳۸۳: ۱۰۹). سرود *هویدگمان* ارتباط مستقیمی با جان دراسطوره آفرینش مانوی دارد و این خود باعث شده تا شاعر به واسطه ارتباط آن با انسان در به کارگیری عنصرخیال و عاطفه درسروده‌اش بهره ببرد. این اشعاردر مرحله نخست نفس زنده را، یعنی آن بخش از نور را که در زندان ماده گرفتارشده و رنج می‌کشد توصیف می‌کنند. مشخصهٔ این سروده ها تناقضی خیره‌کننده است. تناقض خیره‌کننده به دلیل اینکه جانِ گرفتار، بخشی از نور است که تاریکی آن را به بند کشیده و در عین حال که خود نیز خداست، خدایی زندانی است که نیاز به رهایی دارد و چون با ایزدانی که برای نجات او می‌آیند هم‌گوهر است، می‌توان او را، هم‌هدف با کوشش ایزدان دانست و نیزیکی از آنان، در واقع او نجات‌بخشِ نجات یافته است. بخش قابل توجهی از سرودهای مانوی و منظومه‌های پارتی و سغدی چون *هویدگمان* و *انگدروشنان* درباره جان گرفتار ماده است که رنج می‌برد، می‌خروشد، می‌نالد و سرانجام توسط نجات‌بخش به رهایی و رستگاری می‌رسد. تناقض هستی را تنها در وجود آن می‌توان ملاحظه کرد (Boyce.1975:104).

۲-۴-۸-پارادوکس

پارادوکس مهمترین نوع تضاد است و زمانی است که تضاد منجر به معنای غریب و به ظاهر متناقضی شود. اما این تناقضات با توجه به توجیهات عرفانی، مذهبی، ادبی قابل توجیه است. پارادوکس از مختصات متون عرفانی است (شمیسا،۱۳۷۳: ۱۱۱- ۱۱۲).

در منظومه *هویدگمان* تضاد بین جان و ماده و اجتماع پارادوکسِ نیازمند نجات و نجات‌بخش در جان یا نفس زنده، زمینه‌های خلق تعبیرات شاعرانه را به صورت محدود فراهم کرده است. اما این تناقض برخلاف بسیاری دیدگاه‌های عرفانی دیگر چون در ذات انسان پدید نیامده نتوانسته زمینه‌سازخلاقیت در صناعات معنوی شود. در اصل در باور مانویان بین جسم و جان هیچ سنخیتی وجود ندارد. در وجود انسان هیچ تناقضی وجود ندارد بنابراین فاقد تضاد همراه با وحدت لازم است تا در آن سنتزی تولید شود (آذرانداز،۱۳۹۴: ۱۶).

۲-۴-۹-استعاره تشخیص

آرایه تشخیص یکی از انواع آرایه استعاره است که در متن *هویدگمان* از آن استفاده شده است. تشخیص در واقع نوعی ادای معنی به طریق مخیل است که در آن اشیا و هر چیزی غیر از انسان صفات و ویژگی‌های انسانی را به خود می‌گیرد. مانند این بند که در *هویدگمان* چهارم از بخش اول آن آمده است:

kē-m wišāh az hrawen
grehčag u zēndāg
cē anbarend āwaržōg
čē nē waxš ahend

چه کسی مرا رهاند از همه
سیاه‌چال و زندان
که انبازد از آرزوهایی
که خوشایند نیستند (Boyce,1954:80).

سیاه‌چال و زندان در اینجا استعاره جان‌بخشی دارد چرا که انبازیدن که یکی از ویژگی‌های انسانی است به آن دو نسبت داده شده است.

۲-۴-۱۰-استعاره حس‌آمیزی

حس‌آمیزی که خود نوعی استعاره محسوب شده در واقع به آرایه‌ای مانند عبارت دوزخ تلخ «taxl dužax» اطلاق می‌شود که عیناً همین عبارت بدین شکل «tarxe tamya» (Mackenzie,1985:424) در متن سغدی نیز آمده است. و یا عبارت pad hō narah

žafrān xāzendag,... به آن دوزخ، ژرفای بلعنده. این دو فقط نمونه‌ای از وجود آرایه حس آمیزی هستند که در اینجا بیان شد. نمونه‌های متعددی از این آرایه در متن موجود است.

۲-۴-۱۱-تشبیه

تشبیه و استعاره از یک جنس هستند و در حقیقت باید یک نام داشته باشند، چنان که غربی‌ها در مجموع به آنها ایماژ image می‌گویند (شمیسا،۱۳۷۳: ۵۷).

مثال:

kē-m hēnwār widārā
cē zrēhawištag
zōnōs razmāhīg
ku angōn nē ast

که مرا همواره عبور خواهد داد
از دریای آشفته
منطقه رزمگاهی
جایی که در آن آرامش نیست (Boyce,1954:80).

در این بند منطقه رزمگاهی به دریایی آشفته تشبیه شده است.

۳. نتیجه گیری

بنا بر پژوهش انجام شده می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که درمورد وزن اشعار مانوی و به ویژه منظومه *هویدگمان* ایران‌شناسان اروپایی و ایرانی نظریات مختلفی دارند. گروهی آن را هجایی و برخی دیگر اصل وزن را بر وجود تکیه قرارداده‌اند. کسانی مانند خانلری وزن این اشعار را مانند ترانه‌های عامیانه و محلی بر مبنای کمیت هجاها و تکیه قرار داده و این دو عامل را با هم باعث ایجاد وزن دانسته‌اند. اما لازار ایران‌شناس فرانسوی، با پژوهش جامعی که بر سروده *هویدگمان* و *انگدروشنان* انجام داده، اساس وزن را در *هویدگمان* تکیه یا ضرب‌آهنگ دانسته که ممکن است تکیه درآن با تکیهٔ معمولی تفاوت داشته یا نداشته باشد. او مانند مری بویس معتقد است که تنوع و انعطاف‌پذیری در مصراع‌های این اشعار هر تلاشی را برای ارائهٔ یک الگوی واحد و مشخص

برهم می زند، ولی در پایان یک الگو برای قواعد وزنی این اشعار ارائه می‌کند که شامل این قواعد است:

۱-وجود وزن مبتنی برتکرار واحدهای زمانی ضربی (ضرب‌آهنگ) درفواصل منظم است.

۲-ضرب‌آهنگ الزاماً با تکیهٔ واژه منطبق نیست.

۳-کمیت هجاها نقش خاصی را ایفا می کنند.

در مورد قافیه و وجود آن دراشعار مانوی و به خصوص *هویدگمان* بنابر نظر پژوهشگران خارجی و داخلی می‌توان چنین گفت: قافیه در این اشعار جایگاه و قاعدهٔ منظم، مشخص و حقیقی ندارد. قافیه یکی از اجزاء و ساختار نظم‌دهندهٔ شعر می‌تواند باشد. اکثر دانشمندان دراین مورد متفق القول هستند و حتی دکتر اسماعیل‌پور مطلق پا را از دایره قواعد نظم در کهن الگوها فراتر نهاده و اشعار *هویدگمان* را نوعی شعر سپید دانسته که گاه قافیه درآن جای مشخصی ندارد و هر کجای شعر می‌تواند بیاید.

اما دربارهٔ ابعاد دیگری از قواعد ساختاری نظم یعنی آرایه‌های ادبی باید گفت: براساس پژوهش و بررسی که در *هویدگمان* انجام شد، می‌توان گفت که متن سرشار از صنایع و فنون ادبی تازه است که از بین این صنایع می‌توان به تشبیه، انواع استعاره، تضاد، پارادوکس و مراعات نظیر و...اشاره کرد، که شاعر گاه آگاهانه و گاه ناآگاهانه از آنها در این منظومه روایی بلند استفاده کرده و این نشان از چیره‌دستی سراینده است و نیز نشان‌دهندهٔ آن است که زبان‌های ایرانی میانه در پذیرش این قواعد بسیار قابلیت دارند و به واسطهٔ همین قابلیت و انعطافی که در استفاده از این قواعد دارند می‌توان انواع شعر با قالب‌های متفاوت و مضمون و درون‌مایه گوناگون در این زبان‌ها را سرایش کنند.

پی‌نوشت

۱. ارجاعات مربوط به زبان پارتی و با حروف لاتین که در مقاله آمده بر مبنای کتاب مری بویس است (← Boyce,1954).

۲.تمامی مثال‌های مربوط به زبان سغدی که با حروف لاتین در این مقاله آمده بر مبنای نوشته‌های مکنزی است (←Machenzie,1985).

کتابنامه

آذر انداز، عباس. (۱۳۹۴، بهار و تابستان). آرایه‌های ادبی در اشعار مانویان ایرانی زبان. *فصلنامه زبان شناخت*. *۶*(۱). ۱-۳۶.

ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۳). *شعر در ایران پیش ازاسلام*. تهران: انتشارات طهوری.

اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۸۳، زمستان). جستاری در شعر ایرانی میانه غربی. *فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا. ۱۳-۱۴* (۴۸ و ۴۹). ۲۱-۳۹.

اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۶). *سرودهای روشنایی*. تهران: سازمان میراث فرهنگی و نشر اسطوره.

تفضلی،احمد (۱۳۸۷). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: انتشارات سخن.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۷). *شعر بی‌دروغ شعر بی‌نقاب*. تهران:.انتشارات جاویدان.

زرشناس، زهره (۱۳۹۰). *زبان و ادبیات ایران باستان*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

زرشناس، زهره؛ آذرانداز، عباس (۱۳۹۱، بهار و تابستان). جلوه‌هایی از بلاغت در دو سرود منتسب با مانی. *زبان شناخت*. ۳(۵). ۳۱-۴۳.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۳). *بیان*. تهران: انتشارات فردوس.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). *بدیع*. تهران: نشر میترا.

گل محمدی، پوریا (۱۳۹۳). *شعر و شاعری در ایران باستان و میانه*. تهران: آوای کلار.

لازار، ژیلبر (۱۳۵۷). وزن شعر پارتی. (ترجمه م. میثمی). *فصلنامه فرهنگ. ۱۷*. ۲۷۷-۳۱۰ .

ناتل خانلری، پرویز (۱۳۵۴). *وزن شعر فارسی*. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۷). *معانی و بیان*. تهران: مؤسسه نشر هما.

Boyce, M. (1954). *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*. London: Oxford University press.

Boyce, M. (1975). *A Word List of Manichaean Middle Persian and Parthian, (Acta Iranica 9a*). Leiden: Teheran and Liege.

Mackenzie, D. N. (1999). Two Sogdian Hwydgmʾn Fragmants.*Roma:ISTITUTO ITALIANO PER LAFROCA E LORIENTE.*

Holman, C. Hugh (1985). *A Handbook to Literature*. Indiana: ITT bobs-Merrill Educational Publishing Company, Inc.

Study the Rules of Order in *Huvidagmān*'s Narrative System

Somaye Hamidi*
Zohreh Zarshenas**

Abstract

Data for this research was collected in a library method, in order to investigate the rules of order and principles of literary in the poems of the Manichaeans in both parthian and sogdian languages. The poems of the Manichaeans are hymns with religious, mystical and mythological themes that the Manichaeans sang in their rituals and religious rituals. There is no doubt that Mani and the missionaries of the Manichaean religion used the oral tradition and the art of poetry to reflect their teachings in order to better and more easily impress their audience. These missionaries traveled to different cities and wrote these hymns in different languages. In this article, we intend to show the existence of the rules of order and literary devices such as simile, metaphor, contrast, etc. by citing examples. Based on this, we will introduce the examples first; then we analyze them from the point of view of rhetoric and poetic system in both parthian and sogdian languages and reach the results obtained. It should be noted that whenever in this article we talk about *Huvidagmān*, the authors mean parthian and sogdian pieces.

Keywords: *Huvidagmān*, sogdian language, parthian language, order, rhetoric.

* Ph.D.student of ancient culture and language, Tehran University of research sciences, Tehran, Iran. somaye.hamidi35@gmail.com
** Professor of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author). zohreh.zarshenas1957@gmail.com

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۲۵-۵۴
مقاله علمی-پژوهشی

یک روایت شرقی مصور از نبردهای خشایارشا در اروپا؛ داده‌های یک کاخ اشکانی و جایگزینی متفاوت برای گزارش‌های یک‌جانبهٔ یونانی

سورنا فیروزی*
آرزو رسولی طالقانی**
محمد امین سعادت مهر***

چکیده

نبردهای خشایارشای یکم با یونانیان اروپایی در کنار نبردهای تروآ و ماراتون از پرآوازه‌ترین رخدادهای نظامی تاریخ جهان است. امروزه شرح این لشگرکشی بزرگ پارسی به جهان یونانی تنها در نوشته‌های یونانی و در نتیجه از نقطه نظر یونانیان برجای مانده و دیدگاه شرقی دربارهٔ آنچه در این رخداد گذشته است، در اختیار پژوهشگران امروزی نیست. هرودوت در کتاب‌های هفتم، هشتم و نهم خود و به پیروی از او، دیودور در کتاب یازدهم از مجموعهٔ *کتابخانه تاریخی* گزارش می‌دهند که سپاه شاهنشاهی یا جهان‌شاهی (امپراطوری) پارس پس از شماری پیروزی، سرانجام در نبرد سالامیس شکست خورد. پس از آن ترک خودخواسته خشایارشا از شهر فتح شدهٔ آتن و بازگشت به آسیا، سپس پیروزی‌های اولیهٔ مردونیه و ناکامی او در پایان، مرزهای نظامی این جهان‌شاهی را به حدود ساتراپی‌های اروپایی پیشین خود بازگرداند. این مقاله به تحلیل یک گزارش دیگر می‌پردازد که دربارهٔ روایتی مصور در یک کاخ اشکانی است و پیرو آن، خشایارشا خود را پیروز نهایی آن نبردها خوانده است که متضاد با ادعای یونانیان است. مقالهٔ حاضر با ارزیابی این داده‌ها به این نتیجه رسیده است که اولاً

*دانش‌آموخته دکتری باستان‌شناسی دوران تاریخی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)؛ sorena.firouzi@gmail.com
**استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ a_rasouli@sbu.ac.ir
***دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دوران تاریخی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران؛ ma.saadatmer@gmail.com
تاریخ دریافت: ۲۶/ ۱/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۲۰/ ۴/ ۱۴۰۲
Doi: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2002476.1068

خاطرات و جزئیات مرتبط با وقایع روزگار هخامنشی در تاریخ‌نگاری عصر اشکانی بر جای مانده بود. دوم این که بر مبنای دیدگاه کهن شرقی، روایات یونانی مرتبط با لشگرکشی خشایارشا در اروپا، قابلیت نقد جدی دارند. در پژوهش پیش‌رو، بر اساس محتوای منابع قدیمی، کوشیده شده است تا با ارائهٔ مستنداتی قابل دفاع نتایج برخی از رخدادها بازبینی یا روند به‌روزشان منطقی‌تر شود. در مجموع این مقاله بیان می‌کند که نیروهای خشایارشا و مردونیه از قوای یونانی شکست نخوردند، بلکه به علت خسارات برآمده از دو توفان، توان نظامی‌شان آسیب دید و در پیاده‌سازیِ همهٔ اهدافشان ناکام ماندند. همچنین این پژوهش نشان می‌دهد که نبرد پلاته نیز آن گونه که هرودوت و دیودور از نقش یونانیان در نتیجهٔ آن یاد کرده‌اند، صورت نگرفته است. در انتها مقالهٔ پیش‌رو بیان می‌کند که در اثر همین عملیات نظامیِ خشایارشا، بنیاد شمال و مرکز یونان رو به سستی نهاد و سرانجام دچار مصیبتی سنگین شد.

کلید واژه‌ها: خشایارشا، هخامنشیان، نبرد سالامیس، نبرد ترموپیل، هرودوت

مقدمه

خشایارشا پسر داریوش یکم، از پرآوازه‌ترین فرمانروایان در مستندات یونانی است که نام او با زنجیره نبردهایی در یونان با عنوان «تازش دوم پارسیان به یونان» گره خورده است. با لحاظ کردن گزارش داریوش در بیستون (1:4.8-11 در نسخه پارسی، 1.IV در نسخه ایلامی و IV در نسخه اکدی/بابلی) دربارهٔ وجود هشت شاه هخامنشی پیش از او (ملبرن-لابا، ۱۳۸۸: ۴۵؛ علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۱۹۷؛ King & Campbell Thompson 1907: 2-3, 94 & 160; and Kent, 1950: 119) خشایارشا دهمین فرمانروای پارسی از این دودمان است که از زمان بنیان‌گذاری حکومت پارسی در زاگرس جنوبی به دست هخامنش بر اریکهٔ قدرت تکیه زده است. پس از درگذشت داریوش بزرگ، در هشتم ماه دسامبر (بنا به یک نظر) سال ۵۸۶پ.م (Gertoux, 2018: 197) و در ۷۲ سالگی (*Photius Excerpt*: 23)، خشایارشا شاه شد که البته جریان این رخداد با ادعای برادرش همراه بود (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII: 1-5; and Kent, 1950: 150).

در پی ناکامی سپاه پارس در نبرد ماراتن، شاه بر آن شد تا به جبران خسارت بپردازد، اما فرصت آن را نیافت. در نتیجه این کار به روزگار خشایارشا موکول شد. اما برمبنای گزارش یونانیان، نتیجهٔ این لشگرکشی پرهزینه، ناکامی دوبارهٔ جهان‌شاهی پارس بود. چنان که

هرودوت نوشته است که سپاه خشایارشا در نبرد ترموپیل[1] به سختی پیروز شد و در این برهه مردم آتن فرصت تخلیه شهر را به دست آوردند. سپس شاه پارسی آتن را گرفت و با کشتی‌هایی به سوی جزیره سالامیس رهسپار شد تا کار دشمن را تمام کند. اما در آن جا ناوگان او شکست خورد و شاه هراسان شد، به طوری که صحنهٔ نبرد را ترک کرد، به آتن بازگشت و پس از خسارت زدن به شهر، دستور بازپس‌نشینی باقی ناوگان دریایی و نیز بخش بزرگی از نیروهای زمینی را به مرزهای پیشین داد که در این واقعه مردونیه، عموی او، و سی‌صد هزار سرباز در یونان باقی ماندند و پس از پیروزی‌هایی سرانجام در نبرد پلاته[2] شکست خوردند (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, XIII: 90-119; and IX: 13-71). دیودور نیز مشابه با همین شرح را نوشته است (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 1-39). حتی کتسیاس نیز که بنا به نظری، منبع نوشته‌های او داده‌های بایگانی شدهٔ دربار هخامنشی بوده (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, II: 32; and *Photius Excerpt*: Pr)، در این زمینه گزارشی همخوان با داده‌های هرودوت برجای گذاشته است. او نیز از پیروزی سخت سپاه پارس در نبرد ترموپیل یاد کرده، سپس از شکست آن در نبرد پلاته و زخمی شدن مردونیه می‌نویسد و برعکسِ گزارش هرودوت، این نبرد را پیش از فتح آتن می‌داند. او همچون هرودوت به فتح آتن توسط خشایارشا اشاره می‌کند و سرانجام نیز با بیان شکست سپاهیان شاه در نبرد سالامیس[3] و بازگشت خشایارشا از یونان به توضیح ماجرا پایان می‌دهد (*Photius Excerpt*: 27-31). در کنار این منابع تاریخی، یک منبع کهن‌تر نیز موجود است که نمایشنامه‌ای است با نام «پارسیان»[4] از آیسخولوس[5]. این منبع مربوط به یک دهه پس از رخدادهای یادشده بوده و محتوای آن مشابه با منابع تاریخی یاد شده است (Aeschylus, ca. 472 B.C.E./ 1926).

در مجموع، در ادبیات جهان یونانی و سپس جهان غرب، توصیفات یونانیان از شکست خشایارشا بسیار پرآوازه شد و از آن جا هیچ روایت متضادی از سوی دیگرِ نبرد یعنی از دربار پارس در اختیار نیست. می‌توان گفت که همین نگرش به طور عمومی پذیرفته شده است. با این حال نشانه‌هایی وجود دارد که نه تنها روایتی شرقی در این زمینه موجود بوده، بلکه

---

[1] Thermopylae; Θερμοπύλες
[2] Plataea; Πλάταια
[3] Salamis; Σαλαμίς
[4] Πέρσαι
[5] Aeschylus; Αἰσχύλος

محتوای نگرش آن نیز در تقابل کامل با آن چیزی بوده که یونانیان ادعا می‌کردند. در این گزارشِ متفاوت، دربار پارس و تاریخ‌نگاری آن، خود را پیروز کلی جنگ معرفی می‌کند.

فرضیه و پرسش‌ها

پیرو محتوای مقدمه، مقالهٔ پیش‌رو بیان می‌کند که دربارهٔ نبردهای خشایارشای یکم در یونان، یک گزارش شرقی از نگاه تاریخ‌نگاریِ دربار پارسی وجود داشته است و محتوای متفاوت آن تا مدت زمانی پس از برافتادن جهان‌شاهی هخامنشی نیز شناخته شده بود. بر این پایه، این پژوهش در پی پاسخ‌دهی به دو پرسش زیر است:

۱) محتوای گزارش شرقی از نبردهای خشایارشا در یونان چه بوده است؟

۲) از مقایسهٔ دو نگرش شرقی و غربی دربارهٔ سرانجام نبردهای خشایارشا در یونان، به چه استنباطی می‌توان دست یافت؟

روش پژوهش

آن چه در این مقاله پیاده‌سازی شده است، بررسی محتوای متون شناخته شده و قیاس آن با محتوای یک متن کم‌تر ارزیابی شده در این رابطه است. روشی که پژوهش پیش‌رو دنبال کرده سنجش داده‌های همهٔ این مستندات برای دست‌یابی به یک نتیجهٔ کلی است.

پیشینه پژوهش

محققان معاصر بسیاری دربارهٔ نبردهای خشایارشا در یونان پژوهش کرده‌اند و نظر بیشتر آنها بر شکست تمام‌عیار یا ناکامی کلی نیروهای جهان‌شاهی پارس از ائتلاف یونانِ اروپایی و نجات آزادیِ جهان غرب است. از برجسته‌ترین این پژوهش‌ها می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد:

اومستد (ترجمه ۱۳۴۰: ۳۳۶-۳۵۵)؛ Tarn (1908); Rados (1915); Obst (1913); Maurice (1930: 115–128); Hammond (1956: 32-54; 1960: 367-368; and 1988: 569-588); Burn (1985: 326-331); Green (1996: 60-64, 146-148, 162-163); De Souza (2004: 48-82); Strauss (2004: 863-868, 892-893); Holland (2005: 207-370); Shahbazi (2012: 128-130); and Stickler (2015: 328).

در مقابل، نگرش‌هایی نیز وجود داشته است که به طور کامل یا دست‌کم بخشی از روایات مرتبط یونانی را به چالش کشیده‌اند.

هیگنت و ارجاعات او چون هاوس، مونر و بوچر با وجود آن که برخی از جزئیات روایات هرودوت را نمی‌پذیرند، اما مفهوم سخن آن‌ها در موضوعاتی فرعی چون محل نبرد، شمار روزها

و یا تعریف یک وضعیت بهینه‌تر برای سپاهیان یونانی جهت پیروز فرض کردن آن‌ها و نقد نتایج نبردها بوده است (هیگنت، ۱۳۷۸: ۳۵۵-۴۵۰). هیگنت به مبالغه آیسخولوس (آشیل) و توکودیدس/توسیدیدس[1] در اثرگذاری شکست پارسیان در سالامیس بر ادامهٔ جنگ اشاره کرده، اما به همراه منتقدان هم‌اندیش آلمانی خود (بلخ و مایر) آشکارا تصویری از خشایارشا ارائه می‌دهد که بر پایهٔ شرایط برآمده از آن نبرد، چاره‌ای جز بازگشت به آسیا نداشته است (هیگنت، ۱۳۷۸: ۳۵۵-۳۵۶).

لازنبی ضمن پذیرش ناکامی سپاه پارس در نبرد سالامیس، ادعای روایت یونانی را، مبنی بر تصمیم شتاب‌زدهٔ خشایارشا پس از این نبرد برای گریز به آسیا، افسانه دانسته و نوشته است که شاه احتمالاً برای چندین هفته در منطقهٔ آتیکا حضور داشته و بر آن بوده تا با بازسازی ناوگان خود، حملهٔ دیگری را سامان دهد (Lazenby, 1993: 198). پیر بریان در سال ۱۹۹۶م و در نگاهی میانجی، ضمن پذیرفتن محتوای متون یونانی دربارهٔ ناکامی سپاه خشایارشا در یونان، روی‌هم‌رفته شاه پارسی را طرف درهم‌شکسته و بازندهٔ کامل ندانسته، بلکه با کاستن از آنچه بزرگ‌نمایی نویسندگان یونانی خوانده، ثبات حکومت او را نشان‌دهندهٔ نه چندان مهم بودن این شکست معرفی کرده، هرچند که رخدادهای یونان را موجب نا آرامی‌هایی در سرزمین‌های آسیایی او دانسته است (Briant, 2002: 528-452). همچنین در پژوهش دیگری، بر مبنای ویژگی عوارض زمین‌شناختی مناطق مرتبط با حملهٔ شاه پارسی به یونان، کلیت گزارش هرودوت دربارهٔ ناکامی سپاه پارسیان پذیرفته شده، با این حال برخی از داده‌ها (برای مثال برای نبرد پلاته) مبالغه‌آمیز توصیف شده است (Van Rookhuijzen, 2019: 272). کامبوریس در کتاب خود با عنوان *پارس؛ پیروز در یونان* با تحلیل شماتیک رخدادهای نبردهای ترموپیل، آرتمیسیوم، فتح آتن و رخدادهای مرتبط با لشگرکشی پارسیان به یونان، دستاوردهای خشایارشا و سپاهش در آن سرزمین را مثبت دانسته و علت عدم کسب پیروزی نهایی پارسیان را کشیده شدن جنگ به دریا و ضعف سپاه پارسی در آن خوانده است (Kambouris, 2022: 114, 115, 118, 126, 151, 158 & 214). به تازگی نیز کلینکُت پژوهشی را منتشر کرده است که در آن و به ویژه در دو بخش از کتاب خود قضاوت‌های یک‌جانبه انجام شده بر مبنای روایات یونانی را به چالش کشیده (Klinkott, 2023: 13-15) و پیرو آنچه نگرش پارسی[2] خوانده است،

---

[1] Thucydides; Θουκυδίδης

[2] Die Persische Sicht

به ارزیابی دوبارهٔ داده‌های مرتبط با لشگرکشی خشایارشا به یونان رو آورده و در مجموع شاه پارسی را پیروز در برخی از جنبه‌های جنگ دانسته است (ibid.: 72-229).

در مجموع، این دسته از نویسندگان منتقد بیشتر کوشیده‌اند تا با نگرشی انتقادی و ارزیابی محتوای منابع کلاسیک، به حل مشکلاتی چون توصیف‌های نه چندان منطقی از موقعیت نیروها و محل درگیری در یک نبرد، شمار افراد و کشتی‌های شرکت کننده در لشگرکشی، زمان بروز درگیری‌ها یا فواصل زمانی میان دو نبرد بپردازند و با این کار، به تفسیری قابل دفاع برای چگونگی پیروزی نهایی یونانیان و ناکامی خشایارشا دست یابند.

شرح نبردهای خشایارشا در یونان از زبان یونانیان

داریوش برای انتقام نبرد ماراتون (تصویر ۱) به بسیج نیروی زمینی و دریایی از تمام شهرهای تابعه فرمان داد. در حالی که مقدمات این پروژه نظامی وارد سال چهارم شده بود، داریوش گرفتار شورش مصر و سپس ستیز پسرانش با یکدیگر بر سر قدرت شد و این گونه با پرداختن به این مشکلات، سپس درگذشتش در همین سال چهارم، هیچ‌گاه برای انتقام‌جویی از یونانیان اروپایی فرصت نیافت (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII: 1-4).

تصویر ۱: بازسازی نبرد ماراتون به دست پاننوس(Πάναινος; Panaenus)؛ چهره‌های داتیس(Datis) و آرتافرنس(Artaphernes) با یک پیکان (به ترتیب چپ و راست) مشخص شده‌اند (Robert, 1895: 127)

با روی کار آمدن خشایارشا، علی‌رغم بی‌میلی او برای حمله به یونان، مردونیه عموی شاه جوان، فرمانروا را متقاعد کرد که پس از آرام ساختن مصر به یونان حمله کند و مردمانش را گوش‌مالی دهد. در این فضاسازی، بزرگانی از سرزمین تسالی (مرز شمالی سرزمین‌های مستقل یونانی با

ساتراپی مقدونیه) نیز شرکت داشتند و از خشایارشا دعوت کردند که به یونان برود. دیودور نیز به اتحاد میان تسالی و پارسیان اشاره کرده است (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 2). مردونیه به درستی و با آینده‌نگری از مرغوبیت خاک اروپا و باغ‌های آن گفت و در نتیجه نظر شاه با او همراه شد (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII: 5). پس از چهار سال گردآوری تدارکات، سپاه جهان‌شاهی هخامنشی رهسپار مقصد شد. پلی بر فراز تنگه هلسپنت[1] زده شد، یک کانال بزرگ در دل کوه و منطقه آتُس (Ἄθως; Athos) حفر شد و به همراه ساخت پلی دیگر بر روی رودخانهٔ استریمون[2]، سپاه به سوی سرزمین‌های یونانیان اروپایی حرکت کرد (ibid.: 20-24). خشایارشا با گزینش ساتراپی اسکودرَ[3] یا تراکیه[4] به عنوان محل اصلی برای نگه‌داری آذوقهٔ سپاه، مرزهای این ساتراپی اروپایی جهان‌شاهی را برای ورود به خاک یونان انتخاب کرد و سرزمین «یونانی سپر بر سر»[5] یا مقدونیه، ساتراپی اروپایی دیگر خود را در اهمیت دوم قرار داد. سپاه به سارد آمد تا آن که پل بزرگ و آب‌راهه آتوس برای استفاده آماده شدند. سرانجام این سپاه بزرگ از پل گذر کرد (ibid.: 20-26, 36-37, 56-57).

موضوع اصلی این مقاله ادامهٔ رخدادها و نبردهایی است که میان نیروهای جهان‌شاهی پارس و اتحادیهٔ شهرهای یونانی درگرفت. پیرو گزارش‌های یونانیان، پس از پیروزی‌های اولیهٔ پارسیان، سرانجام کفه به سمت دشمن آن‌ها چرخید.

این نبردها پیرو دو گزارش هرودوت و کتسیاس به شرح جدول ۱ است.

جدول ۱: فهرست نبردهای سپاه خشایارشا در یونان (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII, VIII & IX and *Photius* (*Excerpt*: 27-30

شماره و نام نبرد در گزارش هرودوت	سرانجام آن در گزارش هرودوت	شماره و نام نبرد در گزارش کتسیاس	سرنجام آن در گزارش کتسیاس
۱- نبرد ترموپیل	پیروزی پارسیان بر ائتلاف شهرهای اسپارتا، تسپیا و تبس با سختی بسیار و تصرف مناطق آتیکا (Αττική; Attica)، بویوتیا (Βοιωτία; Boeotia) و فُکیس (Φωκίδα;	۱- نبرد ترموپیل	پیروزی پارسیان بر نیروهای لاسدمونی با سختی بسیار

[1] Hellespontos; Ελλήσποντος
[2] Strymṓn; Στρυμών
[3] *Skudra*
[4] Thrace; Θρᾷκες
[5] *Yaunâ takabarâ*

	Phocis) در مرکز یونان		
۲- نبرد آرِتمیسیوم	پیروزی نیروی دریایی پارسیان بر ائتلاف نیروی دریایی یونانیان و باز شدن راه دریایی پارسیان به سوی مرکز یونان	۲- نبرد پلاته	شکست پارسیان از ائتلاف شهرهای یونانی و زخمی شدن مردونیه (مرگ او در اثر رگبار تگرگ در جریان لشکرکشی به سوی نیایشگاه آپولون)
۳- تصرف آتن	ورود سپاه پارسی به شهر تخلیه شدهٔ آتن	۳- تصرف آتن	ورود سپاه پارسی به شهر تخلیه شدهٔ آتن
۴- نبرد سالامیس	شکست باقیماندهٔ نیروهای دریایی پارسیان از نیروهای دریایی آتن پس از توفان منطقهٔ یوبویا (Εὔβοια; Euboea)	۴- نبرد سالامیس	شکست نیروهای دریایی پارسیان از نیروهای دریایی آتن
فرمان خشایارشا به ترک آتن و حرکت به سوی مرزهای پیشین خود			
۵- پیش‌روی مردونیه تا آتن و مگارا (Μέγαρα; Megara)	تصرف دوبارهٔ مناطق مرکزی یونان	نبردهای گوناگون	کشته شدن ۱۲۰٫۰۰۰ سرباز جهان‌شاهی پارس
۵- شهربندان پوتیدائه (Ποτίδαια ; Potidaea)	غرق شدن بخشی از ناوگان پارسیان در پی جزر و مد و ناکامی در تصرف شهر		
۶- شهربندان اولینتوس (Ὄλυνθος ; Olynthus)	تصرف شهر به دست سپاه جهان‌شاهی پارس و انتقال قدرت		
۷- نبرد پلاته	نبردی مبهم و کشته شدن مردونیه؛ از دست رفتن تسلط پارسیان بر همهٔ متصرفاتشان در مناطق آتیکا، بویوتیا و فُکیس در مرکز یونان و پس‌نشینی بازماندگان سپاه مردونیه به تسالی		
۸- نبرد میکال (Μυκάλης; Mycale)	شکست پارسیان و از دست رفتن چیرگی آن‌ها بر جزیرهٔ ساموس		

روایت مصور شرقی در کاخ اشکانی

زندگی‌نامه آپولونیوس اهل تیانا[1]، اثری است که یک فیلسوف سوفسطایی به نام فیلوستراتوس[2] آن را نوشته است. این فیلسوف در جزیره لِمنوس[3] و در حدود سال ۱۷۲ میلادی زاده شد و برای فراگیری بلاغت به آتن و سپس شهر رم رفت. آوازهٔ او چنان شد که توانست به محفل ادبی و فلسفی یولیا دومنا[4]، همسر امپراتور رومی سپتیمیوس سوروس (۱۴۵-۲۱۱م.) وارد شود. در این محفل بود که فیلوستراتوس به‌خاطرات آپولونیوس، حکیم شهر تیانا که نزدیک به ۱۰۰ سال پیش از روزگار او می‌زیست و در دوران سلطنت امپراتور نروا (۹۶-۹۸ م.) درگذشت، دست یافت و بر مبنای آن و مستندات دیگری چون نامه‌هایی متعلق به روزگار حکیم و نیز گفته‌های یکی از شاگردان او به نام دامیس[5] اهل شهر نینوا، کتاب *زندگی‌نامه آپولونیوس* را نوشت که پایان این نگارش پیش از سال ۲م نبوده است (Philostratus, ca. 217-238 B.C.E./1912, Introduction: V-VII). به عبارت دیگر، اصل خاطرات حکیم تیانا مربوط به نیمه دوم از سده یکم میلادی و معاصر با چیرگی اشکانیان بر میان‌رودان و از جمله شهر بابل در روزگار پادشاهی بلاش یکم، بلاش دوم، اردوان سوم و پاکُر دوم بوده است.

در این جا بررسی دو نکتهٔ مهم است. یکی دربارهٔ این که چرا می‌توان داده‌های آپولونیوس (به قلم فیلوسترتوس) را هم‌پای روایت هرودوت از جنگ‌های پارسیان و یونانی‌ها دانست. در این مورد باید بیان کرد که هر دو روایت یادشده نسبت به رخداد مورد بحث دارای تأخر زمانی‌اند و از این نظر هیچ یک در شمار منابع دست اول واقعی نیستند. با این تفاوت که هرودوت در گرماگرم احساسات ضد پارسی جهان یونانی روزگار خود مطالبش را نوشته بود، اما آپولونیوس (منبع مرتبط با روایات شرقی)، سده‌ها پس از این جریان و فضای فکری، از وجود دیدگاهی متضاد یاد کرده است. به سخن دیگر، اگر موضوع چالش برانگیز، ایجاد شک به منابع شرقی و یا مستندات فیلوستراتوس برای نگارش خاطرات آپولونیوس باشد، همین چالش بر روایت هرودوت و منابع او برای نبردهای اروپایی خشایارشا نیز قابل طرح است و در نتیجه در اینجا موضوع تقدم و تأخر زمانی مسأله‌ای فرعی تلقی می‌شود. نکتهٔ دیگر آن که دسترسی

---

1 *The Life of Apollonius of Tyana*
2 Philostratus; Φιλόστρατος
3 Lemnos; Λήμνος
4 Julia Domna
5 Damis; Δάμις

فیلوستراتوس به مستندات مربوط به روایات و خاطرات آپولونیوس یک موضوع مشهور تاریخی و دارای مراجع قابل استناد است و تاکنون نیز دلیل راسخی برای رد چنین موضوعی ارائه نشده است.

پیرو نوشته‌های فیلوستراتوس، آپولونیوس در راه بابل بود که از محل زندگی یک جمعیت یونانی به نام اریتریایی‌ها گذر کرد. اریتریایی‌ها مردمانی بودند که سپاه داریوش بزرگ آنان را به نزدیکی شوش آورده بود (Philostratus, ca. 217-238 B.C.E./1912, I: XXIV). این بخش از خاطرات حکیم تیانا که به قلم فیلوستراتوس بازنویسی شده، منطبق بر گزارش هرودوت (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VI: 119) دربارهٔ همین رخداد است. موضوع یادشده که در خاطرهٔ مردمان اریتریایی بر جای مانده بود، نشان دهندهٔ وجود شناختی تاریخی از داریوش هخامنشی و لشکرکشی او به یونان در زمان اشکانیان است. فیلوستراتوس همچنین نوشته است که مردمان اریتریایی، در زمان استقرار خود در شرق، مکان‌های مقدسی به نام داریوش و پسرش خشایارشا ایجاد کرده بودند (Philostratus, ca. 217-238 B.C.E./1912, I: XXIV) که این نیز میزان آگاهی یک جمعیت ساکن در خاک اشکانیان از دورهٔ هخامنشی را نشان می‌دهد.

فیلوستراتوس سپس از خاطرات حکیم تیانا در بابل می‌نویسد. او از زبان منبع خود چنین نگاشته است که ملکه‌ای کهن و مادی در بابل دست به ساخت‌وسازهایی زده است (ibid.: XXV) که بی‌شک منظور او، همان اسطورهٔ سمیرامیس[1] آشوری در گزارش دیودور به نقل از کتسیاس (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, II: 7-14) و مشابه آن اسطورهٔ نیکوتریس[2] بابلی در گزارش هرودوت (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, I: 185-186) بوده است. در ادامهٔ گزارشِ یادشده، به کاخی در بابل اشاره می‌کند که دیوارهای آن با پوشش‌های مفرغی آذین شده بود، اما اتاق‌ها و رواق‌هایی به سبک یونانی داشت که بخش‌هایی از آن‌ها با نقره و قسمتی با پرده‌های زرین یا با طلای جامد به شکل نقاشی آراسته شده بود. فیلوستراتوس به نقل از مشاهدات حکیم تیانا چنین نوشته است که موضوعِ اشکال نقش‌شده بر تزئینات این کاخ، مرتبط با داستان‌های یونانی چون صحنه‌هایی از داستان‌های آندرومداس[3]، آمومونه[4] و

---

[1] Semiramis; Σεμίραμις

[2] Nitocris; Νίτωκρις

[3] Andromedas; Ἀνδρομέδα

[4] Amumonae؛ برگرفته از آمونیا؛ Ἀμμωνία لقب خدای‌بانوی هِرا؛ Ἥρα; Hera

اورفئوس[۱] بوده است (Philostratus, ca. 217-238 B.C.E./1912, I: XXV). توجه کاخ‌نشین روزگار اشکانی به انتخاب داستان آندرومداس، همسر پرسئوس[۲] و مادر پرسس[۳] در اساطیر یونانی، قابل تأمل است؛ زیرا پرسس از دید یونانیان (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII: 61) نیای پارسیان پنداشته می‌شد (بنگرید به فیروزی و همکاران، ۱۴۰۱).

از اینجا به بعد، برای مقالهٔ حاضر نوشته‌های «فیلوستراتوس به نقل از آپولونیوس» مهم است. او می‌گوید که در طرح‌های منقوش بر روی پرده‌های کاخ، نقوش مرتبط با دو سردار داریوش در نبرد ماراتون وجود داشته که در آنها داتیس، جزیرهٔ ناکسوس[۴] را از دریا بیرون می‌کشد (جدا می‌کند) و آرتافرنس اریتریا را محاصره می‌کند. در ادامه، فیلوستراتوس به صحنه‌هایی از نبردهای خشایارشا در کاخ اشکانی بابل اشاره می‌کند، با این مضمون که شاه پارسی «می‌گوید که پیروز شده است». در این نقوش، صحنه‌هایی از نبرد ترموپیل و تصرف آتن طراحی شده و در کنار آن‌ها «دیگر تصاویری که بیشتر به ذائقهٔ مادی‌ها (پارسیان) خوش می‌آید» چون رودخانه‌های تخلیه‌شده از آب و بستن پل بر روی دریا و سوراخ کردن کوه آتوس نقش شده بودند (Philostratus, ca. 217-238 B.C.E./1912, I: XXV).

محتوای نوشتهٔ بالا دارای نکات بسیار مهمی است که به شرح زیرند:

۱) آشنایی تاریخ‌نگاران دربار اشکانی یا دست‌کم مغان درباری در سدهٔ نخست میلادی با رخدادهای تاریخی روزگار هخامنشی، به ویژه دو دورهٔ داریوش بزرگ و خشایارشا همراه با جزئیات نبردهای این دو شاه در یونان، قابل پیگیری است. همچنین به چند دلیل می‌توانیم مرجع داده‌های مرتبط در روزگار اشکانی را منابع و روایات یونانیان ساکن شهرهای هلنی شرقی فرض نکنیم و به جای آن، اصل را بر وجود گزارش‌های موازی شرقی قرار دهیم. در حقیقت ادعای نخست، فرضی است که بدون ارجاع مستقیم به یک مرجع مکتوب و تنها بر مبنای امکان وجود منابع مکتوب یونانی در حدود سلوکی-پارتی و دسترسی به محتوای آنها جهت اثرگذاری بر اذهان و هنر مطرح شده است. اما نگرش دوم بر پایهٔ متن موسی خورنی[۵] و محتوای صریح آن مبنی بر وجود یک بایگانی درباری از داده‌های تاریخی پیشینیان در روزگار

---

[۱] Orpheus; Ορφεύς؛ چنگ‌نواز مشهور

[2] Perseus; Περσεύς

[3] Perses; Πέρσης

[4] Naxos

[5] Movses Khorenatsi

اشکانی ارائه شد و نه پیرو یک فرض در روزگار امروزی. همچنین با راستی آزمایی ارائه شده برای بخشی از محتوای این داده‌ها در کتاب خورنی و داده‌های برآمده از اطلاعات کتسیاس و مشابهت آنها با هم (بنگرید به ادامه)، می‌توان خوشبین بود که در دربار هخامنشی رخدادنگاری (احتمالاً روایت‌نویسی به شیوهٔ رایج در میان‌رودان) وجود داشت که نسخی از آن‌ها به دورهٔ اشکانی رسیده بود.

۲) در این تاریخ‌نگاری، منطقاً به پیروی از آنچه که در دربار هخامنشی نوشته شده، خشایارشا خود را پیروز نهایی جنگ می‌دانسته است. به سخن دیگر، آن چه یونانیان از بازگشت خشایارشا به مرزهای پیشین خود به عنوان شکست یاد کرده‌اند، نزد دربار پارسی تفسیر دیگری داشته است.

۳) به نظر می‌آید که در تاریخ‌نگاری شرقی، تصرف منطقهٔ تسالی در شمال و سه سرزمین آتیکا، فُکیس و بویوتیا در مرکز یونان و ویران کردن شهر آتن، به ویژه استحکامات آن، هدف نهایی و اصلی خشایارشا بوده که با دست یافتن به آن‌ها، خود را آن گونه که در نقوش کاخ اشکانی بابل یاد شد، پیروز جنگ خوانده است.

البته در همین کتاب فیلوستراتوس هم در دو جا دیدگاه یونانی (پیروزی بر خشایارشا و گریزاندن او) دیده می‌شود که از این میان، خطاب آپولونیوس به وسپاسیان جالب توجه است. حکیم تیانا بر مبنای دیدگاه غربی، امپراطور را تحقیر کرده و گفته است که «چون یونانیان را برده کرده‌ای، می‌پنداری که از خشایارشا برتر هستی» (Philostratus, ca. 217-238 B.C.E./1912, III: XXXI and V: XLI). اما فیلوستراتوس به طرز جالبی دیدگاه رایج شرقی در این‌باره را نیز ثبت کرده‌است. دیدگاهی موازی و خلاف نگرش پیشین که در آن، شاه شرقی (اشکانی) با جامه و جلوهٔ مادی (پارسی) (ibid.: XXVI)، با آگاهی از تاریخ، خطاب به آپولونیوس آتنی‌ها را بردگان خشایارشا خواند، موضوعی که برخلاف دو روایت هرودوت و دیودور است و البته منجر به واکنش حکیم تیانا شد. متن این گفت‌وگو چنین است (ibid.: XXXI-XXXII):

> «در حالی که آن‌ها (آپولونیوس و مخاطبش) به این ترتیب صحبت می‌کردند، پادشاه کوشید تا سخنشان را قطع کند و پیوسته هر جملهٔ آنها را با اظهارات احمقانه و جاهلانهٔ خود قطع می‌کرد. بر این اساس دوباره از آنها پرسید که دربارهٔ چه موضوعی بحث می‌کنند و آپولونیوس پاسخ داد: ما در مورد موضوعات مهم و مشهور در میان یونانیان بحث می‌کنیم. اگر چه شما دربارهٔ آنها کمتر می‌اندیشید، چرا که می‌گویید که از هر چیز یونانی‌مآبانه (هلنی) متنفر هستید.

او (شاه) گفت: من قطعاً از آنها متنفرم، اما با این وجود می‌خواهم بشنوم. زیرا تصور می‌کنم شما دربارهٔ آتنی‌ها، آن بردگان خشایارشا صحبت می‌کنید. اما آپولونیوس پاسخ داد: نه، ما دربارهٔ چیزهای دیگری بحث می‌کنیم، اما از آن جایی که شما به آتنی‌ها به شیوه‌ای پوچ و نادرست اشاره کرده‌اید، به این پرسش من پاسخ دهید: ای پادشاه، آیا تو برده‌ای داری؟ دیگری گفت: بیست هزار تن، و حتی یک نفر از آنها را خودم نخریدم، بلکه همه در خانوادهٔ من به دنیا آمدند. پس از آن آپولونیوس [...] از او پرسید که آیا عادت دارد از بردگانش فرار کند یا بردگانش از او. و پادشاه با توهین به او پاسخ داد: سؤال تو سزاوار یک برده است، با این حال من به آن پاسخ خواهم داد. کسی که فرار می‌کند نه تنها برده است، بلکه زیان‌دیدهٔ بدی (هم) است و ارباب (نیز) وقتی که می‌تواند طبق میلش او (برده) را شکنجه کند و بازی دهد، هرگز از او فرار نمی‌کند. آپولونیوس گفت ای پادشاه! در این صورت از زبان تو ثابت شد که خشایارشا بردهٔ آتنیان بوده است، همچون یک بردهٔ بد که از دست آنها فرار کرده است، زیرا هنگامی که در عملیات دریایی در تنگه از آنها شکست خورد، چنان نگران پل قایق ساختِ خود بر روی هلسپونت بود که با یک کشتی گریخت. پادشاه گفت: بله، اما او به هر حال آتن را با دستان خود سوزاند و آپولونیوس پاسخ داد: و به خاطر آن جسارت، ای پادشاه، او چنان مجازات شد که تا به حال هیچ مرد دیگری مجازات نشده است. زیرا او باید از کسانی که تصور می‌کرد نابود کرده است، فرار می‌کرد».

آن چه آورده شد، گرچه قدیمی‌ترین سند برجای مانده از برخورد دو نگرش شرقی و غربی دربارهٔ نتیجه نبردهای خشایارشا در یونان است، اما بی‌شک در پس خود چند صد سال مباحثه در این زمینه و تاریخ‌نگاری در هر دو جهت داشته است. آپولونیوس چیز اضافه‌ای بیان نکرده جز همان روایت هرودوت که برگرفته از اظهارات یونانیان پس از جنگ بوده است، اما گفته‌های شاه آشکارا پرده از وجود یک نگرش شرقی و جزئیات آن بر می‌دارد. گرچه راوی این گزارش یک یونانی است و در نتیجه روح متن را به سمت درست‌پنداشتن دیدگاه غربی دربرابر شرقی جهت می‌دهد، اما پژوهشگر امروزی می‌تواند با کنار زدن این موضوع، حقیقت برگرفته از دو نگرش کاملاً متفاوت از هم را مشخص کند.

مرجع آگاهی‌های دربار اشکانی از روزگار هخامنشی

پیشتر دربارهٔ امکان بررسی وجود سنت رخدادنگاری در روزگار هخامنشی و به میراث رسیدن بایگانی آن داده‌ها به دربار اشکانی بحث شد. روی‌هم‌رفته، برای درک منابع تاریخ‌نگاری دربار اشکانی باید به ماجرای موسی خورنی و مبنع او توجه کرد. پیرو گزارشی از این نویسنده، مربوط

به سدهٔ پنجم میلادی، مأخذ آن بخش از اطلاعات کتاب او مربوط به روزگار کهن‌تر از عصر خود و داده‌های شخصی آشوری‌تبار به نام مارآپاس کاتینا[1] است. شخص اخیر در زمان یک شاه مقتدر اشکانی، که او را «آرشاک» و کشندهٔ «آنتیوخوس» معرفی کرده است، به دربار او در میان‌رودان می‌رود و از او درخواست می‌کند که امکان دسترسی به اطلاعات بایگانی این دربار را داشته باشد تا بتواند برمبنای آن داده‌ها، تاریخ ارمنیان را استخراج کند. خورنی اصل این منبع را به زبان کلدانی (احتمالاً به صورت الواحی به خط میخی و به زبان اکدی روزگار بابلی نو) معرفی کرده است که اسکندر نسخه‌ای از آن را به یونانی برگرداند و همین نسخه بود که مورد استفادهٔ مارآپاس کاتینا قرار گرفت (خورنی، ۱۳۸۰: ۷۵-۷۴). با توجه به این توصیفات تاریخی، داستان این شاه اشکانی که کشندهٔ «آنتیوخوس» خوانده شده است، با ماجرای درگیری فرهاد دوم (۱۳۲-۱۲۷پ.م.) و آنتیوخوس هفتم (۱۶۴-۱۲۹پ.م.) هم‌خوانی دارد و در نتیجه ماجرای مارآپاس کاتینا باید مرتبط با حدود سال‌های ۱۲۹ تا ۱۲۷ پیش از میلاد باشد. در این‌باره، ذکر چند نکته اهمیت دارد:

آ) اطلاعات مرتبط با شروع تاریخ منطقه و ارمنیان (نام شاهان آشور و ماد و کردارهای آن‌ها) نزد موسی خورنی به نقل از مارآپاس کاتینا و او نیز به نقل از بایگانی دربار اشکانی، بسیار شبیه اطلاعاتی است که دیودور در کتاب دوم خود (*Library of history*) به نقل از کتسیاس ارائه کرده است. پیشتر آورده شد که برمبنای اشارهٔ فوتیوس و کتاب دوم دیودور، کتسیاس اطلاعات خود را از داده‌های منتسب به بایگانی دربار هخامنشی گرد آورد (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, II: 32; and *Photius Excerpt*: Pr) و این ادعا از دو راه قابل راستی‌آزمایی است. یکی همین مشابهت میان اطلاعات استخراج شدهٔ مارآپاس کاتینا از بایگانی دربار اشکانی با داده‌های کتسیاس است و دیگری همسانی گزارش کتسیاس با محتوای کتیبهٔ داریوش در بیستون که در آن همچون روایت شاه هخامنشی (شارپ، ۱۳۸۴ : ۳۵ و Kent, 1950: 119) قتل بردیا به دست کمبوجیه را پیش از رفتن برادر بزرگ به مصر نوشته (*Photius Excerpt*: 11-14) و این برعکس داستان هرودوت و داده‌های غیر درباری او است (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, III: 27-30). به هر جهت، وجود مشابهت‌های هر دو مسیر اطلاعاتی (کتسیاس از دربار هخامنشی و کاتینا از دربار اشکانی) نشان می‌دهند که آبشخور هر دو گزارش از «یک زنجیرهٔ اطلاعات بایگانی شده» از دورهٔ هخامنشی (و احتمالاً ماقبل آن) بوده است.

ب) در گزارش موسی خورنی، به کوروش و ماجرای درگیری او با آخرین پادشاه ماد که او را

---

[1] Marapas Katina

«آژی‌دهاک» خوانده، اشاره شده است (خورنی، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۵) که نشان می‌دهد در منبع موسی خورنی، یعنی نوشتهٔ مارآپاس کاتینا و در نتیجه آن چه در بایگانی دربار اشکانی در سده دوم پیش از میلاد آمده بود، یک شناخت مستقیم و در حقیقت یک قرائت شرقی از تاریخ کوروش در دسترس بوده است. فراموش نکنیم که در اینجا بحث بر سر برتر بودن گزارشی بر گزارش دیگر (شرقی بر غربی) نیست، بلکه موضوع این است که یک خوانش شرقی از رخدادهای مربوط به روزگار هخامنشی و دست‌کم بخشی از آن دوره در بایگانی‌های اشکانیان وجود داشته و محتوای آن قابل بازسازی، راستی آزمایی و پیگیری علمی است.

در روایت هرودوت از نبرد سالامیس نیز با شاهدی از این تاریخ‌نگاری دربار هخامنشی روبرو می‌شویم. آن جا که او نوشته است «کاتبان نام و کردار رزمندگانی را که دلیرانه در نبرد شرکت می‌کردند، در همان زمان رخداد وقایع، ثبت می‌کردند» (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 91). از این رو، ریشهٔ روایت شرقی که در روزگار اشکانیان رواج داشته است، باید همین صورت‌نویسی‌ها و رخدادنگاری‌های پس از آن در دربار بوده باشد، به ویژه این که جایگزین مستند دیگری برای فرض یک دیدگاه دوم در اختیار نیست.

بازسازی صورت شرقی گزارش از نبردهای خشایارشا در یونان

امروزه پژوهشگران غربی کوشیده‌اند تا در راستای منطقی ساختن روایت هرودوت از نبردهای خشایارشا در یونان، داده‌های آماری این نویسنده را اصلاح کنند (نک. Scott, 1915). اما از دید این مقاله، مشکل، منطق خود این روایات است و نه اعداد درون آن‌ها و برای درک این موضوع، نیاز به بررسی جزئیات موجود در اسناد مرتبط است:

۱) نکته بنیادین در بررسی اطلاعات، تشخیص و تفکیک آن دسته از اطلاعاتی است که می‌توانسته خارج از ارتش جهان‌شاهی شنیده و نوشته شده باشد، از هر آنچه که بیشتر به قصه‌های خیالی و گمانی نویسندهٔ کهن شبیه است تا یک واقعیت درباری-نظامی. اساس روایات هرودوت در این زمینه، بر مبنای توصیف دوگانگی‌های موجود در مسیر تصمیمات خشایارشا شکل گرفته است و این که شاه همواره مسیر اشتباه را بر می‌گزیند. این نگرش با توصیفی از سرآغاز تصمیم‌گیری برای جنگ با یونانیان شروع شده و تا بازگشت شاه به آسیا ادامه دارد. یکی از مهم‌ترین این نمونه‌ها، انتخاب بر سر درستی پیشنهاد هخامنش، برادر شاه و دماراتوس[1]

[1] Demaratus; Δημάρατος

دربارهٔ چگونگی آنچه که پیش‌روی نظامیان دریایی و زمینی است. رایزن یونانی‌تبار به شاه پارسی می‌گوید که دو نیرو را از هم جدا سازد تا هر کدام دشمن را در دو جبههٔ دریا و زمین نابود کند، اما نظر هخامنش بر کنار هم ماندن قوا بود تا سپاه هخامنشی با قدرت کامل و به صورت پلکانی پیش برود، به ویژه این که پیشتر بخشی از ناوگان دریایی در اثر یک حادثه از میان رفته بود. خشایارشا در نهایت به پیشنهاد یونانی توجه کرد (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII: 235-237) و از آنچه بعدها رخ داد (دو نبرد زمینی ترموپیل و دریایی آرتمیزیوم) می‌توان گفت که ذات روایت هرودوت دربارهٔ چرایی آن رخدادها قابل پذیرش است. نکتهٔ بعدی، وصف نبرد زمینی ترموپیل میان سپاهیان خشایارشا و نیروهای لاکدمونی[1] است که به شکست طرف یونانی و به چوب آویخته شدن سر رهبرشان، لئونیداس، سرانجام یافت. هرودوت نوشته است که تلفات یونانیان چهار هزار تن بود، ولی پارسیان بیست هزار تن کشته دادند و خشایارشا برای جلوگیری از تضعیف روحیهٔ نظامیانی که در نبرد یادشده حضور نداشتند، دستور داد تا پیکر نوزده هزار تن را پنهان کنند و تنها هزار جسد در میدان نبرد باقی بماند! (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 25-26) اگر به راستی چنین چیزی رخ داده باشد، چنین فرمانی که به هدف پنهان کردن یک راز صادر شده، نمی‌توانسته به این سادگی در دسترس مورخان و مردمان محلی در آینده قرار گرفته باشد، زیرا یک امر سری و در غیاب شکست‌خوردگان بوده است. آنچه در این گزارش غیر طبیعی (چه در وصف تلفات نبرد و چه دستور پنهانی خشایارشا) دیده می‌شود، درک تلاش ذهنیت یونانی و قلم هرودوت در هر چه حماسی‌تر کردن وقایع مرتبط با نبرد ترموپیل است، اما با منطق امروزی، باید همان آمار رؤیت شده در میدان، یعنی هزار کشته برای سپاه جهان‌شاهی دربرابر چهار هزار کشتهٔ طرف یونانی را ملاک حقیقت دانست. این موضوع از تحلیل وضعیت روحی یونانیان در ادامهٔ مسیر خشایارشا نیز استنباط می‌شود. دریانوردان یونانی با شنیدن آن چه در ترموپیل رخ داد از یک سو و دیدن شمار کشتی‌های طرف پارسی از سوی دیگر، کاملاً روحیه خود را در آرتمیزیوم از دست دادند و تصمیم به فرار گرفتند. کار به جایی کشید که تمیستوکلس[2]، فرماندهٔ یونانی بسیاری از این مردان را با پرداخت پول نقد در کنار خود نگه داشت (ibid.: 4-5). چنین وضعیتی که فضای آن کاملاً از آن داستان‌سازی حماسی نبرد ترموپیل دور است، خود نشان می‌دهد که اوضاع روحی در سرزمین یونان مطلقاً مساعد نبوده است. گفتنی است محتوای

---

[1] Lacedaemonia; Λακεδαίμονος
[2] Themistocles; Θεμιστοκλῆς

روایت دیودور نیز نزدیک به همین داستان هرودوت است (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 7-11). به طور کلی، به داده‌های آماری ارائه شده از سوی هرودوت، چه برای عظمت سازه‌ها و چه برای وصف بزرگی سپاهیان حاضر در نبرد و تلفات آن‌ها، از نگاه پژوهشگر امروزی خرده گرفته شده است. برای نمونه، هیگنت شمار افرادی را که همراه خشایارشا به آسیا بازگشتند، بزرگ‌نمایی در جهت ایجاد تصویری رؤیاپردازانه از مصیبت پارسیان دانسته است (هیگنت، ۱۳۷۸: ۳۵۹). لازنبی با توجه به نزدیکی شمار کشتی‌های پارسی و یونانی، گمانه‌زنی کرده است که سپاه جهان‌شاهی پارس به بزرگیِ وصف شده در گزارش هرودوت نبوده است (Lazenby, 1993: 93 & 94)، همچنین بریان به غیر قابل پذیرش بودن شمار سربازان ارتش خشایارشا و کشتی‌های آن اشاره کرده و دست‌یابی به یک برآورد توافقی نوین را لازم دانسته است (Briant, 2002: 527) و هالند نیز عدد میلیون یا چند میلیون نفر برای سپاه خشایارشا را بی‌معنی دانسته است (Holland, 2005: 237).

۲) در این زمان، یکی از دو حادثهٔ مهم طبیعی و تأثیرگذار در اردوکشی خشایارشا به یونان، یعنی غرق شدن بخش بزرگی از ناوگان دریایی او در جریان توفان یوبویا[1]، اتفاق افتاد. رخدادی که تا پایان این اردوکشی گریبان سپاه او را گرفت. گرچه نیروی دریایی او در نبرد آرتمیزیوم پیروز شد (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 13-18 & 67)، اما آن چه از توفان و نبرد یادشده باقی مانده بود برای پیشروی در سرزمین دریانوردان یونانی ایجاد یک حاشیهٔ امن نمی‌کرد و اینجا بود که درستی نظر هخامنش برادر شاه روشن شد. دیودور نیز به این توفان و نابودی بخش مهمی از ناوگان جهان‌شاهی هخامنشی اشاره کرده و نوشته است که جدا از کشتی‌های ویژه انتقال سرباز و تدارکات غرق شده، سی‌صد کشتی‌جنگی نیز نابود شد. این در حالی بود که شمار کل کشتی‌های جنگی یونانیان در نبرد آرتمیزیوم بیشتر از دویست و هشتاد عدد نبوده است (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 12).

۳) از اینجا به بعد، محتوای روایت یونانی خود بازگو کنندهٔ فجایع رخ داده در سرزمین یونانیان است. پیوستن سرزمینی تسالی[2] به جبههٔ جهان‌شاهی پارس و همچنین پشتیبانی مردمان دوری[3] در شمال یونان از طرف پارسی (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 29 & 32) برای مقاومت‌کنندگان یونان مرکزی و جنوبی بسیار سخت بود. تسالی درست مرز جهان

---

[1] Euboea
[2] Thessaly; Θεσσαλία
[3] Dorians; Δωριεῖς

یونان مستقل با دو ساتراپی اروپایی جهان‌شاهی هخامنشی، یعنی اسکودرَ و مقدونیه به شمار می‌آمد و این یعنی تأمین بدون دردسر راه‌های تغذیهٔ سپاه پیش‌روندهٔ شرقی از مرزهای خود. نتیجهٔ این اتحاد در آن چه در حال رخ دادن بود، به خوبی دیده می‌شود. ویران‌سازی و سوختن همهٔ شهرها، سکونت‌گاه‌ها (۱۲ عدد) و نیایش‌گاه‌های منطقهٔ فوکیس در مرکز یونان و در مجاورت منطقهٔ مهم آتیکا (ibid.: 33-34) به مفهوم فلج شدن آیندهٔ اقتصادی و مدنیت یونانیانی بود که تلاش می‌کردند دربرابر جهان‌شاهیِ پارسی ایستادگی کنند. دیودور نیز به این ویران‌سازی‌ها اشاره کرده است (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 14-15). منطقه بویوتیا بدون جنگ تسلیم کامل شد و نظامیان و مردمان آتن نیز که خبر آمدن سپاه پارسی را شنیده بودند، اکثراً به جزیرهٔ سالامیس و اندکی نیز به دو منطقهٔ ترویزِن[1] و ایجینا[2] گریختند. آن چه در این جا هرودوت از وضع روحی یونانیان نوشته بسیار مهم است. او از یک ناامیدی کامل از اجرای برنامه‌ها و نقشه‌هایشان سخن می‌گوید. این شرایط روانی چنان بغرنج بود که مذهبیان آتنی شایع کردند که حتی خدای بانو نیز نیایش‌گاه خود را رها کرده است و بنابراین حفاظت از خانه‌اش واجب نیست (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 35-42). با تحلیل این توصیفات، می‌توان دریافت که آن چه رخ داده است با آن چه امروز از نتیجهٔ حملات خشایارشا بازگو می‌شود، یکسان نیست. تمامی مراکز اقتصادی، چشمه‌های آب و هر آنچه شریان زندگی در سرزمین یونان اروپایی یا هلاس[3] بود، از حد فاصل جنوب تسالی تا آتن از میان رفته بود و سپاه پارسی چه نظارتش را بر آن حدود نگه می‌داشت و چه آنها را تخلیه می‌کرد، نتیجه‌اش برای طرف یونانی تفاوتی نمی‌کرد. این نکته‌ای است که در تفسیرهای کهن و مدرن از حملات خشایارشا به یونان مطلقاً بیان نشده است. سپاه پارسی دو منطقهٔ تسپیا[4] و پلاته را هم منهدم کرد و ویران کردن سکونت‌گاه‌های منطقهٔ آتیکا و تصرف آتن و ویرانی قریب الوقوع آن در پیش چشم گریختگان به سالامیس همگی فقط در گذر سه ماه از آمدن خشایارشا به یونان روی دادند (ibid. 51). همین رخدادها موجب شرایط وخیم روحی نزد یونانیان شده بود، همچنین این پیشروی برق‌آسا خود نشان می‌دهد که بنیاد نظامی جهان یونانیِ مستقل، سست‌تر از آن چیزی بوده است که در متون وانمود می‌شود.

---

[1] Troezen; Τροιζήν
[2] Aegina; Αίγινα
[3] Hellas; Ἑλλάς
[4] Thespiae; Θεσπιαί

۳) در گریز مردمان آتن به سالامیس، فقرا جا مانده بودند (ibid.: 52) و به عبارت درست‌تر جا گذاشته شده بودند. این موضوع نشانگر این واقعیت است که این اغنیا و نظامیان آتن بودند که شهر را ترک کردند و نه همهٔ مردمان آن و در نتیجه، ادعای تصرف شهر خالی از سکنه کاملاً واهی است. همچنین توجیه قضیه در ذهنیت کهن یونانی مبنی بر استنباط اشتباه فقرا از یک حکم آینده‌بینی نیز نمی‌تواند امروزه جدی گرفته شود، روایتی که در آن، هاتف چوب را عامل پیروزی یونانیان خواند، اما فقرا به جای چوب کشتی‌های سالامیس، چوب درهای خانه‌هایشان در آتن را پناهگاهی برای پیروزی در برابر پارسیان فرض کردند و سرانجام نیز در شهر یاد شده شکست خوردند.

۴) مرکز ثقل و اصل روایات حماسی هرودوت از موفقیت‌های یونانیان در برابر خشایارشا از این نقطهٔ زمانی شروع می‌شود. این مورخ یونانی می‌گوید که خشایارشا باز در برابر یک دوگانگی انتخاب قرار می‌گیرد و میانِ «نگهداشتن کشتی‌ها بر سر موضع فعلی و فرستادن نیروی زمینی به سمت منطقه جنوبی‌تر پلوپونز[1] پیرو پیشنهاد آرتمیس» یا «حملهٔ تمام قوای دریایی به ناوگان دریایی سالامیس مطابق نظر فنیقیان شهر صیدا»، در نهایت اشتباه کرده و دومی را برمی‌گزیند. هرودوت نوشته است که در یک سوی داستان، شاه پارسی بر آن شد به جای پیشروی زمینی به سمت مناطق جنوبی‌تر یونان، استخوانی لای زخم فعلی برجای نگذارد و با یک حملهٔ برق‌آسا کار مقاومت جزیره را پایان دهد و در سوی دیگر نیز مباحث بسیاری میان یونانیان سالامیس وجود داشت که بنیاد آنها مواردی بود از قبیل: آیا این جزیره انتخاب درستی برای پناه گرفتن بود یا نه؟ آیا باید آن را ترک کنند و به جای دیگری از جمله سیریس[2] در ایتالیا رفته و آنجا به زندگی ادامه دهند؟ و آیا مقاومت در سالامیس ممکن است موجب حرکت سپاهیان پارس به سوی پلوپونز و نابودی آنجا شود؟ هرودوت می‌گوید که آنان در نهایت تصمیم بر ایستادگی و گردآوری همهٔ قوای دریایی و رزمی باقی‌مانده می‌گیرند و سرانجام نیز پیروز می‌شوند (ibid.: 48, 50, 60-93).

یونانیان در سالامیس پیروز شدند، اما تصور این که ذات این پیروزی برای آن‌ها، یک کامیابی با پتانسیل پیشروی و بازپس‌گیری سرزمین‌های سوخته و از دست رفته بوده، اشتباه است. بندر آتن[3] و همهٔ سرزمین‌های زمینی مجاور و پشت آن هنوز در اختیار ارتش پارسی بود و سپاه

---

[1] Peloponnese; Πελοπόννησος

[2] Siris; Σίρις

[3] فالرُم؛ Φάληρον ;Phalerum

یونانی تا اینجا تنها توانسته بود در یک نبرد محلی پیروز شود و صرفاً از جزیره و خانواده‌های یونانی درون آن حفاظت کند که آن نیز دو دلیل بنیادین داشت، یکی آن که یونانیان موفق شده بودند کشتی‌های بیشتری نسبت به وضعیت خود در نبرد آرتمیزیوم گرد آورند (ibid.: 43) و دیگر آن که از ناوگان دریایی خشایارشا شمار قابل توجهی باقی نمانده بود (تأثیر حادثه دریایی پیشین). خشایارشا براستی در اینجا دچار اشتباه شد، زیرا اهالی سالامیس که توسط کشتی‌های جهان‌شاهی هخامنشی در محاصره بودند، مقدار کمی آذوقه داشتند و ناچار به زودی تسلیم می‌شدند و سپاه شاه پارسی نیز برای تصرف یک به یک شهرهای باقی‌مانده در پلوپونز هنوز کافی بود (همان گونه که آرتمیس پیشتر به خشایارشا گفته بود)، اما شاه با ذهنیت پاک‌سازی تمام عیار و پلکانی مناطق، این محاسبات را نادیده گرفت و پنداشت که با حضور خود در نبرد، سربازان دریایی‌اش پیروز خواهند شد (ibid.: 69). در این تصمیم، هرودوت نقش فریب خوردن شاه از اهالی پلوپونز (جهت جلوگیری از حمله نیروی زمینی به آنجا) را نیز قوی دانسته است، بدین ترتیب که پیک آن منطقه خطاب به سرداران پارسی گفت که یونانیان درجزیره حتی از یکپارچگی ذهنی با هم برخوردار نیستند و در آستانه گریزند و شاه نباید به آنها فرصت دهد. درست یا نادرست، پیش‌روی سپاه پارس و محاصره سالامیس از طریق جزیره پسیتالئا[1] اهالی سالامیس را به شدت پریشان کرد. حتی پیش از این که آنها متوجه آمدن پارسیان به جزیرهٔ اخیر شوند، وخامت شرایط به گونه‌ای شد که به تصمیم برخی از گروه‌های نظامی برای ترک جزیره و بروز مشاجره میان فرماندهان آن‌ها منجر شد (ibid.: 75, 76-77& 79). دیودور نیز به ناامیدی شدید گریختگان به سالامیس و همچنین ترس شدید اهالی پلوپونز از آنچه تا آن هنگام رخ داده بود، اشاره کرده است. در نهایت یونانیان میان نبرد در باریکه یا ایسثموس[2] یا ماندن در سالامیس، دومی را برگزیدند (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 15-16). با این حال این پریشان‌حالی‌ها هم نتوانستند موجب جبران ضعف نیروی دریایی خشایارشا شوند و کار سپاه پارسی در نبرد دریایی به مشکل خورد. عقب‌نشینی کشتی‌های خط مقدم، باعث برخورد آنها با کشتی‌های ردیف‌های پیشین و حتی قوای ذخیره شد و این واقعه نیز موجب غرق شدن بخش بزرگی از سربازان جهان‌شاهی شد، زیرا بیشتر آنان دریانورد و آگاه به شنا نبودند (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 90). دیودور

---

[1] Psyttaleia; Ψυττάλεια

[2] Isthmus ; ἰσθμός: باریکهٔ میان مرکز یونان و پلوپونز

خسارت‌های دو سو را چهل کشتی برای ناوگان یونانیان و دویست کشتی غرق شده برای ناوگان جهان‌شاهی نوشته است (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 19).

۵) ارزیابی داده‌ها و منطق درون آنها نشان می‌دهد که برخلاف آنچه محتوای متون یونانی و نگرش امروزی بر تأثیرگذاری یونانیان تأکید می‌کند، این تصمیمات بعدی خشایارشا بود که موجب تغییر حرکت سپاه پارسی شد و نه توانایی سربازان یونانی. از دید هرودوت شاه دگربار دچار دوگانگی شد، این که طبق گفتهٔ مردونیه، توان را در نیروی زمینی (مرد و اسب) ببیند و نه در چوب (کشتی‌های از دست رفته) و تنبیه یونان را در این جا پایان ندهد یا طبق گفته آرتمیس، این شکست اخیر را فاقد اهمیت دانسته بنابراین به آسیا بازگردد و امور یونان را در دست مردونیه که داوطلب آن شده بود، قرار دهد (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 101-103). خشایارشا گزینهٔ دوم را انتخاب کرد و امروز می‌توان گفت که این تصمیم نیز اشتباه بود، زیرا اهالی سالامیس هیچ برنامه‌ای برای تهاجم نداشتند و همچنان در این تصور بودند که نیروهای شاه در بندر آتن در تدارک حمله دیگر خواهند بود (ibid.: 109 & 112). در این میان تنها جزیرهٔ پسیتالئا از دست پارسیان خارج شد.

پیرو آمار هرودوت، خشایارشا مردونیه را با سی‌صد هزار سرباز تنها می‌گذارد، یعنی اگر آمار هرودوت را در نظر بگیریم (یک میلیون و هفت‌صد هزار تن سرباز زمینی در Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII: 60 و جدا از سواره‌نظام) کمتر از یک ششم آن نیروی کوبندهٔ اولیه (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 101). البته دیودور شمار سربازان زمینی خشایارشا را ۸۰۰ هزار تن و شمار دریانوردان او را یک میلیون نوشته است (Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, II: 5; and XI: 3 & 5). شاه همچنین توان دریایی مردونیه را عملاً به هیچ رساند و باقی‌ماندهٔ نیروی دریایی را برای حفاظت از پل ارتباطی میان ساتراپی ایونیا و ساتراپی اسکودرَ (پل تنگه هلسپنت) به آن حدود بازگرداند (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 108). به هر حال برخلاف نظر هرودوت و اصرار دیودور، بازگشت خشایارشا به سوی آسیا را نمی‌توان به دلیل ترس از وضعیت پل ارتباطی (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 98; and Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 19) دانست، به‌ویژه این که در یکی از دو روایت بازگشت، شاه از راه دریا به آسیا رفت (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 119) و این از سوی فیلوستراتوس نیز یاد شده است (Philostratus, ca. 217-238 B.C.E./1912, III: 301).

۶) در حالی که نیروی دریایی در ساموس و خشایارشا زمستان را در شهر ایونی کیمه[1] سپری کردند، مردونیه در سرزمین تسالی ماند تا در بهار به یونان مرکزی حمله کند. در این مدت، تمیستوکلس با تهدید دیگر یونانیان سرگرم بازسازی یک نیروی نظامی بود (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 113, 115 & 131). والینگا رفتن خشایارشا به کیمه از راه دریا را نشان‌گر وجود نگهبانان و پایگاه‌های دریایی نیرومند در ساختار نظامی جهان‌شاهی هخامنشی دانسته است (Wallinga, 1987: 68). مطابق گزارش هرودوت، مردونیه پیکی سوی آتنی‌ها که همچنان در سالامیس بودند، فرستاد و ضمن درخواست تسلیم آنان موجب اختلاف این مردمان با اسپارتی‌ها بر سر پاسخ دادن به فرستاده شد. او همچنین به سوی آتن حرکت کرد و همراهی (تدارکاتی) یونانیان تسالی، تسلیم دوبارهٔ اهالی بویوتیا و همکاری شهر تبس با سپاه او، موقعیت پارسیان بهتر شد. اهالی شهر اخیر به مردونیه پیشنهاد دادند تا با ماندن در آنجا و ایجاد یک سنگر بزرگ و انجام جنگ‌وگریز به تسخیر همه یونان دست یازد. ولی مردونیه آن را نپذیرفت و پس از ده ماه از تصرف پیشین آتن دوباره آن شهر را تصرف کرد (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 137, 140-141, 143-144; and IX: 1-4). این که مردونیه توانسته بود بدون هیچ کدام از آن برخوردهای سال پیشین و به سادگی از تسالی حرکت کند و وارد آتن شود و یونانیان مقاوم نیز همچنان در مواضع پیشین خود (سالامیس و ایثموس) باقی مانده بودند، نشان می‌دهد که فراتر از نظر آرتمیس (تحقق خواست اصلی خشایارشا و آتش زدن آتن در Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VIII: 103)، شاه پارسی به اهداف بیشتری دست یافته بود یعنی ویران ساختن بنیادهای اقتصادی و حیاتی جهان یونانی و تضعیف آن برای بلندمدت. این آن چیزی است که در نگاه یونانی هرگز دیده نشد و پژوهشگران غربی نیز از آن یاد نمی‌کنند. غلبه نهایی اسپارتا و یونانیان جنوبی (ساکنان پلوپونز) بر آتن و متحدان شمالی‌تر آن در دهه‌های بعدی که در گذر جنگ‌های مشهور به پلوپونزی رخ داد و مورد تحلیل پژوهشگران نوین زیادی قرار گرفته است (نک. Kagan, 2003; Bagnall, 2006; and Hanson, 2006) را می‌توان نتیجهٔ تحمیل قدرت نظامی و ثروت بخش آسیب ندیدهٔ جهان یونانی بر آن حدودی دانست که پیشتر به دست سپاه خشایارشا ویران شده بود. در این دوره بروز مصیبت‌های مختلفی، از جمله قحطی‌های سخت، شهرهای یونان اروپایی

[1] Cyme; Κύμη

را چنان دچار ویرانی بی‌سابقه کرد که وصف آن در همان کتاب اول توسیدیدس مورد توجه قرار گرفته است (Thucydides, ca. 431-404 B.C.E./ 1950, I: 23).

۷) رخداد بعدی که از نظر منطق داستان و محتوایِ روایت هرودوت با نتیجهٔ آن تضاد دارد، نبرد پلاته است. حرکت سپاه لاکدمونی‌ها از پلوپونز برای پشتیبانی از آتنی‌های سنگر گرفته در سالامیس، موجب شد تا مردونیه آتن را مناسب نبرد زمینی با آن‌ها نداند و پس از ناامید شدن از توافق با اهالی سالامیس به شهر آتن خسارت سنگینی زده و آن را ویران کند. او به شهر تبس رفت، شهره مِگارا را به عنوان غربی‌ترین نقطه از یونان که سپاه پارسی به آن رسیده بود، گرفت و سرانجام به پشتوانه شهر تبس در دشت پلاته اردو زد. سردار پارسی در اینجا از یونانیان محلی چون اهالی فوکیس نیرو گرفت (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, IX: 13-15 & 18). هرودوت شرح نبرد پلاته را در این جا توضیح می‌دهد. او با بیان این که شمار کل نیروهای یونانی در پلاته بر روی هم صد و ده هزار و هشت‌صد تن بوده (ibid.: 31) نوشته است که برای یازده روز نه یونانیان نبرد را آغاز کردند و نه سپاه مردونیه و این موجب افزایش تدریجی شمار سربازان جبههٔ یونانی شد. سرانجام سپاه جهان‌شاهی درگیری را شروع کرد و در مهمترین اقدام خود، سواره‌نظام مردونیه چشمهٔ گارگافیا[1]، محل تأمین آب آشامیدنی سپاه یونانی را نابود کرد. سردار پارسی همچنین نقشهٔ یونانیان، جهت تغییر آرایش جنگی خود را نیز خنثی کرد. یونانیان دچار وحشت شده رایزنی کردند، زیرا افزون بر مشکل کمبود آب، آذوقه آن‌ها نیز رو به پایان بود و این در کنار قوای به مراتب کمترشان دربرابر دشمن، خبر از شکستی زودهنگام می‌داد. در نهایت در یک شب‌هنگام، سپاه یونانی آرام و بی‌صدا عقب‌نشینی کرد (ibid: 41-43, 48, 50-52 & 58).

چنانچه دیده می‌شود، تا این قسمت از شرح هرودوت، هیچ چیز به سود یونانیان نیست، آن‌ها دچار کمبود غذا و آب شدند و شمار سربازانشان هم کمتر است، اما سپاه مردونیه، از پشتوانه و امکانات شهر تبس برخوردار بود ونتیجهٔ این شرایط را هم هرودوت به روشنی نوشته است. به طرز شگفت‌انگیزی از این برهه دوباره با توصیفات حماسی هرودوت روبرو می‌شویم که آمیخته‌ای از فداکاری‌های سپاهیان لاکدمونی در نبرد ترموپیل و قتل عام سپاهیان پارسی در جزیره پسیتالئا است، بی‌آن که توازنی میان نیمهٔ اول داستان با نیمهٔ دیگر آن دیده شود. هرودوت این پس‌نشینی را ظاهری و حاصل یک نقشه توجیه کرده است که در یک داوری

---

[1] Gargaphia; Γαργαφία

منصفانه پذیرفتنی نیست. از همین‌رو است که ادامهٔ گزارش او به یک داستان آرمانی نزدیک است تا بیان واقعیت. او نوشته است که مردونیه پس از آگاهی این فرار، فرمان به تعقیب فوری گریختگان می‌دهد. در این واقعه، چنان فریادی از اردوی جهان‌شاهی پارس بلند شد که به اقرار هرودوت، قرار است به کار یونانیان برای همیشه پایان دهند (ibid.: 59-61). هرودوت نوشته است که در جنگ‌وگریز ایجادشده، به ناگاه بخشی از سپاه در حال عقب‌نشینی یونان که در جایی کمین کرده بودند، با سربازان دشمن درگیر شدند و به سپاه پارسیان خسارت وارد کردند. سپس یک‌باره از مرگ مردونیه خبر می‌دهد، بی آن که چگونگی‌اش را توضیح دهد و در ادامه نیز توضیحاتی برخلاف جریان پیشین بیان می‌کند که در آن ظفرمندی مطلق از آن یونانیان است و سپاه جهان‌شاهی قلع‌وقمع می‌شود، شهر تبس سقوط می‌کند و نجات‌یافتگان دشمن نیز به سوی مرزهایشان باز می‌گردند و این چنین یونان مرکزی آزاد می‌شود. ادامه این سبک از روایات جنگ، به نبرد میکال و تهاجم دریایی یونانیان به جزیرهٔ ساموس و تصرف آن حوزهٔ جغرافیایی ختم شده است (ibid.: 63-71 & 90, 93-105).

برای بررسی این شرح عجیب، یک روایت کم‌وبیش مشابه ولی جایگزین دیگر از کتسیاس در دست است. این نویسنده که از داده‌های بایگانی دربار بهره می‌برد، گرچه موقعیت زمانی نبرد پلاته را اشتباه ثبت کرده است (پیش از تسخیر نخست آتن)، ولی نکته‌ای جالب دربارهٔ آن ارائه می‌کند و آن این که مردونیه در آن نبرد کشته نشده، بلکه زخمی شده است (*Photius Excerpt*: 28). به سخن دیگر، علت نتیجه نگرفتن سپاه در حال پیش‌روی پارسی همان رخدادی بوده است که مشابه آن و در روایت کتسیاس برای آخرین لشگرکشی کوروش بزرگ نیز مطرح شده است: زخمی شدن فرماندهٔ سپاه در زمان جنگ. در نتیجه اگرچه سپاه دشمن به عقب رانده شده است، اما کار ناتمام ماند. کتسیاس پیرو داده‌های دربار هخامنشی نوشته است که مرگ مردونیه در مسیر لشگرکشی به سوی نیایشگاه دلفی رخ داد که آن‌هم نه در اثر زخم پیشین یا نبردی تازه از جانب یونانیان، بلکه در پی دچار شدن به یک توفان سخت بود (ibid.: 29). این روایت توفان در گزارش هرودوت و دیودور نیز به چشم می‌خورد. جایی که بخش کوچکی از سپاه خشایارشا پیش از تصرف آتن رهسپار آن نیایش‌گاه شد، اما به علت توفان از میان رفت (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/1920, VII: 36; and Diodorus, ca. 60-30 B.C.E./1933, XI: 14) و در این جا هم یک جابجایی زمانی اشتباه از سوی آن دو دیده می‌شود. در واقع با در نظر گرفتن روایت کتسیاس و قیاس آن با سستی منطق هرودوت دربارهٔ

نبرد پلاته، می‌توان صحنهٔ وقایع را پس از زدودن داستان‌سازی‌های یونانیان و از نگاه تاریخ‌نگاری دربار پارس بازسازی کرد. بدین‌ترتیب که در پی بحرانی شدن وضع سپاه یونان در نبرد پلاته و پس‌نشینی شبانهٔ آن‌ها، مردونیه فرمان به تعقیب فوری آنان داد. این کار چنان بی‌برنامه انجام شد که به بخشی از سپاه جهان‌شاهی آسیب رسید و خود مردونیه نیز زخمی شد. فرماندهٔ پارسی تصمیم گرفت پس از بهبود به سمت نیایشگاه دلفی برود و با تاراج ثروت آن یا به بازسازی خسارت بپردازد یا با چنین غنیمتی به پارس بازگردد، اما در این راه دچار یک توفان سخت شد و درگذشت. از نگاه یونانی این وقایع به دو قصه تفسیر شد، گرفتار شدن سپاه پارسی به خشم خدای معبد و مرگ مردونیه در جریان نبرد پلاته.

حال می‌توان دریافت که چرا سپاه پارسی از این زمان به بعد، منطقه و متحدان خود چون اهالی شهر تبس را رها کرد و چرا با تلفات فراوان به مرزهای اروپایی جهان‌شاهی در آن سوی تسالی بازگشت، به دلیل از دست دادن فرماندهٔ خود در اثر یک حادثه طبیعی. به سخن دیگر، این مجموع دو تصمیم اشتباه خشایارشا و دو توفان بود که موجب پس‌نشینی ارتش او از مواضع و متصرفات خود در یونان شد و نه توانایی رزمی یونانیان.

نتیجه‌گیری

بر مبنای تحلیل مستندات کتاب فیلوستراتوس، به یک نگرش شرقی-ایرانی اشاره شد که در آن نه تنها ماجرای نبردهای داریوش بزرگ و خشایارشای یکم در یونان در روزگار اشکانی شناخته شده بود، بلکه شاه اخیر پیروز جنگ با یونانیان معرفی شده است. در این نگرش چنان که از زبان شاه اشکانی شنیده شد، آتنی‌ها در خاطرهٔ تاریخی شرقیان بردگان این شاه پارسی خوانده می‌شدند و به مناسبت این پیروزی‌ها، دست‌کم در شهر بابل تزئیناتی به شکل مصور از صحنه‌های پیروزی خشایارشا و حتی داریوش بر یونانیان ایجاد شده بود.

همچنین دیده شد که با وجود بازگشت نهایی سپاه جهان‌شاهی پارس از سرزمین هلاس، از منظر اقتصادی این یونان بود که به معنی حقیقی شکست خورد، زیرا در گذر لشگرکشی دوم و سهمگین پارسیان به آن جا، کم‌وبیش تمامی مراکز زیستی و اقتصادی یونان مرکزی در مناطق مهم آتیکا، بویوتیا و فُکیس از میان رفت و آن چه برجای ماند، چیزی بیش از مخروبه‌ای کم‌ارزش و فقیر نبود. پیامد این رخداد را می‌توان از اضمحلال تدریجی قوام جوامع یونانی و افتادن سرنوشت سرزمینشان در آینده به دست مقدونیان و رومیان برای بیش از هزار سال مشاهده کرد.

این پژوهش همچنین نشان داد که آن چه سرانجام موجب شد تا از نظر نظامی، ارتش خشایارشا در سرزمین یونانیان اروپایی جایی نداشته باشد، نه مقاومت یا توانایی ائتلاف یونانی، بلکه اولاً تضعیف نیروی دریایی شاه در حادثهٔ دریایی یوبویا، ثانیاً قناعت خشایارشا پس از ویران کردن شهرهای یونانی و تصرف آتن و توقف در آب‌های سالامیس و درنتیجه بازگشت او به همراه بخش بزرگی از نیروهای زمینی و همهٔ ناوگان دریایی‌اش و ثالثاً دچار شدن سپاه مردونیه به یک توفان مرگ‌بار دیگر بود.

نتیجهٔ دیگر این پژوهش این بود که رخدادهای نبرد پلاته نه آن گونه که هرودوت و دیودور شرح داده‌اند، بلکه نزدیک به آن روایتی بوده که کتسیاس به پیروی از محتوای مستندات بایگانی دربار جهان‌شاهی پارس نوشته است. در کنار نکات یادشده، اثرات برآمده از لشگرکشی خشایارشا به یونان شمالی و مرکزی (به ویژه منطقه آتیکا) شیرازهٔ اقتصادی و محیط زیستی این سرزمین‌ها را چنان سست کرد که نه تنها دیگر برای جهان‌شاهی پارس (علی‌رغم از دست رفتن ساتراپی‌های اروپایی در روزگار اردشیر یکم) خطری ایجاد نکردند، بلکه خود ابتدا مغلوب یونانیان جنوبی‌تر (اسپارتایی‌ها) شدند و سرانجام نیز مقدونیان آنجا را اشغال کردند.

کتابنامه

اومستد، آ. ت. (۱۳۴۰). *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمه محمد مقدم. تهران: علمی و فرهنگی.

خورنی، م. (۱۳۸۰). *تاریخ ارمنیان*. ترجمه ادیک باغداساریان. تهران: مولف.

علی‌یاری بابلقانی، س. (۱۳۹۴). *تحریر ایلامی کتیبه داریوش بزرگ در بیستون*. تهران: مرکز.

فیروزی، سورنا، زهره جوزی و محمدامین سعادت‌مهر، (۱۴۰۱). «امکان وجود یک سرزمین نیایی کهن‌تر برای مردمان پرسوا بر مبنای محتوای منابع مکتوب باستان‌شناختی و نام‌های تاریخی اساطیری»، *پژوهش‌های تاریخی*، *۱۴* (۲)، (سال پنجاه و هشتم، پیاپی ۵۴). ۳۸-۲۱.

ملبرن-لابا، ف. (۱۳۸۸). *سنگ نبشته داریوش بزرگ در بیستون رونوشت اکدی (بابلی)*. ترجمه داریوش اکبرزاده. تهران: پازینه.

هیگنت، ج. (۱۳۷۸). *لشگرکشی خشایارشا به یونان*، ترجمه خشایار بهاری، تهران: کارنگ.

Aeschylus. (1926). *Persians*. (H. W. Smyth Trans.). Perseus Digital Library. http:www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0012. (Original work published ca. 472 B C.E.).

Bagnall, N. (2006). *The Peloponnesian War: Athens, Sparta, and the Struggle for Greece*. New York: Thomas Dunne Book.

Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander, a History of the Persian Empire*. (P. T. Daniels. Trans.). Winona: Eisenbrauns.

Burn, A.R. (1985). Persia and the Greeks. In I. Gershevitch. (Ed.). *The Cambridge History of Iran*. (Vol. 2). *The Median and Achaemenid Periods*. (pp. 292-391). Cambridge: Cambridge University Press.

De Souza, P. (2004). The Greek and Persian Wars, 499–386 BC. In P. e Souza, W. Heckel L. and L.lewellyn-Jones. (Eds.) *The Greeks at war, from Athens to Alexander*. (pp. 14-100). Oxford: Osprey Publishing.

Diodorus Siculus. (1933). *Library of History, Volume I: Books 1-2.34*. (C.H. Oldfather Trans.). *Loeb Classical Library* 279, Cambridge, MA, available at (2022): https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/11B*.html (Original work published ca. 60-30 B. C. E.).

Gertoux, G. (2018). Dating the reigns of Xerxes and Artaxerxes. *OrbisBiblicus et Orientalis Series Archaeologica, 40.* 179-206.

Green, P. (1996). *The Greco-Persian Wars*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Hammond, N. G. L. (1956). The battle of Salamis. *Journal of Hellenic studies, 76.* 32-54.

Hammond, N. G. L. (1960). On Salamis. *American Journal of Archaeology, 64*. 367-368.

Hammond, N. G. L. (1988). The Expedition of Xerxes. In: *Cambridge Ancient History*. (2nd ed., Vol. 4) *Persia, Greece, and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C.* (pp. 569-588). Cambridge: Cambridge University Press.

Herodotus, (1920). *The Histories*. (A.D. Godley, Trans.). Cambridge: Harvard University Press. The Perseus cataloge. https://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:greekLit:tlg0016.tlg001. (Original work published ca. 450-440 B.C.E.).

Holland, T. (2005). *Persian Fire: The First World Empire and the Battle for the West*. New York: A Division of Random House, Inc.

Hanson, V. D. (2005). *A War Like no Other: How the Athenians and Spartans Fought the Peloponnesian War*. New York: A Division of Random House, Inc.

Kagan, D. (2003). *The Peloponnesian War*. New York: Viking.

Kambouris, M. E. (2022). *Persia Triumphant in Greece, Xerxe's Invasion: Thermopylae, Artemisium and the Destruction of Athens*, South Yorkshire: Pen & Sword.

Kent, R. G. (1950). *Old Persian, Grammer, Texts, lexicon*. American Oriental Society: New Haven.

King L.W., Campbell Thompson R. (1907). *The Sculpture and Inscription of Darius the great on the Rock of Behistûn in Persia: A New Collation of the Persian, Susian and Babylonian texts*, London: Oxford University Press.

Klinkott, H. (2023). *Der Großkönig in Griechenland, Forum historische Forschung: Antike*. Stuttgart: Verlag W. Kohlammer.

Lazenby, J. F. (1993). *The Defence of Greece 490–479 BC*. Aris & Phillips Ltd.

Maurice, F. (1930). The size of the army of Xerxes in the invasion of Greece 480 BC. *Journal of Hellenic Studies, 50*. 115–128.

Obst, E., (1913). *Feldzug Des Xerxes*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

Philostratus. (1912). *The Life of Apollonius of Tyana*. (F. C. Conybeare Trans.), (T. E. Page & W. H. D. Rouse. Eds.). The Loeb Classical Library ed. (Original work published ca. ca. 217-238 B.C.E.).

Photius' Excerpt → Photius

Photius, *Photius' of Ctesias' Persica* (The Library of Photius) (1920). (J.H. Freese, Trans.). Retrieved 15 April 2023. From:
https://www.livius.org/sources/content/ctesias-overview-of-the-works/photius-excerpt-of-ctesias-persica/ (Original work published ca. 850 A.D.).

Rados, C. N. (1915). *La Bataille de Salamine*. Paris: Fontemoing & Cie.

Robert C. (1895). *Achtzehntes HallischesWinckelmannsprogramm, Die Marathonschlacht in der Poikile: und Weiteresüber Polygno*t. Halle: Max Niemeyer.

Scott, J. A. (1915). Thoughts on the Reliability of Classical Writers, with Especial Reference to the Size of the Army of Xerxes. *The Classical Journal, 10* (9). 396-403.

Shahbazi, A. S. (2012). The Achaemenid Persian Empire (550–330 BCE). *The Oxford Handbook of Iranian History*. In T. Daryaee. (Ed.). (pp. 120-141). New York: Oxford University Press.

Stickler, T. (2016). Der Persische Großkönig und Die Griechen in Klassischer Ziet: Kontinuitäten? Brüche? – Dominanz? Abhängigkeiten?. *Phasis, 15*. 320-334.

Strauss, B. (2004). *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece—and Western Civilization*. New York: Simon and Schuster.

Tarn, W. (1908). The Fleet of Xerxes. *The Journal of Hellenic Studies, 28*. 202-233.

Thucydides. (1950). *The Peloponnesian War*. (R. Crawley, Trans.). London: J. M. Dent and Sons; New York: E. P. Dutton and Company. (Original work published ca. 431-404 B.C.E.).

Van Rookhuijzen, J. Z. (2019). *Herodotus and Topography of Xerxes' Invasion*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Wallinga, H. T. (1987). The ancient Persian Navy and Its Predecessors. In: *Achaemenid History, I, Sources, Structures and Synthesis.* (H. Sancisi-Weerdenburg. Ed.). (pp. 49-78). Leiden: Nederland instituut voor het nabije oosten.

An Illustrated Oriental Narrative of Xerxes' Battles in Europe; Data from a Parthian Palace and a Different Alternative to the One-Sided Greek Accounts

Sorena Firouzi*
Arezou Rasouli Taleghani**
Mohammed Amin Saadat mehr***

Abstract

The battles of the Achaemenid Empire against the European Greeks, alongside the battles of Thermopylae and Marathon, are among the most famous military events in world history. Nowadays, the description of this great Persian campaign is only available to researchers through Greek writings, and therefore, the Eastern perspective on what happened in this event has been left out. Based on Herodotus' reports in his seventh, eighth, and ninth books, and following it, Diodorus in his eleventh book, the Persian army of the Achaemenid Empire was ultimately defeated in the Battle of Salamis after several victories, and with their voluntary withdrawal from the captured city of Athens, the Achaemenids returned to Asia. This was followed by the initial victories of Mardonius and his ultimate failure, which led the military borders of this empire back to its previous European satrapies. This article analyzes another report that depicts a vivid narrative in an Arsacid palace, according to which, Xerxes himself called his final victories in these battles, contrary to the claims of the Greeks. This article concludes that firstly, memories and details related to the events of the Achaemenid era were preserved in the historiography of the Arsacid era, and secondly, based on the ancient Eastern perspective, Greek narratives related to the subject of the Achaemenid campaign in Europe can be seriously criticized. Moreover, it points out that the forces of the Achaemenids and the Macedonians were damaged not by the Greek forces but by the damages caused by two storms. Finally, the Battle of Plataea was

* PhD in historical archaeology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; (Corresponidg author): sorena.firouzi@gmail.com
** Assitant professor, Department of History, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. a_rasouli@sbu.ac.ir
*** PhD candidate in historical archaeology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. ma.saadatmer@gmail.com

not as described by Herodotus and Diodorus, a matter that is explored in this article.

Keywords: Xerxes, Achaemenians, Battle of Salamis, Battle of Thermopylae, Herodotus

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۵۵-۷۲
مقاله علمی- مروری

جُستاری بر چرایی عدم ذکر نام «آرش کمانگیر» در *شاهنامه* فردوسی

شراره تاجمیر ریاحی*

چکیده

حماسهٔ «آرش کمانگیر» یکی از حماسه‌های زیبا و پر تکرار پارسی است که ریشه در اسطوره‌های پیش از زرتشت دارد. شخصیت آرش کمانگیر تا پیش از حضور برجستهٔ شخصیت «رستم» در *شاهنامه*، در کتاب‌های حماسی منثور و منظوم پارسی نقش پررنگی دارد. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای به معرفی نسخه‌ای از حماسهٔ «آرش کمانگیر» در مجموعهٔ رسائل باعنوان «رسائل زرتشتی» به شماره «۱۳۴۷۱» کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی می‌پردازد و سپس آن را از منظر ساختارگرایی با روایت رستم در *شاهنامه فردوسی* مقایسه می‌کند. در دو روایت حماسی آرش کمانگیر و رستم *شاهنامه* پادشاهان یکسانی نظیر«منوچهر» و «زو طهماسب» ظهور می‌کنند، اما در روایات حماسی داستان «رستم و آرش» با هم روایت نمی‌شوند. با توجه به بررسی و تحلیل عناصر ساختاری دو روایت مشهور حماسی، برآیند

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. email:tajmirsharare@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۶
Doi: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2000467.1065

پژوهش چنین است: دلیل عدم ذکر داستان «آرش کمانگیر» در *شاهنامه*، به خاطر خویشکاری و کارکرد اسطوره‌ای- حماسی یکسان شخصیت‌های دو داستان «آرش و رستم» است.

کلید واژه‌ها: ساختارگرایی، حماسه، اسطوره، آرش، رستم

مقدمه

«آرش کمانگیر» یکی از شخصیت‌های اساطیری است که ریشهٔ آن به اسطوره‌های کهن پیش از زرتشت برمی‌گردد و در متون مختلف روایت‌های متفاوتی از آن ذکر شده است. آرش، پهلوانی است که برای نجات ایرانیان از سلطهٔ تورانیان، تیری را پرتاب می‌کند تا مرز بین ایران و توران را مشخص کند و با این کار جان خود را از دست می‌دهد. روایت‌های گوناگونی از این واقعه وجود دارد که در برخی از آنها تنها تفاوت در شخص پرتاب کننده است و در برخی تفاوت ساختاری دیده می‌شود. ساختار آیینی و اسطوره‌ای روایت «آرش کمانگیر و روز تیر» حاوی چند موضوع کارکردی است: خورشید، باد، باران، باروری، قربانی، زمان تبدیل و خشکسالی. این اسطوره در ادبیات و فرهنگ ایران اعم از عامیانه و مکتوب بسیار تکرار شده است، اما پس از ظهور و بازگویی داستان رستم در *شاهنامه* و دیگر منابع، کمرنگ می‌شود. در متن‌هایی که نام رستم وجود دارد نام آرش حذف می‌گردد و بالعکس. پیش‌تر پژوهشگران بسیاری دربارهٔ شخصیت آرش و ریشهٔ این اسطوره تحقیق و تحلیل کرده‌اند اما پژوهش حاضر آن را از منظر ساختارگرایی تحلیل می‌کند.

ساختارگرایی راهی برای شرح چگونگی شکل‌گیری معنا در یک فرهنگ است و بر پایهٔ اندیشه‌های ساختارگرایی معنا از طریق پدیده‌ها و کارکردهای گوناگونی که شبکهٔ معنایی را می‌سازند، بارها پدیدار می‌گردد. از این رو ساختارگرایی به پژوهش در ساختارهای نشانه‌مندی چون آیین‌های پرستش، نوشتارهای ادبی و غیر ادبی و غیره می‌پردازد و ساختار آنها را بررسی می‌کند. چندلر ساختارگرایی را این‌طور تعریف می‌کند: «ساختارگرایی یک روش تحلیلی است که ابزار زبان شناختی را در محدودهٔ گسترده‌تری از پدیده‌های اجتماعی به کار می‌گیرد. ساختارگراها در جستجوی ژرف ساخت‌هایی هستند که زیر جنبه‌های ظاهری نظام‌های نشانه‌ای قرار دارند» (چندلر، ۱۳۸۶: ۳۴). کلود لوی استروس، مردم‌شناس فرانسوی، در تحلیل اساطیر و توتم و تابو از روش ساختارگرایانه بهره برده است. استروس اسطوره را نوعی زبان می‌پنداشت و برآن بود که برای تحلیل اساطیر باید به تقابل‌های دوگانهٔ موجود در آنها توجه کرد (به نقل از سلدن، ویدسون، ۱۳۸۸: ۱۳۸). این پژوهش بر مبنای نظریهٔ

تقابل‌های دوگانه کلود لوی استروس به بررسی شخصیت‌های داستان«آرش» کمانگیر و «رستم» *شاهنامه* می‌پردازد.

بیان مسئله

اسطوره‌ها و حماسه‌های ایران سرشار از کهن‌الگوی مبارزه برای بارندگی است. این مضمون مشترک گاهی به صورت مبارزه با اژدها و گاه دیو و... اتفاق می‌افتد. در روایت پیش‌رو افراسیاب که صورتی انسانی دارد با تسلط بر ایران موجب خشکسالی می‌گردد. این حماسه یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین حماسه‌های پر تکرار ادب فارسی است به طوری که در «تیشتر یشت» هم آمده است. در این یشت، سرعت ستارهٔ تیشتر که عامل بارندگی و از بین برندهٔ خشکسالی است به تیر آرش کمانگیر تشبیه شده است (*یشت‌ها*،۱۳۷۷: ۳۴۱/۲). جبری قدمت این اسطوره را مربوط به پیش از زرتشت می‌پندارد: «می‌دانیم مشبه‌به باید شناخته شده‌تر از مشبه و در صفت مورد تشبیه برتر از مشبه باشد و همچنین برخورداری او از این صفت، برای همگان شناخته شده باشد» (جبری، کهریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۹).

اسطورهٔ آرش با روایات گوناگون و دگردیس شده در متن‌ها ظاهر می‌شود، اما پس از ظهور *شاهنامه* فردوسی، رستم یکه‌تاز میدان می‌گردد و هر جا که نام رستم هست آرش نیست و بالعکس. نظریه پردازان دربارهٔ عدم ذکر حماسهٔ آرش در *شاهنامه*، اظهار نظرهای گوناگونی کرده‌اند. به عنوان مثال این که فردوسی به خاطر بزرگ کردن شخصیت رستم، از پهلوان بزرگ دیگری همچون آرش سخن نمی‌گوید و یا داستان آرش در منابع فردوسی نبوده است (خطیبی، ۱۳۸۱: ۷۲). قزوینی معتقد است که آرش در *شاهنامه* ابومنصوری ذکر گشته اما در نسخه بدل‌ها حذف گردیده است (قزوینی، ۱۳۳۲: ۱۶۵).

پژوهش حاضر این دو روایت حماسی و اسطوره‌ای را به دلیل شباهت‌های زیاد (نظیر: پادشاه زمانِ رستم و آرش (منوچهر)، حضور زو طهماسب در هر دو روایت و وجود دشمنی مشترک به نام «افراسیاب») با رویکرد ساختارگرایی مقابله کرده و بر اساس نتایج حاصل از دلیل عدم ذکر حماسهٔ آرش در *شاهنامه* پرده برمی‌دارد.

پرسش پژوهش

-دلیل عدم ذکر داستان نام «آرش» در *شاهنامه* فردوسی چیست؟

-چرا در متونی که نام«رستم» وجود دارد نام «آرش» نیست و بالعکس؟

-این دو داستان از نظر ساختارگرایی چه شباهت‌هایی دارند؟

- زیر ساخت دو داستان «آرش کمانگیر و رستم *شاهنامه*» (باتوجه به اینکه هر دو داستان کهن هستند) چیست؟

پیشینهٔ پژوهش

مسئلهٔ دگردیسی اسطوره‌ها تاکنون بارها از زبان اسطوره‌شناسان مختلف مطرح شده است؛ نظیر: جوزف کمبل (۱۴۰۱) در *قدرت اسطوره*، اویدیوس نسو (۱۴۰۱) در *افسانه‌های دگردیسی*، مهرداد بهار (۱۳۷۵) در *پژوهشی در اساطیر ایران*، رستگار فسایی (۱۳۸۳) در *پیکرگردانی در اساطیر*، ژاله آموزگار (۱۳۸۶) در کتاب *زبان، فرهنگ و اسطوره* و...

آموزگار و تفضلی (۱۳۵۳) در *دانشنامه ایران و اسلام* به طرز موجز و کافی از متن‌های حاوی اسطورهٔ آرش کمانگیر یاد کرده‌اند اما یادداشت آن‌ها فاقد تحلیل است. بهمن سرکاراتی (۱۳۷۸) در *سایه‌های شکار شده* و در مقالهٔ «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای» (۱۳۵۵) نظریهٔ هرتسفلد و مارکوارت دربارهٔ یکسان انگاری رستم و گرشاسب را مطرح کرده سپس آن را رد می‌کند. او می‌پندارد که هرتسفلد و مارکوارت به دلیل خلط مبحثِ تاریخ و اسطوره دچار ظن غلط گشته‌اند. سرکاراتی مردود بودن نظریهٔ مذکور را چنین تحلیل می‌کند که شخصیت رستم و گرشاسب به کلی از یکدیگر مجزا هستند و به صرف وجود چند شباهت نمی‌توان آن‌ها را یکسان دانست (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۶۱-۱۹۲).

صفدر (آرش) اکبری مفاخر در مقالهٔ «آرش کمانگیر؛ مژده‌آور باران» ریشهٔ اسطوره‌ای این داستان را همان گاو معجزه‌آمیز می‌داند که در مرز بین ایران و توران قرار دارد (اکبری مفاخر،۱۳۸۳). دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور در مقالهٔ « تیرما سیزه شو (جشن تیرگان) و اسطورهٔ تیشتر» بن‌مایهٔ این حماسه را همان اسطورهٔ ستارهٔ تیشتر و بارندگی می‌داند و دلیل شکل‌گیری این حماسه را باران‌خواهی در فصل تابستان در نزد اقوام هند و ایرانی می‌داند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۷۷-۹۹).

محمد نوید بازرگان، افراسیاب و دیو «اپه ئوشا» را یکسان می‌انگارد و آرش را دگردیس شدهٔ ایزد باد می‌پندارد زیرا با اصابت تیر او به آب، آرش پاره‌پاره می‌گردد و باران می‌بارد (بازرگان، ۱۳۸۸: ۳۸-۵۸). وکیلی نیز در پژوهش خود به لونی دیگر همین گفته را ثابت می‌کند (وکیلی، ۱۳۹۱: ۶۱-۸۴).

اکبری مفاخر در مقاله‌ای تحت عنوان «رستم در حماسه‌های گورانی» می‌نویسد:

> «از «رستم» در *اوستای* موجود و کتاب‌های هشتم و نهم *دینکرد* (*دینکرد* خلاصهٔ اوستای دوران ساسانی و حاوی مطالب اساطیری است) نام برده نشده است اما نام آن در کهن‌ترین نوشته‌های پهلوی همچون *درخت آسوریک*، وجود دارد و از آن به نیکی یاد شده است. از آن‌جایی که نوع ادبی *درخت آسوریک* ساختاری مربوط به تمدن‌های غرب ایران یعنی سومر و اکد دارد و با آیین‌های آشور و بابلی در پیوند است، احتمالاً شکل‌گیری این متن مربوط به غرب ایران و سرزمین‌های همسایه با آشور، بابل، سومر و اکد است» (اکبری مفاخر، ۱۳۹۶: ۷۰).

«تیشتر اوستا، رستم شاهنامه» از حمیدرضا اردستانی رستمی در کتاب *جستاری در اسطوره های ایرانی*، به شباهت میان دو اسطورهٔ تیشتر و رستم می‌پردازد (اردستانی رستمی، ۱۴۰۱: ۷۹-۱۱۶). همان‌طور که در بالا بیان گشت پژوهش‌های بسیاری تاکنون دربارهٔ شخصیت رستم و آرش انجام شده است، اما هیچ یک از منظر ساختارگرایی روایت این دو داستان را با هم مقایسه نکرده است. بدین سبب مقالهٔ حاضر بر آن است تا ویژگی‌های عمدهٔ ساختاری روایت‌های داستانی آرش کمانگیر را مشخص کرده، شاخص‌های اصلی روایی آن را بیرون کشیده، از دیدگاه ساختارگرایی آن را با داستان رستم در *شاهنامه* مقایسه کرده و از دلیل عدم ذکر داستان آرش در *شاهنامه* پرده بردارد.

بررسی ساختاری داستان آرش کمانگیر

مجموعه رسائلی با شمارهٔ «۱۳۴۷۱» در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است (درایتی، ۱۳۳۴ :۳۹-۴۰) که جلد اول *مجموعه رسائل زرتشتی* است (جلد دوم آن با شمارهٔ «۱۳۷۴۲» در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی است). هر جلد این مجموعه، رساله‌های مختلفی دربارهٔ دین زرتشتی است. جلد اول شامل موضوعات مختلفی از قبیل: خشنومن‌ها یا دلیل نام‌گذاری ایام سال (که ناقص است)، کتاب مکتوب مانک چنکا، قسمتی منظوم از فرگرد نهم به روایت بهمن پونجیه، کتاب اوستا، علمای اسلام، اوشیدر و اوشیدرماه، از کتاب جاماسپی، نام‌های دوزخ، نام‌های هفت کشور، نظم انوشیروان درباره دین، نام دیوان، نام پیشدادیان، زیارت هارون الرشید از دخمه انوشیروان، نامه دستوران کرمان

به بِه‌دینان هندوستان و... می‌شود که هیچ یک تا به حال تصحیح نشده است. این مجموعه رسائل به زبان فارسی و پهلوی نوشته شده است. قسمت دعاهای زرتشتی به زبان پهلوی و برخی جملات نیمی پهلوی و نیمی فارسی است. تاریخ کتابت این رساله سال ۱۰۳۹ه.ق. است. قسمت پایانی کتاب بیشتر حاوی رسالات منظوم است که سرایندهٔ بعضی از آن‌ها مشخص نیست. راویانی که از آن‌ها در این کتاب نام برده شده است عبارتند از: کامدین شاپور، بهمن پونجیه، کاووس کامان، نریمان هوشنگ، شاپور بروچی و... بخش‌هایی از این رساله همچون «صورت باغ برشنوم» حاوی جداول و اشکالی است که شکل باغ یا سنگی که بر آن دعا خوانده می‌شود، صورت خورشید و ماه و نه کره، آتش‌خانه، دایرهٔ ماه‌ها، جدول شاهان پیشدادی و کیانیان و سنت‌های ایشان، اشکانیان، ساسانیان و... را رسم کرده است.

رسالهٔ «خشنومن تیرماه» در جلد اول حاوی روایتی دیگر از داستان آرش است. در ابتدای این مجموعه، رسالهٔ «دلیل نام‌گذاری روز تیر تیرماه» ذکر شده است و پرتاب کنندهٔ تیر، «زو طهماسب» است و از آرش و منوچهر نشانی نیست:

«آورده‌اند که چو ناپاک افراسیاب تور در ملک ایران زمین پادشاهی بکرد، آن‌گاه تا هفت سالگی باران نبارید. افراسیاب تور از دانایان و منجمان پرسید که باران چون نمی‌بارد؟ زو طهماسب جواب داد که تو بی‌قول شدی که فریدون ترکستان را به شما بخش کرده داده بود و ایران به ما بخش کرده داده بود. تو از آن قول برگشتی و پیمان بی‌طرف ساختی. بدان سبب از گناه تو باران نمی‌بارد. افراسیاب پرسید که این معلوم چون شود؟ زو طهماسب گفت که من تیر را از اینجا پرتاب کنم. به آنجایی که تیر من افتد، سرحد من آنجا قبول می‌کنم و من از ایران برون شوم. چون این قول کرده شد روز تیرِ تیرماه بود که زو طهماسب نام خدا را بر زبان آورد. تیر را از ملک ایران پرتاب کرده به حکم اورمزد خدا آن تیر در ملک ترکستان رسید که آن تیر در ملک ترکستان مقام گرفت. در دل افراسیاب گواه افتاد که باران نمی‌بارد. از بی‌قولی من پس افراسیاب از آنجا برخاست و از ایران با لشکر خود روان شد و در ملک توران قرار گرفت. این خبر به روز کوار آمد و در روز کوار باران بی‌حد و شمار باریده. پس در ملک ایران زمین روز تیرماهِ تیر را جشن کردن قبول می‌داشتند تا مینو دستوران ایران زمین به روز تیر تیرماه نیرنگ نوشته به دست به‌دینان می‌بندند. به روز کوار آن نیرنگ را از دست وا کرده، به روز کوار در دریا می‌اندازند. ازیرا که خوش خبر به روز کوار آمده بود از رسیدن افراسیاب به ترکستان. بدان سبب آن نیرنگ را از دست واکرده به دریا می‌اندازند که جمله در دریا رود. دستوران که در روز

نیرنگ نوشته می‌دهند از نوشتن نیرنگ به دستوران حاصل هم بسیار است تا دانند به یزدان کام باد» (*مجموعه رسائل زرتشتی*، بی‌تا: ۲۷۲-۲۷۳).

تاریخ کتابت این نسخه بر اساس کتاب *فنخا* سال ۱۰۳۶ه. ق است و این تاریخ بیانگر آن است که این حماسه تا قرن۱۱ نیز همچنان جایگاه ویژه‌ای دارد و در بافت خود ادامه حیات می‌دهد.

از لحاظ ساختاری، اجزاء مهم داستانی در حماسهٔ آرش کمانگیر عبارتند از:

۱-آن‌چه موجب بارندگی می‌شود:

الف-ستاره‌ای به نام تیشتر که ایزد باران است و با سرعت بر دریای فراخکرد می‌تازد (*یشت‌ها*، ۱۳۷۷: ۳۶۱/۲).

ب-تیری که از کمان آرش کمانگیر یا طهماسب رها می‌گردد.

پ-قربانی: صورت کهن قربانی در این اسطوره، گاو است و صورت‌های متأخر آن آرش، منوچهر یا طهماسب است. در *گزیده‌های زادسپرم*، «گاو» نماد باروری و روزگار بِه‌دینی است که کشته یا به عبارتی دیگر قربانی می‌شود. پیش‌تر دکتر رستگار فسایی این فرضیه را که اسطورهٔ پرتاب تیر بازماندهٔ اسطورهٔ ایزد مهر در اقوام هند و اروپایی است، مطرح کرده بود: «در اساطیر ایران باستان نیز ایزد ناهید در پیکر دوشیزه خوش پیکر و زیبا و ایزد بهرام به صورت باد، گاو زیبای زرین مو، اسب سفید و سروش به شکل خروس و ایزد مهر به سیمای چوپانی نیرومند تغییر شکل می‌دهند» (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۴۷).

۲-پیکرگردانی نیروی خیر به سه شکل که عبارتند از: اسب، مرد، گاو (راشد محصل، ۱۳۶۶: ۹).

۳-تعویذ و دعا: در کتاب‌های *طبقات ناصری* (سراج، ۱۳۶۶ :۱۳۱-۱۳۹)، *آثارالباقیه* (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۳۴)، *روایت تاریخ طبرستان* (ابن اسفندیار، ۱۳۹۱: ۶۱)، *تاریخ الکامل* (ابن اثیر، ۱۳۷۹: ۱۷۱)، *زین‌الاخبار* (گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۱۸)، *روضه الصفا* (در این متن تیر در هنگام استوا بر کنار جیحون می‌افتد) (میرخواند، ۱۳۸۵: ۶۳۸-۶۴۱) پرتاب تیر به دست آرش و در زمان منوچهر اتفاق می‌افتد. در این روایت‌ها منوچهر پیر است و آرش برای پرتاب تیر از تعویذ و دعا بهره می‌گیرد. در روایت *تاریخ گزیده* جنگ در زمان «کیقباد و افراسیاب» است و نسب آرش، شاهانه و منسوب به «کیقباد» است و با تعویذ و دعا تیر را پرتاب می‌کند. در این روایت از رستم خبری نیست (مستوفی، ۱۳۶۴: ۸۶). ثعالبی، دینوری و رسالهٔ «دلیل نام‌گذاری روز تیر تیرماه» (به شماره«۱۳۴۷۱» کتابخانهٔ مجلس

شورای اسلامی) این داستان را به دوران «زو» نسبت می‌دهند. حمدالله مستوفی جنگ مذکور را مربوط به دورهٔ کیقباد می‌داند. از نظر مستوفی قهرمان داستان آرش شیواتیر نیست بلکه می‌گوید: «آرش پسر کیقباد، از افراسیاب [درخواست] تا یک تیر پرتاب راه اضافت کند» (به نقل از جبری، کهریزی، ۱۳۹۱: ۱۵۴). سایر منابع داستان آرش کمانگیر را به دورهٔ منوچهر نسبت داده‌اند و قهرمان داستان را آرش یا زو طهماسب معرفی کرده‌اند.

۴-«زمان» موضوع بسیار مهم دیگر در این حماسه است که به سه شکل بروز می‌کند:

الف-زمان پرتاب تیر که در همهٔ روایات موقع طلوع خورشید است و زمان فرود آن که غروب خورشید است (ثعالبی نیشابوری، ۱۳۶۸: ۹۰-۹۱؛ دینوری، ۱۳۷۱: ۳۵۹).

ب-زمان در قالب سن آرش یا طهماسب یا منوچهر (ثعالبی نیشابوری، ۱۳۶۸: ۹۰-۹۱؛ سراج، ۱۳۶۶ :۱۳۱-۱۳۹؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۳۴؛ ابن اسفندیار، ۱۳۹۱: ۶۱؛ ابن اثیر، ۱۳۷۹: ۱۷۱؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۱۸؛ میرخواند، ۱۳۸۵: ۶۳۸-۶۴۱؛ *رسائل زرتشتی*، بی‌تا: ۲۷۲-۲۷۳).

پ-زمان در قالب دوره‌ای از آفرینش جهان مانند روزگار بِه‌دینی در *گزیده‌های زادسپرم* در زمان پادشاهی منوچهر (*گزیده‌های زادسپرم*، ۱۳۶۶: ۱۸-۲۰). «منوچهر» در هر دو روایت حماسیِ آرش و رستم وجود دارد و در *گزیده‌های زادسپرم* پادشاه دوران بِه‌دینی است. ایران در دوران این پادشاه است که از خشکسالی و... نجات می‌یابد. معنی لغوی نام او «نژاد مینوی و آسمانی» است و نام خاندان او در *اوستا* «ائیریاو» یعنی یاری کنندهٔ ایرانیان و نوعی صفت است (اوشیدری، ۱۳۷۱ :۴۳۸-۴۳۹).

کارکرد منوچهر در تمامی نسخه‌های حماسهٔ مذکور -حتی در *شاهنامه*-تنها «پادشاهی» است و در بیشتر نسخه‌ها زو یا آرش پرتاب کنندهٔ تیر و نجات دهندهٔ ایران‌اند. عدم کارکرد خاص این شخصیت نشانگر آن است که منوچهر از جمله شخصیت‌هایی است که تنها برای پر کردن سلسلهٔ انساب پادشاهی در حماسه و اسطوره تکرار شده است. بنابراین منوچهر از نظر کارکرد، نمایانگر یک دورهٔ زمانی یا دوران زمان بی‌کران است. کریستین‌سن نیز در کتاب *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، شخصیت‌هایی نظیر: «گیومرث، منوچهر، جمشید، مشی و مشیانه، هوشنگ و تهمورث» را نخستین انسان می‌پندارد زیرا این شخصیت‌ها با نمادهای نخستین انسان همراهند. او در این کتاب این شخصیت‌ها را مربوط به سه هزارهٔ اول عمر جهان (دوران مینویی و حکومت اهورامزدا) می‌پندارد (کریستین‌سن، ۱۳۷۷: ۱۳-۳۱).

۵-وجود نیروی شر نابود کنندهٔ طبیعت یا مولد خشکسالی همچون دیو اپوش، افراسیاب یا اهریمنی که در سه قالب پیکر گردانی می‌کند (*گزیده‌های زادسپرم*، ۱۳۶۶: ۹).

در این دسته روایات، سه شخصیت مرکزی وجود دارد: اول-ایجاد کنندهٔ باران و نهرها (ایزد تیشتر، آرش، زو)؛ دوم- زمان یا آن‌چه بیانگر آن است همچون: دورهٔ بِه‌دینی، سن کهن منوچهر یا آرش یا طهماسب؛ سوم- طبیعت سرسبز (دینوری، ۱۳۷۱: ۳۵۹) یا زن باردار شده (طبری، ۱۳۵۵: ۱۸۸). در روایات کهن حماسی آرش کمانگیر، پرتاب کنندهٔ تیر مابین یکی از سه شخصیت «آرش، طهماسب و منوچهر» تغییر می‌کند و در روایات متأخر اجداد رستم پدیدار می‌گردند ولی خبری از شخصیت «رستم» نیست (مستوفی، ۱۳۶۴: ۸۶). عدم حضور دو شخصیت «رستم» و «آرش» در متون خود کلیدی است که ما را به سر منشأ این حماسه می‌برد. زیرا آشکار است که کارایی یکسان این دو شخصیت، باعث عدم حضور آن‌ها در یک متن می‌شود.

۶-در تمامی روایات «آرش» پهلوان و مردی اصیل زاده است، اما از نسب او نشانی نیست و تنها در کتاب *تاریخ گزیده* نسب آرش به «کیقباد» می‌رسد (مستوفی، ۱۳۶۴: ۸۶). اصالت نسب آرش در متون مختلف به اصالت اسطوره‌ای اشاره دارد یعنی متون تنها به اصیل زاده بودن نسب آرش اشاره می‌کنند، اما در مورد سلسلهٔ انساب او سکوت کرده‌اند.

۷- در روایات حماسی آرش تنها یک اتفاق مهم در بافت حماسی و اسطوره‌ای جریان دارد و آن هم تعیین مرز یا پیروزی ایرانیان بر تورانیان با پرتاب یک تیر است ولی در روایت حماسی رستم اتفاقات بی‌شماری می‌افتد. هر چند ذکر جزئیات بیشتر نشانگر متأخر بودن اسطوره است، اما هر دو اسطوره به کهن‌الگوی مشترک (تلاش برای مبارزه با خشکسالی) اشاره دارند.

بررسی ساختاری داستان رستم در *شاهنامه* و مقایسهٔ آن با داستان آرش کمانگیر

۱-شخصیت‌های ساختاری: رستم فرزند «زال و رودابه» است. زال متعلق به ایران و رودابه از سرزمین ترکان است. به عبارتی دیگر در ساختار شکل‌گیری شخص رستم دو تن نقش اساسی دارند: زال و رستم.

الف-زال به معنی «زمان» است (Sims-Williams, 2014: 250). زنر در کتاب *زروان یا معمای زرتشتی گری* زال را نشانهٔ زروان می‌پندارد و پاسخگویی زال در مقابل موبدان را نوعی پاسخگویی دینی می‌داند

که در نسخهٔ پهلوی *یوشت فریان* نیز وجود دارد (زنر، ۱۳۸۴: ۱۵). دو نوع زروان در *اوستا* وجود دارد: کرانه‌مند و بی‌کران. زنر می‌گوید: «بی‌کرانگی زروان نماد بی‌کرانگی اهورامزدا و دومی نشانگر زمان کرانه‌مند (محدود) و دقیق‌تر، آن دوازده هزار سال است که در خلال آن ستیز بزرگ اهورامزدا با اهریمن رخ می‌دهد.» (همان: ۱۰۱). از زروان بی‌کران دو فرزند زاده می‌شود. ابتدا اهریمن و سپس اهورامزدا به دنیا می‌آید (همان: ۱۰۹). زال نیز به صورت دو رنگ و زشت به دنیا می‌آید، اما پس از ماندن در کوه و بزرگ شدن به دست سیمرغ تبدیل به جوانی زیبا و رعنا می‌شود. زال تمام نشانه‌های ایزد زروان و منوچهر تنها ویژگی «کهنسالی» زروان را با خود دارد. دکتر مهرداد بهار زروانیسم را خدای بومی آسیای صغیر می‌داند (بهار، ۱۳۷۵: ۱۵۹). بازرگان در پژوهش خود اسطورهٔ آرش را پیکرگردانی ایزد باد می‌پندارد (بازرگان، ۱۳۸۸: ۳۸-۵۸). بر اساس یافته‌های زنر ایزد باد نیز عملاً با ایزد زروان یکی شده است (زنر، ۱۳۸۴: ۱۰۲) و به بیان دیگر هر دو اسطورهٔ «آرش کمانگیر و رستم» دارای خویشکاری و نقش ایزد زروان هستند.

ب-رودابه به معنی «رود قوی» است (Sims-Williams, 2014: 250). همچو «زَو» که در *لغت‌نامه دهخدا* به معنی نهر یا آورندهٔ آب است: «زاب: به معنی صفت باشد. معنی زاب آن است که «زو آب» یعنی زو آب آورده است. اما از بهر تخفیف را «واو» بیفکنده‌اند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲۵۰۵). معنی واژهٔ «رستم» نیز «رود قویrautas-taxma» است (Sims-Williams, 2014: 250). در بیشتر روایات «زو» ایجاد کنندهٔ نهر و رود در ایران است و «رستم» نیز نجات دهندهٔ ایران از دست افراسیاب و خشکسالی است. کارکرد رستم در *شاهنامه* و زو در روایات حماسی آرش کمانگیر یکسان است. هر دو گاهی پرتاب کنندهٔ تیرند، اما خویشکاری مهم‌شان، نجات دادن ایران از خشکسالی است زیرا پیام مهم هر دو حماسه به باران و آب ختم می‌گردد. کارکرد رستم و زو طهماسب همراه با باروری و بالندگی و آبادانی ایران است. از این رو ایزد مهم دیگر در لایه‌های اسطوره‌ای دو روایت، ایزد آب و باران است.

پ-رخش و سهراب: رخش نام اسب رستم است که از شخصیت و کارکرد او جدا ناشدنی است. زیرا در هفت‌خوان رخش به جای رستم می‌جنگد. این اسب از منظر اسطوره‌ای خاستگاهی آبی دارد و از دل دریا برون می‌آید، از منظر حماسهٔ *شاهنامه* نیز رخش اسبی منحصر به فرد است و با ناپدید شدنش باعث پیوند بین رستم و تهمینه می‌گردد. رخش همچون خودِ رستم نژادی آزاده دارد زیرا از مادری متولد می‌شود که بر بدنش داغ کسی نیست. بهای آن، بر و بوم ایران است و همچو رستم کارکردش

همان دفاع از مرزهای ایران است و با رستم به دست شغاد کشته می‌شود (فردوسی، ج ۱/۱۳۶۶: ۳۳۱-۳۴۱). نقش رستم و پهلوانی‌های او از زمانی شروع می‌شود که رخش را انتخاب می‌کند و بر او سوار می‌شود. فرهنگ *نام‌نامهٔ ایرانی* معنی واژهٔ «رستم» را چنین آورده: «سرخ و سپید درهم آمیخته است» (محمدلوی عباسی، ۱۳۵۷: ۸۰). این اسب یک حیوان معمولی نیست و با گم شدن خود، سرنوشت رستم را به سرزمین سمنگان پیوند می‌زند. پیوندی که در عین نامبارکی (سمنگان جزء کشور توران و دشمن ایران در *شاهنامه* است)، مایهٔ باروری است و همچون پیوند زال و رودابه فرزندی پهلوان را به بار می‌آورد. «اژدها» در متون اسطوره‌ای ایران نماد ابرهای باران زاست (بهار، ۱۳۷۵: ۷۵) و نژاد رودابه نیز به ضحاک می‌رسد. تمامی شواهد بالا بیانگر آن است که ایزد سرزمین دشمن ایران (توران)، ایزد آب و بارندگی است. همان‌طور که در اسطورهٔ آرش نیز تیر او بر کنار رود فرود می‌آید و بین ایران و توران صلح برقرار می‌گردد. بنابراین ایزدان ایران یکی زروان یا ایزد زمان است و دیگری ایزد مهر یا خورشید است. زیرا آرش کمانگیر خود با پرتاب تیر باعث باران می‌شود و تیر به زعم کویاجی همان اشعه خورشید است که در متون مختلف اسطوره‌ای به صورت تیر به کار می‌رود (کویاجی، ۱۳۵۳: ۱۱۵).

نطفهٔ بارور شده از رستم و تهمینه «سهراب» نام می‌گیرد. معنی نام سهراب در فرهنگ چنین است: «سهراب یا سرخاب، نام پسر رستم از دختر پادشاه سمنگان: دارندهٔ روی و گونهٔ سرخ» (محمدلوی عباسی، ۱۳۵۷: ۹۹). معنی اسب و پسر رستم یادآور نور خورشید یا اسطورهٔ خورشید، آرش و ستارهٔ تیشترند. از دیگر نشانه‌هایی که سهراب را با خورشید پیوند می‌دهد، زمان شکل‌گیری سهراب با طلوع خورشید است (فردوسی، ج ۲/۱۳۶۶: ۱۲۴). شخصیت سهراب، بزنگاه اسطوره‌ای است زیرا قصد شکست دو پادشاه ایران و توران را دارد. کارکرد او همچون شخصیت آرش برای پیوند دادن و صلح میان دو کشور ایران و توران آفریده شده است، اما از آن‌جا که این صلح، نشان از آشتی سرزمین اهورایی (ایران) با سرزمین اهریمنی (توران) دارد، توسط پدرش کشته می‌شود و بار دیگر این آرزوی دیرینهٔ صلح و آتش بس بر باد می‌رود.

۲-قربانی شدن: میرایی «آرش» و«سهراب» یکی از خصوصیات مهم این روایات است. هر دو در سرزمین ایران می‌میرند. آرش در روایات بعد از پرتاب تیر به یکباره ناپدید می‌گردد یا جان خود را در تیر می‌گذارد و سهراب به ایران می‌رود تا با اتحاد خود و پدرش دو سرزمین ایران و توران را زیر

یوغ آورد، اما ناگزیر به دست پدرش کشته می‌شود و دیگر نشانی از او نیست. رستم نیز علیرغم جنگ‌های بسیار مهم به دست برادر ناتنی‌اش کشته می‌شود. مردن و قربانی شدن برای ایران، یک کهن‌الگوی مکرر در اسطوره‌های ایرانی است.

۴-عدد سه: عدد سه یکی از مهم‌ترین و مقدس‌ترین اعداد ایرانیان است. در دو حماسهٔ آرش و رستم نیز سه کارکرد مهم اسطوره‌ای دیده می‌شود:

نقش آب (زَو، رستم و رودابه)، خورشید (آرش، رخش و سهراب) و زمان (منوچهر، زال). رستم در نبردی (دینی و سیاسی) که با اسفندیار دارد، سه پر از سیمرغ می‌گیرد اما از یکی از آن‌ها برای تیری که به اسفندیار شلیک می‌کند، بهره می‌گیرد (فردوسی، ۱۳۷۵: ۳۹۷). از آنجایی که ایزدان آسمانی معمولاً به صورت پرنده در اسطوره‌ها ظاهر می‌شوند (تاجمیر ریاحی، ایزدی، ۱۴۰۱: ۴۳) این سه پر نماد همان فرم تثلیث داستان آرش یا سه ایزد است که در نهایت یکی از آن‌ها پرتاب می‌گردد. هینلز در کتاب شناخت اساطیر ایران نیز پیش‌تر احتمال اعتقاد ایرانیان به سه ایزد را مطرح کرده بود: «بسیاری از محققان برآن‌اند که از آنجا که جامعهٔ هندواروپایی به سه طبقهٔ فرمانروایان، جنگجویان و کارگران مولد یا کشاورزان تقسیم می‌شد خدایان آنان نیز سه طبقه بودند» (هینلز، ۱۳۸۳ :۷۳).

۵ -عدم حضور دو شخصیت «آرش» و «رستم» در یک روایت، همزمانی پادشاه آنها (منوچهر و زو طهماسب) و دشمن مشترک زمان‌شان (افراسیاب)، بیانگر یکسانی کارکرد این دو شخصیت است.

۶-زال شخصیتی اهل جادو است و در بیشتر روایات حماسی آرش کمانگیر، آرش نیز از تعویذ و جادو برای پرتاب تیر کمک می‌گیرد (سراج، ۱۳۶۶: ۱۳۱-۱۳۹؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۳۴؛ ابن اسفندیار ،۱۳۹۱ :۶۱؛ ابن اثیر، ۱۳۷۹: ۱۷۱؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۵۱۸؛ میرخواند، ۱۳۸۵: ۶۳۸-۶۴۱). در روایات عامیانه که از رسم جشن تیرماه نام برده شده نیز به تعویذ و دعا و فال گرفتن در این روز اشاره شده است. مراسم مربوط به جشن تیرگان در ایران از این قرار است: «مراسم آبریزان» و «آب پاشی»، «بستن نخ ابریشم هفت رنگ (همچون رنگین کمان) توسط بانوان و دوشیزگان بر مچ دست و باز کردن آن در روز باد (روز باد ده روز بعد از تیرگان است) بر روی پشت‌بام»، مراسم«چک و دوله» (این مراسم همان فال کوزه است) (نیکنام، ۱۳۷۹: ۷۹-۸۱).

۷-زال در کوه پرورش می‌یابد و آرش نیز پیش از پرتاب تیر به کوه می‌رود و نیایش می‌کند. صدیقی در مقالهٔ «آشیانهٔ سیمرغ از درخت ویسپوبیش تا کوه البرز» اثبات می‌کند که «سیمرغ» نماد خورشید

و باقی ماندهٔ اسطورهٔ مهر است (صدیقی، ۱۳۸۶: ۹۰-۹۸) و آرش نیز از نظر لغوی به معنی درخشان و رخشان است و با توجه به این‌که تیر از سمت او به آب پرتاب می‌گردد، نشانهٔ خورشید است. معنی نام آرش در فرهنگ *نام‌نامهٔ ایرانی* چنین است: « آرش: درخشان، درخشنده، پهلوان ایرانی در لشکر منوچهر» (محمدلوی عباسی، ۱۳۵۷: ۱۴).

پانائینو، در ادبیات پهلوی، موتیف یک تیر تند را با پرتوهای اختری مشابه می‌داند و از *بندهشن* برای آن مثال می‌آورد: «پرتوهای خورشید همچون تیرهایی سه پر است که از کمان بزرگ مردی غول پیکر شلیک می‌شود. پرتوهای ماه همچون تیرهای سه پرکمانی با اندازه متوسط است که مردی متوسط قامت پرتاب می کند. پرتوهای ستارگان همچون یک تیر کوچک سه پر است که از کمان کوچک شلیک می‌گردد» (Panaino, 2021: 33).

۸-قدمت دو اسطوره: اولین ردپای «رستم» در متون اشکانی است حال آن‌که پس از آمدن زرتشت دیگر از او نامی نیست و حماسهٔ آرش به جای آن در متون تکرار می‌شود. پس از نگارش *شاهنامه* و زنده کردن حماسهٔ رستم پهلوان، آرش از *شاهنامه* حذف می‌گردد زیرا رستم شاهزاده و پهلوان منطقهٔ سیستان با خویشکاری‌های آرش کمانگیر است و بنابراین دیگر نیازی به حضور او در حماسه نیست. اما نام پادشاهان حماسهٔ آرش در حماسهٔ رستم *شاهنامه ذکر* می‌شود زیرا این پادشاهان تنها نمایانگر شاهان اساطیری نیستند بلکه آن‌ها نمایانگر یک دورهٔ مهم تاریخی‌اند و برای بازشناسایی اسطوره، تکرار می‌شوند.

شواهد بیانگر آن است که بیشتر نشانه‌های ایزد آب و بارندگی در غرب ایران یعنی جایگاه اشکانیان مشاهده شده است. «آرش» مردی عام است که تیر را پرتاب می‌کند، اما در ساختارهای روایی که زو پرتاب کنندهٔ تیر است، زو شاهزاده یا پادشاه است. بنابر مطالعات اسطوره‌پژوهان شواهد رسم تیراندازی متعلق به شاهان و شاهزادگان بوده است (Panaino, 2021: 16-17). بنابراین از این مطالب چنین برمی‌آید که در ساختار اولیهٔ این اسطوره، پرتاب کنندهٔ تیر ابتدا ایزد سپس شاه و شاهزاده و در نهایت مردی عام است. کهنسالی منوچهر یا آرش نماد کهنگی این اسطوره است. محل طلوع خورشید در شرق و محل پدید آمدن مذهب زرتشت در شمال شرق ایران است. تیر از سمت شرق یا خورشید به غرب یا ایزد آب پرتاب می‌شود و با پرتاب این تیر، باروری و بارندگی صورت می‌پذیرد.

۱۰-ازدواج: رستم با تهمینه ازدواج می‌کند و تهمینه از ولایت سمنگان (توران) است (فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۱۸). پیوند زال با رودابه و همچنین در کتاب *بندهشن* و دیگر کتاب‌ها ازدواج طهماسب با دختر منجم افراسیاب تورانی است (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۳۰۸). دلایل ذکر شده در دو حماسه، بیانگر شباهت ساختاری لایه‌های زیرین دو حماسه است.

۱۱-دشمن مشترک: دشمن مشترک آرش و رستم، افراسیاب است. بازرگان در مقالهٔ «آب و افراسیاب»، « افراسیاب» را با دیو خشکسالی «اپه ئوشا» یکسان می‌پندارد (بازرگان، ۱۳۸۸: ۳۵-۳۸). در منبعی دیگر«افراسیاب در فَرنگرَسین یعنی بسیار به هراس اندازنده و در پهلوی فَراسیاک می‌باشد. در *شاهنامه* افراسیاب پسر پشنگ پسر زادشم پسر تور پسر فریدون است و ترک نژاد نیست. طوایف ترک و مغول نژادی که بعدها به سرزمین تورانیان قدیم کوچ کرده با ایرانیان بنای زد و خورد گذاشتند به تدریج با تورانیان مشابه شدند و همین است که بسا در *شاهنامه* ترک به جای تورانی و تورانی به جای ترک آمده است.» (اوشیدری، ۱۳۷۱ :۱۱۵). همان‌طور که ملاحظه می‌شود افراسیاب، عامل خشکسالی است و از نظر نژاد پدری، ایرانی است. رستم نیز پدر سهراب است و باعث کشته شدن او می‌گردد و در هر دو روایت دشمن پهلوان ایرانی، خودی است، همچنان که اهوره‌مزدا و اهریمن دو برادر همزاد هستند که از ایزد زمان به دنیا می‌آیند و ریشه‌ای یکسان دارند.

نتیجه گیری

برآیند بررسی ساختاری روایت‌های حماسی- اسطوره‌ای آرش کمانگیر با روایت حماسی رستم در *شاهنامه* چنین است: دو حماسهٔ آرش کمانگیر و رستم از اسطوره‌های بسیار کهنی برگرفته شده‌اند و هر دو به یک واقعیت اسطوره‌ای و تاریخی اشاره دارند. واقعیت درگیری ایران با سرزمین توران اسطوره‌ای، به کهن‌الگوی تلاش برای از بین بردن خشکسالی و جنگ میان ایرانیان (که ایزدان‌شان زروان و مهر بوده است) با تورانیان (که ایزدشان آب و باران بوده است) اشاره دارد. پهلوانان ایرانی نژاد همچون زال و رستم با دختری از سرزمین توران (رودابه و تهمینه) ازدواج می‌کنند و این ازدواج نیز نشان از پیوند میان دو کشور ایران و توران دارد. فرزندان ایجاد شده از این دو کشور نماد باروری و بالندگی در اثر پیوند دو کشور است، اما ثمرهٔ پیوند دو فرهنگ و سرزمین چیزی جز قربانی شدن رستم و سهراب نیست. در حماسهٔ آرش کمانگیر نیز زو طهماسب با دختر منجم افراسیاب ازدواج

می‌کند، اما در نهایت آن فرزند در شکم مادرش کشته می‌شود. هر دو اسطوره به لحاظ ساختاری به وجود سه ایزد مهم زروان، مهر و باران یا آب اشاره دارند و هر دو یادآور جنگ بسیار مهم از نظر اسطوره‌ای و تاریخ هستند. شباهت‌های ساختاری دو روایت، عدم حضور دو شخصیت «آرش» و «رستم» در یک متن، کارکرد و نقش یکسان دو شخصیت و یکی بودن پادشاهان زمان دو روایت (منوچهر و زو طهماسب) نشانگر آن است که فردوسی به دلیل کارکرد یکسان ساختاری دو حماسه از آوردن نام «آرش» خودداری کرده است. تغییر و جانشینی کارکردهای شخصیت‌ها نشانگر آن است که در حماسه و اسطوره بیش از آن‌که «نام» اشخاص مهم باشد، کارکرد و خویشکاری آن‌ها مهم است.

کتابنامه

آموزگار، ژ. (۱۳۸۶). *زبان، فرهنگ و اسطوره*، تهران: معین.

ابن اثیر، ع. ع. (۱۳۷۹). *تاریخ الکامل*. ج۲. ترجمه ا. حالت و ع. خلیلی. تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.

ابن اسفندیار، ب. م. (۱۳۹۱). *تاریخ طبرستان. تصحیح* ا. آشتیانی. تهران: اساطیر.

اردستانی رستمی، ح. ر. (۱۴۰۱). *جستاری در اسطوره‌های ایرانی*. تهران: نگاه.

اسماعیل‌پور، ا. (۱۳۸۱). تیرما سیزه شو (جشن تیرگان) و اسطوره تیشتر. *نامه انسان شناسی*، *۱*، ۷۷-۹۹.

اکبری مفاخر، ص. (آرش) (۱۳۸۳)، آرش کمانگیر، مژده آور باران. *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، *۳۷*(۴)، ۶۳-۹۰.

اکبری مفاخر، ص. (آرش) (۱۳۹۶، پاییز و زمستان). رستم در حماسه‌های گورانی. *پژوهشنامه ادب حماسی*، *۱۳*(۲)، ۶۹-۱۱۳.

اوشیدری، ج. (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا*. تهران: مرکز.

بازرگان، م. ن. (۱۳۸۸). آب و افراسیاب. *پژوهشنامه ادب حماسی*، *۵*(۸)، ۳۷-۵۹.

بهار، م. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.

بیرونی، ا. (۱۳۸۹). *آثارالباقیه*. ترجمه ا. دانا سرشت، تهران: امیرکبیر.

پوبلیوس، ا. ن. (۱۴۰۱). *افسانه‌های دگردیسی*. ترجمه م. ج. کزازی، تهران: معین.

تاجمیر ریاحی، ش.، ایزدی، ا. (۱۴۰۱). *اسطوره‌های آسمانی شدن خدایان*. تهران: چاپار و اساطیر پارسی.

تفضلی، ا.، آموزگار، ژ. (۱۳۵۴). آرش. *دانشنامه ایران و اسلام*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ثعالبی نیشابوری، ا. ع. (۱۳۶۸). *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*. ترجمه م. فضائلی. تهران: نقره.

جبری، س.، کهریزی، خ. (۱۳۹۱). غیبت آرش کمانگیر در شاهنامه. *مجله ادب پژوهی*، *۶*(۲۱)، ۱۴۱-۱۶۹.

چندلر، د. (۱۳۸۶). *مبانی نشانه‌شناسی*. ترجمه م. پارسا. تهران: سوره مهر.

خطیبی، ا. (۱۳۸۱). یکی نامه بود از گه باستان. *نامه فرهنگستان*، *۱۹*، ۵۴-۷۳.

درایتی، م. (۱۳۳۴). *فهرستگان (نسخه‌های خطی ایران) (فنخا)*. تهران: قلم قم.

دهخدا، ع. ا. (۱۳۷۷). *لغتنامه*. تهران: دانشگاه تهران.

دینوری، ا. ا. (۱۳۶۸). *اخبار الطوال*. ترجمه م. مهدوی دامغانی. تهران: نی.

رستگار فسایی، م. (۱۳۸۳). *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زنر، آر. سی. (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زرتشتی گری*. ترجمه ت. قادری. تهران: امیرکبیر.

سراج جوزجانی، م. (۱۳۶۳). *طبقات ناصری*. ج۱. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

سرکاراتی، ب. (۱۳۵۵). رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای. *مجله ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، *۱۲*(۲)، ۱۶۱-۱۹۲.

سرکاراتی، ب. (۱۳۷۸). *سایه‌های شکار شده*. تهران: قطره.

سلدن، ر.، ویدسون، پ. (۱۳۸۸). *راهنمای نظریهٔ ادبی معاصر*. ترجمه ع. مخبر. تهران: طرح نو.

صدیقی، ع. ر. (۱۳۸۶، پاییز). آشیانه سیمرغ از درخت ویسپوبیش تا کوه البرز. *مجله ادبیات و علوم انسانی مشهد*، *۱۵۸*، ۸۹-۱۰۰.

طبری، م. (۱۳۵۲). *تاریخ الطبری*. ترجمه ا. پاینده. تهران: اساطیر.

فردوسی، ا. (۱۳۶۶-۱۳۷۵). *شاهنامه فردوسی*. ج۱، ۲، ۵. تصحیح ج. خالقی مطلق. کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران، مزدا.

قزوینی، م. م. (۱۳۳۲). *مقدمه قدیم شاهنامه*. دوره کامل ۲۰مقاله قزوینی، ج۲، تهران: کتابفروشی ابن سینا. صص ۵۰-۹۰.

کریستین‌سن، آ. (۱۳۷۷). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه ژ. آموزگار و ا. تفضلی. تهران: چشمه.

کمبل، ج. (۱۴۰۱). *قدرت اسطوره*. ترجمه ع. مخبر. تهران: مرکز.

کویاجی، جی. سی (۱۳۵۳). *آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین*. ترجمه ج. دوستخواه. فرانکلین: تهران.

گزیده‌های زادسپرم. (۱۳۶۶). ترجمه م. ت. راشد محصل. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مجموعه رسائل زرتشتی. (بی‌تا). بی‌نا. نسخه خطی به شماره «۱۳۴۷۱»، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

محمدلوی عباسی، م. (۱۳۵۷). *نامنامهٔ ایرانی*. بنیاد: تهران.

مستوفی، ح. (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*. امیرکبیر: تهران.

میرخواند، م. (۱۳۸۵). *تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیا و الملوک و الخلفا*. تصحیح ج. کیان فر. تهران: اساطیر.

نیکنام، کوروش (۱۳۷۹). *از نوروز تا نوروز*. تهران: فروهر.

وکیلی، ش. (۱۳۹۱، پاییز و زمستان). تبارشناسی وای. *پژوهشنامه ادب حماسی*، *۸*(۱۴)، ۶۱-۸۴.

هینلز، ج. ر. (۱۳۸۳). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ب. فرخی. اساطیر: تهران.

یشت‌ها (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ا. پورداوود. ج۲، تهران: اساطیر.

Panaino, A. (2021). Ǝrəxša's self-sacrifice: Tradition or Innovation. *Historia I Świat. 10*. 16-24.

Sims-Williams, N., Sims-Williams, U. (Summer 2014) .Rustam and his zīn-i palang. *Iran nameh. 29*(2). 249-258.

Reflections on the Absence of Arash the Archer in the *Shahnameh*

Sharareh Tajmir Riyahi*

Abstract

The myth of "Arash Kamangir" (Arash the Archer) is an ancient Iranian myth that predates Zoroastrianism. Arash Kamangir plays a significant role in heroic Persian prose and poetry prior to the emergence of Rostam, one of the main characters in Ferdowsi's *Shahnameh*. This research aims to demonstrate that the myth of Arash is closely related to the myths of "sun, fertility, and wind". It further argues that Rostam is a transformation of Arash, which explains why the *Shahnameh* does not mention Arash. Rostam appears to embody the characteristics of Arash, Zu, and Manuchehr. Like Arash, Rostam saves Iran from drought (Afrasiab) and, similar to Zu and Manuchehr, he assists Iranians. Additionally, Rostam, like Arash and Manuchehr, is mortal. The name of Rostam's horse, Rakhsh, and his son, Sohrab, are reminiscent of sunrays. The names Rudabeh, Rostam's wife, and Rostam himself, as well as Zu's role in creating rivers and irrigation, further suggest the transformation of the character of Arash into Rostam.

Keywords: structuralism, epic, myth, Arash, Rostam

* Ph. D. in Persian Language and Literature. Shiraz University, Shiraz, Iran
Email:tajmirsharare@gmail.com

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۷۳-۹۶
مقاله علمی-پژوهشی

بازشناسی نام‌جای ایران بر اساس مسکوکات ضرب شده در دورهٔ ساسانیان

افتخار روحی فر*
حکیمه احمدی‌زاده شندی **
رضا شعبانی***

چکیده:

نکتهٔ شایان توجه در تاریخ ساسانی پیدایی نام کاملِ «ایران» به خط پهلوی در پشت برخی از سکه‌های شاهان این عصر است. این نام که در محل درج ضرابخانه‌ها یعنی در سمت راست پشت سکه نوشته می‌شد با حرف‌نوشت ʾylʾn و آوانوشت ērān (با یای مجهول) به معنی «ایران» همراه است. این در حالی است که برای واژهٔ «ایران» نشانه‌های اختصاری دیگری با حرف‌نوشت AY, AYL, AYLA نیز در سکه‌ها به کار می‌رفت. از آن‌جا که در عصر ساسانی شهرهایی وجود داشت که نام آنها ترکیبی بود از نام ایران با یک یا چند واژهٔ دیگر، لذا برحسب قاعده، حکاکان سکه می‌بایست از نشانه‌های اختصاری یاد شده برای درج نام این شهرها در محل سکه‌خانه استفاده می‌کردند. اما مشاهده می‌نماییم که در مقاطعی، نام‌جای کامل AYLAN برای برخی از شاهان در پشت سکه‌ها به‌کار می‌رفت که بر پایهٔ منابع تاریخی، شاهان مورد نظر تسلطی بر روی هیچ یک از این شهرهای توأم با نام ایران نداشته‌اند. پس نشانهٔ کامل «ایران» معرف چه مکانی بوده است؟ می‌دانیم که این نامِ کامل در برخی مسکوکات طلا و یا مضروبات تشریفاتیِ منحصر به

* کارشناس ارشد زبانهای باستانی ایران، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. eftekhar.ruhifar.2044@gmail.com
** دانشجوی دکتری تاریخ ایران قبل از اسلام واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.
ahmadizadehhakime@gmail.com
*** استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Reza.shabani1317@gmail.com
تاریخ دریافت: ۳۰/ ۱/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۲۷/ ٤/ ۱٤۰۲
Doi: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2000467.1065

پایتخت نیز به‌کار رفته است. در واقع هدف از درج نام کامل «ایران» در سکه‌ها، ادعایی برای فرمانروایی بر کل ایرانشهر است. در این مقاله خواهیم کوشید منظور ساسانیان از این نام را در سکه‌ها روشن نماییم. برای نیل به این هدف، اطلاعات به شیوهٔ کتابخانه‌ای گردآوری شده و به روش توصیفی- تحلیلی مورد واکاوی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: ساسانیان، ایران، سکه، سکه‌خانه، خط پهلوی

مقدمه

برای سلسله‌های مختلفِ پادشاهی در ایران مهم بود که خود را ایرانی و فرمانروای سرزمینی بدانند که ایرانیان در آن می‌زیستند. داریوش یکم هخامنشی در کتیبهٔ خود در نقش رستم خویشتن را پسر ایرانی و از نژاد ایرانی یاد می‌کند تا آیندگان بدانند این پادشاه بزرگ از چه قومی بوده است. اکنون این نکته آنقدر مهم است که نباید از کنار آن به سادگی بگذریم و دنبالهٔ این باور را در سلسله‌های بعدی نیز جستجو کنیم. شواهدی چون ذکر نام ایران به خط و زبان پارتی در کتیبهٔ سه زبانهٔ اردشیر یکم ساسانی در نقش رستم نشان می‌دهد که همین نام «ائیریَه airiia» *اوستا* و «اَریِیَ Ariya» هخامنشی در دورهٔ پارتیان به صورت «آریان aryān» بکار برده می‌شد. گردآوری *اوستا* به‌دست بلاش یکم، پادشاه اشکانی، این را بر ما معلوم می‌سازد که اشکانیان هم به خوبی از سرزمین مقدس ایرانیان آگاه بودند. با روی‌کار آمدن ساسانیان، اردشیر بابکان بنیانگذار این سلسله، بلافاصله ایدهٔ ایران را بنا نهاد و توسط کتیبه‌ها و سکه‌هایش به همه اعلام کرد که او شاهنشاه کشوری است که «ایران» نام دارد. این ایده برای اردشیر بسیار مهم بود او حتی سال‌هایی که تنها بر پارس تسلط یافته و هنوز دولت اشکانیان روی کار بود توسط ضرب یک نمونه از دینارهای خود که امروزه به‌جای مانده است با درج عبارت «شاه ایران» اعلام داشت که فرمانروای سرزمینی با نام ایران است. به عبارتی اردشیر استان تحت تسلط خود یعنی پارس را «ایران» نامید و از همین استان شورش خود را ادامه داد تا جایی که بر همهٔ کشور دست یافت. از این به بعد است که او سلطنتی با جغرافیا و نامی معین را برای جانشینان خود به میراث گذاشت. همهٔ جانشینان او نیز تا دو یا سه قرن بعد هم در سکه‌ها و کتیبه‌های خود از نام ایران برای سرزمین تحت حکمرانی خود استفاده نمودند. این عقیده از نام برخی شهرهای نوبنیاد مانند «ایران-خوره-شاپور»، «ایران-خوره-یزدگرد»، «ایران-آسان-کر-کواد» که توسط برخی از شاهان ساسانی ساخته شد به خوبی پیداست. اواخر عهد ساسانی این عقیده برای شاهان بسیار مهم می‌نمود و تنها این سکه‌ها بودند که قابلیت آن را داشتند با تبلیغات ایدیولوژیک ابزاری برای این

مهم باشند. از این رو به دنبال این باور برگی دیگر از تاریخ ایران در عصر ساسانی هویدا می‌شود که تنها سکه‌ها آیینه تمام‌نمای آن‌اند.

پیشینهٔ پژوهش

تاکنون پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ نام ایران، منحصر به نام‌جای مبهم آن در *اوستا*، به همراه ریشه‌یابی‌هایی پیرامون این نام از بدو تاریخ تا عصر حاضر بوده است. پیشترها ایران‌شناس ایتالیایی گراردو نیولی در کتابی تحت عنوان *آرمان ایران* تنها به بررسی نام ایران بر پایهٔ اسناد و منابع تاریخی چون *اوستا*، متون پهلوی و کتیبه‌ها پرداخته است (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۸۶-۱۸۷). محققان دیگری چون شاپور شهبازی هم در مقالهٔ «ایده ایران» به همین صورت به سرگذشت این نام در سلسله‌های مختلف پادشاهی در ایران پرداخته‌اند (شاپور شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۵۵-۱۷۰). اما در مورد سکه‌ها محققانی چون پاروک (Paruck, 1976: 134-135)، دمورگان (De Morgan,1913: 161)، ولادیمیر لوکونین (به نقل از نیولی، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۸۳)، روبرت گوبل (به نقل از آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۸)، آلرام (آلرام،۱۳۹۲: ۲۴)، مشیری (Mochiri, 1983: 284-285) و شیندل (Schindel, 2014: 10) تنها به متون پهلوی به کار رفته در سکه‌ها و نام‌های اختصاری ضرابخانه‌ها پرداخته و در مورد نشانهٔ «سکه‌خانهٔ ایران» تنها به انتساب آن به یکی از شهرهای ایران ساسانی و گاه به ذکر مکانی نامعلوم بسنده کرده‌اند. ریکا گیزلن نیز مهرهای ساسانی توأم با نام ایران را معرفی کرده است (Gyselen, 1989, 142). اما به دلیل اهمیت موضوع و عدم توجه محققان در بررسی دقیق نام‌جای سکه‌خانهٔ مبهم ایران با حرف‌نوشت کامل «AYLAN» در این مقاله به معرفی و بررسی اهمیت سیاسی این نام برای ساسانیان پرداخته شده و دلیلی روشن برای ضرب این نشانه در سکه‌ها ارائه شده است.

پیشینهٔ نام‌جای ایران

«ایران» نامی است که در طول تاریخ بر روی قسمت‌های مختلفی از این سرزمین نهاده شده است. گاه اقوام یا حکامی که بر گوشه‌ای از این سرزمین فرمان می‌راندند همان بخش را که تحت تسلط آنان بود «ایران» می‌نامیدند. در ابتدا باید گفت که نام ایران برگرفته از نام اقوام مهاجر آریایی به این سرزمین است (فره‌وشی، ۱۳۷۴: ۱۲۵؛ پیرنیا، ۱۳۹۱: ۱۳۶) که در اواخر هزارهٔ دوم پیش از میلاد، از خانواده و هم‌تباران هندیشان در آسیای مرکزی جدا شده و به داخل این سرزمین (ایران) سرازیر شدند (ارانسکی، ۱۳۷۸: ۳۲). نامی که امروزه به صورت «ایران» بر روی

این سرزمین برای ما به یادگار مانده در طول تاریخ دچار تحولاتی شده است. در *اوستا* این نام به صورت «ائیریه airiia» ضبط شده است (Reichelt,1911: 218; نیولی، ۱۳۸۵: ۶۳). و واژهٔ «ائیریَنَ وئجه airiiana vaējah» نیز به معنی «سرزمین ویژهٔ آریایی‌ها» است (*یشت‌ها*، ۱۳۰۷: ۲/ ۶۰۵؛ شعبانی، ۱۳۷۹: ۱۶). همچنین در بخش‌های دیگری از *اوستا* چون *وندیداد* واژهٔ «ائیریَنَم وَئجوُ airiianam vaējõ» یا همان «آریاویج» به معنی «سرزمین ایران» آمده است (*مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا*، ۱۳۸۴: ۵۸؛ فره وشی، ۱۳۷۴: ۷). این نام‌ها با تحولات زبانی که در طول تاریخ برای آنها رخ داد در عصر ساسانی به صورت اِران Ērān (با یای مجهول) به معنی «سرزمین ایران» (مکنزی، ۱۳۷۳: ۷۰) برای مرزهای سیاسی این سرزمین تثبیت شد (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). در نهایت نیز پس از فروپاشی سلسلهٔ ساسانی هنگامی که زبان فارسی میانه یا پهلوی ساسانی متروک شد، با تحولی که در مصوت آغازین این واژه رخ داد، این نام به صورت ایران Iran برای جغرافیای سیاسی این کشور باقی ماند. چنان‌که در گنجینه‌های ادبی و متون منظوم و منثور این کشور طنین انداز است:

فرانک بدو گفت کای پاک‌دین　　منم سوگواری از ایران زمین

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱/ ۳۵).

در مورد معنای نام ایران نیز باید گفت این یک نام مرکب است که از دو جزء اِر با یای مجهول (ēr) به معنی نجیب و آزاده + آن (علامت نسبت) تشکیل شده است که به اتفاق به معنی محدودهٔ جغرافیاییِ منسوب به قوم «اِر ēr» یا سرزمین منسوب به نجیب زادگان و آزادگان است. واژهٔ ēr به معنای نجیب و آزاده در واقع صفت اقوام آریایی از عهود کهن است (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۸۶؛ فره وشی، ۱۳۷۴: ۱۱). اما جغرافیای ذکر شده برای نام ایران در منابع کهن چون *اوستا* و متون پهلوی و همچنین موقعیت مکانی آن، در فلاتی که امروزه ما آن را به نام «فلات ایران» می‌شناسیم همیشه یکسان و در یک جا از این سرزمین توصیف نشده و «ایران» یا همان «ایران‌ویج» *اوستا* که به معنای سرزمین ایران است در بخش های مختلفی از جغرافیای پهناور فلات ایران ذکر شده است.

در *وندیداد* از سرزمین‌هایی یاد می شود که می‌توان تصور کرد، سرزمین ایرانِ ذکر شده در *اوستا*، جایی در شرق باشد (*مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا*، ۱۳۸۴: ۵۸). نام این سرزمین‌ها که می‌توان مکان آنها را غالباً در شمال و شمال شرق فلات ایران دانست شامل: ایرانویج، سغد، مرو،

بلخ، نیاسیه، هرات، کابل، اوروا، هیرکانی، رخج، هلمند، راگا، چخر، ورنه، هپته هندو و رنگها است (همان: ۵۷). به عقیدهٔ برخی از دانشمندان چنین مستفاد می‌شود که ایران‌ویج که از نخستین سرزمین های یاد شده در *وندیداد* است جایی در شرق ایران کنونی یا حوالی خوارزم باشد (فرای، ۱۳۸۰: ۱۰۳؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۵). مقابل این گفتهٔ *وندیداد* در *بندهش* یافت می‌شود که متنی پهلوی و مربوط به آفرینش آغازین یا بنیادین جهان است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۴۱) و جایگاه ایران ویج را جایی در غرب ایران ذکر می‌کند یا چنان‌که می‌گویند ایران‌ویج را همان آذربایجان می‌داند (*بندهش*، ۱۳۸۰: ۶۵). در منابع اسطوره‌ای دیگر ایران‌ویج یا سرزمین ایران در ناحیهٔ آذربایجان و محل آتشکدهٔ آذرگشنسب گفته شده است (کریستن‌سن، ۱۳۸۱: ۸۴-۸۵). این نکته نیز جالب توجه است چنان‌که پیشتر گفتیم به کل معنای «اَئیرینَم وئجه airiianam vaējah» یا «ایران ویج» جغرافیای سرزمینی منسوب به اقوامی است که به معنی نجیب و آزاده هستند (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۱: ۹). حال فردوسی در *شاهنامه* نیز همسو با این نظریه در بیتی آذربایجان یا آذرآبادگان را سرزمین و جایگاه آزادگان خطاب می‌کند:

همه گِرد کن خواسته هر چه هست　　پرستنده و جامهٔ برنشست
همی تاز تا آذرآبادگان　　بجای بزرگان و آزادگان

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۸۳/۲-۱۰۸۴).

علی الظاهر در تبیین جغرافیای دقیق سرزمین ایران بین منابع دینی و اسطوره‌ای کهن اختلاف نظرهایی موجود است و این اختلافِ موقعیتِ مکانی، بعدها در عصر تاریخی یا به خصوص در عصر ساسانیان با استناد به کتیبه‌ها، سکه‌ها و اشارات منابع تاریخی نیز دیده می‌شود.

اما در تاریخِ مدوّنِ این سرزمین، در عصر هخامنشیان که محدودهٔ وسیعی از سرزمین‌های آسیا، اروپا و آفریقا را زیر سلطه خود داشته و بیش از دو قرن بر آنها فرمان می‌راندند (فرای، ۱۳۸۰: ۱۴۶-۲۲۰؛ ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۶) به طور کلی نه شکلی از نام ایران و نه سرزمینی توأم با نام آریا Ariya را در فهرست سرزمین‌های متصرف شده به دست داریوش (مولایی، ۱۳۹۸: ۱۲۷) و دیگر شاهان هخامنشی نمی‌بینیم. سرزمین‌هایی که داریوش از آنها یاد می‌کند شامل پارس، پارت، خوزستان، بابل، آشور، عرب، مصر، اهل دریا، سارد، یونان، ماد، ارمنستان، کاپادوکیه، پرثَوه، زرنگ، هَرَئیوَ، خوارزم، باختر، سغد، گندار، سَکَ، ثَتَگوش، رُخج و مَکَ... هستند که نامی از «ایران

ویج» در میان آنها نیست (همان: ۱۲۷). اما داریوش هخامنشی در سطر ۱۴ کتیبه DNa واقع در نقش رستم (همان: ۱۲۱) از عنوان « اَریِیَ Ariya» به عنوان نژاد و تبار خود یاد می‌کند:

pārsahyā, puça, ariya, ariya, ciça

پسر پارسی، ایرانی [آریایی]، ایرانی نژاد [آریایی نژاد] (= دارای نژاد ایرانی آریایی) (همان: ۱۲۷).

در اینجا اگر چه صحبت از نام سرزمین نیست اما صحبت از نامِ نژاد داریوش است که آریایی است (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۶۷). این «اَریِیَ Ariya» در واقع همان قوم «آری زنتو» است که به گفتهٔ هرودوت یکی از اقوامی بودند که در کنار دیاکو دولت ماد را تشکیل دادند (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱۴). پس از عصر هخامنشیان ما سلسلهٔ ایرانی دیگری یعنی اشکانیان یا پارتیان را پیش‌رو داریم. در طول نزدیک به پنج قرن فرمانرواییِ دودمان اشکانی نام این سرزمین یعنی «ایران» در هیچ یک از اسناد به‌جا مانده برای هیچ منطقه‌ای نیامده است (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۲). از این رو به درستی نمی‌دانیم که پارتیان سرزمین خود را چه می‌نامیدند. شواهد تاریخی و باستان‌شناسی به گفتهٔ نیولی خلاف عقیدهٔ گوتشمید، مارکوارت و هرتسفلد است که بر پایه خوانش نادرست برخی سکه‌های اشکانی این سرزمین را «آریا» دانسته‌اند (همان: ۱۴۱). شاپور شهبازی با استناد به ریخت پارتی نام ایران که در کتیبه‌های ساسانی به صورت «Aryān» آمده است عقیده دارد واژهٔ «ایران» در عصر پارتیان احتمالاً به همین صورت نوشته و خوانده می‌شده است (شاپورشهبازی، ۱۳۹۱: ۱۶۴). اما به گفتهٔ نیولی عبارت پارتی آریانشهر ’ry’nštr که در کتیبهٔ شاپور اول به میان آمده است اصطلاح پارتی کتیبهٔ ساسانی و مشخصاً ترجمهٔ ایرانشهر Ērānšahr فارسی میانه است (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۴۱). از این روشن است که ما نمی‌دانیم اشکانیان، کشوری را که بر آن فرمان می راندند چه می‌نامیدند، اما می‌توان عنوان «آریان» را همان سرزمین آراتوستنس تحت حکومت پارتیان دانست (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۴۱) که تروگوس یا یوستین برای یکی از قبایل مجاور سرزمین پارتی‌ها آورده است (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۱۶۹). جغرافیای مکانی این سرزمین محتملاً همان شرق است. اما چنان‌که گفتیم و از تحریر پارتی کتیبهٔ شاپور اول واقع در بنای کعبهٔ زرتشت به دست می‌آید این بر ما معلوم است که نام ایران به زبان پارتی به شکل «آریان» بوده است (عریان، ۱۳۹۲: ۲۹-۳۰) و اگر توسط مردمان این دودمان به‌کار برده می‌شده آن هم مانند «آریِیَ ariya» در کتیبه‌های هخامنشی است که برای نژاد ایرانیان یا همان اقوام مهاجر این سرزمین به کار می‌رفته و به عصر اشکانی رسیده است، ولی مکان دقیقی برای نام‌جای مزبور ذکر نشده است. همچنین

به عقیدهٔ بارتولد ممکن است مملکت آریاها مسکن یک قوم خاص نبوده بلکه مراد فقط معنای سیاسی کلمه بوده است (بارتولد، ۱۳۰۸:۴).

ایران در عصر ساسانی و جغرافیای مکانی آن

از آنجا که نام ایران که در عصر ساسانی برای این سرزمین به‌کار برده می‌شده بر گرفته از سرزمین مقدس ذکر شده در *اوستا*، کتاب دینی زرتشتیان بود (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۵)، و با توجه به زرتشتی بودن ساسانیان (دریایی، ۱۳۸۳: ۵۹) برای اردشیر اول (۲۲۴ تا ۲۴۰م)، بنیانگذار سلسلهٔ ساسانی (طبری، ۱۳۸۵: ۵۸۴/۲)، مهم بود که نام سرزمین خود را نام همان سرزمین مقدس اوستایی یعنی «ایران» که در عواملی مذهبی ریشه داشت (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۹) بنامد. او می‌خواست همه بدانند و باور کنند که خداوند او را برای فرمانروایی بر سرزمینی که او آن را «ایران Ērān» می نامید، گمارده است (دریایی، ۱۳۸۳: ۱۴). او که با این اندیشه قیام خود را علیه اشکانیان آغاز کرد با به چنگ آوردن پارس و خارج شدن از زیر سلطهٔ اشکانیان و اعلام استقلال، سکه‌هایی از زر و سیم ضرب کرد که در آنها به خط پهلوی ساسانی خود را «شاه ایران» نامید (لوکونین، ۱۳۹۳: ۲۶۴؛ آلرام، ۱۳۹۲: ۲۴). متن سکه‌ای از نمونهٔ یاد شده که از جنس زر بوده و امروزه در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود به شرح زیر است:

mazdysn bgy ’rtḥštry MRK’ ’ry’n
mazdēsn bay ardaxšīr šāh ērān

مزداپرست خدایگان اردشیر شاه ایران (لوکونین، ۱۳۹۳: ۲۶۹-۲۷۰).

نکتهٔ اصلی اینجاست که اردشیر با این‌که اکنون به پارس دست یافته و تنها فرمانروای این استان در کشور تحت سلطهٔ دولت اشکانیان است، در نخستین سکهٔ زرین ساسانی که ضرب می‌کند، خود را شاه ایران خطاب کرده است. این قدیمی‌ترین ذکر نام ایران در سکه‌ها و کتیبه‌های ساسانی است. لوکونین به درستی به عنوان روی این سکه که برای اردشیر به‌کار رفته، توجه کرده است. وی می‌نویسد این سکهٔ زرین شامل قدیمی‌ترین عنوان اردشیر بوده و همین عنوان «شاه ایران» است که بعدها به «شاهنشاه ایران» تغییر می‌یابد (لوکونین، ۱۳۹۳: ۲۷۰). نیکلاس شیندل در کتاب *SNS1* به این نکتهٔ مهم توجه نکرده است. شیندل پس از درهم‌های اردشیر-پاپک که در پارس ضرب شده و عنوان «خدایگان اردشیر شاه» را بر خود دارد، بلافاصله مسکوکات دیگر اردشیر با عنوان متأخرتر «شاهنشاه ایران» را معرفی می‌نماید (Schindel, 2014: 47). در واقع می‌توان گفت این بدان معنی است که به باور اردشیر و ساسانیان پارس، جایی‌که او هم اکنون

آنجا را بدست آورده، تاج بر سر نهاده و آتش شاهی برافروخته است (*کارنامه اردشیر بابکان*، ۱۳۹۰: ۵۱). اکنون سرزمین مقدس نامبرده در *اوستا* یعنی «ایران» است که او نام آن را بر روی سکه‌های خود و در ادامه بر روی کتیبه‌های خویش به میان می‌آورد. پس اینک یعنی در سال‌های بین ۲۲۲ تا ۲۲۴ میلادی، به صورت مکتوب و مدوَّن، نام ایران بر روی این سرزمین نهاده شده است یعنی جغرافیایی که اکنون با استقلال اردشیر علیه اردوان، تنها استان پارس را شامل می‌شود. پس از آن، اردشیر با شکست دادن و کشتن اردوان آخرین پادشاه دودمان اشکانی (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۳۷۳) و فتح تقریباً اکثر نواحی کشور و براندازی دولت اشکانی (بویس، ۱۳۹۸: ۱۳۱)، در کتیبه‌هایی که از خود به‌جای نهاده است، خود را نه شاه، بلکه «شاهنشاه کشور ایران» قلمداد می‌کند چنان‌که در کتیبهٔ او در نقش رستم می‌خوانیم:

ptkry ZNH mzdysn bgy ’rtḥštr
MLK’n MLK’’yr’n MNW ctry
MN yzt’n BRH bgy p’pky MLK’
pahikar ēn mazdēsn bay ardaxšīr
šāhān šāh ērān kē čihr
az yazdān pus bay pābag šāh

این پیکر بغ مزدیسن اردشیر، شاهان شاه ایران است که چهر، از یزدان (دارد)، پسر بغ بابک شاه (عریان، ۱۳۹۲: ۲۸-۳۰).

این ترتیب در روی سکه‌های بعدی وی تا پایان دوران حکومت او با درج عنوان «شاهنشاه ایران šāhān šāh ērān» (لوکونین، ۱۳۹۳: ۲۶۵)، ادامه می‌یابد و به ما اجازه می‌دهد که بگوییم نام ایران پیشتر در *اوستا* و متون اساطیری در شرق و در غرب برای سرزمین‌های آریایی‌ها ذکر شده بود، سپس در دوره‌ای که قلمرو اردشیر تنها پارس بود، آن استان را «ایران» می‌نامید، اما اکنون این نام به همهٔ سرزمین‌های تحت سلطهٔ او در جغرافیایی از شرق تا غرب فلات پهناور ایران اطلاق می‌شود.

از این به بعد است که او سلطنتی با جغرافیا و نامی معین را برای جانشینان خود به میراث می‌گذارد. هرکدام از نوادگان او تا دو سه قرن بعد هم در سکه‌ها و کتیبه‌های خود از نام ایران برای سرزمین تحت حکمرانی خود استفاده می‌کنند. اما مطلب مورد بحث ما پیرامون نام‌جای ایران مشخصاً در نیمهٔ پایانی عصر ساسانی به شکلی دیگر پدیدار شده است. در این دوره نام ایران تبدیل به یک ایدئولوژی و جغرافیای دقیق آن تبدیل به علت مشروعیت و ادعای حاکمیت در

میان گروه‌های متخاصم در حکمرانی می‌شود. به طوری که گاه برخی از شورشیان استان تحت تسلط خود را ایران می‌نامند مانند اردشیر اول، بنیانگذار این سلسله، که یک‌بار خود این کار را کرده است (آلرام، ۱۳۹۲: ۲۴). اکنون این سیاست باز هم به کار گرفته می‌شود، آن هم توسط حکام شورشی دیگری که در سال‌های آشفتهٔ حکومت ساسانی علم طغیان برافراشته‌اند.

شهرهای مرکب با نام ایران

در این مورد نیز باید اشاره کنیم چنان‌که در متنی پهلوی تحت عنوان *نامه‌ی شهرستان‌های ایرانشهر* می‌بینیم (*متون پهلوی*، ۱۳۷۱: ۶۴- ۶۹) از زمان اردشیر اول به بعد اهمیت آیینی نام سرزمین ساسانی یعنی «ایران» آن چنان زیاد است که پادشاهان ساسانی در ادامهٔ سنت شهرسازی‌شان وقتی که شهرهایی نو ساخته و بنیان می‌نهند آن شهر را با نام خود شاهنشاه و واژه‌ای دیگر، توأم با نام ایران می‌نامند که بی‌شبهه اهمیت آیینی نام ایران را بر ما معلوم می‌دارد. از جملهٔ پادشاهان ساسانی که بدین‌کار دست زده‌اند و شهرهایی مرکب با نام ایران بنا نهادند شاپور اول، یزدگرد اول و کواد اول هستند (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۳). شاپور اول در دوران سلطنت خود آن زمان که مردم شوش در برابر او پایداری کردند، پس از فتح شوش، آن شهر را خراب کرد و شهری نو در همان‌جا با نام «ایران خوَرَه شاپور ērān xwarrah šābuhr» بنیان نهاد (کریستن سن ۱۳۸۴: ۲۵۸؛ طبری، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۰۱). طبری به اشتباه این شهر را بنیان نهادهٔ شاپور دوم نوشته است (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۳؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۲۵۸). مهرهایی متعلق به موبدان و آمارگران این شهر به‌جای مانده که توسط گیزلن معرفی شده است. متن برخی از آنها به شرح زیر است:

Ērān- xwarrah- šābuhr- āmārgar

آمارگرِ ایران خوره شاپور (Gyselen, 1989, 112; نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۳).

از دیگر شهرهای توأم با نام ایران که یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۰) یکی از آنها را بنا نهاده و مهری نیز متعلق به صاحب منصب آن باقی مانده با نام کامل «ایران خوره یزدگرد» است که گیزلن آن را معرفی نموده:

Ērān - xwarrah - yazdgird

ایران خوره یزدگرد (Gyselen, 1989, 115).

چنان‌که پیداست این شهر تحت عنوان «ایران خوره یزدگرد» احتمالاً به دست یزدگرد یکم بنا نهاده شده است چرا که نشانه اختصاری نام ایران بر پشت سکه‌های یزدگرد اول نیز دیده شده

است (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۸). در ادامه، شهر دیگری که توأم با نام ایران است کواد یا قباد اول (۴۸۸-۴۹۶) آن را بنا نهاد و این شهر را «ایران آسان کر کواد Ērān āsān kar kawād» به معنی «کواد به ایران آرامش بخشید» نام نهاد (*متون پهلوی*، ۱۳۷۱: ۶۸؛ نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۳). از این شهر که به گفتهٔ حمزه اصفهانی جغرافیای آن جایی در بین حلوان و شهرزور است (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵۴) نیز مهرهایی بجا مانده، که گیزلن آن را معرفی نموده است:

Ērān- āsān- kar- kawād- āmārgar

آمارگرِ ایران آسان کر کواد (Gyselen, 2002: 70).

افزون بر اینها، ارجمندیِ نام ایران چنان است که در عصر ساسانی بر روی مناصب و نام‌های خاص هم طنین‌انداز شد و صاحب‌منصبان برای آنکه منصب خود را در کل کشور عنوان کنند از عبارت «ایران» استفاده می‌نمودند. این مناصب و نام‌های خاص شامل ایران درستبِد، ایران همبارگبد، ایران سپهبد، ایران دبیربد، ایران گشنسب، ایراندخت و غیره هستند (نیولی، ۱۳۸۵: ۱۷۲) که به دلیل عدم ارتباط با موضوع بحث ما از آنها می‌گذریم.

ایران بر اساس مسکوکات ساسانی

چنان‌که دیدیم با روی کار آمدن سلسلهٔ ساسانیان و ارج نهادن به نام ایران به عنوان سرزمینی که ریشه در *اوستا* با عاملیت دینی داشته، برخی شاهانِ این دودمان این نام را بر روی شهرهایی چند در جای‌جای این کشور نهادند. پی‌افکندن و بنا نهادن شهرها توسط شاهان در واقع ادامهٔ سنت شهرسازی ساسانی است که این کار به نوبه خود باعث راه‌اندازی سکه‌خانه‌هایی در برخی شهرها شد. قالب‌زنان سکه‌ها ناگزیر بودند نام کامل یا نام اختصاری همین شهرها را بر پشت سکه‌ها درج نمایند تا بدین‌گونه نام شهری که این مسکوکات در آنجا ضرب شده است به سراسر کشور ایران نشان داده شود. اما از آنجا که فضای محدود پشت سکه اجازه و امکان درج نام کامل این شهرها که توأم با نام ایران، نام پادشاهِ بنیانگذار شهر و عبارت سوم را نمی‌داده، استادکار قلمزن سکه ناچار بوده در پشت سمت راست سکه‌ها که محل درج نام ضرابخانه‌هاست تنها جزء اول نام شهرها را که همانا نام ایران است درج کند. فارغ از این هم در میان نام‌های یاد شده تنها این نام ایران بود که در معنی موقعیت جغرافیایی است و عبارت‌های مدح‌آمیز و نام شاهان نمی‌توانست بیانگر نام شهرها باشد. از این‌رو بر روی مسکوکات برخی پادشاهان ساسانی از بهرام چهارم تا یزدگرد سوم نام سکه‌خانه‌ای با پیش‌نام ایران درج می‌شود (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۸).

اکنون بررسی تحولات تاریخی در دورهٔ فرمانروایی هر پادشاه، روشن خواهد نمود نشانهٔ کامل AYLAN متعلق به کدام یک از شهرهای با نام مرکبی است که یک جزء از نام آنها واژهٔ ایران است. بدین شکل که با دیدن نام ایران بر سکه‌های هر شاهنشاه باید بررسی کرد آیا پادشاه صاحب سکه به شهری توأم با نام ایران دست یافته است که در آن سکه ضرب کند تا ما نام کامل یا اختصاری ایران را نمایندهٔ این شهرها بدانیم؟ اما نکته‌ای که بیش از هر چیزی توجه ما را به خود جلب می‌کند آن است که نام ایران هم تقریباً در نیمهٔ دوم پادشاهی ساسانی به صورت نام‌های اختصاری به چندین شکل بر پشت سکه‌ها درج شده که مشتمل است بر:

AYLA, AYL, AY

و چنان‌که پیشتر گفته شد همهٔ آنها مشتق از صورت کامل نام ایران AYLAN است (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۸; Mochiri, 1983: 453).

این تعدد نام‌های ایران به صورت اختصاری شاید اکنون به ما این اجازه را بدهد که هر یک از این نشانه‌ها را به صورت مجزا متعلق به یکی از شهرهای نامبرده بدانیم و در کنار بررسی‌هایی که در ادامه انجام خواهد شد بگوییم که صورت کامل نام ایران که به شکل AYLAN در پشت سکه‌ها درج می‌شود فارغ از شهرهای نام‌برده می‌باشد.

حال بحث ما در مقالهٔ حاضر پیرامون نشانه‌ی کامل ایران «AYLAN» و موقعیت مکانی و جغرافیای آن است که به عنوان ضرابخانه در پشت سکه‌ها درج می‌شود. ما می‌خواهیم بررسی کنیم که «AYLAN» دقیقاً کدام قسمت از سرزمین تحت تسلط شاهان ساسانی است که از این نام بر پشت سکه‌های خود بهره برده‌اند. از آنجا که این نام چنان‌که در مسکوکات اوایل عصر ساسانی و کتیبه‌های شهریاران این سلسله بسیار مشاهده می‌شود (عریان، ۱۳۹۲: ۲۸-۷۰). به‌دور از تصور است که ساسانیان نام کامل ایران را که برای تسخیر و تصرف آن نبردها کرده‌اند تنها برای نشان دادن یک شهر بر پشت سکه‌ها درج نمایند. ما دیدیم که در یک تا دو قرن پایانی عصر ساسانی که شهرهایی چون «ایران- خوره- شاپور Ērān- xwarrah- šābuhr»، «ایران- خوره- یزدگرد Ērān- xwarrah- yazdgird» (Gyselen, 1989, 115) و «ایران آسان کر کواد Ērān- āsān- kar- kawād» (Gyselen, 2002: 70) ساخته شده‌اند این سه نشانه‌ی AY و AYL و AYLA را با بررسی رویدادهای تاریخی هر حاکم و مسئلهٔ سبک‌شناسی سکه‌ها می‌توانیم برای شهرهای نامبرده در نظر بگیریم و این سه نشانه را متعلق به یکی از این سه شهر بدانیم (Malek, 2013, 476). اما چنان‌که شواهد نشان می‌دهد نشانهٔ کامل ایران به صورت AYLAN سه شهر

نامبردهٔ توأم با نام ایران نیست، بلکه یک نشانهٔ شاهی (دریایی، ۱۳۸۲: ۲۶) و منظور خودِ نامِ ایدئولوژیک ایران Ērān است که تقریباً از اواسط تا اواخر عصر ساسانی هر فردی که قیام و ادعای پادشاهی کرده و اقدام به ضرب سکه نموده با ضرب سکه‌ای که نشانهٔ AYLAN را در پشت آن دارد، قصد دارد که بگوید که شاهنشاه ایران Ērān است، شاهنشاه مشروع و برحق همان سرزمینی که اردشیر اول سلسلهٔ پادشاهی را در آن بنیان نهاد و خود را شاهنشاه ایران Ērān نامید. در واقع به بیان ساده‌تر ضرابخانهٔ با نام کامل ایران AYLAN برای این شهریاران حکم سکه‌خانهٔ شاهی (دریایی، ۱۳۸۲: ۲۶) و پایتخت را ایفا می‌کند و جایی که این شاهنشاه ادعای سلطنت کرده و به تخت تکیه زده «ایران» خطاب می‌شود. شواهد ما برای گواه و اثبات این ادعا به شرحی است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

بهرام ششم ملقب به بهرام چوبین (۵۹۰-۵۹۱م) درسال ۵۹۰م پس از شورش علیه هرمز چهارم (۵۷۹-۵۹۰م) به پایتخت لشکر کشیده و بر تخت سلطنت تکیه زد و خود را شاهنشاه ایران Ērān خواند (دریایی، ۱۳۸۳: ۴۸؛ جلیلیان، ۱۳۹۶: ۴۴۷). بهرام با این‌که به تیسفون دست یافت و در آنجا تاج بر سر نهاد (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۲۹) اما سکه‌ای با نشانه BBA که پیشتر و حتی بعدتر در میان شهریاران ساسانی در حکم سکه‌خانهٔ پایتخت یعنی تیسفون است ضرب نکرد و چنین نامی در مضروبات او به دست نیامده است (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۹). ضرابخانه‌هایی که بهرام ششم، این پادشاه شورشی از خاندان مهران در ری (طبری،۱۳۸۵: ۷۲۶/۲) در آنها سکه زده است شامل شهرهایی به شرح زیر است:

ری LD، مرو MLW، ابرشهر APL، وه-از-امید-کواد WYHC، ایران(AYLAN) (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: جدول شمارهٔ ۱۱) اکنون نکتهٔ جالب آن است که سکه‌خانهٔ ایران AYLAN در میان مسکوکات بهرام ششم ضرب طلا هم دارد (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۴۵) و از آنجا که ضرب سکهٔ طلا بیشتر منحصر به دربار شاهنشاه و یا سکه‌خانهٔ سلطنتی بوده است لذا نتیجه گرفته می‌شود که این نشانهٔ ایران AYLAN معرف شهرهای توأم با نام ایران نیست بلکه پایتخت بهرام چوبین و ضرابخانهٔ شاهی او است (دریایی، ۱۳۸۲: ۲۶). بهرام با ضرب سکه‌خانهٔ ایران (Paruck, 1976, 134) قصد دارد که بگوید شاهنشاه ایران است و سرزمینی که او در آن سلطنت می‌کند «ایران» است. ناحیه‌ای که این سکهٔ طلا با نام سکه‌خانهٔ ایران AYLAN در آن ضرب شده است بی‌شک همان تیسفون، پایتخت ساسانیان است که به قول طبری بهرام اکنون بدان دست یافته و در آنجا به تخت سلطنت تکیه زده است (طبری، ۱۳۸۵: ۷۳۲/۲). اما در این میان خاستگاه

خاندان بهرام یعنی استان ری مورد توجه است. می‌دانیم که خاندان مهران که بهرام از آنهاست تبار خود را به پارتیان می‌رساندند (Al-Haidari, 2020: 588-591). حال اگر بخواهیم سکه‌خانهٔ ایران AYLAN را محلی به غیر از تیسفون بدانیم آن شهرِ ری پایگاه خاندان مهران و عوامل پارتی آن است (ملکزاده بیانی، ۱۳۵۴: ۳۸) تا شهرهای توأم با نام ایران که پیشتر ذکر آنها را به میان آوردیم. اما به عقیدهٔ ما این دینار بهرام، با همین نشانه، ضرب تیسفون می‌باشد چرا که تا پیش از این تیسفون با نشانهٔ BBA بر روی سکه‌های ساسانی ضرب می‌شد، اما در مسکوکات بهرام علی‌رغم ضرب طلا که منحصر به پایتخت است خبری از نشانهٔ BBA که معرف تیسفون باشد نیست. از این‌رو، چنان‌که ملک نیز متذکر می‌شود، تصور این‌که ضرب طلای بهرام ششم که به تازگی به تاج و تخت دست یافته متعلق به ایران خوره شاپور و یا هر جای دیگر دور از تیسفونِ پایتخت باشد بسیار دور از ذهن است؛ ملک به درستی گفته است که این نشانهٔ ایران باید در کنار حکومت مرکزی باشد (Malek, 2013: 476).

تقریباً از همین هنگام به بعد است که این مسئله برای شاهان شورشی که هر یک تا فرصتی می‌یابند دعوی سلطنت می‌کنند اهمیت پیدا می‌کند. بهرام چوبین نخستین سردار از خاندان غیرسلطنتی است که قیام کرده، تیسفون را فتح و اقدام به ضرب سکه‌های زر و درهم می‌کند (ملکزاده بیانی، ۱۳۵۴: ۵۳) که این اقدام ضربه‌ای سخت بر تارک پادشاهی ساسانی بود، زیرا این کار به همراه چنین مسکوکاتی که از سیاست و ایدئولوژی اردشیر بابکان بنیانگذار سلسلهٔ ساسانی تقلید کرده است، لطمه‌ای به حیثیت و اعتبار این دودمان است (دریایی، ۱۳۸۳: ۵۰). جالب آن‌که شورش و براندازی حکومت ساسانی و دست‌یابی بهرام چوبین به ایران، که خود را از خاندان پارتی مهران در ری می‌داند را فردوسی به زیبایی نقل می‌کند آنجا که در نبرد با خسروپرویز بدو می گوید:

چن از دخت بابک بزاد اردشیر — نه اشکانیان را بُدی داروگیر؟
نه چون اردشیر اردوان را بکشت؟ — به نیرو شد و تختش آمد به مُشت؟
کنون سال چون چارسد برگذشت — سرِ تاجِ ساسانیان سرد گشت
کنون تخت و دیهیم را روز ماست — سر و کار با بخت پیروز ماست
بتازم بدین کار ساسانیان — چن آمُخته شیری که گردد ژیان
ز دفتر همه نامشان بستَرَم — سر تاج ساسانیان بسپرم

بزرگی مر اشکانیان را سزاست　　اگر بشنود مرد داننده راست

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲/ ۸۹۱)

بدعتی که بهرام ششم، بدین شکل، بنیان نهاد در ادامه باعث شورش مدعیان دیگری در جای‌جای ایران شهر شد که بر اساس منابع در کمتر از ۴ سال تقریبا ده تن در ایرانشهر ادعای پادشاهی کردند (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۴۷۹؛ دریایی، ۱۳۸۳: ۵۵). به طوری که حتی گاهی دو تن همزمان در گوشه‌ای از ایران حکمرانی می‌کردند (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۴۷۹).

چنان‌که بررسی‌ها نشان می‌دهد غالب این شاهانِ شورشی با ضرب مسکوکاتی با نام سکه‌خانهٔ ایران AYLAN می‌خواستند بگویند که آنها پادشاه ایران و سرزمین تحت تسلط آنها، ولو چند شهر و استان، ایران Ērān است. این مورد افزون بر مواردی که پیشتر گفته شد بر ما معلوم می‌کند که در مسکوکاتِ شاهانی که اقدام به ضرب سکه‌ای با نام سکه‌خانهٔ ایران AYLAN کرده‌اند اثری از نشانهٔ پایتخت ساسانیان یعنی تیسفون که با نام اختصاری و هزوارش BBA نوشته می‌گردد، دیده نمی‌شود. از این رو دریایی به درستی احتمال داده است که AYLAN ممکن است ضرابخانهٔ شاهی باشد (دریایی، ۱۳۸۲: ۲۶). شیندل نیز بدین موضوع مشکوک است چرا که در کتاب خود، در جدول نام اختصاریِ ضرابخانه‌ها، برای نشانهٔ فوق شهری را پیشنهاد نکرده و به درج یک علامت سؤال اکتفا کرده است (Schindel, 2014: 10). چنان‌که در ادامه نشان خواهیم داد، ما با اطمینان بیشتری مدعی خواهیم شد آن دسته از شهریارانی که به جای استفاده از نشانهٔ پایتخت BBA از نشانهٔ کامل ایران AYLAN استفاده نمودند یا شاهانی‌اند که از خاندان سلطنتی درباری نبوده‌اند یا مانند کواد دوم شیرویه شاهزاده‌ای شورشی بوده‌اند (Mochiri, 1983: 284). در تأیید این ادعا می‌بینیم هنگامی که یزدگرد سوم پس از آن همه سال‌های پر شورش شاهنشاهی ساسانی با حمایت بزرگان خاندان ساسانی در استخر تاجگذاری کرده، سپس به تیسفون یا مدائن رفته و بر اریکهٔ قدرت تکیه می‌زند (طبری، ۱۳۸۵: ۷۸۵/۲) نشانهٔ کامل ایران AYLAN را استفاده نکرده (Paruck, 1976: 144) و بار دیگر در سکه‌های ضرب شدهٔ پایتخت عنوان BBA را درج می‌کند، چرا که او با ضرب نشانهٔ پایتخت می‌گوید: «شاهنشاه پایتخت‌نشین ایرانشهر» است و برای ارائهٔ نشانهٔ کامل ایران به این معنی که در گوشه‌ای از کشور خود را شاهنشاه ایران می‌داند، لزومی نمی‌بیند. چنان‌که گفتیم این کار را نخستین بار بهرام چوبین آغاز نمود و پس از او به پادشاهان دیگری برمی‌خوریم که در مدت زمان سلطنت کوتاه خود تنها در گوشه‌ای از ایرانشهر مضروباتی با نام ایران AYLAN را با همان هدف یاد شده بر

مسکوکات خود درج کرده‌اند (Mochiri, 1983: 284). به عقیدهٔ ما این در مورد پادشاهان معروف دیگری که در سکه‌های خود، علی‌رغم پادشاهی در پایتخت، نشانی از BBA ندارند و در عوض نشانهٔ AYLAN را بر مسکوکات خود دارند نیز صدق می‌کند. یکی از آنان کواد دوم شیرویه فرزند شورشی خسرو دوم است که با کشتن پدر خویش در پایتخت به تخت نشست (طبری، ۱۳۸۵: ۷۶۹/۲) و در کمتر از دو سال سلطنت خود، چنان که از سال‌های ضرب مسکوکات او نشان می‌دهد، مانند بهرام ششم نشانی از BBA را در مضروبات خود نداشته و در عوض نشان AYLAN (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: جدول شمارهٔ ۱۱) را به نسبت با تعداد مضروبات بیشتری داراست. این در حالی است که کواد دوم در مسکوکات خود نام‌های دیگر اختصاری ایران را ندارد که باید گفت سکه‌خانهٔ این شهرها یا فعال نبوده‌اند یا به حمایت از خسرو سکه نمی‌زده‌اند. انگیزهٔ کواد دوم نیز پیرامون درج AYLAN بجای BBA به عقیدهٔ ما همان موردی است که پیشتر یاد شده است. پس از او نیز این عمل به پسر خردسال او منتقل می‌شود که یقیناً حامیانی جز اطرافیان پدر شورشی‌اش نداشته است. بر پایهٔ منابع تاریخی اردشیر جوان یا اردشیر سوم که پس از کواد دوم شیرویه به تخت نشست (طبری ۱۳۸۵: ۷۸۰/۲) در هنگام به پادشاهی رسیدن کودکی بیش نبوده است و از او با عنوان پادشاه خردسال یا به قول مسعودی طفل ۷ ساله یاد شده است (مسعودی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۷۴). علی‌رغم این‌که او پادشاهی است که در پایتخت حضور دارد و در همان ایوان پایتخت هم بدست شهروراز و یا بر پایهٔ ضبط ثعالبی توسط خسرو فیروز و به تحریک شهروراز کشته می‌شود (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۶۶)، اما در مسکوکاتش اثری از سکه‌خانهٔ دربار با نشان BBA دیده نمی‌شود بلکه او نیز مشخصاً سکه‌خانهٔ معروف و مشهور AYLAN را در برخی مسکوکات خود دارد (Paruck, 1976: 134؛ آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: جدول ۱۱). نکتهٔ جالبی که گفته‌های ما را تأیید می‌کند آنکه علاوه بر مسکوکات با نشانهٔ AYLAN برای اردشیر سوم در دیگر مسکوکات او نشانهٔ AYL نیز دیده می‌شود که طبق بررسی که پیشتر انجام دادیم این نشانه متعلق به شهری توأم با نام ایران مانند ایران خوره شاپور است و احتمالاً بتوان با بررسی تحولات تاریخی و سبک‌شناسی، این نشانهٔ AYL را متعلق به یکی از سه شهر یاد شدهٔ دیگر منتسب نمود که گویا اکنون در هنگام پادشاهی اردشیر جوان فعالیت این سکه‌خانه‌ها از سر گرفته شده است. پس نتیجه می‌گیریم اردشیر یا اطرافیان او که در خردسالی او عنان کار را به دست گرفته‌اند آگاهانه علاوه بر ضرب سکه‌هایی با نشانهٔ ایران خوره شاپور AYL یا دو شهر

نامبردهٔ دیگر از نشانهٔ کامل ایران AYLAN نیز در تأیید شاهنشاهی کامل او بر ایران استفاده کرده‌اند.

شاید برخی تصور کنند که خود AYLAN در حکم پایتخت ساسانیان یعنی تیسفون و همان BBA است و بدین دلیل وقتی نشانهٔ AYLAN برای تیسفون بیاید لزومی برای نشانهٔ BBA نیست. این مطلب از آنجایی مردود قلمداد می‌شود که مقارن با شورش بهرام چوبین، خسرو دوم در سال دوم حکومت خود هم مضروباتی با نشانهٔ BBA دارد و هم AYLAN که نشان می‌دهد (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: جدول ۱۱) این دو در حکم یک سکه‌خانه نبوده و اندیشهٔ درج این دو متفاوت از یکدیگراست.

پادشاهان دیگری نیز در دورهٔ پرآشوب اواخر عصر ساسانی، یعنی آن هنگام که در طول تنها چهار سال حدود ده تن ادعای پادشاهی کردند (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۴۷۹؛ فرای، ۱۳۸۰: ۵۳۷)، اقدام بدین کار نمودند. یکی از آنها پادشاه جوانی است که در دسته‌بندی سکه‌شناسی، چنان‌که مشیری متذکر است، ما آن را با عنوان خسرو سوم، پسر قباد دوم و نوادهٔ هرمزد می‌شناسیم (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۵۶ -۵۵۷). طبق گزارش نولدکه او در ترکستان متولد شد (نولدکه، ۱۳۵۸: ۵۶۸) و در شرق ایرانشهر یعنی در خراسان به تخت نشست و در پایان به دست همان فرمانروای خراسان کشته شد (فرای ۱۳۸۰: ۵۳۷؛ نولدکه، ۱۳۵۸: ۵۶۸). خسرو سوم در واقع همزمان با بوراندخت (۶۳۰-۶۳۱)، که در پایتخت، در تیسفون دیهیم شاهی بر سر نهاد (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۴۷۸؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۵۲۹)، دعوی سلطنت کرد. از بررسی سکه‌خانه‌های موجود در این سال‌ها در مسکوکات این دو پادشاه که یکی در تیسفون (بوراندخت) و دیگری در شرق و نواحی مرکزی (خسرو سوم) حکومت می‌کردند، به این نتیجه می‌رسیم که بوران در تیسفون و شهرهایی چند از ایران و خسرو سوم در شرق و شهرهای مرکزی سکه ضرب می‌کرده است. نکتهٔ جالب آن است که خسرو سوم، که به پایتخت یعنی تیسفون تسلط ندارد، در مسکوکات خود سکه‌خانهٔ AYLAN را درج می کند (Mochiri, 1983, 284؛ دریایی، ۱۳۹۲: ۳۱). او می خواهد بگوید که او شاهنشاه ایران است و سرزمین تحت سلطهٔ او سرزمین ایران است. انتشار مسکوکاتی با نشانهٔ کامل ایران از سوی او در گواه همین عقیده است و جغرافیای مسکوکات او را بایستی جایی در شرق یا نواحی مرکزی ایرانشهر که پایتخت او بوده‌اند، دانست. لازم به ذکر است که موضوعِ درج نام کاملِ ایران در پشت سکه‌ها، به عنوان گواهی برای فرمانروایی شاهان بر کل ایرانشهر، از زمان خسرو دوم به بعد یا چنان‌که پیشتر بررسی نمودیم دقیقاً از زمان بهرام چوبین آغاز شد و نهایتاً

در سال‌های پرآشوب پایانی سلسلهٔ ساسانی که هر شاهی در گوشه‌ای از ایران دعوی سلطنت کرده و به نام خود سکه می‌زد اهمیت بسیار زیادی پیدا کرد. بدین ترتیب شاهانی چون همین خسرو سوم که به تیسفونِ پایتخت تسلط نداشتند با درج نام کامل ایران به استان‌های تابع و همجوار اعلام می‌داشتند که شاهنشاه ایران‌اند. اما بوراندخت که اکنون در پایتخت در تیسفون به تخت سلطنت تکیه زده است برای درج نشانهٔ ایران AYLAN به عنوان اثبات شاهنشاهی خود بر سرزمین ایران در آن دورهٔ پرآشوب، لزومی نمی‌بیند و این سکه‌خانه را در میان سکه‌خانه‌های خود شامل: استخرST، کرمان KL، وه از آمید کواد WYHC و سکستان SK (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: جدول ۱۱)، ندارد. در منابع تاریخی نیز به نرمش و تساهل بوران پیرامون مسائل کشوری و لشکری اشاره شده است. شاید به میان آوردن نام کامل ایران AYLAN یک درگیری را بین مدعیان سلطنت به وجود می‌آورده که بوران از آن چشم پوشیده و به همان تکیه زدن بر تخت شاهی در تیسفون اکتفا کرده است. ما از این‌رو می‌گوییم که شاید به میان آوردن نام ایران منجر به یک جدال و درگیری شده که در سال اول پادشاهی خسرو دوم و بهرام ششم که با هم نزاع فراوان داشتند هر دو سکه‌هایی با ضرب ایران AYLAN دارند (Mochiri, 1983, 284)، اما هیچکدامشان ضرب BBA ندارند و روشن است که جنگ در همان سال اول بر سر آن است که چه کسی پادشاه ایران است. چنان‌که در *شاهنامه* این جدال لفظی و فیزیکی بین بهرام و خسرو قابل مشاهده است.

اما پادشاه بعدی که در این دورهٔ پرآشوب شاهنشاهی ساسانی باید بدان اشاره کرد، شخصی است که در بررسی و دسته‌بندی سکه‌شناسی، او را به نام خسرو چهارم می‌شناسیم. این شخص آخرین شاهزادهٔ ساسانیِ خسرو نام، پیش از یزدگرد سوم است، که به تخت شاهی می‌نشیند و می‌توان بر پایهٔ منابع تاریخی چون طبری او را با فرخزاد خسرو، شاهزاده‌ی ساسانی، تطبیق داد (طبری ۱۳۸۵: ۲/ ۷۸۴). بررسی نقوش روی سکه‌های او به ما اجازه می‌دهد علی‌رغم تاج مشابه، این شاهنشاهِ خسرو نام را جدای از خسرو دوم بدانیم. بر روی مسکوکات این شاهنشاه سال‌های یکم تا دهم سلطنت درج شده و خود با اجزای درشت چهره در سکه‌ها نقش شده است. گوبل و سلوود، این مسکوکات را متعلق به خسرو پنجم برشمرده‌اند (به نقل از جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۵۷) فارغ از آنکه او خسرو چهارم یا پنجم است، او هم مانند دیگر شهریاران نام برده در مدت زمان سلطنت کوتاه خود و در شمار سکه‌خانه‌های خود، با وجود نبود نام سکه‌خانهٔ دربار BBA، نام ایران AYLAN را برای خود درج می‌کند (آلتهایم و دیگران، ۱۳۹۱: جدول شماره‌ی ۱۱). خسرو که به شهرهای

مرکزی و جنوبی دست داشته اما به تیسفون دسترسی نداشت از این‌رو طبیعتاً نشانهٔ BBA را ندارد اما او هم مانند شاهان دیگر از نشانهٔ ایران غافل نمی‌شود. در واقع بر پایهٔ تحقیقات مزبور باید گفت عنوان مشروعیت‌زای شاهان پرشمار این دورهٔ پرآشوب همین نام ایران Ērān است که این شهریاران به خوبی آن را درک کرده و به کار بسته‌اند.

پادشاه بعدی و در واقع آخرین شاهی که با این انگیزه سکه ضرب کرده است در پژوهش‌های سکه‌شناسی با عنوان هرمز ششم شناخته می‌شود، اگر چه نظریات مبتنی بر منابع تاریخی این هرمز را به عنوان هرمز پنجم (۶۳۱) معرفی می‌کند که در نصیبین بر تخت نشانده شد (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۵۲۹)، سبئوس او را از نواده‌های خسرو برمی‌شمارد و نقل می‌کند این پادشاه در برابر یزدگرد سوم مقاومت می‌کرده (به نقل از نولدکه، ۱۳۵۸: ۵۹۴) از این رو روشن است که این شاه شورشیِ هرمز نام در بخش‌های مسیحی‌نشین غربی و مرکزی ایران از جمله نصبین و وه از آمید کواد اقدام به ضرب سکه و در واقع علیه پادشاه وقت، یزدگرد سوم، شورش کرده است. منطقهٔ تحت فرمانروایی او را بنا به مسکوکات او می‌توان قسمت‌های غرب و مرکزی و جنوبی ایران چون ST استخر، شیرازŠY، وه از آمید کواد WYHC، کرمان BN و AYLAN ایران (Malek, 2013, 494) و به کل فارغ از تیسفون دانست. جالب آن‌که این پادشاه دور از پایتختِ ایرانشهر نیز سکه‌خانه‌ای با نشانهٔ کامل ایران AYLAN دارد و روشن می‌کند که او نیز در برابر یزدگردی که در تیسفون به تخت تکیه زده و مضروبات دربار BBA را دارد (Ibid :495)، قرار گرفته است. تلاش‌های وی نشان می‌دهد که در صدد نشان دادن حاکمیت بر ایران با ضرب نشانهٔ آن بر روی مسکوکات خود است. ما طبق بررسی و نظریهٔ جدید خود «ایران» را همان اندیشه و ایدئولوژی‌ای می‌شناسیم که این شاهان شورشی با درج نام آن بر روی مسکوکات خود و انتشار آنها می‌خواهند اعلام کنند که پادشاه آن‌اند. این در واقع از ضعف و عدم دست‌یابی آنها به پایتخت و تیسفون است که جایگاه مشروع و موجه شاهنشاه ایران است، لذا خود را نیازمند این می‌بینند که با انتشار و رواج سکه‌ها خود را به همه «پادشاه ایران» معرفی نمایند. جالب آنکه چنان که پیشتر گفتیم یزدگرد سوم با آنکه آخرین شاهنشاه ایران است (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۲۶) و اکثر سرزمین‌های ایرانشهر از جمله پایتخت (تیسفون) را تحت تسلط دارد مسکوکاتی با نشان BBA دارد و اصلاً خود را نیازمند این نمی‌بیند که با ضرب سکه‌های AYLAN اعلام کند که شاه ایران است. شاید از این‌روست که او نیز سکه‌خانهٔ ایران را در مضروبات خود ندارد (De Morgan,

1913: 31)، با این که به روشنی می‌توان متصور شد شهرهای توأم با نام ایران، که پیشتر از آنها یاد شد، تحت تسلط اوست.

به هر حال این عمل سیاسی و ایدئولوژیک در عصر ساسانی از زمان بنیانگذاری این سلسله در تقابل با اردوان چهارم آغاز گشت و تداوم یافت تا جایی که در اواخر عصر ساسانی و در میانهٔ دورهٔ پرآشوب حاکمیت ساسانی، به عقیدهٔ مدعیان حاکمیت، جایی که شاهنشاهِ مدعی سکنی داشته «ایران» خطاب می‌شده است. در تأیید این ادعا فردوسی با اشارهٔ روشنی نشان می‌دهد ماجرای این اندیشهٔ ساسانی، که هر جا پادشاه حضور دارد همانجا ایران است، به عصر اسلامی هم رسیده است. بدین شکل که بر پایهٔ *شاهنامهٔ* فردوسی با این‌که شرق تا غرب این سرزمین در عصر خسرو انوشیروان ایران نام داشت و زیر سلطهٔ این پادشاه مقتدر بود، اما هنوز شهر گندی‌شاپور در خوزستان که پسر انوشیروان نوش‌زاد در آن اقامت داشت و تقریباً مرکز این سرزمین بود (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۶ و ۴۷؛ سیدی فرخد، ۱۳۹۸: ۵۴۸). شهری دور از ایران خطاب می‌شد.

نشستنگهش گندشاپور بود　　از ایران و از باختر دور بود

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۶۵).

در این بیت ایران محل استقرار شاهنشاه ایران و قریب به یقین پایتخت انوشیروان است چرا که چنانکه گفتیم هر پادشاهی هرمکانی را که برای او مهم بود و خود در آن حضور داشت «ایران» خطاب می‌کرد. در اشارهٔ فردوسی ایران به منزلهٔ پایتخت انوشیروان محتملاً همان تیسفون بوده که از نوش‌زاد فرزند انوشیروان در گندی‌شاپورِ خوزستان (پیگولوسکایا ۱۳۷۲: ۴۴۵) فاصله دارد. این امر با توجه به این مطلب در *شاهنامه* قید شده است که همهٔ مرزهای سیاسی این سرزمین از مشرق تا مغرب «ایران» نام داشت و بیت شاهد تنها می‌خواهد همان اندیشه‌ای را به خواننده نشان دهد که مبحث اصلی مقالهٔ ماست. این رویداد با مرگ یزدگرد سوم و فروپاشی ساسانیان همچنان نزد فرزندان آخرین پادشاه ساسانی مورد اعتنا بود چرا که پیروز بزرگترین پسر یزدگرد سوم علی‌رغم فروپاشی سلسلهٔ ساسانیان هنوز در پیکار با اعراب در سیستان قلمرویی تأسیس کرد و آنجا را ناحیهٔ فرماندهی «ایران» خواند (زرین‌کوب، ۱۳۹۳: ۵۵۲؛ دریایی، ۱۳۸۳: ۵۷؛ دریایی، ۱۳۹۲: ۱۱۳).

نتیجه‌گیری

چنان‌که از بررسی‌ها روشن می‌شود «ایران» همان سرزمین مقدسی است که نام آن در *اوستا* آمده و مورد تکریم دین مزدیسنا، کیش رسمی ایران پیش از ورود اسلام، قرار گرفته است. ارجمندی نام ایران نیز تنها منحصر به نسک‌های دینی نبود بلکه در تاریخ برای مردمان ساکن در این سرزمین و فرمانروایان آنها مهم بود که خود را از نژاد آریایی به شمار آورند (ائیرین) و همچنین سرزمین تحت تصرفشان را «ایران» بنامند. دیدیم که در عصر ساسانی عنوان ایران یک سند مشروعیت‌زا برای شهریاران مدعی سلطنت در جای‌جای این سرزمین بود. مهم نبود چه جغرافیایی تحت تصرف یک شاه باشد بلکه آنچه اهمیت داشت این بود که جایی که او پادشاهی می‌کند، ولو در حد یک استان، «ایران» معرفی شود و بنابراین او پادشاه ایرانشهر یا کشور ایران باشد. نخستین بار بنیانگذار سلسلهٔ ساسانی، اردشیر بابکان، در برابر اردوان، آخرین پادشاه دولت اشکانی، خود را «شاه ایران» نامید. وی که به کل دودمان آنها (پارتیان) را بیگانه می‌شمرد با دست یافتن به پارس اقدام به این کار نمود. او تنها استان پارس را در دست داشت با این حال به همه اعلام می‌کرد اکنون سرزمینِ زیر پای او «ایران» است و باقی استان‌های تحت سلطهٔ اشکانیان در حقیقت در خدمت بیگانگان‌اند و باید خود را طی بیعتی با اردشیر به «ایران» پیوند دهند. این حرکت ایدئولوژیک مانند دیگر دستاوردهای او میراثی مهم برای جانشینان او شد و به نوعی اردشیر با عمل خویش این مسألهٔ مهم را به نوادگان خود نیز آموخت. این جریان در اواخر عصر ساسانی شدت گرفت و به شکل پررنگ‌تری پدیدار شد. در آن ایام که طی چند سال ده پادشاه در جای‌جای ایران ساسانی بر تخت شاهی تکیه زده و خود را شاهنشاه نامیدند تنها ابزار مشروعیت‌زا همین عنوان «ایران» بود. در این سال‌های پایانی پر از آشوب، هر شاهی که تسلطی بر پایتخت ایران یعنی تیسفون نداشت و در گوشه‌ای از کشور قیام کرده و فرمان می‌راند، با انتشار مسکوکاتی با نام ایران مانند اردشیر، در صدد آن بود که نشان دهد او شاه ایران است. شاهانی دیگر که پایتخت کشور را در دست داشتند از این عمل خودداری کرده و گاه تنها انتشار نشانهٔ پایتخت را به تنهایی، یعنی BBA را، برای اعلام کردن شاهنشاهی خود کافی می‌دانستند. ذکر این نکته ضروریست که گفته شود مبحث فوق در مورد نشانهٔ کامل نام ایران AYLAN است و نام‌های اختصاری چون AY, AYL, AYLA منحصر به سکه‌خانه‌های توأم با نام ایران است که در مطالب فوق بدان پرداختیم. در واقع پس از اردشیر که تکلیف نام سرزمین ایران مشخص شده بود، و هنگامی که به تدریج درج نام سکه‌خانه‌ها نیز در سکه‌ها مرسوم شد ضرب نشانه‌هایی از

ایران بیشتر در مقام معرفی ضرابخانه بود، اما در اواخر عصر ساسانی درج نشانهٔ کامل «ایران» بر مسکوکات رنگ دیگری به خود گرفت که به تفصیل بدان پرداختیم. آخرین تلاش‌های نوادگان ساسانی پس از فروپاشی این سلسله نیز با تکیه به همین نام ایران صورت گرفت و پیروز پسر یزدگرد سوم با دست یافتن به گوشه‌ای از مرزهای شرقی، نام ایران را برای استان خود برگزید تا شاید بار دیگر مانند جد خود اردشیر بتواند ایران ساسانی را احیا کند، اما دیگر زمانه از ساسانیان روی برگردانده بود.

کتابنامه

آلتهایم، ف.، استیل ر. و گوبل، ر. (۱۳۹۱). *تاریخ و اقتصاد دولت ساسانی*. ترجمهٔ ه. صادقی. چ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

آلرام، م. (۱۳۹۲). *نخستین سکه‌های ساسانی. ساسانیان*. به کوشش و. سرخوش و س. استوارت، ترجمهٔ ک. فیروزمند. تهران: نی.

ابن اثیر، ع. (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. ترجمهٔ م. ا. پاریزی. چ۳. تهران: علم.

ارانسکی، ی. م. (۱۳۷۸). *زبانهای ایرانی*. ترجمهٔ ع. ا. صادقی. تهران: سخن.

اصفهانی، ح. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی ملوک‌الارض و انبیاء)*. ترجمهٔ ج. شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

اومستد، آ. ت. آ. (۱۳۸۳). *شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمهٔ م. مقدم. تهران: علمی و فرهنگی.

بارتولد، و. (۱۳۰۸). *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*. ترجمهٔ ح. سردادور. تهران: اتحادیه.

بندهش (۱۳۸۰). ترجمه و تحلیل م. بهار. چ۲. تهران: توس.

بویس، م. (۱۳۹۸). *زرتشتیان باورها و آداب دینی آنها*. ترجمهٔ ع. بهرامی. چ۱۵. تهران: ققنوس.

پیرنیا، ح. (۱۳۹۱). *تاریخ ایران باستان*. ج۱. تهران: نگاه.

پیگولوسکایا، ن. (۱۳۷۲). *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*. ترجمهٔ ع. رضا. چ۴. تهران: علمی و فرهنگی.

تفضلی، ا. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژ. آموزگار. تهران: سخن.

ثعالبی، ع. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی، پاره نخست*. ترجمهٔ م. فضائلی، تهران: نقره.

جلیلیان، ش. (۱۳۹۶). *تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، پژوهشکده تحقیق و علوم انسانی.

دریایی، ت. (۱۳۸۲). *تاریخ و فرهنگ ساسانی*. ترجمهٔ م. قدرت دیزجی. تهران: ققنوس.

دریایی، ت. (۱۳۸۳). *شاهنشاهی ساسانی*. ترجمهٔ م. ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

دریایی، ت. (۱۳۹۲). *شاهنشاهی ایران و پیروزی عرب‌ها*. ترجمهٔ ش. جلیلیان. تهران: توس.

رضایی باغ بیدی، ح. (۱۳۸۱). *دستور زبان پارتی*. تهران: نشر آثار.

زرین‌کوب، ر. (۱۳۹۳). *تاریخ سیاسی ساسانیان: تاریخ جامع ایران*. ج۲. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

زرین‌کوب، ع. (۱۳۷۷). *تاریخ مردم ایران قبل از اسلام*. تهران: امیرکبیر.

سیدی فرخد، م. (۱۳۹۸). *فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه*. چ۲. تهران: نی.

شاپورشهبازی، ع. (۱۳۹۱). *ایده ایران؛ پیدایش امپراتوری ایران*. به کوشش و. سرخوش و س. استوارت. ترجمهٔ ک. فیروزمند. تهران: مرکز.

شعبانی، ر. (۱۳۷۹). *مبانی تاریخ اجتماعی ایران*. تهران: قومس.

طبری، م. (۱۳۸۵). *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*. ترجمهٔ ا. پاینده. ج۲. چ۶. تهران: اساطیر.

عریان ، س. (۱۳۹۲) . *راهنمای کتیبه های ایرانی میانه*. تهران: علمی .

فرای، ر. ن. (۱۳۸۰). *تاریخ ایران باستان*. ترجمهٔ م. رجب نیا. چ۴. تهران: علمی و فرهنگی.

فردوسی، ا. (۱۳۹۳). *شاهنامه*. تصحیح ج. خالقی مطلق. ج۱. تهران: سخن.

فره‌وشی، ب. (۱۳۷۴). *ایرانویج*. تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۹۰). ترجمه و تحلیل بهرام فره وشی. چ۵. تهران: دانشگاه تهران.

کریستن‌سن، آ. (۱۳۸۱)، *کیانیان*. ترجمهٔ ذ. صفا. چ۶. تهران: علمی و فرهنگی.

کریستن‌سن، آ. (۱۳۸۴). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ ر. یاسمی. تهران: نگاه.

لوکونین، و. (۱۳۹۳). *تمدن ایران ساسانی*. ترجمهٔ ر. عنایت‌الله. چ۵. تهران: علمی و فرهنگی.

متون پهلوی (۱۳۷۱). گرد آورنده جاماسب آسانا. گزارش س. عریان. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا (۱۳۸۴). ترجمه از سانسکریت و پهلوی ج. دارمستتر. ترجمهٔ م. جوان. ویراستار ع. ا. عبداللهی. تهران: دنیای کتاب.

مسعودی، ع. (۱۳۸۲). *مروج الذهب*. ترجمهٔ ا. پاینده. ج۱. چ۷. تهران: علمی و فرهنگی.

مکنزی، د.ن. (۱۳۷۳). *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*. ترجمهٔ م. میر فخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ملکزاده بیانی، ش. (۱۳۵۴). پژوهشی درباره سکه‌های بهرام ششم (چوبینه). *نشریه بررسی تاریخی*، *۱۰* (۱). ۳۵-۶۰.

مولایی، چ. (۱۳۹۸). *راهنمای زبان فارسی باستان*. تهران: آوای خاور.

نولدکه، ت. (۱۳۵۸). *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ ع. زریاب. تهران: انجمن آثار ملی.

نیولی، گ. (۱۳۸۵). *آرمان ایران: جستاری در خاستگاه نام ایران*. ترجمهٔ م. سید سجادی. تهران: اسطوره.

ویسهوفر، ی. (۱۳۷۷). *ایران باستان*. ترجمهٔ م. ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

هرودوت (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*. ج۱. ترجمهٔ م. ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.

یشت‌ها. (۱۳۰۷). تفسیر و تألیف ا. پورداوود. ج ۲. بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی و انجمن ایرانی لیگ.

Al-Haidari, A. H. (2020). The Political and Military Role of the Commander Bahram Jobin Durng the Reign of the Two King Hormuz bin Khusra Ansherwan and Kasra Abruiz (588-591AD). *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology .17*(7). 16647-16667.

Gyselen, R. (1989). *La geograghi Adminstrative de I'empire Sassanide*. Paris: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient.

Gyselen, R. (2002). *Nouveaux Materiaux pour la Geographie Historique de l'Empire Sassanide Sceaux Administratifs de la Collection Ahmad Saeedi. Association pour L'avanceement des Etudes Iraniennes.* Paris: Peeters Publishers

Malek, M. (2013). *The Numismatic Chronicle 173 Offprint*. London: The Royal Numismatic Society.

Mochiri, M. I. (1983). *Sassanides et Arab- Sassanides, tome II*. Tehran: Ministere du la Culture et des Arts.

De Morgan, J. (1913)., *Contribution à l'Étude des Ateliers Monétaires sous la Dynastie des Rois Sassanides de Perse*. Paris: Rollin et Feuardent Rue de Lotvois.

Paruck, D. j. (1976). *Sasanian Coins*. New Dehli: Indological Book Corporation.

Reichelt, H. (1911). *Avesta Reader Texts, Notes. Glossary and Index*. Strassburg: Walter de Gruyter & Co. Berlin.

Schindel, N. (2014). *Sylloge Nummorum Sasanidarum.* The Schaaf Collection. Wien: Australian Academy of sciences press.

Recognizing the Namelocation of Iran Based on Minted Coins in the Sasanian Period

Eftekhar Ruhifar *
Hakimeh Ahmadizadeh Shendi **
Reza Shabani ***

Abstract

A noteworthy point in Sassanid history is the appearance of the full Pahlavi name of Iran on the back of some coins. This name, which was written in the place of insertion of the mints, i.e. on the right side of the back of the coin, is associated with the written word 'yl'n and the phoneme eran, which means Iran. This is despite the fact that for the word Iran, other abbreviations with the letters AYLA, AYL, AY were also used in coins. Since there were cities in the Sassanid era whose names were compound and were formed by combining the name of Iran, therefore, according to the rule, coin engravers should have used the mentioned abbreviations to insert the names of these cities at the mint. However, we can see that the full name of Iran was sometimes used for some kings on the back of the coins, and based on historical sources, the kings in question did not dominate any of the cities whit the name of Iran. So, really the complete sign of Iran, which was inserted in the mints, represented what place? We know that this full name was also used in some gold coinages, which were ceremonial and exclusive to the capital. In this article, we will try to clarify the Sasanians purpose to use this name on the coins. To achieve this goal, data has been collected from historical documents and analyzed in a descriptive-analytical method.

Keywords: Sassanian, Iran, coins, mint, land.

---

* MA in Ancint Iranian Language, Tabriz University, Tabriz, Iran.
Email: eftekhar.ruhifar.2044@gmail.com

** PhD candidate of in History if ancient Iran, Department of history of Iran, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. Email: ahmadizadehhakime@gmail.com

*** Professor Department of history. Faculity of Literature and Humanities. Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.(Corresponding Author) Email: Reza.shabani1317@gmail.com

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۹۷-۱۱۳
مقاله علمی-پژوهشی

معرفی نسخهٔ خطی *خرده اوستای* کتابخانهٔ هرندی-کرمان

فاطمه جهان‌پور*

چکیده:

یکی از دستنویس‌های ارزشمندی که در کتابخانهٔ هرندی کرمان وابسته به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، نگهداری می‌شود نسخهٔ *خرده اوستا* با ۱۰۲ برگ، به شمارهٔ ۳۶ است که به دست ملا مرزبان پسر ظهراب پسر گشتاسب پسر بهمن پسر فرامرز پسر اسفندیار پسر رستم پسر اردشیر پسر کریم‌داد سیستانی، در سال ۱۲۲۷ یزدگردی برابر با سال ۱۲۷۳ قمری، به الفبای فارسی نوشته شده و فاقد ترجمه است. در برگ‌های پایانی کتاب فرجامه‌ای به خط فارسی از نویسنده آمده است. کاتب مردی شناخته شده در کرمان و از خاندان منجمان سرشناس دورهٔ قاجار است. *خرده اوستا* مجموعه‌ای از نیایش‌های کوتاه است که مؤمنان بهدین آن را همه روزه در اوقاتی خاص تلاوت می‌کنند. این نسخه شامل متونی همچون اردیبهشت‌یشت، ورهرام‌یشت، آتش‌نیایش، آفرینگان گهنبار و پتت است. اهمیت این نسخه در آن است که شاید از جمله قدیمی‌ترین متون اوستایی است که به خط فارسی نگاشته شده و نیز کاتب با معرفی هشت نسل از نیاکانش، روشن می‌کند از

* کارشناس ارشد فرهنگ و زبانهای باستانی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
fjahanpour@gmail.com

تاریخ دریافت: ۳۰/ ۳/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۵/ ۷/ ۱۴۰۲
Doi: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2009569.1076

نسل زرتشتیان سیستان بوده که بعدها به کرمان مهاجرت کردند. این مقاله در پی معرفی و شناسایی این نسخه و خاندان کاتب برآمده است.

کلیدواژه‌ها: *خرده اوستا*، نسخهٔ خطی، ملامرزبان، ملا گشتاسب، کتابخانهٔ هرندی

مقدمه:

خرده اوستا مجموعه‌ای از نیایش‌های کوتاه است که بهدینان در عبادات روزانهٔ خود به فراخور زمان و موقعیت، زیر لب زمزمه می‌کنند و آئین‌های مربوط به آن را انجام می‌دهند که اصطلاحاً به آن باژ می‌گویند. گویا موبد موبدان آذرپاد مهراسپندان در زمان سلطنت شاپور دوم ساسانی (۳۰۹ – ۳۷۹م) و به فرمان وی، این متن را جهت استفادهٔ عموم بر اساس بیست و یک نسک *اوستا*، خلاصه و تدوین کرد (تفضلی، ۱۳۷۶: ۴۲؛ هینتسه، ۱۳۹۳: ۱۰۲؛ راشد محصل، ۱۳۸۲: ۲۹ - ۳۰). *خرده اوستا* شامل پنج نیایش برای خورشید، مهر، ماه، آب و آتش؛ ادعیه مربوط به پنج‌گاه شبانه‌روز و ایزدان موکل بر آنها؛ سی‌روزه که نیایش‌هایی برای ایزدان سی‌روز ماه است؛ آفرینگان‌ها شامل آفرینگان دهمان (نیایش برای آرامش روان درگذشته)، آفرینگان گاهان (نیایش برای پنج روز گاهانی)، آفرینگان گهنبار و آفرینگان رپیثوین (نیایش برای آغاز و پایان تابستان)، سروش‌باژ (ستایشی مربوط به ایزد سروش)، هوشبام (نیایش برای ایزد سپیده‌دم) و نیز تعدادی نماز و دعای کوتاه همچون دعای تندرستی، دعای مخصوص کشتی بستن[1] می‌باشد (تفضلی، ۱۳۷۶: ۴۳ - ۴۴).

از آنجا که *خرده اوستا* کتابی بود که می‌بایست عموم مردم بتوانند در هر زمان و لحظه، خود به تنهایی و بی‌نیاز از حضور موبد و روحانی، آن را بخوانند، بنابراین پس از متروک شدن زبان اوستایی و گسترش زبان و خط فارسی ضرورت داشت تا متن *خرده اوستا* متناسب با تحولات رخ داده، یعنی زبان و الفبای فارسی نوشته و ترجمه شود. برخی بر این باورند که نگارش *اوستا* به خط و الفبای فارسی از اواخر قرن ۱۳ یزدگردی به تدریج رواج یافت (شهمردان، ۱۳۰۸: ۸) و به دنبال آن کاربرد خط اوستایی در نگارش این متون کم‌رنگ‌تر شد، هر چند هیچ ادلّهٔ متقنی فعلاً برای آن وجود ندارد. شاید بتوان گفت *خرده اوستا* از نخستین متون دینی زرتشتی است که به خط فارسی نوشته شد. به همین سبب کاتبان و بعدها ناشران بر آن شدند متن اوستایی آن را به

---

[1] کمربند ویژهٔ زرتشتیان که بر روی سدره بسته می‌شود و به «بند دین» نیز مشهور است و هر بهدین به محض رسیدن به سن بلوغ باید آن را بر کمر داشته باشد.

الفبای فارسی برگردان کنند تا تمامی بهدینانِ برخوردار از حداقل سواد، بتوانند نیازهای دینی روزانهٔ خود را برآورده نمایند. از این بخش از *اوستا*، تعدادی محدود دست‌نوشته و تعداد پرشمارتری به صورت چاپ سنگی در کتابخانه‌ها و منازل زرتشتیان یافت می‌شود.

در کتابخانهٔ هرندی کرمان از کتابخانه‌های وابسته به کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، نسخه‌ای خطی از *خرده اوستا* نگهداری می‌شود. این مقاله در پی آن است تا ضمن معرفی و شناسایی این نسخه، به چندین پرسش پاسخ دهد:

ویژگی‌های نسخه‌شناسانهٔ این دستنویس چیست؟

سبک نوشتاری آن چگونه است؟

فرجامهٔ این نسخه چه اطلاعاتی دربارهٔ کاتب و تبار خاندانی وی در اختیار می‌گذارد؟

ویژگی‌های نسخه‌شناسانهٔ دستنویس *خرده اوستای* ۳۶

خرده اوستای ۳۶ متعلق به کتابخانهٔ هرندی کرمان، دستنویسی است که در اوایل دوران پادشاهی ناصرالدین‌شاه قاجار (۱۲۶۴ – ۱۳۱۳ق) به دست یکی از نوادگان ملا گشتاسب، منجم مشهور کرمانی نوشته شده است. این دستنویس دارای ۱۰۲ برگ است که برخی از اوراق آغازین و فرجامین آن از بین رفته و تعدادی از برگ‌های اول آن در گذر ایام و بی‌مهری‌های زمانه فرسوده و گاه با کاغذی دیگر وصالی و مرمت شده است. روی بعضی از کاغذها لکه‌های ناشی از رطوبت و یا چربی دیده می‌شود. کاغذ این دستنویس از نوع کاغذ نخودی رنگ و جلد آن چرمی است که تزئینی ساده از یک لوزیِ محصور در میان قابی مستطیل شکل، بر روی آن دیده می‌شود. این نسخه با ابعاد ۱۷/۵ در ۱۰/۵ سانتیمتر، به عنوان قطع نیم‌وزیری شناخته می‌شود و هر برگ آن ۱۲ سطر مکتوب دارد. این پچین در ادامهٔ سنت فارسی‌نویسی متن‌های دینی، به خط فارسی نوشته شده و فاقد ترجمه است. متن دستنویس با مرکب مشکی نوشته شده است. عناوین و دستورهای خوانش نیایش‌ها و اجرای آئین‌ها به خط فارسی و با مرکب سرخ است. خط، پاکیزه و خوانا، به شیوهٔ نستعلیق و واژه‌ها با فاصله از یکدیگر نوشته شده و در رعایت اندازه و فاصلهٔ میان سطور از هم و از حواشی صفحه، دقت زیادی اعمال گردیده است. گه‌گاه نقوشی مختصر همچون نقش گل، بندها و فقرات را از یکدیگر جدا کرده‌اند. اوراق فاقد برگ‌شمار است، اما رکابه[1] دارد.

[1] رکابه، نوشتن یک یا چند واژهٔ آغازین از صفحهٔ سمت چپ کتاب در پایین صفحهٔ سمت راست کتاب است (صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

مندرجات کتاب به ترتیب (از برگ دوم به بعد) شامل اردیبهشت‌یشت و سپس سروش‌یشت هادخت، ورهرام‌یشت، آتش‌نیایش، آفرینگان گهنبار، پنجهٔ سروش (که شاید همان آفرینگان پنجه‌وه باشد)، آفرینگان دهمان، پتت[۱]، نماژ اورمزد می‌باشد.

معرفی کاتب و تبار خاندانی و سبک نوشتاری وی

با وجود آنکه برگ‌های پایانی کتاب مفقود شده‌اند، اما از بخت بلند، ورقی که روی آن فرجامه نوشته شده، باقی مانده است و بر اساس آن می‌توان تاریخ نگارش و نام کاتب را خواند. این نسخه در تاریخ ۱۹ بهمن‌ماه سال ۱۲۲۷ یزدگردی برابر با سال ۱۲۷۳ قمری توسط مرزبان پسر ظهراب[۲] پسر ملا گشتاسب پسر بهمن پسر فرامرز پسر اسفندیار پسر رستم پسر اردشیر پسر کریم‌داد سیستانی نوشته شده است. در این فرجامه سخنی از محل نگارش نیامده ولی می‌توان حدس زد که احتمالاً در کرمان بوده است. کاتب مردی شناخته شده در کرمان و از منجمان سرشناس دورهٔ قاجار است که به استخراج و تهیهٔ تقویم می‌پرداخت. بنا بر شجره‌نسب مذکور، او از نسل ملا گشتاسب، منجم معروف اواخر زندیه و اوایل دوران قاجار است. این خاندان نسل اندر نسل از منجمان مشهور زمان خود بوده و چون از طبقهٔ موبدان نبودند، اما از دانش و علوم بهرهٔ فراوان داشتند، معمولاً لقب «ملا» پیش از نام آنان می‌آمد. ما از زندگی و پیشهٔ نیاکان کاتب پیش از بهمن اطلاعی نداریم. اما می‌دانیم بهمن پدر ملا گشتاسب و پدر بزرگ کاتب مزبور، خزانه‌دار کریم‌خان زند (۱۱۶۴ – ۱۱۹۳ق) بود و گشتاسب نیز همین مقام را در دوران پادشاهی لطفعلی‌خان زند (۱۲۰۴ – ۱۲۰۹ق) بر عهده داشت (شاهرخ، ۱۳۸۱: ۱۸). گشتاسب بعدها به واسطهٔ پیش‌بینی پیروزی آغامحمدخان قاجار در جنگ با لطفعلی‌خان زند، مورد عنایت ویژهٔ خان قاجار قرار گرفت و پس از رسیدن آغامحمدخان به پادشاهی، به مقامی شامخ در دربار او دست یافت بطوریکه در سفر و حضر همراه شاه بود و به یُمن حضور وی، سایر زرتشتیان برای مدتی از آسایش برخوردار شدند. وی در اوایل حکومت فتحعلیشاه قاجار (۱۲۱۲ – ۱۲۵۰ق) درگذشت (افلاطون بن اسکندر کرمانی، ۱۳۰۲: ۴ - ۶). پسران وی ظهراب و اسکندر هم راه پدر را در پیش گرفتند. ملا اسکندر در طریق منجمی به استخراج تقویم و تدوین سالنامه می‌پرداخت، در علم

---

[۱] به معنای توبه و انابه.

[۲] ظهراب صورت گویشی سهراب است.

رمل[۱] و جفر[۲] تبحر بسیار داشت (شهمردان، ۱۳۶۳: ۳۶۹ - ۳۷۰) و حاکمان زمان از دانش وی بهره‌مند بودند. او با طبع درویشانه‌ای که داشت زندگی محقر و ساده‌ای برای خود ترتیب داده بود و سرانجام در سال ۱۲۲۶ یزدگردی برابر با ۱۲۷۳ق درگذشت (افلاطون بن اسکندر کرمانی، ۱۳۰۲: ۶ - ۷). از وی کتابی با موضوع تاریخ کرمان به نام *محقق‌التواریخ* برجای مانده که در سال ۱۲۶۹ق نوشته است (نجمی، ۱۳۸۱: ۴۵۱). این کتاب اخیراً به همت انتشارات فروهر برای اولین بار به چاپ رسید[۳]. ملا بهروز و ملا افلاطون، پسران ملا اسکندر نیز در این رشته، دانش خود را نزد پدر آموختند. آنان نه تنها در این علم سررشته داشتند، بلکه در تحصیل دانش زمانه نیز از پیشگامان بودند و از مردان با نفوذ روزگار خود به حساب می‌آمدند. ملا افلاطون در کودکی به همراه مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا[۴] به تهران رفت و در مدرسهٔ «دهشنی دبیرستان مازدیسنان»[۵] تحصیل کرد و از آموزش‌های جدید بهره‌مند شد و زبان‌های انگلیسی و گجراتی را فراگرفت. او پس از فارغ‌التحصیلی، به تدریس در مدارس پرداخت و پس از مدتی دریافت که شیوهٔ مرسوم آموزش زبان و خط و الفبا به کودکان مشکلی اساسی دارد و متوجه ضرورت تصحیح این روش شد. پس به نگارش کتابی در این زمینه پرداخت و تجربه‌های خود را در آن مطرح کرد و کتاب را با عنوان *اقبال ناصری* در سال ۱۳۰۲ق به همت پسرعمویش مرزبان پسر ظهراب و میرزا بهرام بن ملا گشتاسب مهربان کرمانی منتشر کرد (افلاطون بن اسکندر کرمانی، ۱۳۰۲: ۱۴ - ۱۵). چندی بعد افلاطون به بیماری وبا درگذشت (شاهرخ، ۱۳۸۱: ۱۹). بهروز پسر بزرگ ملا اسکندر نیز از تحصیل‌کردگان زمان خود بود و به فرمایش مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا در مدرسهٔ زرتشتیان کرمان به آموزش و معلمی پرداخت. او یکی از اعضای برجسته و بانفوذ انجمن

---

[۱] رمل روشی است برای پیش‌بینی آینده با استفاده از علوم غریبه (ذاکری، ۱۳۹۴: ۳۲۲).

[۲] علم جفر شاخه‌ای از علوم غریبه که موضوع آن بررسی و چگونگی تأثیر حروف در جهان هستی است (روح‌اللهی، ۱۳۸۹: ۲۸۸).

[۳] *محقق‌التواریخ*، تألیف ملا اسکندر فرزند ملا گشتاسب کرمانی، تصحیح شهاب‌الدین سمنان و گودرز رشتیانی، فروهر، ۱۳۹۸.

[۴] مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا (۱۸۱۳ – ۱۸۹۰م) از پارسیان هند که در سال ۱۸۵۴م از سوی انجمن بهبود وضع زندگی زرتشتیان ایران، به ایران سفر کرد و توانست با کوشش بسیار به امور زرتشتیان ایران رسیدگی کند و آن را سامان بخشد. از مهم‌ترین نتایج حضور او در ایران، اقناع حکومت در حذف مالیات و جزیه از زرتشتیان و رعایت حقوق این جماعت بود (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۲۲ – ۴۲۳).

[۵] مدرسهٔ شبانه‌روزی زرتشتیان در تهران که توسط مانکجی هوشنگ هاتریا تأسیس شد و در آن کودکان بهدین از شهرهای مختلف آموزش می‌دیدند (دالوند، ۱۳۹۹ب: ۸۱ – ۸۲).

زرشتیان کرمان (پنچایت[۱]) بود که در سال ۱۲۲۸یزدگردی به همت مانکجی در کرمان تأسیس شد (اشیدری، ۱۳۵۵: ۲۵۵ - ۲۵۶). این انجمن در واقع مجمعی از معمرین، موبدان، دستوران و بهدینان بانفوذ بود که امور مربوط به زندگی اجتماعی زرتشتیان را در جلسات عمومی خود مورد بحث و بررسی قرار می‌داد (نیک‌روش و زارعی محمودآبادی، ۱۳۹۹: ۱۴۲). ملا بهروز که یکی از مردان تأثیرگذار جامعهٔ زرتشتیان کرمان بود، در سال ۱۲۳۵ یزدگردی از طرف وکیل‌الملک کرمان به دریافت خلعت مفتخر گردید. وی در علم نجوم و ریاضی و زیج سرآمد بود و به درخواست مانکجی، رساله‌ای در اثبات کبیسهٔ زرتشتی با عنوان *رسالهٔ شرح کبیسه که در دین زردشتی جایز است و ترتیب آن*، نوشت (شهمردان، ۱۳۶۳: ۴۱۳ - ۴۱۴). لازم به ذکر است در میان زرتشتیان ایرانی، ملا بهروز از معدود کسانی بود که به وجود کبیسه در تقویم باور داشت. این دستنویس به شمارهٔ ۲۹۵ در کتابخانهٔ مؤسسهٔ کاما، گنجینهٔ مانکجی نگهداری می‌شود (غروی، ۱۳۶۵: ۹ - ۱۰). وی در کتابت نسخ دینی اوستایی نیز دستی داشت. از وی دستنویسی از *خرده اوستا* برجای مانده است که در تاریخ ۲۹ فروردین‌ماه سال ۱۲۲۶ یزدگردی برابر با ۲۳ محرم ۱۲۷۳ق توسط وی مکتوب شده است و در سال ۱۳۸۵ به همت کتایون مزداپور و توسط پژوهشگاه میراث فرهنگی کشور منتشر گردید. این نسخه با ۲۳۶ برگ، به خط اوستایی (دین دبیره) نوشته شده که در آن عناوین و دستورهای تلاوت به خط فارسی و گاه پهلوی آمده است (*خرده اوستا*، ۱۳۸۵: ده). گویا بهروز علاوه بر خط اوستایی، در نگارش فارسی نیز خط خوبی داشته زیرا وی کتاب *محقق‌التواریخ* اثر پدرش ملا اسکندر را نیز کتابت کرده است (نجمی، ۱۳۸۱: ۴۵۱). او همچنین کتیبهٔ مربوط به بازسازی آتشکدهٔ شاه ورهرام ایزد کرمان را که به همت مانکجی و خیرین بهدین انجام گرفته بود، نوشته است: «انجام یافت روز پنج‌شنبه ورهرام ایزد از اردیبهشت‌ماه قدیم ۱۲۲۸ یزدگردی برابر با ششم ماه ربیع‌الاول ۱۲۷۵ هجری هم‌بار بر ۱۴ اکتبر سال ۱۸۵۸ عیسوی به خط کمترین وهدین بهروز ابن اسکندر ابن گشتاسب کرمانی» (اشیدری، ۱۳۵۵: ۲۵۶). وی در سال ۱۲۴۸ یزدگردی برابر با ۱۲۹۵ق درگذشت.

فرزند دیگر ملا گشتاسب، ظهراب (صورت گویشی از نام سهراب) از اولین اعضای انجمن زرتشتیان کرمان (اشیدری، ۱۳۵۵: ۲۵۸) و کدخدای جماعت بهدینان بود (شهمردان، ۱۳۶۳: ۶۴۵). از وی چندان خبری برجای نمانده است و چه بسا او نیز در علم نجوم و تهیهٔ زیج دستی داشته است.

---

[۱] هیئت پنج نفره (امینی، ۱۳۸۰: ۲۸۲).

اما پسرش مرزبان، کاتب نسخهٔ *خرده اوستای* شمارهٔ ۳۶، همچون پدرانش در علم نجوم و ریاضی تبحر داشت و به استخراج تقویم می‌پرداخت و در امور طلسمات و نیرنگ نیز سررشته داشت و مردم به پیشگویی‌های او اعتقاد داشتند. به سبب همین مهارت و دانش به منجم‌باشی معروف بود (سروشیان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۷۱) و نه تنها طرف توجه مردم که مورد عنایت حاکم وقت کرمان، عبدالحمیدمیرزا ناصرالدوله نیز بود (افلاطون بن اسکندر کرمانی، ۱۳۰۲: ۷ - ۸). مرزبان به سبب جایگاه خاندانش و نفوذی که در جامعه داشت، همچون پدرش عضو انجمن زرتشتیان کرمان و دفتردار انجمن بود. هر چند بعدها بنا به دلایلی از عضویت آن کنار گذاشته شد (سروشیان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۲۸). وی در کرمان مدرسه‌ای تأسیس کرد و تعدادی از کودکان زرتشتی از جمله ارباب کیخسرو و برادرش در آنجا تحصیلات ابتدایی خود را آغاز کردند (شاهرخ، ۱۳۸۱: ۱۸). مرزبان اگر چه به طریق اسلافش زندگی محقر و درویشانه‌ای داشت (افلاطون بن اسکندر کرمانی، ۱۳۰۲: ۷ - ۸)، اما در انجام امور خیر و گشایش برای بهبود زندگی هموندانش، همواره آماده بود. همو در چاپ و انتشار کتاب *اقبال ناصری*، عموزاده‌اش ملا افلاطون را یاری داد (افلاطون بن اسکندر کرمانی، ۱۳۰۲: ۱۴ - ۱۵). از دیگر کارهای مرزبان، کتابت نسخ دینی بود. او نیز همچون پسرعمویش بهروز ابن ملا اسکندر و همزمان با او دست به کتابت نسخهٔ *خرده اوستا* زد با این تفاوت که این نسخه به الفبای فارسی مکتوب شده است. اگر نسخهٔ ملا بهروز یکی از آخرین یادگارهای نسخ دینی زرتشتی به شیوهٔ قدیمی و سنتی است (*خرده اوستا*، ۱۳۸۵: سیزده)، نمی‌دانیم آیا می‌توان دستنویس ملا مرزبان ظهراب را در ردیف اولین گام‌ها به سوی فارسی‌نویسی نسخ دینی از این سنخ قرار داد؟ علاوه بر این، درست نمی‌دانیم آیا مرزبان نسخ دیگری را نیز استنساخ کرده است یا خیر؟ اما با نگاهی به *خرده اوستای* شمارهٔ ۳۶ می‌توان گفت کاتب در نوشتن متن اوستایی به الفبای فارسی دقت لازم را نموده است. زیرا از آنجا که بسیاری از آواهای موجود در زبان اوستایی را نمی‌توان در الفبای فارسی یافت، نگارش عبارات اوستایی به الفبای فارسی بسیار دشوار است و این نخستین چالش برای کاتبان است. علاوه بر این، خوانا نوشتن و فاصله‌گذاری میان لغات اوستایی برای جلوگیری از ادغام واژگان با یکدیگر، وقتی که به الفبای فارسی نوشته می‌شوند، مشکل دیگر است و کاتب نشان می‌دهد که در انجام این کار سترگ توانا بوده است. از نظر شکل ظاهریِ نسخه نیز می‌توان تلاش نویسنده را در رعایت تعداد سطور در هر صفحه و فاصلهٔ میان سطور با هم و نیز فاصله‌گذاری از حواشی کاغذ، ملاحظه نمود. بطوریکه گاه برای حفظ اندازهٔ سطور، واژه‌ای را تقطیع کرده و بخشی از آن را به خط بعد برده است.

نویسنده هر کجا لازم بوده است از زیبانگاری و اعمال سلیقه فروگذاری نکرده است و کرسی‌بندی را در جانمایی کلمات رعایت نموده است. در نگارش لغات تکراری در یک صفحه، با اعمال سلیقه و رعایت زیبایی در صفحه‌آرایی، سعی کرده است آنها را زیر هم، در آغاز و یا در پایان سطر بیاورد و سطور را چشم‌نواز کند. در این نسخه کمتر به خط‌خوردگی، جا افتادن لغات که ناشی از فراموشی و یا دستپاچگی نویسنده باشد، برمی‌خوریم. نویسنده در هر جا که باید دستورها و آداب اجرای آئین دینی را بنویسد، از جوهر به رنگ سرخ استفاده کرده است و این امر همه جا رعایت شده است. گاه از شکلی ساده مثل گل که ترکیبی از چندین نقطه می‌باشد، برای جدا کردن آیات استفاده کرده است. در این نسخه نیز مانند برخی نسخ دیگر اغلاط تلفظی را می‌توان دید همچون «اشم وهو» که به صورت «اشم وهی»؛ «یتا اهو» به صورت «یتا اهی»؛ «هومت» به صورت «همت»؛ «هوخت» به صورت «هیخت» نوشته شده است. گویا این قسم اشتباهات از دستنویس موبد رستم گشتاسب اردشیر که در سال ۱۰۹۰یزدگردی نسخه‌ای از *اوستا* را بدین شیوه نوشته بود، به سایر نسخ بعد از خودش سرایت کرده است (شهمردان، ۱۳۰۸: نه). فعل «بود» به صورت گویشی آن «بید» نوشته شده و رعایت نگارش وارونهٔ کلمهٔ «اهریمن»، نشان از دقت و توجه وی به باورهای دینی دارد.

با مروری بر اعضای این خاندان و شخصیت علمی ایشان روشن می‌شود با وجود آنکه این خاندان از طبقهٔ موبدان نبودند اما در حوزهٔ دانش ریاضی و نجوم تبحر داشتند و این امر مؤید آن است که فراگیری علوم و از جمله دانش ستاره‌شناسی در انحصار طبقهٔ موبدان نبود و دیگران نیز می‌توانستند در این حوزه وارد شوند. بدین سبب به ایشان لقب «ملا» داده بودند. علاوه بر این، کتابت نسخ دینی که توسط اعضای این دودمان انجام شده است، بیانگر آن است که نگارش و استنساخ متون دینی نیز اختصاص به خاندان موبدان و روحانیون نداشت و دیگران نیز اجازه داشتند در این امر مشارکت کنند. حال پرسش اینجاست آیا همهٔ نسخ دینی همچون *وندیداد*، *یسنا* و یا *ویسپرد* هم در این شمول قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر آیا نسخی از این لون که عمدتاً برای تلاوت در مراسم دینی جمعی بکار می‌رود و حضور موبدان در آن ضروری است، توسط افرادی خارج از سلک روحانیت نوشته شده است؟ این پرسش از آنجا مطرح می‌شود که تاکنون متونی که توسط اعضای خاندان مرزبان ظهراب نوشته شده است، *خرده اوستا* بوده است و *خرده اوستا* کتابی است که خوانش آن می‌تواند به صورت فردی نیز انجام شود و الزامی به حضور مقام روحانی در زمان اجرای این آئین‌ها نیست. بر این اساس آیا می‌توان گفت به دلیل آنکه *خرده*

اوستا کاربردی شخصی و فردی دارد، هر کس به صرف داشتن سواد و خط و ربط، بی‌آنکه وابستگی به طبقهٔ روحانیت داشته باشد، اجازه دارد آن را کتابت کند و به عنوان میراثی خاندانی برای فرزندان و نوادگانش به یادگار گذارد. این برداشت البته زمانی نقض می‌شود که به یاد آوریم *خرده اوستا* در مراسم عمومی نیز تلاوت شده و می‌شود. پاسخ به این ابهامات زمانی میسر خواهد شد که نمونه‌های دیگری از کتابت متون دینی زرتشتی توسط افرادی غیر روحانی در اختیار داشته باشیم.

از دیگر نکات ارزشمند *خرده اوستای* شمارهٔ ۳۶، فرجامهٔ آن است که کاتب در معرفی خود به هشت پشت از نیاکانش اشاره می‌کند و تک‌تک آنان را نام می‌برد. این نکته زمانی اهمیت می‌یابد که در اکثر متونی که به معرفی شخصیت مهم «ملا گشتاسبِ منجم» پرداخته‌اند، اغلب تنها نام پدر او، «بهمن» را ذکر می‌کنند و از آن دورتر نمی‌روند. در نسخهٔ *خرده اوستای* «ملا بهروز» قدری این شجره‌نسب طولانی‌تر شده است و کاتب، نیاکانش را تا پنج پشت معرفی نموده و تا «اسفندیار» عقب برده است: «انجام یافت کتاب خورده اوستای زند به خط حقیر کثیرالتقصیر خاک راه بهدینان بهروز ابن اسکندر ابن گشتاسب بهمن فرامرز اسفندیار به تاریخ یوم مانثرسفند و فروردین‌ماه قدیم سنهٔ ۱۲۲۶ یزدجردیه مطابق بیست و سیوم محرم‌الحرام سنهٔ ۱۲۷۳ هجریه» (*خرده اوستا*، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۷۰). قابل توجه آنکه ملا بهروز این فرجامه را به خط فارسی نوشته است و درست جایی‌که نام خود و پدرانش را ذکر می‌کند، از خط پازند استفاده کرده است.

حال این پرسش مطرح می‌شود چطور است ملا بهروز در معرفی پدرانش تا به «اسفندیار» بسنده نموده است؟ آیا بیش از این از عقبهٔ خاندانی‌اش اطلاع نداشته است؟ این گمان چندان منطقی نمی‌نماید، زیرا پسرعمویش مرزبان که همزمان با او و تنها با فاصلهٔ کوتاهی کتابت *خرده اوستا*یش را به اتمام رسانده است، آشکارا نام اجدادش را که پیش از «اسفندیار» بودند، به یاد داشته و ذکر کرده است. آیا ملا بهروز قصد پنهان‌کاری داشته است و اگر چنین است چرا؟ آیا مایل نبوده است تا نسب سیستانی خود را فاش نماید؟

اما ملامرزبان کاتب نسخهٔ مورد نظر ما فرجامهٔ خود را به خط فارسی نوشته است و همانطور که پیشتر گفته شد تا هشت پشت از نیاکانش را نام برده است: «به خط حقیر فقیر خاک پای کل بهدینان مرزبان ابن ظهراب ملا گشتاسب بهمن فرامرز اسفندیار رستم اردشیر کریم‌داد سیستانی». این فرجامه نشان می‌دهد اصالت این خاندان به سیستان باز می‌گردد. در تاریخ دین زرتشتی، سیستان از اهمیت زیادی برخوردار بوده و هست. این سرزمین از بامداد ظهور زرتشت،

یکی از پایگاه‌های اصلی این دین بود و تشکیلات دینی مهمی در آنجا قرار داشت. با ورود اعراب و گسترش اسلام در ایران، سیستان همچنان یکی از کانون‌های مهم زرتشتیان باقی ماند و این جایگاه و وجاهت را تا قرون ده و یازده هجری همچنان حفظ کرد و یکی از پناهگاه‌ها و مراکز استقرار بهدینان بود، بطوریکه در قرن ۹ یزدگردی جمعیت زرتشتیان این ناحیه را ۲۷۰۰ نفر برآورد کردند که نسبت به نواحی دیگر همچون خراسان و کرمان و یزد، رقم بالایی بود (*Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, 1922: 397). اما به تدریج از دوران صفویه به بعد به دلیل سیاست‌های سخت‌گیرانه و تعصبات مذهبی، بسیاری از بهدینان ساکن سیستان دست به مهاجرت زدند و یکی از نقاطی که آنان را به گرمی پذیرفت، کرمان بود. این امر سبب شد تا حلقهٔ زرتشتیان کرمان به تدریج با خراسانیان و سیستانیان درآمیزد (دالوند، ۱۳۹۹الف: ۹۹) به گونه‌ای که خانواده‌های بهدین از منظر قومیتی، ترکیبی از نواحی خراسان و کرمان و سیستان داشتند. شجره‌نسب ملا مرزبان شاهدی بر این آمیختگی قومیتی است. در این سلسله‌نسب از یک طرف جد اعلای او کریم‌داد موسوم به «سیستانی» است و از طرف دیگر پشت دوم او یعنی ملا گشتاسب، معروف به «کرمانی» است که نشان می‌دهد خاندان ملا مرزبان در زمانی شاید همان دوران حکومت صفویان ناچار به مهاجرت از سیستان به کرمان شدند. چه بسا این مهاجرت توسط کریم‌داد و یا فرزندش اردشیر صورت گرفته باشد. زیرا اگر فاصلهٔ زمانی میان هر کدام از نیاکان ملا مرزبان را چیزی حدود ۲۵ سال در نظر بگیریم، با توجه به تاریخ نگارش *خرده اوستای* ملا مرزبان (۱۲۷۳ق اوایل دوران حکومت ناصرالدین‌شاه قاجار)، حدود زمانی زندگی کریم‌داد را می‌توان دوران پادشاهی شاه عباس دوم صفوی (۱۰۵۳ – ۱۰۷۷ق) تخمین زد که در آن دوران بهدینان روزگار سختی را به لحاظ فشارهای مذهبی از جانب دولت و جامعه تحمل می‌کردند و همین امر شاید عاملی برای مهاجرت بسیاری از زرتشتیان از جمله خانوادهٔ ملا مرزبان بوده است. متن فرجامهٔ نسخهٔ *خرده اوستای* شمارهٔ ۳۶ که بر روی صفحهٔ ۳۰۶ این دستنویس نوشته شده چنین است:

«به خط حقیر فقیر خاک پای کل بهدینان مرزبان ابن ظهراب ملا گشتاسب بهمن فرامرز اسفندیار رستم اردشیر کریم‌داد سیستانی نوشتم فراج[1] هشتم اشایه فیروزگر اندر روز فرخ نیکه[2] روز

[1] فراز
[2] نیک

فروردین و بهمن‌ماه قدیم سنهٔ ۱۲۲۷ هجریه سنهٔ ۱۲۷۳ نوشتم خطی پر زعیب و دغل بپوشان به رحمت چه[1] دیدی خلل»

سپس از صفحهٔ بعد ادامهٔ متن «پتت کردن» آمده است، اما به دلیل افتادگی برگ‌های پایانی نسخه، متن ادامه نیافته و ناقص است. در آخرین برگ و زیر آخرین سطر، در جای رکابه، واژهٔ «بید» آمده است که نشان از ادامهٔ متن دارد.

نتیجه‌گیری

دستنویسی که به شمارهٔ ۳۶ در کتابخانهٔ هرندی کرمان نگهداری می‌شود، *خرده اوستایی* است به خط فارسی که در سال ۱۲۲۷ یزدگردی توسط ملا مرزبان ظهراب کتابت شده است. کاتب آن، عموزادهٔ ملا بهروز اسکندر کاتب نسخهٔ *خرده اوستای* دیگری است که کمی پیشتر در سال ۱۲۲۶ یزدگردی به خط اوستایی نوشته شده است. استنساخ دو نسخهٔ *خرده اوستا* یکی به خط اوستایی و دیگری به خط فارسی آن هم در بازهٔ زمانی نزدیک به هم، این گمان را پیش می‌آورد که آیا می‌توان نسخهٔ ۳۶ را طلیعهٔ فارسی‌نگاشت نسخ دینی اوستایی و یا مشخصاً *خرده اوستا* دانست؟

از طرفی نگارش این دو نسخه توسط اعضای خاندانی که از تبار موبدان نبودند، این فرضیه را قوت می‌بخشد که گویا امتیاز استنساخ متون دینی منحصراً در اختیار دودمان‌های موبدان و موبدزادگان نبوده است و دیگرانی هم که از سواد و دانش برخوردار بودند و در جامعه با عنوان ملا و درس‌خوانده شناخته می‌شدند، می‌توانستند دستی در این کار داشته باشند.

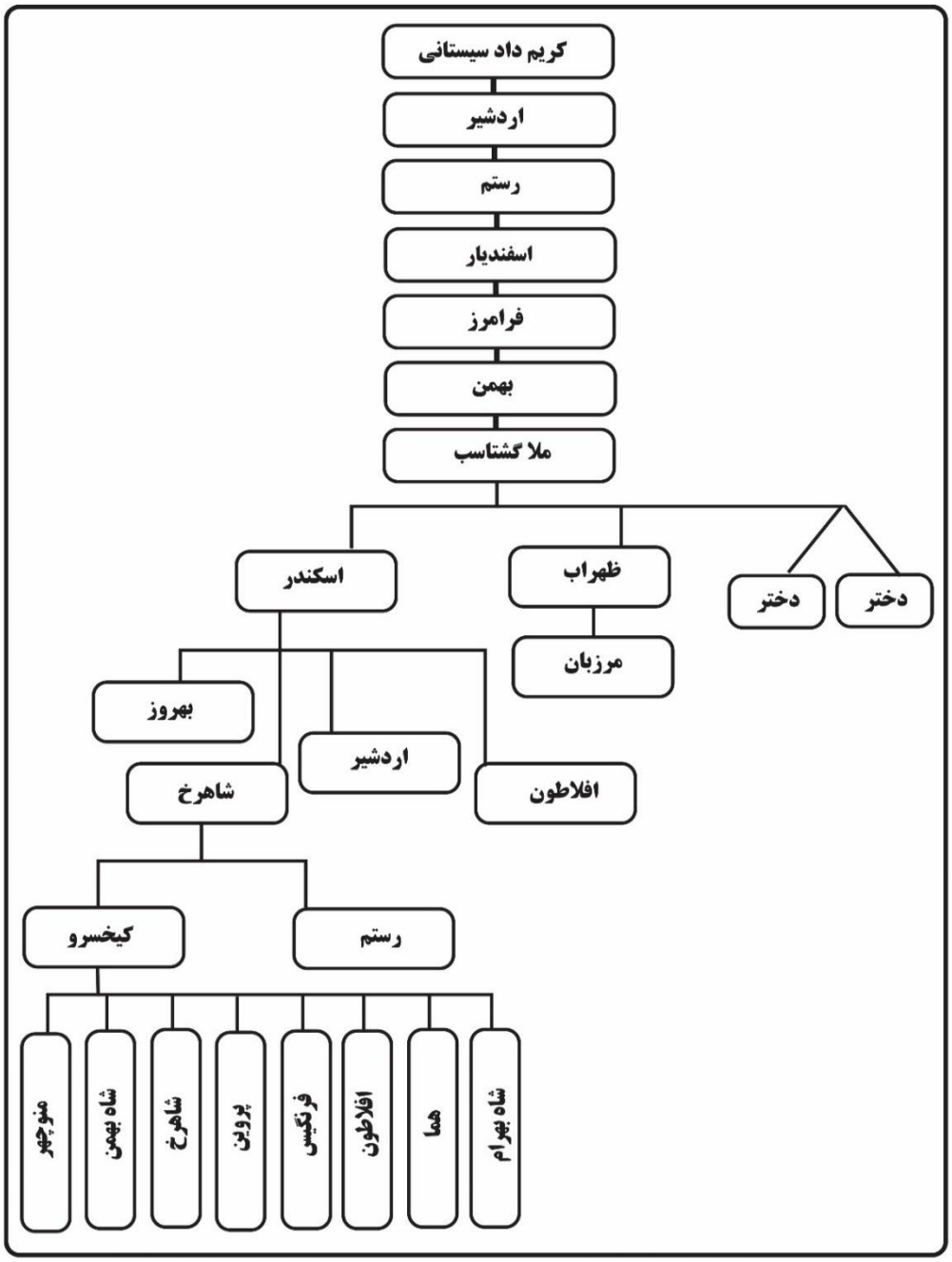
آنچه این نسخه را از اهمیت بیشتری برخوردار می‌سازد، ذکر نام هشت نسل از نیاکان کاتب است. از آنجا که نام نیای هشتم ایشان کریم‌داد سیستانی است، شاید این نام بیانگر خاستگاه سیستانی آنان باشد هر چند که سالها در کرمان زیسته بودند.

تاکنون از ملا مرزبان ظهراب دستنویس دیگری یافت نشده است، اما با توجه به شیوهٔ درست‌نویسی وی در نگارش زبان اوستایی به خط فارسی در نسخهٔ *خرده اوستای* ۳۶، چه بسا درآینده دستنویس‌های دیگری نیز از وی به دست آید که آگاهی‌های بیشتری برای شناخت تاریخچهٔ این خاندان در اختیار گذارد.

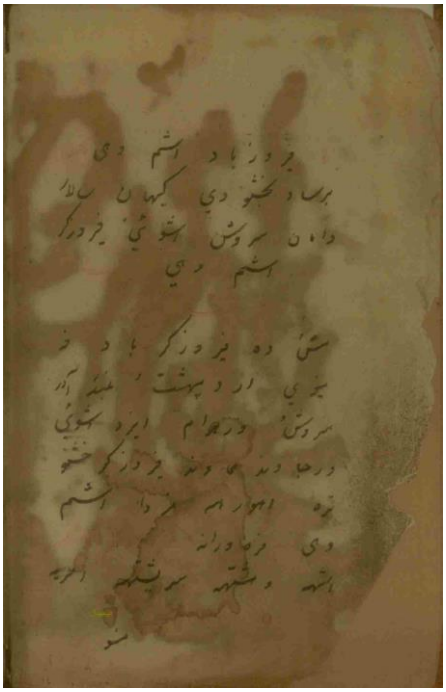
---

[1] چو

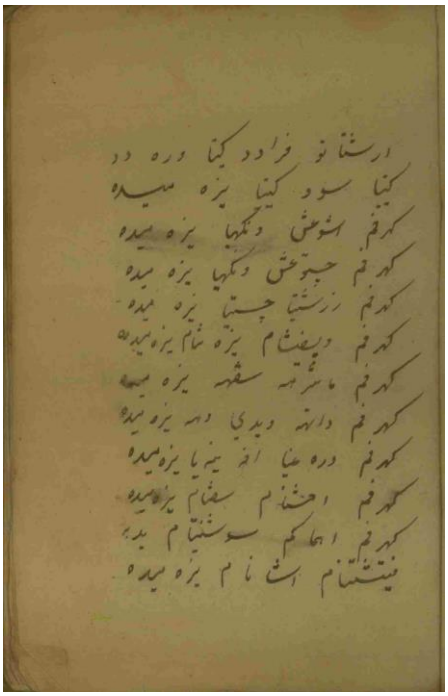
نمودار۱: شجره‌نسب خاندان مرزبان ظهراب و عموزادهٔ وی، ارباب کیخسرو شاهرخ (تهیه و تنظیم نگارنده)[۱]



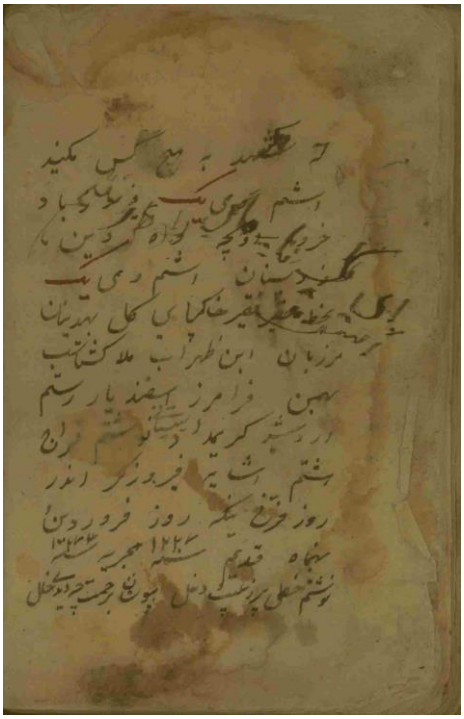
[۱] از خانم‌ها شادی و شیرین سیدی برای همکاری در تهیه این تصویر سپاسگزارم.



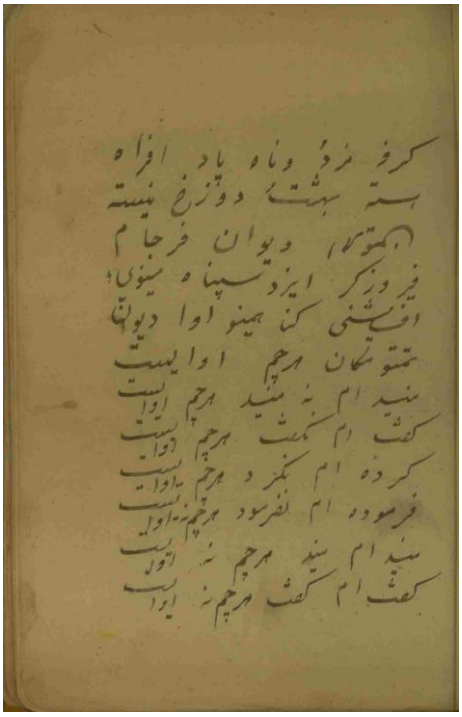
تصویر۱: صفحهٔ نخست دستنویس خرده *اوستا* به شمارهٔ ۳۶



تصویر۲: قرار دادن واژگان تکراری در آغاز و پایان سطور



تصویر۳: صفحهٔ فرجامه نسخهٔ خرده *اوستا* به شمارهٔ ۳۶



تصویر۴: واژهٔ «اهریمن» به صورت وارونه نوشته شده است

کتابنامه

اشیدری، ج. (۱۳۵۵). *تاریخ پهلوی و زرتشتیان* (ج۱). تهران: هوخت.

افلاطون بن اسکندر کرمانی (۱۳۰۲ق). *اقبال ناصری* [چاپ سنگی]. ناشر میرزا بهرام ابن ملاگشتاسب مهربان کرمانی.

امینی، ت.(۱۳۸۰). *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

اوشیدری، ج. (۱۳۷۱). *دانشنامهٔ مزدیسنا*. تهران: مرکز.

تفضلی، ا. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.

دالوند، ح. ر. (۱۳۹۹الف). *تاریخ و سنت زردشتی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دالوند، ح. ر. (۱۳۹۹ب). *متون فارسی زردشتی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ذاکری، ح. (۱۳۹۴). رمل. *دانشنامهٔ جهان اسلام*. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. ج۲۰. (صص ۳۲۲-۳۲۷). تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

راشد محصل، م. ت. (۱۳۸۲). *اوستا*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

روح‌اللهی، ح. (۱۳۸۹). جفر. *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج۱۸. (صص۲۸۸-۲۹۲). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

خرده اوستا (۱۳۸۵). به کوشش کتایون مزداپور. تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی و صنایع دستی و گردشگری.

سروشیان، ج. س. (۱۳۷۰). *تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند سده*. ج۱. تهران: ناشر مؤلف.

شاهرخ، ک. (۱۳۸۱). *خاطرات ارباب کیخسرو شاهرخ*. به کوشش شاهرخ شاهرخ و راشنا رایتر. تهران: مازیار.

شهمردان، ر. (۱۳۰۸ی.). *خرده اوستا*. بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی.

شهمردان، ر. (۱۳۶۳). *تاریخ زرتشتیان، فرزانگان زرتشتی*. تهران: فروهر.

صفری آق‌قلعه، ع. (۱۳۹۰). *نسخه‌شناخت پژوهشنامهٔ نسخه‌شناسی نسخ خطی فارسی*. تهران: میراث مکتوب.

غروی، م. (۱۳۶۵). *فهرست نسخه‌های خطی فارسی، بمبئی کتابخانهٔ مؤسسهٔ کاما، گنجینهٔ مانکجی*. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

نجمی، ش. (۱۳۸۱)، *گاهشمار تاریخ کرمان* (ج۱). کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

نیک‌روش، م. و زارعی محمودآبادی، ح. (۱۳۹۹). عرصهٔ زیست جمعی زرتشتیان کشور به مثابه کانون تغییرات جدید در عصر ناصری. *فصلنامهٔ پژوهش‌های راهبردی سیاست* ۹(۳۵). ۱۳۷ – ۱۶۴.

هینتسه، آ. (۱۳۹۳). ادبیات اوستایی. ، *تاریخ ادبیات ایران، ادبیات پیش از اسلام*. سرویراستار ا. یارشاطر. به کوشش ر. امریک و م. ماتسوخ. ترجمهٔ ا. ر. قائم مقامی زیر نظر ژ. آموزگار. (صص ۳۷-۱۱۰). تهران: سخن.

Dārāb Harmazyār's Rivāyat (1922). In M. R. Unvala (Ed.), Vol. 2. Bombay: Printed at British India Press.

Introducing to the *khorde Avestā* manuscript of Harandi Library-Kerman

Fateme Jahanpour*

Abstract

One of the valuable manuscripts that is kept in Harandi Kerman Library affiliated to Astan Qods Razavi Library is the *Khorde Avestā*, number 36, with 102 leaves, which was written by Mullā Marzbān, son of Zohrāb, son of Mullā Goštāsb, son of Bahman, son of Farāmarz, son of Esfandiār, son of Rostam, son of Ardešīr, son of Karīm- dād e Sīstānī, in 1227 Yazdgirdī / 1273 AH. written in Persian alphabet and there is not translation into Persian. In the final pages of the book, there is a colophon in Persian script from the author. Writer is a well-known man in Kerman and from the family of famous astronomers of the Qajar period. *Khorde Avestā* is a collection of short prayers and supplications that religious believers recite every day at special times. This book includes texts such as Ordībehešt Yašt, Varharām Yašt, Ātaš Niāyeš, Āfarīngān Gahanbār, and Patet. The importance of this version is that it is perhaps one of the oldest Avesta texts written in Persian script, and the scribe, by introducing eight generations of his ancestors, clarifies that he was a generation of Zoroastrians from Sistan who later migrated to Kerman. This article aims to introduce and identify this version and the author's family.

Key word: Khorde Avestā, manuscript, Mullā marzbān, Mullā Goštāsb, Harandi Library.

* MA in Ancient Iranian Languages and Culture Institue for Humanities and Cultural Studies. Tehran- Iran. Email: fjahanpour@gmail.com

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۱۱۵-۱۳۲
مقاله علمی-پژوهشی

ساختار صوری *دساتیر*

امین شاه وردی*

چکیده

در بخش نخست این مقاله، تلاش شده تا نشان داده شود در تنظیم و نحوهٔ بیان مطالب *دساتیر*، شیوه‌ای خاص برگزیده شده است. بر اساس این شیوه، در ابتدای هر یک از شانزده بخش مختلف *دساتیر* دو بند یکسان آمده که باید آنها را متأثر از آموزه‌های قرآنی دانست. اما شاخصه و معیار هر نامه، بند سوم آن است که با بند سوم نامه‌های پیش و پس از خود تفاوت دارد. تکرار این بند که مضمون خاصی را به مطالب پیشین نمی‌افزاید، سبب می‌شود تا بخش‌های مختلف هر نامه، از یکدیگر جدا شده و موضوعات گوناگون دسته‌بندی شوند. در بخش دوم مقاله، با توجه به صورت و ساختار کلی نامه‌های *دساتیر*، روشن می‌شود که نامهٔ مه‌آباد نه تنها بلندترین نامهٔ *دساتیر* به لحاظ تعداد بند است، بلکه مهم‌ترین و اصلی‌ترین آنها نیز هست. علاوه بر این، ارجاعات مکرر و دلایل متنی نیز نشان می‌دهند که دیگر نامه‌های *دساتیر* را باید در حکم مؤیدهای نامهٔ مه‌آباد به حساب آورد. در ادامه، نشان داده می‌شود که ساختار نامه‌های گلشاه، سیامک، هوشنگ، تهمورس، فریدون، منوچهر و کیخسرو شباهت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارند و می‌توان داوری‌ای که آنها را ذیل یک دورهٔ تاریخی کوچک دساتیری (کهین چرخ) به حساب می‌آورد، مورد پذیرش قرار داد. در پایان، با مقایسهٔ نامهٔ ساسانِ نخست با دیگر نامه‌های *دساتیر*، ناهماهنگی آن در قیاس با دیگر بخش‌ها مورد تأیید قرار می‌گیرد و به این فرضیه اشاره می‌شود که شاید مطالب آن از جای دیگری به اینجا آورده شده باشند.

کلید واژه‌ها: آذرکیوان، *دساتیر*، پیامبران دساتیری، ساسانِ نخست، *دبستان مذاهب*.

---

* دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. Amin.shahverdy@gmail.com

تاریخ دریافت: ۲۷/ ۴/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۲۴/ ۷/ ۱۴۰۲
DOI: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2007321.1073

CC BY NC

۱-مقدمه

*دساتیر*کتابی در پیوند با مکتب آذرکیوانی است و به نوعی، کتاب آسمانی آذرکیوانیان دانسته شده است. این کتاب به شانزده بخش تقسیم گردیده و در هر بخش از آن، مطالبی خطاب به یکی از برگزیدگان آذرکیوانی آورده شده است. از سبک و سیاق این کتاب چنین بر می‌آید که گویندهٔ این سخنان پروردگار عالم است و بر آن است تا با پیام‌های خود بشر را به راه راست هدایت کند. زبانی که این پیام‌ها و کلمات به واسطهٔ آن بیان شده‌اند، زبانی آسمانی خوانده شده و از آنجا که در هیچ کجای عالم، چنین زبانی رایج نبوده و نیست، آخرین برگزیدهٔ آذرکیوانی یعنی ساسانِ پنجم ترجمه و تفسیر پیام‌های یاد شده را به فارسی برای بهره‌مندی خوانندگان در ذیل آنها آورده است. محتوا و مطالب *دساتیر* را می‌توان معطوف به غایتی دانست که صریحاً در خود آن بیان نمی‌شود. این غایت چنانکه در جای دیگری نشان داده شده است، چیزی جز بشارت ظهور آذرکیوان نیست و از همین جا هم است که این کتاب را کتاب آسمانی آذرکیوانیان دانسته‌اند[۱]. اما بر خلاف محتوای *دساتیر*، در زمینهٔ ساختار و نحوهٔ بیان مطالب آن تاکنون پژوهش مستقل و دقیقی صورت نگرفته است. این مقاله، بر آن است تا نشان دهد صرف نظر از محتوا و مطالبی که در *دساتیر* آمده است، ساختاری صوری بر کل کتاب حاکم است و محتوای کتاب آگاهانه در چهارچوب این ساختار بیان شده است.

۲-پیشینه پژوهش

از زمانی که ملافیروز در سال ۱۸۱۸م *دساتیر* را چاپ کرد، بحث‌های گوناگونی دربارهٔ آن به میان آمده است و در این میان نقش پورداود در نشان دادن ساختگی بودن لغات و واژگان این کتاب پُررنگ‌تر از دیگران بوده است. وی در مقاله‌ای به سال ۱۳۱۹ش با عنوان «*دساتیر*» در مجلهٔ *ایران امروز*، در کنار انتقاد از واژگان ساختگی، پیامبران دروغین دساتیری را نیز مورد نقد قرار داد (پورداود، ۱۳۱۹). این مقاله، بعدها با برخی تغییرات و به شکل کامل‌تری در کتاب *فرهنگ ایران باستان* منتشر شد (پورداود، ۱۳۸۶). پورداود با پیگری اندیشه‌های پیشین خود، در *هرمزد نامه* تلاش کرد تا لغت‌سازی نادرست و دلخواهانهٔ *دساتیر* را در گستره‌ای وسیع‌تر بررسی کند (پورداود، ۱۳۸۰). اما دیگر کسانی که پس از پورداود به پژوهش در این حوزه پرداخته‌اند، غالباً توجه خود را به آموزه‌های آذرکیوانی معطوف کرده و بررسی دقیق *دساتیر* و مطالب آن را سرلوحه کار خود

---

[۱] در این زمینه نگاه کنید به (شاه وردی، ۱۴۰۰الف).

قرار نداده‌اند[۱]. از میان آثار این پژوهشگران می‌توان به مقالهٔ معین با عنوان «آذرکیوان و پیروان او» (معین، ۱۳۳۶)، و از آثار متأخران نیز می‌توان به مقالات آئوکی و شفیلد اشاره کرد[۲]. در همهٔ این آثار، به نحوی سعی شده است تا آموزه‌های آذرکیوانی به صورت یک مجموعهٔ کلی و در پیوند با فلسفه و عرفان اسلامی بررسی شوند. گشتاسب نیز در کتاب خود با جمع‌بندی آثار گذشتگان، به همین شیوه گام برداشته و مستقلاً به *دساتیر* نپرداخته است. او که سعی کرده گزارشی کلی از آموزه‌های آذرکیوانی به دست دهد، به انبوهی از آثار چاپ شده و چاپ نشده مراجعه کرده و در نهایت اصل و اساس کار خود را کتاب‌های *شارستان* و *دبستان مذاهب* قرار داده است (گشتاسب، ۱۴۰۰). شاه وردی در مقالهٔ «گفتاری در باب مدعیات *دساتیر*» به بررسی هدف اصلی از نگارش کتاب *دساتیر* پرداخته و با توجه به ادوار قدسی تاریخی *دساتیر* به این نتیجه رسیده است که این کتاب مژدهٔ ظهور آذرکیوان به مثابه نخستین پیامبرِ هفتمین کهین چرخ از مهین چرخ کنونی جهان است. با این همه، هنوز بررسی دقیقی دربارهٔ ساختار *دساتیر* صورت نگرفته است. چنانکه در جای دیگری نشان داده شده است[۳]، گرچه مطالب و گفتارهای *دساتیر*، ملغمه و آمیزه‌ای از دیدگاه‌ها و نظرات مختلف است که در برخی موارد نیز میان آنها ناسازگاری وجود دارد، اما می‌توان غایت واحدی را برای آنها در نظر گرفت. در مورد ساختار *دساتیر* نیز می‌توان داوری یکسانی کرد. در این مقاله تلاش می‌شود تا نشان داده شود که طرح و ساختار کلی‌ای که نویسنده یا نویسندگان *دساتیر* در ذهن داشته‌اند[۴]، به چه شیوه‌ای در این کتاب تحقق یافته است.

۳-ساختار کلی *دساتیر*

دساتیر به شانزده بخش تقسیم شده و در هر بخش آن، مطالبی خطاب به یکی از برگزیدگان آذرکیوانی آمده است. غالباً هر شانزده برگزیدهٔ آذرکیوانی را پیامبر دانسته‌اند (شاه وردی، ۱۴۰۰الف: ۲۳۷)، این در حالی است که صراحتاً در *دساتیر* پانزده مخاطب پیامبر و یک مخاطب پادشاه

---

[۱] آثار پژوهشگرانی مانند مدی و انولا، امروزه چندان اعتباری ندارند. مطالبی را که شهمردان و زرین‌کوب در باب آذرکیوان و پیروانش نوشته‌اند نیز باید مشمول همین داوری دانست. برای اطلاع بیشتر در باره این پژوهش‌ها، نگاه کنید به (گشتاسب، ۱۴۰۰: ۱۱-۲۰).

[۲] در این زمینه نگاه کنید به (گشتاسب، ۱۴۰۰: ۱۹-۲۰). برای توضیح بیشتر درباره دیدگاه شفیلد و انتقاد از آن نگاه کنید به (شاه وردی، ۱۴۰۰الف: ۲۴۷).

[۳] نگاه کنید به (شاه وردی، ۱۴۰۰الف).

[۴] دقیقاً روشن نیست که نویسنده یا نویسندگان دساتیر چه کس یا کسانی بوده‌اند. با این همه، پورداود، آذرکیوان را نویسندهٔ آن دانسته است (پورداود، ۱۳۸۰: ۳۱۰). مجتبایی نیز با افزودن قید « به احتمال بسیار قوی»، همین رأی را پذیرفته است (مجتبائی، ۱۳۹۸: ۱۱).

دانسته شده است. این موضوع را از عنوان بخش‌های *دساتیر* نیز می‌توان فهمید که پانزده عنوان با نام «نامه» و یک عنوان با نام «پندنامه» آورده شده است[۱]. اما علاوه بر این شانزده بخش، مؤخره‌ای نیز در پایان کتاب وجود دارد که از آن خود ملافیروز است و در آن دربارهٔ چگونگی یافت شدن و چاپ کتاب توضیحاتی داده است. ملافیروز، این بخش را که بیشتر در قامت مقدمه می‌نماید، از آن جهت در پایان کتاب آورده تا نوعی پاسداشت و احترام نسبت به متن کتاب باشد (*Desatir*, 1818: 313). در ادامه، فرهنگ کوچکی نیز به چشم می‌خورد که ملافیروز آن را برای سادگی کار خوانندگان متن فارسی به پایان کتاب افزوده است[۲]. اما در متن کتاب یعنی در ذیل هر یک از شانزده بخشی که پیش‌تر بدانها اشاره شد، پیامی از سوی پروردگار جهان به شخصی که آن بخش به وی اختصاص یافته، آمده است؛ محتوای کلی غالب این پیام‌ها، تأیید پیامبری یا پادشاهی شخص نام برده و پیش‌گویی‌هایی در خصوص حوادث آینده و بشارت ظهور کسانی است که پس از این، سنت الهی را ادامه خواهند داد.

۴-ساختار تفصیلی *دساتیر*

پس از روشن شدن ساختار شانزده بخشی *دساتیر* که از پانزده بخش هم‌سان و یک بخش ناهم سان تشکیل شده است، لازم است تا ساختار هر بخش نیز بررسی شود. با بررسی و مقایسهٔ این قسمت‌ها، روشن می‌شود که هر یک از این شانزده بخش به واحدهای کوچک‌تری تقسیم می‌شوند که می‌توان آنها را «بند» یا به پیروی از کتاب‌های آسمانی «آیه» نامید. تعداد بندهای هر بخش مشخص و طول آنها با یکدیگر متفاوت است. این بندها، به زبانی ساختگی و جعلی نوشته شده‌اند

---

[۱] گفتار ملافیروز در مؤخره‌ای که بر دساتیر نوشته است، نشان می‌دهد که وی به درستی دریافته، شانزده بخش دساتیر خطاب به پانزده پیامبر و یک پادشاه است. بنابراین، روشن است که چرا دساتیر شامل پانزده نامه به همراه یک پندنامه است. دینانی که چنین تمایزی را در نیافته است، چنین اظهار شگفتی می‌کند:

«توجه به یک نکته در اینجا ضروری به نظر می‌رسد. در پایان کتاب دساتیر پس از نامه مربوط به ساسان پنجم ذیلی نوشته شده که در آن ذیل مندرجات و محتوای این کتاب پانزده نامه قلمداد می‌شود..... اگر کسی به کتاب دساتیر مراجعه کند به آسانی در می‌یابد که آنچه در این کتاب آمده شانزده نامه است» (دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۹-۳۷۰).

برای توضیح بیشتر در خصوص تمایز میان پیامبران و پادشاهان دساتیری و درک نادرست در این زمینه نگاه کنید به (شاه وردی، ۱۴۰۰الف: ۲۳۷).

[۲] در نسخه چاپی ۱۸۱۸، این بخش نه در پایان متن فارسی، بلکه در پایان جلد دوم یعنی در پایان ترجمه انگلیسی آمده است. اما در نسخه چاپی ۱۸۸۸ که ترجمه انگلیسی ندارد، این فرهنگ بلافاصله پس از پایان مؤخره ملافیروز و توضیحات ناشران کتاب آمده است (*دساتیر*، ۱۸۸۸: ۲۳۰).

و در ذیل آنها ترجمهٔ فارسی‌شان و در برخی موارد نیز توضیحی تفسیری به چشم می‌خورد. تعداد بندها یا آیه‌های هر بخش از *دساتیر* مطابق جدول ذیل است:

جدول۱: : بخش‌های دساتیر (تهیه و تنظیم نگارنده)

نام بخش در *دساتیر*	تعداد بندها (آیات)
نامه شت مه‌آباد	۱۷۰
نامه شت جی‌افرام	۸۸
نامه شت شای‌کلیو	۸۰
نامه شت وخشور یاسان	۶۴
نامه شت وخشور گلشاه	۳۷
نامه شت وخشور سیامک	۵۰
نامه شت وخشور هوشنگ	۳۸
نامه شت وخشور تهمورس	۵۷
نامه شت وخشور جمشید	۹۳
نامه شت وخشور فریدون	۴۸
نامه شت وخشور منوچهر	۳۶
نامه شت وخشور کیخسرو	۲۸
نامه شت وخشور زرتشت	۱۶۴
پند نامه اسکندر	۱۶
نامه شت وخشور ساسانِ نخست	۹۳
نامه شت وخشور ساسان پنجم	۴۲

هر یک از بخش‌های *دساتیر* که در بالا بدانها اشاره شد، با دو بند یکسان آغاز می‌شوند که اصل دساتیری و ترجمهٔ فارسی آنها چنین است (*Desatir*, 1818: 1).

(۱) هوزامیم فه مزدان هز هزماس وزماس هرشیور هردیور

پناهیم به یزدان از منش و خوی بد و زشت گمراه‌کننده به راه ناخوب برنده رنج‌دهنده آزار رساننده

(۲) فه شید شمتای هرشنده هرششگر زمرپان فراهیدور

به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر مهربان دادگر

حتی اگر شانزده بخش اصلی*دساتیر* از یکدیگر جدا نشده بودند، با دیدن این دو بند می‌شد دریافت که بخش جدیدی آغاز شده است. اما آغاز هر بخش با این دو بند (آیه)، دقیقاً متأثر از آموزه‌های اسلامی و *قرآن* است. بند نخست را می‌توان ملهم از استعاذه‌ای[1] دانست که مسلمانان در هنگام شروع *قرآن* می‌خوانند و بند دوم را می‌باید معادلی برای «بسم الله الرحمن الرحیم» در نظر گرفت:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم ←——— هوزامیم فه مزدان هز هزماس وزماس هرشیور هردیور

بسم الله الرحمن الرحیم ←——— فه شید شمتای هرشنده هرششگر زمرپان فراهیدور

تفاوت اصلی استعاذهٔ قرآنی با بند نخستی که در همهٔ نامه‌های *دساتیر* تکرار شده است، در مفرد و جمع بودن فعل‌های آنها است. از اینجا به دست می‌آید که احتمالاً *دساتیر* را به این منظور نوشته و فراهم آورده بوده‌اند که به صورت جمعی و در میان پیروان این آیین خوانده شود. با بررسی دقیق‌تر دو بند آغازین نامه‌های این کتاب روشن می‌شود که در این دو بند، بخش‌های نخستینِ هر دو عبارت قرآنی، به صورت مستقیم، به زبان دساتیری برگردانده شده[2]، حال آنکه بخش پایانی هر دو عبارت، هر یک بسط یافته و بدین ترتیب نظم و آهنگی خاص به وجود آمده که احتمالاً مطلوب نویسنده یا نویسندگان این کتاب بوده است. پس از این دو بند آغازین، بلافاصله بند سومی می‌آید که در بسیاری موارد، معنای کلی آن با بند دوم یکسان است و در نگاه نخست زائد به نظر می‌رسد. اما اگر اندکی دقیق‌تر و بدون لحاظ کردن محتوای این بند، بدان بنگریم، در می‌یابیم که این بند، در هر بخش کارکردی ویژه دارد. برای بررسی این کارکرد ویژه، نخست بهتر است تا نگاه کوتاهی به اصل دساتیری و ترجمهٔ فارسی بند سوم، در شانزده بخش *دساتیر* بیاندازیم:

---

[1] این استعاذه، دقیقاً آیه‌ای از آیات *قرآن* نیست، اما اشاره به وجوب یا استحباب آن در آیه ۹۸ سوره نحل آمده است (فَإِذَا قَرَأْتَ القُرآنَ فَاستَعِذ بِاللهِ مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم). بدین ترتیب، بین مسلمانان مرسوم است که پیش از خواندن آیات *قرآن*، آن را بخوانند. اهمیت این عبارت تا آنجایی است که برخی فرق اسلامی بر آنند که واجب است پیش از خواندن حمد و سوره در نماز، این عبارت خوانده شود.

[2] منظور از بخش نخست عبارت نخست «اعوذ بالله» و منظور از بخش نخست عبارت دوم «بسم الله» است.

جدول۲: بند سوم بخش‌های مختلف دساتیر (تهیه و تنظیم نگارنده)

نام بخش در *دساتیر*	بند سوم
نامه شت مه‌آباد	فه شتاک لارنگ (به نام یزدان)
نامه شت جی‌افرام	په ناد هرمهر مهریاری‌مه جامتار و هامرسنده فرکنون‌هار (به نام ایزد روزی‌ده جاندار و آمرزنده نیکوکار)
نامه شت شای‌کلیو	فه ناد هرمهر مهنده مهریار هامرسشهار (به نام ایزد دهنده روزی آمرزنده)
نامه شت وخشور یاسان	فه سام زمرپان دای (به نام مهربان خدای)
نامه شت وخشور گلشاه	فه شید فرساج رام فراهید گرآرام (به نام و شناسایی چیز و یادداشت و دریافت افزار)
نامه شت وخشور سیامک	فه سام مزدام (به نام یزدان)
نامه شت وخشور هوشنگ	فه شید مزدام فرناک پارلیم (به نام یزدان فرزانه‌آفرین)
نامه شت وخشور تهمورس	فه شید دوما مزدام (به نام توانا یزدان)
نامه شت وخشور جمشید	فه شید مدهون‌سور مزدام (به نام هنرآفرین یزدان)
نامه شت وخشور فریدون	فه سام اسفرسام مزدام (به نام یاور یزدان)
نامه شت وخشور منوچهر	فه سام ایدتا مزدام (به نام یکتا یزدان)
نامه شت وخشور کیخسرو	فه سام هرشیدپارلیم مزدام (به نام آزادآفرین یزدان)
نام بخش در *دساتیر*	بند سوم

نامه شت وخشور زرتشت	فه سام مزدان (به نام یزدان)
پند نامه اسکندر	فه سام فرتارش‌مه مزدام (به نام فرزوده یزدان)
نامه شت وخشور ساسانِ نخست	نیرورهوییم هز مزدام کیوراد هر نرادستیر سیزمیز (یاوری جوییم از یزدان اروندگوهر ناپیوسته کارکن فروزها همه با گوهر)
نامه شت وخشور ساسان پنجم	فسام مزدام (به نام یزدان)

اصل دساتیری بندهای سومِ بخش‌های مختلف *دساتیر* از آنجا مهم هستند که بر خلاف ترجمهٔ فارسی آنها تقریباً در تمام شانزده بخش این کتاب با یکدیگر متفاوت‌اند. برای مثال، عبارت فارسی «به نام یزدان» که در بند سوم «نامه شت مه‌آباد»، «نامه شت وخشور سیامک»، « نامه شت وخشور زرتشت» و «نامه شت وخشور ساسان پنجم» آمده است، معادل‌های دساتیری متفاوتی در هر یک از بخش‌های یاد شده دارد. تنها استثنایی که در این زمینه به چشم می‌خورد، شباهت بند سومِ بخش ششم، یعنی نامه شت سیامک با بند سوم بخش شانزدهم یعنی نامه شت وخشور ساسان پنجم است. این در حالی است که ترجمهٔ فارسی بند سوم در سه بخش یعنی بخش ششم، سیزدهم و شانزدهم دقیقاً یکی است. با این توضیح، اکنون می‌توان کارکرد ویژه بند سوم در بخش‌های مختلف *دساتیر* را بررسی کرد.

اگر مطالب هر بخش از کتاب *دساتیر* را جداگانه بررسی کنیم، در می‌یابیم که بند سوم به تناوب در میان عبارت‌های هر بخش تکرار می‌شود. در عین حال، با رجوع به محتوا و مفاهیم بخش‌هایی که پیش و پس از این بند می‌آیند، روشن می‌شود که این بند به لحاظ محتوایی میان عبارت‌های پیش و پس از خود تفکیک ایجاد می‌کند. برای مثال، در «نامه شت مه‌آباد»، پس از نخستین حضور بند سوم، پس از دو بند ابتدایی یکسانی که در همه نامه‌ها به چشم می‌خورند، بندهایی می‌آیند که توحید و یکتایی خالق را خاطرنشان می‌کنند و برخی صفات و ویژگی‌های وی (مانند حیات، دانایی، توانایی، بی‌زمانی و غیره) را گزارش می‌کنند. با تکرار مجدد بند سوم در ابتدای بند دهم، به روشنی دیده می‌شود که بحث از توحید و صفات خالق به سوی مخلوقات و نحوهٔ صدور آفرینش به شیوهٔ نو افلاطونی و در قالب نظریهٔ عقول مفارق سیر می‌کند:

«(۱۰) به نام یزدان (۱۱) یکتای بی‌امید مزد از بخشندگی و نیکویی کردن، نخست آزاد و رسته گوهری بی‌پیوند و بند و مایه و پیکر و دمان و هنگام و تن و تنانی و نیاز و آرزو به تن و گوهر و فروزه بهنام نام و سروشید و فرشته سالار مهرخوان آفرید (۱۲) او که بهنام باشد و آن را خرد نخستین و هوش نخست خوانند سراسر خوبی و کران تا کران بهی است از او گوهر آمشام که خرد و فرشته دومین است با مانیستار که نام روان برترین سپهر است که روامبد مهرخوان اوست چه روانبد و روانسالار است و تن فرازین سپهر که او را تانیستار نام است و تنامید مهرخوان آورید» (*Desatir*, 1818: 3-4).

در ادامهٔ این مطالب نحوهٔ صدور عقول و افلاک بیان می‌شود تا اینکه مجدداً بند سوم در ابتدای بند ۲۶، تکرار می‌شود. در اینجا با فاصله گرفتن از مباحث پیشین عبارت‌هایی می‌آیند که ویژگی‌ها و صفات افلاک و تمایز آنها را نسبت به چیزهایی بیان می‌کنند که در جهان تحت‌القمر قرار دارند[۱]. کارکرد بند سوم در تفکیک موضوعات، در بلندترین قطعهٔ *دساتیر* نیز به خوبی قابل مشاهده است. در این قطعهٔ بلند که در نامهٔ زرتشت آمده است و از بند ۷۸ تا بند ۱۶۲ ادامه پیدا می‌کند، پرسش‌ها و اعتراض‌های سر ردهٔ هر یک از رده‌های هفت‌گانهٔ حیوانات نسبت به انسان‌ها مطرح و پاسخ‌های زرتشت بدانها آورده شده است. اما دقیقاً پیش از آنکه این پرسش‌ها آغاز شوند، بند سوم نامهٔ زرتشت تکرار می‌شود و زمانی که پرسش‌ها به پایان می‌رسند، مجدداً این بند تکرار می‌شود و بعد از آن موضوع دیگری آغاز می‌شود.

بر این اساس، بند سومِ هر بخش، نقش جدا کنندهٔ قطعات درآن بخش را بر عهده دارد و پایان یک قطعه و آغاز قطعه‌ای جدید را نشان می‌دهد. در اینجا به نظر می‌رسد که نویسنده یا نویسندگان *دساتیر* خواسته‌اند از سبک و شیوهٔ *قرآن* در سوره‌هایی مانند «مرسلات» یا «الرحمن» بهره بگیرند. چه آنکه در این سوره‌ها نیز آیه‌ای یکسان، به تناوب در میان دیگر آیات تکرار می‌شود و هارمونی و هماهنگی خاصی را به وجود می‌آورد. در سورهٔ مرسلات، «وَیلٌ یَؤمئذٍ للمُکَذّبینَ» و در سورهٔ الرحمن «فَبِأیّ آلاء رَبّکُما تُکَذّبانِ» چنین نقشی را ایفا می‌کنند. در عین حال، از آنجا که دو بند نخست هر بخش، در آغاز تمام بخش‌های دیگر نیز به صورت یکسان می‌آید؛ بنابراین بند سوم را می‌توان مشخصه و نشانهٔ اصلی هر بخش در نظر گرفت. بدین‌ترتیب، هر بخش از بخش‌های *دساتیر* به قطعاتی تقسیم می‌شود که تعداد آنها وابسته به تکرار بند سوم در آن بخش و به قرار ذیل است:

---

[۱] برای آگاهی در خصوص چگونگی صدور افلاک از عقول و رابطهٔ آنها با روان‌ها، نگاه کنید به (شاه وردی، ۱۴۰۰ب).

جدول۳: تعداد قطعات هر بخش از دساتیر بر اساس تکرار بند سوم (تهیه و تنظیم نگارنده)

نام بخش در *دساتیر*	تعداد تکرار بند سوم	تعداد قطعات
نامه شت مه‌آباد	۱۸	۱۹
نام بخش در *دساتیر*	تعداد تکرار بند سوم	تعداد قطعات
نامه شت جی‌افرام	۶	۷
نامه شت شای‌کلیو	۳	۴
نامه شت وخشور یاسان	۵	۶
نامه شت وخشور گلشاه	۳	۴
نامه شت وخشور سیامک	۳	۴
نامه شت وخشور هوشنگ	۳	۴
نامه شت وخشور تهمورس	۳	۴
نامه شت وخشور جمشید	۴	۵
نامه شت وخشور فریدون	۳	۴
نامه شت وخشور منوچهر	۳	۴
نامه شت وخشور کیخسرو	۳	۴
نامه شت وخشور زرتشت	۷	۸
پند نامه اسکندر	۲	۳
نامه شت وخشور ساسانِ نخست	۶	۷
نامه شت وخشور ساسان پنجم	۲	۳

اگر به تعداد تکرار بند سوم در نامه‌های مختلف توجه شود به روشنی آشکار می‌شود که نامهٔ مه‌آباد مهم‌ترین و اصلی‌ترین نامهٔ *دساتیر* است؛ با توجه به جدول بالا، در هیچ یک از نامه‌های *دساتیر*، بند سوم حتی به میزان نصف نامهٔ مه‌آباد هم تکرار نمی‌شود. به عبارت دیگر، تنوع مطالب و میزان موضوعات در این نامه بیش از دیگر نامه‌ها است و این موضوع زمانی بیشتر اهمیت می‌یابد که دریابیم نخستین و آخرین باری که بند سوم در یک نامه به میان می‌آید، مضمون خاصی منتقل نمی‌شود و صرفاً نوعی صورت‌بندی و وحدت ساختار مشخص می‌گردد. به بیان بهتر، نخستین ظهور بند سوم در یک نامه، نشانه و شاخصهٔ آن نامه است و آخرین تکرار بند سوم

نیز معمولاً در جهت ارجاع به نامهٔ بعدی‌ای است که در آن، برگزیدهٔ بعدی دساتیری ظهور خواهد کرد. با در نظر داشتن این موضوع، به خوبی روشن می‌شود که در نامه‌های «شای کلیو»، «گلشاه»، «سیامک»، «هوشنگ»، «تهمورس»، «فریدون»، «منوچهر»، «کیخسرو»، و «ساسان پنجم» دو، و در «پندنامه اسکندر» صرفاً یک بخش ویژه و منحصر به فرد وجود دارد. بر این اساس، نقش ویژهٔ این نامه‌ها را می‌توان بیان چگونگی انتقال میراث دساتیری به برگزیدگان بعدی در نظر گرفت.

با این توضیحات، اکنون روشن است که نامهٔ مه‌آباد را باید مهمترین نامهٔ *دساتیر* دانست و قرارگیری آن در ابتدای *دساتیر* نیز این موضوع را به خوبی نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، دین مورد تأیید *دساتیر* همان آیین مه‌آباد است که در نامهٔ نخست آمده است و بقیهٔ نامه‌ها چگونگی انتقال این میراث دساتیری در تاریخ و تأیید آن می‌باشند. این درک و دریافت از نامهٔ مه‌آباد و کارکرد دیگر نامه‌های *دساتیر* به خوبی در خود *دساتیر* مورد تأیید قرار می‌گیرد:

«هر پیغمبری که می‌فرستم برای استواری آیین رفته است نه برکندن (۷۹) آیین، آیین بزرگ آباد است و دیگر وخشوران بر آن آیین آیند تا آن را نیکو سازند (۸۰) و این آیین را نه برافکنم و همیشه و جاوید نیکوکاران بدین آیین به من رسد» (*Desatir*, 1818: 89).

در عین حال، در تمام دیگر نامه‌های *دساتیر* نیز به این نامه ارجاع داده می‌شود و از برگزیدگان دساتیری، خواسته می‌شود تا آیین مه‌آباد را زنده کرده و گسترش دهند[۱]. برای مثال، در نامهٔ کیخسرو چنین گفته می‌شود:

«(۱۲) آیین بزرگ آباد را که او بزرگ‌ترین پیغمبران است و آن آیین، آیین من است، استوار کن» (*Desatir*, 1818: 171).

بنابراین می‌توان دریافت که نامهٔ مه‌آباد نه تنها اولین بلکه مهم‌ترین و اصلی‌ترین نامهٔ *دساتیر* است. به عبارت بهتر، دیگر پیامبران و پادشاهان دساتیری صرفاً مؤید و توجه دهنده به مه‌آباد و آیین او هستند و بقیهٔ نامه‌های *دساتیر* نیز در حکم تکرار و ارجاع و تنبه به مطالبی هستند که در نامهٔ مه‌آباد آمده است[۲].

۴-۱-پیامبران گلشاهی

---

[۱] همچنین نگاه کنید به (*Desatir*, 1818: 57-58, 124, 129, 138, 157, 178).

[۲] در *دبستان مذاهب* در این زمینه چنین آمده است: «بدین معنی آسمانی نامه‌ها به فرخنده خسروان عنایت کرد و صحایف و کتب ایشان موافق نامه مه‌آباد است و غیر از زردشت برخلاف آباد کسی از این طایفه حرف نزده و یزدانیان آن را هم تأویل ساخته به نامه مه‌آباد تطبیق می‌دهند» (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۳).

چنانکه پیش‌تر نشان داده شده است، *دساتیر* را می‌توان گزارشی از ادوار قدسی تاریخ بشری در نظر گرفت[۱]. بر اساس مندرجات این کتاب، تاریخ بشری را آغازی نیست؛ به این معنا که هر چه به عقب برویم باز هم بشر وجود داشته است و حد یقفی برای این پیش‌روی قابل تصور نیست. از این جهت، *دساتیر* همگام با آموزه‌های یونانیانی مانند ارسطو، انسان و جهان را قدیم در نظر می‌گیرد و ظاهراً به لحاظ ذاتی است که همگام با فیلسوفان اسلامی‌ای مانند ابن‌سینا به حدوث آنها رأی می‌دهد. اما در این میان، دوره‌هایی از زوال و گسترش بشر نیز به چشم می‌خورد. به عبارت دیگر، تاریخ بشری به برخی دوره‌های بزرگ تقسیم می‌شود که در ابتدای این دوره‌ها، تنها یک زن و مرد از دوره‌های قبل باقی می‌مانند و دیگر انسان‌ها از نسل آنها به وجود می‌آیند. با توجه به قدیم بودن عالم، روشن است که نمی‌توان تعداد دوره‌های بزرگ را احصاء کرد و از همین جهت هم هست که در *دساتیر* تعداد این دوره‌ها ذکر نمی‌شود. از منظر *دساتیر*، مهین چرخ کنونی جهانی که در آن به سر می‌بریم با پیامبری، به نام «آباد» آغاز شده است و همهٔ انسان‌های امروزین از نسل وی و همسرش به شمار می‌آیند. چنانکه نشان داده شده است دورهٔ کنونی عالم در *دساتیر* را می‌توان به هفت دورهٔ کوچک‌تر تقسیم کرد. پنجمین دوره را دوره‌ای در نظر گرفته‌اند که با «گلشاه» آغاز و به کیخسرو ختم شده است. بر این اساس، همهٔ پیامبران دساتیری این دوره یعنی «گلشاه»، «سیامک»، «هوشنگ»، «تهمورس»، «جمشید»، «فریدون»، «منوچهر» و «کیخسرو» را باید در یک گروه قرار داد. علاوه بر دلایل متنی و محتوایی که پیش‌تر در این خصوص ارائه شده‌اند. توجه به ساختار نامه‌هایِ دساتیریِ این پیامبران نیز دلیل خوبی به دست می‌دهد تا همهٔ آنها را در یک دورهٔ کوچک دساتیری قرار دهیم. اگر بر اساس تکرار بند سوم هر نامه به قطعه‌بندی نامه‌های این پیامبران توجه کنیم، در می‌یابیم که شباهت جالبی میان نامه‌های آنها وجود دارد. در همهٔ این نامه‌ها، به جز نامهٔ جمشید، علی‌رغم تفاوت مطالب متن و تعداد بندها، بند سوم سه بار تکرار شده است و هر نامه به چهار بخش تقسیم شده است. در نامهٔ جمشید، اندکی تفاوت به چشم می‌خورد و بند سوم یک بار بیشتر تکرار می‌شود. دلیل تکرار اضافی بند سوم در این نامه نیز اضافه شدن مطلبی است که تحت عنوان یک پرسش مطرح می‌شود. در بند ۴۷ این نامه، با تکرار بند سوم در می‌یابیم که مطلب جدیدی آغاز خواهد شد که همان پرسش یاد شده است: «(۴۷) به نام هنر آفرین یزدان (۴۸) پرسندت به چه شناختی پروردگار را» (*Desatir*, 1818: 144).

---

[۱] در این خصوص نگاه کنید به (شاه وردی، ۱۴۰۰الف).

ادامهٔ نامهٔ جمشید تا بند ۸۳ که مجدداً بند سوم در آنجا تکرار می‌شود، پاسخ و پیگیری همین پرسش است. به عبارت دیگر با حذف این بخش از متن نامهٔ جمشید که می‌تواند در بخش‌های دیگر *دساتیر* نیز وارد شود، نامهٔ جمشید نیز دقیقاً طرحی مشابه با نامه‌های سایر هفت پیامبر دیگر این دوره پیدا می‌کند. در این طرح کلی، پس از آمدن دو بند نخست که در همهٔ نامه‌ها یکسان است، بند کلیدی سوم که شاخص هر نامه است، می‌آید و بعد از آن به پیامبری کسی که نامه به نام اوست، اشاره می‌شود و از او خواسته می‌شود که آیین بزرگ‌آباد را بر پا سازد. اگر به ساختار این نامه‌ها دقت شود، در می‌یابیم که در همهٔ آنها، اندکی پس از آنکه چنین مطلبی بیان می‌شود، بند سوم مجدداً تکرار می‌شود. به عبارت دیگر بند سوم در نامهٔ گلشاه نخستین بار در بند ۸، در نامهٔ سیامک در بند ۶، در نامهٔ هوشنگ در بند ۸، در نامهٔ تهمورس در بند ۶، در نامهٔ جمشید در بند ۱۶، در نامهٔ فریدون در بند ۹، در نامهٔ منوچهر در بند ۵، در نامهٔ کیخسرو در بند ۱۷، تکرار می‌شود. پس از این تکرار، در هرنامه مطالبی می‌آید که مختص همان نامه و غالباً نوعی نیایش و ستایش است. از این حیث، مطالبی که در این قسمت از هر نامه می‌آید تفاوت‌هایی را با مطالب دیگر نامه‌ها نشان می‌دهد. اما پس از آنکه این مطالب تمام می‌شوند، مجدداً بند سوم تکرار می‌شود و در بندهای کوتاهی که در پایان هر نامه می‌آیند به ظهور پیامبر بعدی بشارت داده می‌شود.

۴-۲-نامهٔ شت ساسانِ نخست

با مطالبی که پیش از این دربارهٔ طرح کلی *دساتیر* گفته شد، اکنون چهارچوبی از ساختار آن فراهم آمده است. با در نظر داشتن این چهارچوب، نامهٔ ساسانِ نخست در اینجا بررسی می‌شود[۱]. حجم متن دساتیری این نامه چندان تفاوتی با نامه‌های پیامبران گلشاهی نشان نمی‌دهد اما نکتهٔ عجیب، مقدار فوق العاده و شگفت‌انگیز مطالب فارسی‌ای است که در شرح متن دساتیری این نامه آمده است. حجم مطالب فارسی این بخش به قدری زیاد است که با تمام مطالب فارسی پانزده بخش دیگر *دساتیر* برابری می‌کند. از سوی دیگر، غالب این شرح‌ها چندان وفادار به متن *دساتیر* نیستند و به نظر می‌رسد که از رسالهٔ دیگری گرفته شده و در اینجا گنجانده شده‌اند. در

---

[۱] تفاوت و تمایز این نامه با سایر نامه‌های *دساتیر* آنجا مهم‌تر می‌شود که در *دبستان مذاهب*، هنگامی که از پیامبران دساتیریِ پس از گلشاه نام برده می‌شود، اشاره‌ای به ساسانِ نخست نمی‌گردد:

«بالجمله جهانشاه حقیقی به کیومرث کتاب آسمانی فرستاد و از والانژادش سیامک و هوشنگ و تهمورس و جمشید و فریدون و منوچهر و کیخسرو و زردشت نخست و آذرساسان پنجم را به پیغمبری برگزیده و مطابق شریعت مه‌آباد، کیومرث ایشان را رفتن فرمود» (*دبستان مذاهب*، ۱۳۶۲: ۱۳).

عین حال، طرح مطالب و شیوهٔ تدوین آنها در این نامه به گونه‌ای است که ناسازگاری‌ها و تفاوت‌های مهمی را با طرح صوری دیگر نامه‌ها نشان می‌دهد[۱]. اگر به بند سوم این نامه به مثابه شاخص و معیار این نامه دقت شود-مطلبی که پیش از این اهمیت آن نشان داده شد- آنگاه در می‌یابیم که بر خلاف بند سوم پانزده بخش دیگر *دساتیر* که همگی طرحی و صورتی از بند دوم را نشان می‌دهند، این بند شباهت شگرفی را با بند نخست نامه‌های *دساتیر* آشکار می‌سازد:

بند سوم ←———— نیرورهوییم هز مزدام کیوراد هر نرادستیر نیرمنیر

بند نخست ←———— هوزامیم فه مزدان هز هزماس وزماس هرشیور هردیور

این در حالی است که بند سوم همهٔ نامه‌های دیگر با عبارت‌های دساتیری که معادل «به نام» هستند، آغاز می‌شوند. اگر به متن دساتیری این عبارت‌ها در جدول‌های گذشته دقت شود در می‌یابیم که بند سوم در همهٔ بخش‌های *دساتیر* به جز نامهٔ ساسانِ نخست، یا به صورت «فه سام»، یا «په ناد» یا «فه ناد» و یا «په شید» آمده است. از سوی دیگر، در حالی که بند سومِ همهٔ بخش‌های *دساتیر*، چه به زبان دساتیری و چه ترجمهٔ فارسی، در همهٔ بخش‌های یک نامه به صورت یکسان و با یک شیوه تکرار می‌شود، بند سوم نامهٔ ساسانِ نخست از چنین نظمی پیروی نمی‌کند. بند سوم این نامه شش بار در طول آن تکرار می‌شود، اما هنگامی که در بار نخست در این نامه می‌آید، با شرحی نامربوط و خارج از بافت کلی متن همراه می‌شود:

متن: نیرورهوییم هز مزدام کیوراد هر نرادستیر نیرمنیر

ترجمه فارسی: یاوری جوییم از یزدان آروندگوهر ناپیوسته کارکن فروزها همه با گوهر

شرح: «دانا نیای بزرگوار را در فرزنشاد دیدم که گفت در همسیراز نامه که یزدان بر من فرستاد لختی از سخنان خردپسند یادآور هر چند در همسیراز شت *دساتیر* درست سپس پای چم فرنودها در رهبرهایی که خردپسند آورده شده لاد بر این می‌گوییم که خسرو بیشداد پیشداد آموزگار پیغمبران داد نهاد پیراینده فرهنگ هوشنگ در جاودان خرد همی‌پرماید در سفرنگ نوله خورشید که با آن سرور گفته» (*Desatir*, 1818: 227).

اما جدای از شرح عجیب و نامرتبطی که در ذیل بند سوم این نامه آمده است، انتظار می‌رود چنانکه مرسوم *دساتیر* است، در همهٔ موارد دیگری هم که بند سوم این نامه می‌آید، همین شرح عیناً تکرار شود. با این حال، جز همین بار، در پنج مورد دیگری که بند سوم در این نامه تکرار

---

[۱] نام ساسانِ نخست نیز از جمله موارد بحث برانگیز و آشفته‌ای است که در *دساتیر* به چشم می‌خورد. در این زمینه نگاه کنید به (شاه وردی، ۱۴۰۰الف: ۲۴۳).

می‌شود یعنی در بندهای ۲۲، ۳۹، ۸۰، ۸۸ و۹۱، شرح آن نمی‌آید و از قلم می‌افتد. در واقع، از آنجا که بند سوم، کارکردی کاملاً مشخص دارد، نویسنده یا نویسندگان *دساتیر* در هر نامه، آن را بدون تغییر در واژه‌ها می‌آورند. بر اساس چنین تفسیری، قاعدتاً نیازی به شرح این بند نیست و البته در هیچ نامهٔ دیگری هم برای بند سوم شرحی نیامده است، مگر نامهٔ گلشاه که در آنجا هم بر خلاف نامهٔ ساسانِ نخست، در هر سه باری که بند سوم در آن نامه تکرار شده، شرح آن عیناً و بی‌کم و کاست آمده است. از این حیث، نامهٔ ساسانِ نخست با تمام دیگر بخش‌های *دساتیر* تفاوت دارد و به نظر می‌رسد در نگارش آن منطق پیشین و نظم معهود *دساتیر* فراموش یا به کنار گذاشته شده است. از سوی دیگر، نحوهٔ چینش و جای‌گذاری موضوعات و مطالب این نامه نیز با دیگر نامه‌های *دساتیر* متفاوت است و نوعی سردرگمی و آشفتگی در آن دیده می‌شود. برای مثال، در حالی که در بندهای ۳۳ تا ۳۵ این نامه به پیامبری ساسانِ نخست بشارت داده می‌شود: «(۳۳) و تو پیغمبر جهانی هستی (۳۴) تو را به همه جهانیان فرستادم (۳۵) و آیین تو را در ایران و دیگر جاها فرزندان تو آشکار کنند» (*Desatir*, 1818: 278). اما نویسنده یا نویسندگان نامهٔ ساسانِ نخست که گویی این مطالب را از خاطر برده‌اند، مجدداً در بندهای ۸۱ تا ۸۴، جایی که این نامه به پایان خود نزدیک می‌شود، به پیامبری ساسانِ نخست بشارت داده و چنین می‌گویند:

> «(۸۱) یزدان تو را به پیغمبری گزید (۸۲) و تو از پیغمبران بزرگی (۸۳) تو را چون پیغمبران گذشته نامه‌مند و خدیونامه بر همه فرودین جهانیان فرستادم (۸۴) همه را به کیش بزرگ آباد بخوان» (*Desatir*, 1818: 295).

این همه در حالی است که در آخرین بند بالا یعنی بند ۸۴، تقریباً همان مضمونی بیان می‌شود که پیش‌تر در بند ۴۰ تکرار و شرح شده است. در واقع تکرار مطالب بند ۴۰ در اینجا را باید کاملاً در پیوند با عبارت‌هایی دانست که از بند ۸۱ به بعد آورده شده‌اند. به عبارت دیگر، از آنجا که در دیگر نامه‌های *دساتیر* پس از بشارت به برگزیده شدن پیامبری دساتیری، به زنده کردن و احیاء آیین بزرگ‌آباد اشاره می‌شود، در اینجا نیز بر مبنای همان رسم و شیوه، بی‌توجه به اینکه همین مضمون پیش‌تر در بند ۴۰ آمده و شرح شده است، رفتار می‌شود. از سوی دیگر دقت در نحوهٔ بیان پیامبری ساسانِ نخست در بند ۸۱، نکته‌ای مهم را آشکار می‌سازد و آن مرجع بیان این عبارت است. در حالی که شیوهٔ بیان *دساتیر* در همهٔ نامه‌ها چنان است که پرودگار جهان با برگزیدهٔ خود سخن می‌گوید و او را مخاطب قرار می‌دهد، در این بند نوعی تخطی از چنین شیوه‌ای به چشم می‌خورد و گویی شخص دیگری جز پروردگار و پیامبر برگزیدهٔ او، مطالب را به زبان می‌آورد.

۵-نتیجه‌گیری

دساتیر، کتابی است که در آن سعی شده است نوعی از آیین و مذهب معرفی و تبلیغ شود. در این جهت، نویسنده یا نویسندگان این کتاب، در کنار جعل مطالب تاریخی از برخی شیوه‌ها و روش‌های خاص در تنظیم موضوعات آن بهره گرفته‌اند. به لحاظ صوری، شباهت‌های قابل توجهی میان *دساتیر* و *قرآن* به چشم می‌خورد و به نظر می‌رسد که آگاهانه سعی شده تا از برخی شیوه‌های قرآنی در بیان مطالب *دساتیر* استفاده شود. مهم‌ترین این شیوه‌ها، جداسازی بخش‌های اصلی یا نامه‌های دساتیری به وسیلهٔ دو بند یا آیه یکسانی است که در ابتدای هر بخش می‌آیند. این بندها، نشأت گرفته از استعاذه و آیهٔ آغازینی‌اند که مسلمانان پیش از خواندن *قرآن*، می‌خوانند. بند سوم هر بخش از *دساتیر* نیز کارکرد ویژه‌ای دارد و با تکرار آن در فواصل گوناگون، هر نامه به قسمت‌های مختلفی تقسیم می‌شود. تکرار این بند در هر یک از شانزده بخش *دساتیر* موضوعات مختلفی را که در آن بخش بیان می‌شوند، از یکدیگر جدا می‌کند. از این حیث نیز میان تکرار بند سوم با تکرار آیهٔ یکسانی که در برخی از سوره‌های قرآنی مانند ملک و الرحمن دیده می‌شود، مشابهت و همگونی به چشم می‌خورد. با توجه به این ویژگی، بررسی نامه‌های مختلف دساتیری نشان می‌دهد که بلندترین نامهٔ *دساتیر* از لحاظ تعداد بند، نخستین نامهٔ آن یعنی نامهٔ مه‌آباد است. مقایسهٔ گستردگی و تنوع مطالب آن در کنار ارجاع‌های فراوان در دیگر نامه‌های دساتیری به این نامه، حاکی از آن است که نامهٔ مه‌آباد را باید اصلی‌ترین و مهم‌ترین نامهٔ *دساتیر* دانست؛ نامه‌ای که چهارچوب اصلی این کتاب را مشخص می‌کند. در عین حال، شباهت ساختاری نامه‌های پیامبرانی که پس از گلشاه تا پیش از زرتشت ظاهر می‌شوند، نشان می‌دهد که این نامه‌ها را باید نامه‌های پیامبران یک کهین چرخ دساتیری در نظر گرفت. بدین‌ترتیب، در کنار توجه به معیارها و ملاک‌های دساتیری‌ای که نشان می‌دهند دورهٔ گلشاهیان را می‌بایست از گلشاه تا ابتدای پیامبری زرتشت در نظر گرفت، شباهت ساختاری نامه‌های پیامبران یاد شده نیز این موضوع را تأیید می‌کند. علاوه بر این، توجه به شیوه و ساختار نامه‌های دساتیری نشان می‌دهند که ساختار صوری نامهٔ ساسانِ نخست با سایر بخش‌های *دساتیر* همخوان نیست. بند سوم در این نامه برخلاف دیگر نامه‌های *دساتیر* که بر مبنای بند دوم ساخته شده‌اند، بر اساس بند نخست شکل گرفته و باز هم بر خلاف سایر نامه‌ها، در همه جا به یک شیوه تکرار نشده است. در کنار این موارد، شرح‌های نامرتبط و طولانی در بخش نخست این نامه، این گمان را به وجود می‌آورند که این شرح‌های طولانی به نادرست و شاید بعدها در چنین جایی قرار داده شده‌اند.

کتابنامه

ابراهیمی دینانی، غ. ح. (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ج۲. تهران: طرح نو.

پورداود، ا. (۱۳۱۹). دساتیر. *ایران امروز*، *۲(۱۱)*، ۱۵-۳۰.

پورداود، ا. (۱۳۸۰). *هرمزدنامه*. تهران: اساطیر.

پورداود، ا. (۱۳۸۶). *فرهنگ ایران باستان*. تهران: اساطیر.

دبستان مذاهب (۱۳۶۲). به تصحیح و کوشش ر. رضازاده ملک، ج۱. تهران: طهوری.

دساتیر (۱۸۸۸م). به کوشش شهریار بن اردشیر و پرویز بن شاه جهان و بهرام بن شاویر. بمبئی.

شاه وردی، ا. (۱۴۰۰الف). گفتاری در باب مدعیات*دساتیر*. *جاویدان خرد*، *۱۸*(۳۹)، ۲۲۷-۲۵۰. https://www.doi.org/10.22034/iw.2021.286200.1533

شاه وردی، ا. (۱۴۰۰ب). نظام دساتیری عالم در فرامتن فلسفی. *پژوهش‌های ایرانشناسی*، *۱۱*(۱)، ۴۷-۶۱. https://doi.org/10.22059/jis.2021.321204.973

گشتاسب، ف. (۱۴۰۰). *آذرکیوان: زندگینامه، آثار و عقاید*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مجتبائی، ف. (۱۳۹۸). *گفتارهایی در تاریخ و فرهنگ: مجموعه مقالات دکتر سید فتح الله مجتبائی*. به کوشش میترا حسنی. تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

معین، م. (۱۳۳۶). آذرکیوان و پیروان او. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ۴(۳)، ۲۵-۴۲.

Desatir (1818). *The Desatir or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets; in the Original Tongue; Together with the Commentary of the Fifth Sasan* (M. F. Bin Kaus, Ed. & Trans.; Vol. 1). Bombay: Courier Press.

The Formal Structure of *Dasātīr*

Amin Shahverdi[1]

[1] Ph.D Candidate in Art Research, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Amin.shahverdy@gmail.com

Abstract

Dasātīr is counted among the essential books of the School of Āzarkeyvān. The subjects it covers and the language it employs have secured it the title of Āzarkeyvānian' Sacred Scripture. The present article demonstrates that *Dasātīr* utilizes a particular mode for arranging and articulating its content. More specifically, the text is structured as follows: each of the sixteen parts of *Dasātīr* opens with two similar clauses, inspired by Quranic doctrines. The first clause draws inspiration from the Istiʿādha expression (seeking refuge with Allah) that Muslims utter before reciting the Quran. The second clause is designed with the Islamic phrase "Bismillah i Rahman i Rahim" (in the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful) in mind. However, what distinguishes every letter is its third clause which differs from the third clauses of the previous and following sections. While adding little substantive content to the earlier chapters, these two recurrent clauses help differentiate various parts of the letter, categorizing different themes. Therefore, rather than substantively contributing to *Dasātīr*, these clauses compose a specific configuration throughout the book. In the second part, the article suggests that the letter of MahĀbād is not only the lengthiest letter of *Dasātīr* in terms of the number of clauses, but also the most important and prominent among them. Furthermore, recurrent references and textual evidence indicate that other letters of *Dasātīr* also conform to the letter of MahĀbād. In what follows, the article demonstrates that the letters of Golshāh, Siāmak, Tahmures, Fereydun, Manuchihr, and KayKhosraw are similar in remarkable ways. As a result, we can corroborate their periodization into the *Dasātīr* sub-age. Finally, through comparison, the article substantiates the dissonance between the first Sāsān's and *Dasātīr*'s other letters. It then sets forth the hypothesis that perhaps the contents of the said letter are derivative and non-original.

Keywords: Āzarkeyvān, *Dasātīr*, Dasātīrian Prophets, First Sāsān, *Dabestān e Mazāheb*.

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۱۳۳-۱۴۵
مقاله علمی-پژوهشی

کیومرث و دیو آرزور

فرزانه گشتاسب*

چکیده

در برخی از نوشته‌های فارسی میانه به داستانی دربارهٔ کیومرث اشاره شده است که هم در متون کهن‌تر مانند متون اوستایی نشانی از آن نیست و هم در حماسه‌نامه‌های فارسی و عربی اثر آن را به‌سختی می‌توان پی گرفت. این داستان به کشته شدن دیوی به نام ارزور به دست کیومرث اشاره می‌کند که جزو مهم‌ترین کارهای کیومرث در روز مهم ششم فروردین (روز خرداد و ماه فروردین) بر شمرده می‌شود. همچنین در اوستا ارزور نام کوهی است که محل گردهم‌آیی دیوان است و در نوشته‌های پهلوی مانند *بندهش*، *شایست‌نشایست* و *روایت پهلوی* هم از آن به عنوان درِ دوزخ و گذرگاه اهریمن و دیوان یاد شده است. در این مقاله تلاش می‌شود با جستجوی نام ارزور در متون اوستایی و سپس فارسی میانه و بعد از آن در داستان کیومرث و نبردهای او با اهریمن و دیوان در *شاهنامه* و *آثارالباقیه* ارتباط بین کوه ارزور، درِ دوزخ و دیو ارزور توضیح داده شود و تا حد ممکن جزئیات داستان کیومرث و دیو ارزور در متون پهلوی و فارسی روشن و نکات مبهم آن در روایت *شاهنامه* بازسازی و شرح داده شود. به نظر نگارنده داستان *شاهنامه* را با توجه به منابع پهلوی و روایت ابوریحان بیرونی چنین می‌توان بازسازی کرد: کیومرث، دیو خرزور/ ارزور پسر اهریمن را می‌کشد؛ پس از آن اهریمن، خرزوران (= پسر خرزور)

*دانشیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
goshtasbfarzaneh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۷/ ۳/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۲۵/ ۶/ ۱۴۰۲
DOI: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2010400.1081

را به جنگ با کیومرث می‌فرستد و سیامک در این مبارزه کشته می‌شود. در نهایت هوشنگ پسر سیامک انتقام پدر را از خرزوران می‌گیرد و او را می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: ارزور، کیومرث، دوزخ، اساطیر ایرانی، *شاهنامه*

مقدمه

در نوشته‌های فارسی میانه زردشتی مانند *مینوی خرد* و رسالهٔ *روز خرداد و ماه فروردین*، به داستانی دربارهٔ کیومرث و کشتن دیوی به نام ارزور اشاره شده است که در نگاه اول اثری از آن را در منابع فارسی از جمله *شاهنامه* نمی‌یابیم. اهمیت این داستان این است که کشتن دیو ارزور مهم‌ترین کار سودمند کیومرث برای جهانیان دانسته شده و در روز مهم خرداد از ماه فروردین اتفاق افتاده است، روزی که تمام اتفاقات مهم از جمله آفرینش موجودات هستی، حوادث مهم اساطیری و تاریخی مانند پیدایی شخصیت‌های اساطیری و تاریخی و کارهای مهم ایشان و در پایان، عالم رستاخیز و تنِ پسین در آن واقع می‌شود.

اما جنبهٔ مشهورتر ارزور در نوشته‌های باستانی ایران یعنی متون اوستایی و پهلوی، به تجسم دیوگونهٔ آن مربوط نیست. ارزور در متون اوستایی نام کوهی است که چون محل گردهم‌آیی دیوان است، به عنوان مکانی اهریمنی شهرت یافته است. این مطلب مرجع اکثر شواهدی است که در متون فارسی میانه دربارهٔ «گریوه ارزور»، درِ دوزخ و گذرگاهی که اهریمن و دیوان به واسطهٔ آن رفت و آمد می‌کنند، آمده است.

در این مقاله سعی شده است با جستجوی نام ارزور در متون اوستایی و سپس فارسی میانه و بعد از آن، در داستان کیومرث و نبردهای او با اهریمن و دیوان در *شاهنامه* و *آثارالباقیه* نخست گزارشی کامل از ارزور در ادبیات ایرانی ارائه و سپس به استناد این متون ارتباط بین کوه ارزور، درِ دوزخ و دیو ارزور توضیح داده شود، همچنین تا حد ممکن جزئیات داستان کیومرث و دیو ارزور در متون پهلوی و فارسی روشن و نکات مبهم آن در روایت *شاهنامه* بازسازی و شرح داده شود.

پیشینه پژوهش

پیشینهٔ این پژوهش به یادداشت‌ها و مقالاتی کوتاه دربارهٔ ارزور محدود می‌شود[۱]؛ که اغلب گزارش‌هایی از یادکرد این نام در متون اوستایی و پهلوی‌اند. مفصل‌ترین مقاله را مدی در سال

---

[۱]. نک: کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۶۹، *مینوی خرد*، تفضلی، ۱۳۷۹: ۹۵، مولایی، ۱۳۹۵: ۱۹۰– ۱۹۴؛ منصوری‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۵، Darmesteter, 1892, vol.1: 334; vol.2: 35, Asmussen, 1987: 691-692.

۱۹۰۸ نوشته است. پیشنهاد مدی پس از بررسی همهٔ شواهد دربارهٔ کوه ارزور، آن است که ارزور مانند دماوند، بلندترین قلهٔ کوه البرز، قله‌ای آتشفشانی است و به همین دلیل نزد مردم به عنوان در دوزخ تصور شده است (Modi, 1908: 192). گمان وی این است که کوه ارزور با دماوند و محل به بند کشیدن ضحاک در ارتباط است و مردم حوادث اسطورهٔ ضحاک را به پدیده‌های کوه آتشفشانی مانند بخار گوگرد و کم و زیاد شدن فعالیت آتشفشان نسبت می‌دهند (Id: 195-196). کریستن‌سن نیز نظری شبیه به مدی را مطرح می‌کند. وی معتقد است که:

«ظاهراً سخن از یک ناحیهٔ کوهستانی است که به سبب جنبهٔ شومی آن و به علت مغاک‌ها و غارهای عمیق و شاید تصاعدات آتشفشانی آن، ایرانیان را تحت تأثیر قرار داده و در تصور عامیانهٔ آنان صورت دروازهٔ دوزخ را یافته است، درست مانند یونانیان که دخمه‌های تینرون و هراکله و کومه را دهانهٔ دوزخ تصور می‌کنند؛ بدین‌گونه ارزور به صورت کوه دیوان و مقابل هرابرزیتی (هربُرز، البرز) که کوه ایزدان است درآمده است» (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۶۹).

وی دربارهٔ ارتباط کوه ارزور و دیو ارزور چنین حدس می‌زند که مفسران و نویسندگان متون پهلوی بعد از آن که کوه ارزور را در روم از گریوهٔ ارزور در البرز جدا کردند (نک: *بندهش*، ۱۳۶۹: ۷۱ -۷۲)، در پاسخ به این سؤال که کوه دوزخی ارزور نام خود را از کجا آورده است، افسانه‌ای برای اهریمن تصور کردند که پسری به نام ارزور دارد و به دست کیومرث کشته می‌شود (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۷۰). آسموسن در مدخلی برای «ارزور» در *دایره‌المعارف ایرانیکا*، نوشته است که احتمالاً یک افسانه اتیولوژیک[۲] باعث شکل‌گیری داستان کوه ارزور شده است تا منشأ اهریمنی آن را به دیو ارزور نسبت دهند (Asmussen, 1987: 691).

اَرزور در اوستا

نام ارزور (اوستایی: arəzūra-, ərəzura-) چهار بار در *اوستا* آمده است (cf. Bartholomae, 1961: 202-203, 354). معنای این واژه معلوم نیست، بارتلمه (Id: 354) آن را با واژهٔ سنسکریت aṃhurá- مشتق از amháv- به معنی «دارای فراز و نشیب، پرشیب» مقایسه کرده است. در *زامیادیشت*، بند ۲، ارزور نام ششمین کوهی است که اهورامزدا آفریده است. جای این کوه دقیقاً

---

[۲] Etiological legend

Etiological legends/tales که در فارسی به «قصه‌های علت‌شناختی» ترجمه شده است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۳۹)، قصه‌هایی هستند که منشأ و دلیل یک سنت دینی یا اجتماعی یا یک پدیده مادی مثلاً منشأ یک کوه یا صخره را شرح می‌دهند. درونمایهٔ علت‌شناسانه معمولاً به یک روایت اسطوره‌ای مثلاً اسطورهٔ آفرینش افزوده می‌شود و بیشتر جنبهٔ اندیشهٔ ثانویه دارد (همان).

معلوم نیست، اما مانند بقیهٔ کوه‌هایی که در *زامیادیشت* نام برده شده‌اند باید در شرق ایران باشد. به عقیدهٔ پورداود (*یشت‌ها*، ۱۳۷۷: ۳۲۵) و هومباخ و ایچاپوریا (*Zamyād Yasht*, 1998: 68) این کوه که آفریدهٔ اهورامزداست، با اَرزوری که در *وندیداد* و متون پهلوی آمده است و با اهریمن و دیوان ارتباط دارد، یکی نیست. در فرگرد سوم *وندیداد*، بند۷، درهٔ کوه ارزور (در متن اوستایی: arəzūrahe grīvaya) به عنوان نخستین جای این زمین نام برده می‌شود که ناشادی و غم را تجربه می‌کند چون دیوها از کنام دروغ بر قلهٔ آن گردهم می‌آیند[۳]. دو بار دیگر نام ارزور در فرگرد نوزدهم *وندیداد*، بندهای ۴۴ و ۴۵ آمده است. مضمون این دو بند چنین است:

«انگره‌مینوی پرمرگ با فریبکاری به دیوان چنین گفت که ای دیوهای دروند بدکار بیایید گردهم آییم بر سر قلهٔ ارزور (در متن اوستایی: arəzūrahe paiti kamərəδəm). آن دیوان دروند بدکار دویدند و با ناله و بدسخنی گفتند که بیایید گردهم آییم بر سر قلهٔ ارزور».[۴]

از نکاتی که در قطعهٔ نوزدهم *وندیداد* باید به آن توجه کرد، کاربرد واژه اهریمنی kamərəδa به معنی «سر» است، که در *اوستا* برای سر و کلهٔ دیوان و موجودات اهریمنی به کار رفته است (cf. Bartholomae, 1961: 440) و تنها در این بند با واژهٔ -ərəzura آمده است.

کریستن‌سن (۱۳۷۷: ۷۰) دربارهٔ ارتباط کوه ارزور آفریدهٔ اهورامزدا (در *زامیادیشت*، بند۲) و کوه ارزور نشیم دیوان (در *وندیداد*) بر این باور است که کوه اِرزوره (ərəzura) که در *زامیادیشت* از آن یاد شده است، نمی‌تواند بد باشد، و احتمالاً با کوه اَرزوره (arəzūra) که در *وندیداد* یاد شده، متفاوت است. در *وندیداد* که اثری متأخرتر است، این کوه به صورت کوه دوزخ درآمده است.

اَرزور در متون فارسی میانه

تا جاییکه می‌دانیم، بجز فرگرد سوم و نوزدهم *زند وندیداد*، که مترجم واژهٔ اوستایی را ترجمه کرده و تفسیری بر آن نوشته است، واژه ارزور در *بندهش* (فصل ۹، بندهای ۲، ۱۰، ۱۹)، *شایست‌نشایست* (فصل ۱۳، بند ۱۹)، *دادستان دینی* (فصل ۳۲، بند۶)، *روایت پهلوی* (فصل ۵۰)، *مینوی خرد* (فصل ۲۶) و رسالهٔ *روز خرداد و ماه فروردین* (بندهای ۵ و ۱۹) آمده است.

---

[۳] … yaṯ ahmāi daēva haṇdvarəṇti drujō haca gərəδāδa (Vd. 3/7, *Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, 1896, vol. 3: 16)

[۴] (Vd. 19/44) daēvō uiti davata hō yō duždå aŋrō mainyuš pouru.mahrkō cim hąm.bərəθa hąm.bārayama daēva drvaṇtō duždåŋhō arəzūrahe paiti kamərəδəm. (45) advarəṇta adāuṇta daēva drvaṇtō duždåŋhō, uruθəṇta adāuṇta daēva drvaṇtō duždåŋhō, aγąm daoθrīm dāuṇta daēva drvaṇtō duždåŋhō, iməm nō hąm.bərəθa hąm.bārayama arəzūrahe paiti kamərəδəm. (*Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, 1896, vol. 3: 131)

در فصل نهم *بندهش* که عنوان آن «دربارهٔ چگونگی کوه‌ها» است (*Bundahin, Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, 2005: 126- 138) و فهرست و ترتیب پدید آمدن کوه‌ها برشمرده می‌شود، «کوه ارزور» (فارسی میانه: arzūr grīwag) نام کوهی است که بعد از البرز، و از بن آن فراز می‌روید؛ «چگادی به دَرِ دوزخ است که همواره سکونت دیوان بدو است که همه دروغ‌ورزی آنجا کنند» (*بندهش*، ۱۳۶۹: ۷۱) و چنان که در فرگرد سوم *وندیداد* هم آمده بود، مکانی ناشاد و مستمند است: «چنین گوید که زمین کدام جای مستمندتر است؟ گفته شود: ارزور گریوه، بر در دوزخ، که سکونت دیوان بدو است» (*همان*: ۷۱-۷۲). مطالب دیگر این قطعه از *بندهش* نیز به فرگرد نوزدهم *وندیداد* شباهت دارد، از جمله گردهمایی دیوان (فارسی میانه: hamdwārišnīh ī dēwān) و [یاوه]گویی آنها (فارسی میانه: dranjišn) در سر کوه ارزور.

در همین فصل از *بندهش* و چند سطر بعد از ذکر «گریوهٔ ارزور» از کوه ارزور (فارسی میانه: kōf ī arzūr) یاد می‌شود، که «به ناحیهٔ روم است» (*همان*: ۷۲). این کوه ظاهراً متفاوت از گریوهٔ ارزور و چنان که در همین متن تصریح شده است، در در زمرهٔ کوه‌هایی «جز البرز» است، مانند کوه‌هایی چون ابرسین، منوش، اوشداشتار، پتشخوارگر و جزآن. کریستن‌سن منشأ دوگانهٔ این دو «ارزور» در *بندهش* را به *اوستا* و دو نام اِرزوره (ərəzura) در *زامیاد یشت* و اَرزوره (arəzūra) در *وندیداد* می‌رساند و نظریهٔ قابل‌قبولی در این باره ارائه می‌دهد:

> «در دوران ساسانی این کوه را [-ارزور در متون اوستایی را-] در جهت روم و احتمالاً در سرزمین‌های کوهستانی ارمنستان جستجو می‌کردند، بعدها در سلسله کوه‌های البرز کوهی یافتند که به ارزوری که در روم بود شباهت داشت و تصور کوه دوزخ را به این کوه دوم انتقال دادند، سپس نام ارزور با کوه جدید دوزخی پیوسته شد، بعد مفسران دانشمند نوشته‌های مقدس (زردشتی) با توجه به این که در *اوستا* یک اَرزوره و یک اِرزوره آمده است، نخستین را با کوهی که در سلسله جبال البرز واقع است، یکی دانستند و دومی را (که در یشت ۱۹ آمده و هیچ ارتباطی با دیوان ندارد) با کوهی که در جهت روم قرار دارد. بعد این سؤال پیش آمده است که کوه دوزخی از کجا نام ارزور را به خود گرفته است، بدین‌ترتیب در افسانه برای اهریمن پسری با نام ارزور تصور شده و به او در نبرد میان کیومرث و دیوان نقشی واگذار شده است» (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۷۰).

ناشادی زمینی که «گریوهٔ ارزور» بر آن قرار دارد در کتاب *شایست ناشایست* هم آمده است، به این دلیل که دَرِ دوزخ در آنجا قرار دارد. منبع این مطلب چنانکه در خود متن هم صریحاً یاد می‌شود، فرگرد سوم *وندیداد* است. ترجمهٔ متن کامل این بند به این قرار است:

«عمام آعدزام پنج بند شعر است. از آن پنج خوشی و ناخوشی زمین که در وندیداد، در فرگرد سوم، بیان کرده شده است، که زمین را بیشترین آسانی و شادی از آن زمینی است که بر آن مرد پارسا فراز رود؛ دودیگر آن که خانهٔ نیکان و آتشان بر آن کنند؛ سدیگر آن که غله بر آن کارند و از نسا پاک کنند؛ چهارم آن که هر گونه ستور بر آن زاید؛ پنجم آن که هر گونه ستور بر آن می زند. و آن را بیشترین ناآسانی از آن است که گریوهٔ ارزور (arzūr grīwag)، در دوزخ بر آن باشد؛ دودیگر آن که مرغان جسد مرده را بر آن پاره کنند؛ سدیگر آن که دخمه بر آن کنند؛ چهارم از آن که سوراخ جانوران موذی بر آن باشد؛ پنجم آن که مرد را به بردگی بر آن برند، که آن مرد پارسا باشد» (نک: *شایست‌ناشایست*، ۱۳۶۹: ۱۸۴).

مهم‌ترین ویژگی ارزور که در متون فارسی میانه بسیار بر آن تأکید می‌شود، آن است که «درِ دوزخ» است. این موضوع در *اوستا* نیامده است ولی در زند فرگرد سوم *وندیداد*، پس از ترجمهٔ عبارت اوستایی arəzūrahe grīvaya، مترجم متن اوستایی خود این عبارت را به عنوان تفسیر بر متن افزوده است: pad dar ī dušox «بر دَرِ دوزخ» (cf. Moazami, 2014: 70).

در *دادستان دینی* (فصل ۳۲، بند ۶) همچنین بر این امر تأکید می‌شود که دوزخ تنها یک در دارد و آن در بخش شمال و در جایی است که گریوهٔ ارزور نامیده می‌شود، و مجدداً به مطلبی که در فرگرد نوزدهم *وندیداد* آمده است، اشاره می‌شود:

«این سه جای در مجموع دوزخ خوانده می‌شود: که است [بخش] شمالی، نشیب و زیر این زمین، و نیز تا برترین نشیب آسمان، و دَرِ آن بر زمین یکی است، در نیمه شمالی، [که] گریوهٔ ارزور خوانده می‌شود. کوهی در همان[جا] که کوه ارزور نام [دارد] که در میان کوه‌ها به سبب دیوان، بسیار نامی [و مشهور است]، در دین گفته شده است همراهی و گردهمایی دیوان در گیتی بر سر آن کوه [است] به همین سبب «کمال (=سر اهریمنی) ارزور» خوانده می‌شود».[۵]

این محدودهٔ دوزخ که در *دادستان دینی* بدان اشاره شده و از زیرِ زمین تا آسمان را در بر می‌گیرد، توسط مترجم زند در ترجمهٔ فرگرد سوم *وندیداد* به متن اضافه شده و در ادامهٔ آن با تردید و ابهام دربارهٔ جایگاه درِ دوزخ می‌پرسد که «دوزخ زیرِ زمین است و از بالا بر آسمان، دَرَش بر بالای زمین است. این که بیرون از آسمان است یا نه، بر من روشن نیست».[۶]

---

[۵] برای ترجمه انگلیسی این بند نک: *Dādestān ī Dēnīg*, 1998: 105.

[۶] بخش اول ترجمه معظمی با نگارنده متفاوت است: «دوزخ در زیر، زمین در بالای [آن]، در بالا آسمان قرار دارد،...»
dušox ī azēr zamīg az azabar abar asmān u-š dar ul ō zamīg ēn kū [abar] bērōn ī asmān ast ayāb nē, ā-m nē rōšnag (Moazami, 2014: 70).

موضوع جدیدی که در نوشته‌های پهلوی دربارهٔ ارزور مطرح می‌شود، دیوی به نام ارزور از فرزندان اهریمن است که توسط کیومرث کشته می‌شود. رد پای این مطلب را به طور غیرمستقیم شاید در نوشته‌های اوستایی در واژه‌هایی مانند kamərəδa و grīvā که پیشتر به آنها اشاره شد و به معنی «سر» و «گردن» موجودات اهریمنی به کار رفته است، بتوان پی گرفت.

در فصل پنجاهم کتاب *روایت پهلوی* دربارهٔ دیو ارزور آمده است: «ایدون گویند که دوزخ پوست ارزور <دیو> است و دوزخ پوست ارزور نیست بلکه آن جا که در دوزخ است، گریوه‌ای است، همچنین به نام گریوهٔ ارزور؛ این بگویند که دادار به فرجام پوست ارزور را همه از فلز پر کند» (*روایت پهلوی*، ۱۳۹۰: ۳۲۹). اینجا به روشنی دو روایت مختلف از ارزور ذکر شده است، یکی همان روایت اوستایی است که از ارزور به عنوان گریوه و کوهی نام می‌برد که درِ دوزخ بر روی آن جای گرفته است؛ و دیگری ارزور را چون دیوی مجسم می‌کند که پوست او دیوارهٔ دوزخ را ساخته است و گویا همهٔ دیوان و پریان را در وجود خود جای داده است و در پایان رستاخیز از فلز گداخته پر می‌شود.

پر کردن دوزخ از فلز گداخته و بستن راه دوزخ، از آخرین رویدادهایی است که در پایان رستاخیز اتفاق می‌افتد و شرح آن در *بندهش* چنین آمده است:

> «اهریمن و آز بدان دعای گاهانی، به شکسته‌افزاری، از کار افتاده، از آن گذر آسمان که از آن درتاخته بودند، باز به تیرگی و تاریکی [افتند] گوزهرمار، بدان فلز گداخته بسوزد، و فلز در دوزخ تازد، و آن گند و ریمنیِ میان زمین که دوزخ است، بدان فلز سوزد و پاک شود. آن سوراخ که اهریمن بدان درتاخته [بود]، بدان فلز گرفته شود. آن زمین دوزخ را باز به فراخیِ گیتی آورند و فرشگرد شود در جهان، جهان جاودانه و به‌کام، بی‌مرگ شود» (*بندهش*، ۱۳۶۹: ۱۴۸).

در اینجا از راه دوزخ و سوراخی که اهریمن به جهان تاخت سخن رفته است، بی‌آنکه نام «ارزور» یاد شود. این راه و گذر بر اساس همین قطعه به آسمان می‌رسیده است و می‌تواند به روشن شدن مطلبی که در *دادستان دینی* دربارهٔ «درِ دوزخ» آمده است و چنانکه پیشتر اشاره شد، نویسندهٔ زند فرگرد سوم *وندیداد* با ابهام و پرسش از آن یاد کرده است، کمک کند.

مطلب دیگری که دربارهٔ دیو ارزور آمده است و در متون اوستایی شاهد و نمونه‌ای ندارد، آن است که دیو ارزور زادهٔ اهریمن (فارسی میانه: ahreman hunušak) در روز خرداد و ماه فروردین به دست کیومرث کشته می‌شود. این مطلب دو بار در بندهای ۵ و ۱۹ متن *روز خرداد و ماه فروردین*

و یک بار در فصل بیست و ششم کتاب *مینوی خرد*، آمده است. در متن *روز خرداد و ماه فروردین*[۷] کشتن دیو ارزور به عنوان تنها کار مهم کیومرث یاد شده است؛ و در *مینوی خرد*، هنگامی که از سه نیکی و سودی که از کیومرث به جهان هستی رسیده سخن می‌رود، کشتن دیو ارزور به عنوان نخستین سود نام برده می‌شود:

«چه از گیومرث این سودها بود: نخست کشتن ارزور و سپردن تن خویش به اهریمن از روی مصلحت، و سود دوم این بود، که مردم و همهٔ فروهر فرشگردکنندگان، نران و مادگان، از تن او آفریده شدند، و سوم این [سود] که فلز نیز از تن او آفریده و خلق شد» (*مینوی خرد*، ۱۳۷۹: ۴۴-۴۵).

ارزور در متون فارسی

تا جایی که می‌دانیم از ارزور به عنوان نام کوه یا دره یا مکانی که جایگاه دیوان باشد، نامی نیامده است؛ اما از تجسم دیوگونه او به صورت خزوره، خزوران، خروزان و... در *شاهنامه* و *آثارالباقیه* یاد شده است. پیش از این پژوهشگرانی چون دارمستتر (Darmesteter, 1892, vol.1: 334; vol.2: 35)، کریستن‌سن (۱۳۷۷: ۶۹)، تفضلی (*مینوی خرد*، ۱۳۷۹: ۹۵)، مولایی (۱۳۹۵: ۱۹۰- ۱۹۴) و گرنه (Grenet, 2009: 167) دربارهٔ یکی بودن واژهٔ پهلوی ارزور (arzūr) با نام دیوی که در *آثارالباقیه* به صورت خزوره یا در نسخ *شاهنامه* به‌صورت خزوران، خروزان، خرزوان، حروزان، خروزای و... آمده است، نوشته‌اند؛ و علت آن چنانکه به‌درستی ذکر شده است، ابهام در خواندن حرف نخست arzūr در خط پهلوی است که می‌تواند a/ā یا h یا x خوانده شود.

ابوریحان بیرونی دو روایت دربارهٔ نزاع کیومرث و اهریمن ذکر می‌کند که در یکی از آنها نام خزوره فرزند اهریمن آمده است:

«و شاعر بلخی مذکور می‌گوید که اهرمن را پسری بود بنام خزوره و این پسر به فکر کشتن کیومرث شد و کیومرث او را بکشت تا آنکه اهرمن به خداوند شکایت از کیومرث نمود و برای حفظ عهدی که میان خدا و اهرمن بود خواست که از کیومرث خونخواهی کند و اولا عواقب گیتی و قیامت و غیره را به کیومرث نشان داد و کیومرث که این امور را دید به مرگ شد و خدا کیومرث را بکشت» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

---

[۷] *Pahlavi Texts*, 1913: 102, 104. برای ترجمه فارسی نک: *متون پهلوی*، ۱۳۷۱: ۱۴۱.

در روایتی متفاوت خداوند پس از آفرینش کیومرث او را به سوی اهریمن می‌فرستد تا او را مقهور کند، کیومرث بر اهریمن سوار می‌شود و گرد عالم می‌گردد. در جایی، اهریمن از کیومرث می‌پرسد که از چه چیز بیش از همه می‌ترسد! کیومرث می‌گوید اگر به درِ دوزخ برسد بسیار خواهد ترسید، اهریمن هنگامی‌که به درِ دوزخ رسید با حیله‌ای کیومرث را بر زمین زد و بر روی او افتاد و او را خورد (همان: ۱۴۰). در روایت دوم نامی از خرزوره/ ارزور پسر اهریمن نیست ولی تأکید بر «درِ دوزخ» که سبب مرگ کیومرث می‌شود مهم است و احتمالاً به روایتی دیگر از ارزور به عنوان گذر و درِ دوزخ (شبیه به نوشته‌های فارسی میانه) باز می‌گردد که به زبان فارسی هم رسیده بوده است.

در *شاهنامه* داستانی متفاوت بیان شده است. کیومرث که پادشاهی فرهمند و ورجاوند است، پسری بسیار خوش‌سیما و هنرمند به نام سیامک دارد. اهریمن از روی رشک و بدخواهی پسر گرگ‌گونهٔ خود را با سپاهی به جنگ با کیومرث فرستاد. هنگامی که سیامک این اخبار را شنید، سپاهی گرد آورد و به جنگ خزوران رفت. در آن زمان هنوز نه جوشنی وجود داشت و نه آیین و رسم جنگ؛ سیامک با بدنی برهنه با پسر اهریمن روبرو شد و در این مبارزه خزوران او را بر زمین زد و پهلوی او را درید.

سخن چون به گوش سیامک رسید — ز کردار بدخواه دیو پلید
دل شاه بچّه برآمد به جوش — سپاه انجمن کرد و بگشاد گوش
بپوشید تن را به چرم پلنگ — که جوشن نبُد خود، نه آیین جنگ
پذیره شدش دیو را جنگ‌جوی — سپه را چو روی اندرآمد به روی
سیامک بیامد برهنه تنا — بر آویخت با دیوِ آهَرمنا
بزد چنگ وارونه دیو سیاه — دوتا اندر آورد بالای شاه
فکند آن تن شاهزاده به خاک — به چنگال کردش کمرگاه چاک
سیامک به دست خزوران دیو — تبه گشت و ماند انجمن بی‌خدیو

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج۱: ۲۳)

کیومرث از آن پس تنها به کین‌خواهی سیامک می‌اندیشید. هنگامی که هوشنگ پسر سیامک بالید و بزرگ شد، همراه با هم سپاهی گرد آوردند به جنگ پسر اهریمن رفتند و او را شکست

دادند و کشتند. پس از آن، هنگامی که کیومرث انتقام پسر را گرفت، خود نیز از دنیا رخت بربست.

چنان که مولایی (۱۳۹۵: ۱۹۴) یادآور شده است، پسوند «ان» در انتهای نام خرزوران احتمالاً پسوند نسبت است و برای بیان رابطه پدر و پسر به کار رفته است، مانند بابکان (= پسر بابک) یا گشتاسبان (= پسر گشتاسب). به این ترتیب خرزوران در داستان شاهنامه به پسر خرزور/ ارزور اشاره دارد.

به این ترتیب می‌بینیم که در روایت *شاهنامه* بخشی از داستان یعنی کشته شدن خرزور/ ارزور به دست کیومرث – بخشی که در نوشته‌های فارسی میانه بدان اشاره شده – نیامده است. در واقع صورت کامل داستان احتمالاً از این قرار بوده است که کیومرث، دیو خرزور/ ارزور پسر اهریمن را می‌کشد؛ پس از آن اهریمن، خرزوران را، یعنی پسر خرزور را، به جنگ با کیومرث می‌فرستد و سیامک در این مبارزه کشته می‌شود. در نهایت هوشنگ پسر سیامک انتقام پدر را از خرزوران می‌گیرد و او را می‌کشد.

نتیجه‌گیری

داستان جنگ کیومرث با دیو ارزور، فرزند اهریمن، داستانی مهم در نوشته‌های فارسی میانه زردشتی است، زیرا این اتفاق یکی از مهم‌ترین کارهای سودمند کیومرث برای جهان بر شمرده شده که در روز مهم خرداد از ماه فروردین (ششمین روز ماه فروردین) اتفاق افتاده است. با جستجو در متون فارسی می‌توان ردپای این داستان را در داستان کیومرث و نبردهای او با اهریمن و دیوان در *شاهنامه* و *آثارالباقیه* پی گرفت. یکی از روایات *آثارالباقیه* دقیقاً به همین داستان یعنی به کشته شدن دیوی به نام خزوره به دست کیومرث اشاره می‌کند. داستان دیگر به درِ دوزخ و کشته شدن کیومرث در آنجا اشاره دارد که اثری از ارزور به عنوان گریوه و درِ دوزخ در نوشته‌های اوستایی و فارسی میانه را با خود دارد.

داستان *شاهنامه* اندکی متفاوت است و شاید بتوانیم آن را با توجه به متون فارسی میانه و روایت ابوریحان بیرونی، اینگونه بازسازی کنیم: کیومرث، دیو خرزور/ ارزور پسر اهریمن را می‌کشد؛ پس از آن اهریمن، خرزوران (= پسر خرزور) را به جنگ با کیومرث می‌فرستد و سیامک در این مبارزه کشته می‌شود. در نهایت هوشنگ پسر سیامک انتقام پدر را از خرزوران می‌گیرد و او را می‌کشد. ارتباط ارزور (فارسی میانه: arzūr) با صورت خزوره، خزوران، خروزان، خرزوان، حروزان، خروزای و... در متون فارسی روشن است و پژوهشگران بارها به آن اشاره کرده‌اند.

نام ارزور در کهن‌ترین اسناد مکتوب ایرانی یعنی نوشته‌های اوستایی نیز باقی مانده است و نام کوهی است که اهریمن و دیوان و پریان در آن رفت‌وآمد دارند و بر قلهٔ آن گرد هم می‌آیند. این مکانِ اهریمنی مانند دیگر آفریده‌های اهریمنی، تجسمی دیوگونه نیز دارد و همین تجسم است که با نام دیو ارزور، پسر اهریمن در نوشته‌های پهلوی یاد شده است. منشأ این تجسم دیوگونه را در نوشته‌های اوستایی نیز می‌توان در واژه‌های kamərəδa و grīvā که برای «سر» و «گردن» موجودات اهریمنی به کار رفته است، یافت. اشارهٔ *روایت پهلوی* به دو موضوع و باور متفاوت در کنار هم، یکی این که دوزخ از پوست دیو ارزور ساخته شده است و در رستاخیز توسط فلز گداخته پر خواهد شد و دیگر اینکه ارزور نام کوهی است که درِ دوزخ بر آن قرار دارد، ارتباط بین گریوهٔ ارزور، گذر و درِ دوزخ و دیو اَرزور را روشن می‌کند.

کتابنامه

ابوریحان بیرونی، م. ۱۳۸۶. *آثارالباقیه*. ترجمهٔ ا. داناسرشت. تهران: امیرکبیر.

اسماعیل‌پور، ا. ۱۳۸۷. *اسطوره، بیان نمادین*. تهران: سروش.

بندهش. فرنبغ دادگی، ۱۳۶۹، گزارنده م. بهار. تهران: توس.

روایت پهلوی. ۱۳۹۰، گزارنده م. میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شایست ناشایست، ۱۳۶۹، آوانویسی و ترجمه ک. مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فردوسی، ا. ۱۳۸۶. *شاهنامه*. به کوشش ج. خالقی مطلق. ۸ ج. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

کریستن‌سن، آ. ۱۳۷۷. *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمهٔ ژ. آموزگار و ا. تفضلی. تهران: چشمه.

متون پهلوی. ۱۳۷۱، گزارش س. عریان، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی.

منصوری‌زاده، م. ۱۳۸۶. ارزور. *دانشنامه ایران*، ج۲: ۱۵.

مولایی، چنگیز. ۱۳۹۵. دو یادداشت درباره‌ی دو بیت از شاهنامه‌ی فردوسی. *پاژ*، ۲۱، ۱۸۵– ۱۹۶.

مینوی خرد، ۱۳۷۹، ترجمهٔ ا. تفضلی، تهران: توس.

یشت‌ها، ۱۳۷۷، ترجمهٔ ا. پورداود، ۲ج. تهران: اساطیر.

Asmussen, J. P. (1987). Arzūr. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopedia Iranica*. (vol. 2, pp. 691-692). New York: Columbia University.

Avesta, The Sacred Books of the Parsis. (1886-1896). (K. F. Geldner, Ed.). Stuttgart: W. Kohlhammer.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch.* Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Bundahin, Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie. (2005). (F. Pakzad, Ed.). Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia.

Dādestān ī Dēnīg. (1998). (M. Jaafari-Dehaghi, Trans. & Ed.). Paris: Studia Iranica, Cahier 20.

Darmesteter, J. (1892-1893). *Le Zend Avesta, Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*. (vol. 3). Paris: E. Leroux.

Grenet, F. (2009). The Pahlavi text Māh ī Frawardīn rōz ī Hordād, A Source of Some Passage of Bīrūnī's Chronology. In W. Sundermann, A. Hintze & F. de Blois (Eds.), *Exegisti monumenta, Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams* (pp. 161- 170). Wiesbaden: Harrassowitz.

Moazami, 2014 → *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād.*

Modi, J. J. (1908). Mount Arezûra of the Avesta, a Volcanic Mountain. *Spiegel Memorial Volume* (pp. 188-96). Bombay: British India Press.

Pahlavi Texts. (1913). (J. D. M. Jamasp-Asana Ed.). Bombay: Fort Printing Press.

Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād. (2014). (M. Moazami, Ed. &Trans.). Leiden-Boston: Brill.

Zamyād Yasht, Yasht 19 of the Younger Avesta. (1998). (H. Humbach, H. & P. R. Ichaporia Eds. & Trans.). Wiesbaden: Harrassowitz.

Gayōmart and the demon Arzūr

Farzaneh Ghoshtasb *

Abstract

In some Middle Persian texts, there is a story about Gayōmart which is not mentioned in older texts such as the Avestan texts, and also it is difficult to find evidence of it in Persian and Arabic epics. This story refers to the killing of a demon named Arzūr by Gayōmart, the work which is counted among the most important works of Gayōmart on the day of Khordād of the month of Farvardīn (the sixth day of month Farvardīn). In addition, in Avesta, Arzūr is the name of a mountain where the demons gather and in Pahlavi texts such as Bundahišn, Šāyist Nē-šāyist and Pahlavi Rivāyat, it has been mentioned as the gate of hell and the passage of Ahreman and demons. In this article, an attempt is made to explain the relationship between mount Arzūr, the door of hell and the demon Arzūr, by searching for the name Arzūr in Avestan and Middle Persian texts, and also in the Šāh-nāma and Ātār al-Bāqīah. As far as the author is concerned, Šāh-nāma story can be reconstructed with respect to Pahlavi sources and Bīrūnī's account like this: Gayōmart killed Kharzūr/Arzūr's demon; After that, Ahreman sent Kharzūrān (= son of Kharzūr) to fight with Gayōmart and in this battle, Siamak was killed. Finally, Siāmak's son took revenge on Kharzūrān and killed him.

Keywords: Arzūr؛ Gayōmart؛ Hell؛ Iranian myths؛ Šāh-nāma

* The Associate Professor of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. ghoshtasbfarzaneh@gmail.com.

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۱۴۷-۱۶۹
مقاله علمی-پژوهشی

بررسی تحوّلات صنعت جناس اشتقاق در متون ایرانی میانهٔ غربی مانوی و سابقهٔ آن در ادبیات هندوایرانی و ایرانی باستان

حسین مصطفوی کاشانی*

چکیده

یکی از صنایع ادبی بکار رفته در متون ودایی، ایرانی باستان و ایرانی میانهٔ غربیِ مانوی صنعت جناس اشتقاق است. جناس اشتقاق آوردن دو یا چند کلمهٔ هم‌ریشه است. جناس شبه‌اشتقاق آوردن دو یا چند کلمه است که به دلیل داشتن حروف مشترک هم‌ریشه به نظر می‌رسند، در حالی که هم‌ریشه نیستند. نمونه‌های جناس اشتقاق در متون ایرانی باستان و میانه، از جهت شیوهٔ ساخت قابل دسته‌بندی است. بکار بردن یک واژهٔ واحد با دو پیشوند گوناگون، بکار بردن یک واژهٔ واحد یکبار با پیشوند و یکبار بدون پیشوند، بکار بردن دو واژهٔ هم‌ریشه با دو پیشوند گوناگون، بکار بردن دو واژهٔ هم‌ریشه یکبار با پیشوند و یکبار بدون پیشوند و نیز بکار بردن واژه‌هایی دوجزئی به همراه واژه‌ای که با یکی از آن دو جزء هم‌ریشه است، از این شمارند. موارد دیگری از جناس اشتقاق هم در این متون بکار رفته‌اند. جناس شبه اشتقاق نیز در این متون بکار رفته است. در مواردی که در این متون جناس شبه اشتقاق بکار رفته، ممکن است نویسنده یا شاعر تصور کرده باشد که واژه‌هایی که بکار برده واقعاً هم‌ریشه‌اند و به زعم خود جناس اشتقاق بکار برده باشد. صنعت جناس اشتقاق و جناس شبه اشتقاق در ادبیات ایرانی دوران باستان و میانه و نو (فارسی دری) استمرار و توالی داشته است.

کلیدواژه‌ها: ادبیات ایرانی باستان، ادبیات ایرانی میانه، جناس، جناس اشتقاق.

---

*دانش‌آموختهٔ دکتری فرهنگ و زبانهای باستانی ایران، دانشگاه تهران، تهران، ایران. hmk1368@gmail.com
تاریخ دریافت: ۲۲/ ۶/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۲/ ۹/ ۱۴۰۲
DOI: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2011235.1085

۱- مقدمه

در بلاغت فارسی جناس یا تجنیس «آن است که گوینده یا نویسنده در سخن خود کلمات هم جنس بیاورد که در ظاهر به یکدیگر شبیه، و در معنی مختلف باشند. دو کلمهٔ متجانس را دو رکن جناس می‌گوییم» (همایی ۱۳۸۹: ۴۴). در بلاغت فرنگی این صنعت را paranomasia می‌خوانند (Abrams, 2009: 174؛ داد، ۱۳۸۵: ۱۸۴). این صنعت انواع گوناگونی دارد. در بلاغت فارسی، جناس اشتقاق، که آن را اقتضاب نیز می‌نامند، «آن است که در نظم یا نثر الفاظی را بیاورند که حروف آنها متجانس و به یکدیگر شبیه باشد، خواه از یک ریشه مشتق شده باشند، مانند کلمات **رسول، رسیل، رسایل** و **خواهان، خواهش، خواهنده،** یا از یک ماده مشتق نباشند، اما حروف آنها چندان شبیه و نزدیک به یکدیگر باشد که در ظاهر توهّم اشتقاق شود، از قبیل الفاظ **آستان، آستین** و **زمان، زمین** و **کمان، کمین** و امثال آن.» (همایی، ۱۳۸۹: ۵۱).

نمونه‌هایی را از صنعت جناس اشتقاق و جناس شبه‌اشتقاق در ادب فارسی، به نقل از همایی (۱۳۸۹: ۵۱-۵۲)، ذکر می‌کنیم:

«در میان مالکان مملکت و والیان ولایت رسل و رسایل متبادل گردید.»

خدایگانا فرخنده مهرگان آمد ز باغ گشت به تحویل آفتاب احوال (منجیک).

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت (حافظ).

بر دیدهٔ من خندی کاینجا ز چه می‌گرید خندند بر آن دیده کاینجا نشود گریان (خاقانی).

اگرت بدره رساند همی به بدر منیر مبادرت کن و خامش مباش چندینا (رودکی).

هرآنگه کجا آورَد پارسی‌ها نمانَد همی با کسی پارسایی (زینبی).

همی توختند و همی تاختند همی سوختند و همی ساختند (عنصری).

در بلاغت فرنگی سه مبحث بلاغی هست که می‌توان آنها را با صنعت جناس اشتقاق در بلاغت فارسی مربوط دانست:

صنعت paranomasia معادل «جناس» در بلاغت فارسی است و بر جناس اشتقاق هم اطلاق می‌شود (Abrams, 2009 : 295). اصطلاح فرنگی دیگر figure etimologica است و آن یکی از انواع جناس اشتقاق است که در آن مفعول جمله با فعل خود هم‌ریشه باشد (Gonda, 1959:

273). در بلاغت فارسی این نوع جناس اشتقاق از موارد دیگر متمایز نشده است. البته نوع خاصّی از آن را نه به عنوان یک صنعت بدیعی بلکه به عنوان یک مسئلهٔ دستوری تحت عنوان مفعول مطلق مطرح کرده‌اند (نک. مولایی، ۱۳۸۱). اصطلاح فرنگی دیگر polypton است و آن آوردن صرف‌های مختلف یک مادهٔ اسمی یا فعلی است (Gonda, 1959: 285). صرف ماده‌های اسمی البته تنها در زبان‌های صرفی و نه در زبان‌های تحلیلی رخ می‌دهد و در زبان فارسی که یک زبان تحلیلی است موضوعیت ندارد. آوردن صرف‌های گوناگون یک مادهٔ فعلی می‌تواند در زبان‌های تحلیلی هم رخ دهد و در ادب فارسی هم شاهد دارد. در بلاغت فارسی این نوع جناس اشتقاق را از انواع دیگر متمایز نکرده‌اند.

بنابراین رابطهٔ این سه اصطلاح فرنگی با اصطلاح فارسی «جناس اشتقاق» را این گونه باید جمع‌بندی کرد:

۱) اصطلاح paronomasia اعم از جناس اشتقاق است و به جناس در معنای عام آن دلالت دارد.

۲) اصطلاح figure etimologica به نوعی خاص از جناس اشتقاق دلالت دارد که در بلاغت فارسی آن را از سایر گونه‌های این صنعت متمایز نکرده‌اند.

۳) اصطلاح polypton در نمونه‌هایی از آن که صرف‌های گوناگون یک مادهٔ اسمی آمده باشد در زبان فارسی موضوعیت ندارد. اگر صرف‌های گوناگون یک مادهٔ فعلی را آورده باشند، از مصادیق جناس اشتقاق در ادب فارسی است که البته آن را از انواع دیگر متمایز نکرده‌اند.

۲-پیشینهٔ پژوهش

بیشتر پژوهش‌ها در شعر و ادبیات ایران پیش از اسلام دربارهٔ وزن این اشعار بوده است. در زمینهٔ بلاغت، خندا به بررسی ویژگی‌های شعر هندی و به ویژه تشبیه در ادبیات سنسکریت پرداخته است (Gonda, 1949). خندا انواع تکرار در ودا را نیز مطالعه کرده است که این تکرارها شامل برخی شگردهای بلاغی مانند تکرار حروف، تکرار واژه‌های هم‌ریشه، تکرار آغاز عبارت و تکرار پایان عبارت نیز می‌شود. شاهدمثال‌های سنسکریت از خندا نیز نقل شده‌اند (Gonda, 1959).

هومباخ در ترجمه و شرح مفصلی که بر گاهان نوشته، بخشی را هم به بررسی ویژگی‌های شعر گاهانی اختصاص داده است (Humbach, 1991: 81).

وست و واتکینز با مقایسهٔ تطبیقی ادبیات ملل هندواروپایی (با محوریتِ ادبیات سنسکریت و یونانی) کوشیده‌اند به بازسازی نظام بلاغی هندواروپاییان بپردازند. واتکینز شعر هندواروپایی را در سه سطح فرمول‌ها، وزن و سبک بررسی کرده که مورد سوم شامل شگردهای بلاغی است (Watkins, 1995). وست نیز به پژوهشی گسترده در شعر و اسطورهٔ هندواوروپایی پرداخته است. او در تعریفی عام، سخن ادبی را سخنی دانسته که از سخن عادی و روزمره فاصله بگیرد، و از ویژگی‌های آن کاربرد واژه‌های کهن (آرکاییک)، صفات تزیینی، صنایع ادبی و به هم ریختن ترتیب نحوی را یاد کرده است (West, 2007).

زادفسکی به وجود نمونه‌هایی فراوان از فهرست‌ها در ادبیات هندوایرانی پی برده است. این فهرست‌ها، شامل مجموعهٔ گسترده‌ای از فهرست‌های کیهانی، اندامی، شماری، زمانی، مکانی، تباری، آیینی و ... می‌شوند و او حتی شگردهای بلاغی چون نغمهٔ حروف یا تکرار واژه را هم تحت نام فهرست‌های زبانی قرار داده است. زادفسکی آمدن مکرر این فهرست‌ها را از ویژگی های بلاغی ادبیات هندوایرانی می‌داند (Sadovski, 2009).

مرحوم دکتر محسن ابوالقاسمی در کتاب *شعر در ایران پیش از اسلام* (۱۳۷۴) به‌اختصار به برخی از آرایه‌های ادبی در شعر ایران پیش از اسلام پرداخته است.

سکینهٔ منصوری در کتاب *صنایع و فنون ادبی و آرایشی هنری در اوستا* (۱۳۷۸) به بدیع لفظی و از جمله صنعت جناس اشتقاق، در چند متن اوستایی پرداخته است.

عباس آذرانداز در رسالهٔ دکتری خویش تحت عنوان *زیبایی‌شناسی آثار منظوم سُغدی، پارسی و پارتی در دوران میانه* به بلاغت اشعار ایرانی میانه و به ویژه سرودهای مانوی پرداخته است. او بیشتر به تشبیه و استعاره در متون مانوی تمرکز داشته است.

ابوالقاسم اسماعیل‌پور در کتاب *سرودهای روشنایی* (۱۳۸۶) به پژوهشی مفصل در شعر در ایران پیش از اسلام پرداخته و ضمن مرور نظرات گذشتگان دربارهٔ نوع وزن در این اشعار، ترجمه‌هایی از سرودهای ایران پیش از اسلام ارائه کرده است.

هیچ یک از منابع یادشده، به بررسی صنعت جناس اشتقاق در متون ایرانی باستان و میانه و تقسیم‌بندی و تحلیل آنها نپرداخته‌اند و سیر تحول و استمرار آن را در سه دورهٔ زبان‌ها و ادبیات ایرانی بررسی نکرده‌اند. در این پژوهش کوشیده‌ایم نخست شواهد گوناگون این صنعت ادبی را در متون ودایی، ایرانی باستان و ایرانی میانهٔ غربی استخراج کنیم، سپس با دسته‌بندی آنها انواع شگردهای نویسندگان و شاعران این متون را برای پدید آوردن جناس اشتقاق بررسی

و تحلیل کنیم. سپس سیر استمرار و تغییر و تحول این صنعت را در ادبیات سه دورهٔ زبان‌های ایرانی، باستان، میانه و نو، نشان دهیم.

۳-بخش اصلی پژوهش

صنعت جناس اشتقاق در متون ودایی، ایرانی باستان و ایرانی میانه بکار رفته و در ادبیات فارسی نیز کاربرد گسترده‌ای داشته است.

۳-۱-نمونه‌های ودایی

در نمونه‌های زیر فاعل و فعل جمله هم‌ریشه‌اند:

کاش نمازگزاران نماز گزارند. **saṃnámaḥ sáṃ namantu** (AV.3.39.1).

کاش سعادت بر ما پرتو افکنَد. śáṃ **uṣā́** no vy **ùchatu** (AV.7.69.1).

در نمونه‌های زیر فعل جمله با واژه‌ای که در حالت بایی آمده هم‌ریشه است:

با روشنایی بتابد. ā́ **bhāti bhāsā́** (ṚV.7.10.1).

vayā́ íd anyā́ bhúvanāni asya **prá jāyante** vīrúdhaś ca **prajā́bhiḥ** (ṚV.2.35.8).

همچو شاخه‌های او (اپام نپات)، دیگر موجودات تکثیر شوند و گیاهان به زایش.

گاه آوردن یک واژهٔ هم‌ریشه با فعل برای تأکید بر فعل است:

فرامی‌خوانیم با فراخواندنی نیک. **suhávehá havāmahe** (ṚV.10.141.4).

در نمونهٔ زیر واژهٔ varaṇó که به معنای درخت است با فعل جمله ریشهٔ یکسانی دارد:

از ورنو، ایزد درخت باید مراقبت کرد. **varaṇó vārayātā** ayáṃ devó vánaspátiḥ (AV.6.85.1).

همچو شاه شاهان شاهی کند. **adhirājó rā́jasu rājayātai** (AV.6.98.1).

۳-۲-نمونه‌های اوستایی

۳-۲-۱) در برخی نمونه‌ها، یک واژه با دو پیشوند متفاوت تکرار شده است:

اَمه و بهرام را آفرین می‌کنیم aməmca vərəϑraγnəmca āfrīnāmi

duua **apātāra** duua **nipātāra** (Yt.14.45).	دو نگهبان را، دو پاسدار را.
haomō **āuuistō aiβi.uuistō** yå̊ zaota	(بنابراین) اینها (=مزداپرستان) (نثارهایی را) تقدیم کنند و نثار کنند که زوتِ آن
aiβica vaēδaiiå̊ṇte fraca yazå̊ṇte (Yt.10.120).	هوم پیشکش‌شده و تقدیم‌شده است[1].
kuua asti vərəϑraγnahe ahuraδātahe	کجاست جای به نام خواندن بهرام اهوره‌داده
nąma.azbāitiš kuua **upa.stūitiš** kuua **ništūitiš** (Yt.14.42).	کجاست جای ستایش و نیایش او؟
fracarə nąma ahmi	پیشرو نام من است
aipicarə nąma ahmi (Yt.15.45).	پسرو نام من است.
ciϑrå̊ miϑrahe fraiianå̊	خاندان‌ها دوستداران مهراند
yasə.tąm daχiiūm **ācaraiti**	آنگاه که او بر سرزمینشان نظر کند
yaϑa hubərətō baraiti	با کسانی که با او نیک‌رفتارند مانند خودشان رفتار می‌کند
paϑanå̊ jafrå̊ gaoiiaotəe	دره‌های (آنان) برای چِرا فراخ است
āaṯ huua pasu vīra	پس خدم و حشم آنها
vasō.xšaϑrō **fracaraite** (Yt.10.112).	به میل خود پیش روند.
təm yazata	او را (بهرام را) را ستود
yō ašauua zaraϑuštrō	زردشت اشون
vərəϑraγnahe paiti manahi	به اندیشهٔ پیروزمند
vərəϑraγnahe paiti vacahi	به سخن پیروزمند
vərəϑraγnahe paiti šiiaoϑne	به کردار پیروزمند
vərəϑraγnahe paiti **frauuāke**	به خطاب پیروزمند
vərəϑraγnahe paiti **pāitiuuāke** (Y.14.28).	به پاسخ پیروزمند.

۳-۲-۲) در برخی نمونه‌ها، دو واژهٔ هم‌ریشه با پیشوندهای متفاوت آمده‌اند:

---

۱. برای ترجمه‌های شواهد مهریشت نک Gershevich, 1967.

yaϑa vaēm **humanaŋhō**	چنانکه ما نیک‌اندیش
framanaŋhasca uruuāzəmna **haomanaŋhimna**	شاد و مسرور و پر امید
vanāma vīspə harəϑə (Yt.10.34).	چیره شویم بر همهٔ دشمنان.
auua pairi imąm ząm **jasaṯ**	(بانگ هوم) بر پیرامون این زمین فرود آمد
vījasāṯ vīspāiš auui karšuuąn yāiš hapta (Yt.10.89).	در هفت کشور پراکنده شد.
yeńhe darəγāciṯ bāzauua	او (مهر) که بازوان بلندش
fragrəβəṇti miϑō.aojaŋhō	گرفتار می‌کنند پیمان‌شکن را
yaṯciṯ ušastaire hiṇduuō **āgəuruuaiieite** (Yt.10.104).	(پیمان‌شکن) حتّی اگر در رود شرقی (است) گرفتار شود.

۳-۲-۳) در برخی نمونه‌ها، یک واژه، یکبار با پیشوند و یکبار بدون پیشوند به‌کاررفته است:

kana ϑβąm yasna **yazāne**	با چه ستایشی تو را بستایم؟
kana yasna **frāiiazāne** (Yt.5.90=Yt.15.54).	با چه ستایشی تو را پرستش کنم؟ (مولایی، ۱۳۹۲: ۱۱۴)
ana mąm yasna **yazaēṣa**	با این ستایش مرا بستای
ana yasna **frāiiazaēṣa** (Yt.5.91).	با این ستایش پرستش کن. (مولایی، ۱۳۹۲: ۱۱۵)
ušta bā yim **hacahi**	(ای ارد) خوشا آنکه تو همراهی‌اش می‌کنی
uta mąm **upaŋhacahi** (Yt.17.7).	و مرا همراهی می‌کنی.

۳-۲-۴) در برخی نمونه‌ها، دو واژهٔ هم‌ریشه، یکبار با پیشوند و یکبار بدون پیشوند به‌کار رفته اند:

yeńhe hazaŋrəm yaoxštinąm	به او (به مهر) هزار ادراک
fradaϑaṯ ahurō mazdå	عطا کرده است اهوره‌مزدا
baēuuarə **dōiϑranąm vīdōiϑre** (Yt.10.82).	(و) ده‌هزار چشم برای دیدن اطراف.
yim **baraṯ** kauua vīštāspō	(آن گرز) که حمل کرد کی‌گشتاسب
arəna haēnaiiå caēṣəmnō	در حال پادافره کردن سپاه دشمن

tå̊ auuaδa drujəm **nižbarāṯ**	(سوشانس) با آن (گرز) دروج را برانَد
aṣahe haca gaēϑābiiō (Yt.19. 93).	از جهان اشه.
aṣəm **staoiti frastauuanō**	اشه را بستاید، در حال ستایش
humataca hūxtaca huuarštaca (HN.1.7).	با اندیشهٔ نیک و گفتار نیک و کردار نیک.

۳-۲-۵) در نمونه‌های زیر، واژه یا واژه‌هایی دوجزئی آمده‌اند و واژه‌ای هم‌ریشه با یکی از آن دو جزء به‌کار رفته است:

hiiaṯ daēnå̊	زمانی که (مردمان) دئناهای (خود) را
vahištē **yūjən** mīždē	به بهترین پاداش بپیوندند
aṣā.yuxtā	با (کرداری) که آنها را به واسطهٔ اشه به هم پیوند داده است
yāhī dəjāmāspā (Y.49.9).	در تقسیم کردن (نیکی‌ها)، ای جاماسب.
yō **arəzəm fraṣāuuaiieiti**	او (مهر) نبرد را بیاشورد
yō arəze paiti hištaiti	او به جنگ ایستد
yō arəze paiti hištəmnō	او در حالی که به جنگ ایستاده است
frā rasmanō scaṇdaiieiti	صفوف (دشمن) را درهم شکند
yaozəṇti vīspe karanō	برآشوبد همهٔ کرانه‌های
rasmanō **arəzō.ṣūtahe** (Yt.10.36).	صفوف آشورده از جنگ.
yazata zaota āsu.yasnō	ستایش کرد (هوم، آن) روحانیِ سریع در ستایشِ
bərəzi.gāϑrō bərəzata vaca	بلندآواز به آواز بلند
zaota ahurāi mazdāi	به عنوان روحانی اهوره‌مزدا
zaota aməṣanąm spəṇtanąm (Yt.10.89).	به عنوان روحانی امشاسپندان.
nōiṯ maśiiō gaēϑiiō stē	هیچ مردی در جهان مادی
aojō **surunaoiti gaoṣaiβe**	با دو گوشش به آن قدرت نمی‌شنود
yaϑa miϑrasciṯ mainiiauuō	که مهرِ مینَوی
sruṯ.gaoṣō hazaŋra.yaoxštiš (Yt.10.107).	شنواگوش هزار ادراک.

yō **daēnō.disō daēnaiiāi**	او (سروش) نمایانگر دین است برای دین
ahmāi **daēnąm daēsaiiaṯ**	برای او دین را نمایان کرد
ahurō mazdå̊ aṣauua (Yt.11.14).	اهوره‌مزدای اشون.
haomō təmciṯ yim kərəsānīm	هوم آن کرسانی را
apa **xṣ̌aϑrəm** nišāδaiiaṯ	از شهریاری خلع کرد
yō raosta **xṣ̌aϑrō.kāmiia** (Y9.24).	که نالید در طلب شهریاری.
āsu.xṣ̌uuaēβəm **xṣ̌uuiβi.vāzəm**	(تشتر را می‌ستاییم)، شتابان تیزپرواز را
yō auuauuaṯ **xṣ̌uuaēβō vazaite**	که تند پرواز می‌کند
auui zraiiō vourukaṣ̌əm	بر دریای فراخکرد
yaϑa tiγriš mainiiauuaså̊	مانند تیر مینورفتاری
yim aŋhaṯ ərəxṣ̌ō xṣ̌uuiβi.išuš (Yt.8.37).	که آرش شیواتیر انداخت.

۳-۲-۶) نمونه‌های دیگر:

nōiṯ mōi **vāstā** xṣ̌maṯ aniiō	نه من شبانی دارم جز شما
aϑā mōi sąstā vohū **vāstriiā** (Y.29.1).	پس پدیدار شوید بر من با شبانیِ نیک.
nōiṯ **ərəžəjiiōi frajiiāitiš**	برای آنکه درست زندگی می‌کند، امیدی نیست
nōiṯ fṣ̌uiieṇtē drəguuasū pairī (Y.29.5).	و نه برای شبان در میان دروندان.
spəṇtəm aṯ ϑβā	می‌اندیشم که تو مقدسی،
mazdā māṇghī ahurā	ای مزدا اهوره،
hiiaṯ mā vohū	آنگاه که او با اندیشهٔ نیک
pairī.jasaṯ **manaŋhā** (Y.43.7).	به سوی من آمد.

humatanąm hūxtanąm huuarštanąm/ iiadacā aniiadacā/ **vərəziiamnanąmcā vāuuərəzananąmcā/** mahī aibī.jarətārō/ naēnaēstārō yaϑənā vohunąm mahī (Y.35.2).

ما خوشامدگویان اندیشه‌های نیک، گفتارهای نیک و کردارهای نیک هستیم که این جا و جای دیگر **انجام داده می‌شوند** و **انجام داده شده‌اند**، زیرا ما نکوهش‌کنندگان خوبی‌ها (چیزهای خوب) نیستیم (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۴۳).

nī aṇtarə zą̨m asmanəmca	(اگر یاری فروشی‌ها نبود) از (آن) دو مینو،
drujå̊ maniuuå̊ hazdiiāṯ	دروغ اندر دو جهان جای گرفتی؛
nī aṇtarə zą̨m asmanəmca	از (آن) دو مینو،
drujå̊ maniuuå̊ **vaoniiāṯ**	دروغ اندر زمین و آسمان **غلبه کردی**؛
nōiṯ pascaēta **vanō vaṇtāi**	آنگاه **غالب** به **مغلوب**
upa.daiiāṯ aŋrō mainiiuš	تن در ندادی، انگره‌مینو
spəṇtāi mainiiauue (Yt.13.13).	به سپندمینو (نک. مولایی، ۱۳۹۲: ۹۲).
tūm aēšą̨m **ṯbišiiatą̨m**	تو **دشمنیِ دشمنان** را
tūm aēšą̨m **ṯbaēšaŋuhatą̨m**	**تو دشمنیِ زیانکاران** را
ṯbaēšå̊ sciṇdaiiehi	در **هم شکنی**،
sciṇdaiia ašauuajanō	**در هم شکن** کشندگان اشونان را،
huuaspō ahi hurāϑiiō	نیک‌اسب هستی و نیک‌گردونه،
zauuanō.suua ahi sūrō (Yt.10.76).	سودرسانی چو خوانندت و نیرومند.
mərəṇcaite vīspą̨m daiŋ́haom	نابود کند همهٔ کشور را،
mairiiō miϑrō.druxš spitama	مرد پست پیمان‌شکن، ای سپیتمان.
yaϑa satəm kaiiaδanąm.	به اندازهٔ صد تاریک‌اندیش
auuauuaṯ ašauua.**ja**ciṯ	اشون‌کش است.
miϑrəm mā **janiiå̊** spitama	پیمان مشکن، ای سپیتمان،
mā yim druuataṯ pərəsåŋhe	نه آن که با دروند بستی،
mā yim xvādaēnāṯ ašaonaṯ	نه آن که با بهدین مؤمن
uuaiiå̊ zī asti miϑrō druuataēca ašaonaēca (Yt.10.2).	زیرا هر دو پیمان است، هم برای اشون هم برای دروند.

واژهٔ ašavaja صفت است در حالت نهادی مفرد مذکر از ستاک -ašava.jan . جزءِ دوم این واژه ریشهٔ -jan است. janiiå فعل تمنایی دوم شخص مفرد است از ریشهٔ -jan . ضمن اینکه ریشهٔ jan در واژهٔ ašauua.jaciṯ به معنای «کُشتن» و در فعل janiiå̊ به معنای «شکستنِ (پیمان)» است.

huzāmitō zīzanəṇti (Yt.13.15). (زنان) نیک‌زاینده می‌زایند.

ama ahmi **amauuastəmō** به نیرو، نیرومندترین هستم

vərəϑra ahmi **vərəϑrauuastəmō** (Yt.14.3). به پیروزی، پیروزمندترین هستم.

در نمونهٔ زیر، یک صفت عالی به همراه صورت مطلق آن آمده است:

təm amauuaṇtəm yazatəm این ایزد نیرومند (و) پرقدرت را،

sūrəm dāmōhu **səuuištəm** که در (جهان) آفریدگان نیرومندترین است،

miϑrəm yazāi zaoϑrābiiō (Yt.10.6). مهر را، با زوهرها خواهم ستود.

در نمونهٔ زیر، یک صفت مطلق در حالت مضافٌالیهی مفرد آمده و صورت عالی آن صفت، مضاف است:

yaṯ ās maśiiānąm **vərəϑrauuanąm** (فریدون فرّه را گرفت)، که شد در میان مردمان

vərəϑrauuastəmō ainiiō zaraϑuštrāṯ (Yt.19.36). پیروزمندترینِ پیروزمندان، جز زردشت.

āaṯ fraṣūsaṯ zaraϑuštra arəduuī sūra anāhita …auuaṯ **manaŋha mainimna**: kō mąm stauuāṯ kō yazāite (Yt.5.7).

آن گاه فراز رفت اردویسور ناهید ای زردشت... با اندیشه‌اش این چنین اندیشنده: که مرا بستاید، که مرا بپرستد؟

۳-۳-نمونه‌های مانوی

۳-۳-۱) در برخی نمونه‌ها دو واژهٔ هم‌ریشه در کنار هم یا با فاصلهٔ کم آمده‌اند که باعث تکرار حروف می‌شود.

در سه نمونهٔ زیر، واژه‌هایی آمده که بازماندهٔ یک مادهٔ اسمی واحد در ایرانی باستان، یکی با پیشوند و یکی بدون پیشوند هستند:

ud pad was anjīwagīft 0 و با رهایی بسیار

uxāsād bawēnd سست شود

harw **band padβand** 0 هر بند (و) پیوند

ud nixumban cē **bandistān** (AR.1.a.1) و پوشش بندستان.

mas awar āsāh 0	نزدیکتر بیا،
pad šadīft abē zarīg	به شادیِ بی‌زاری،
ud **huārām** ma sayāh 0	و آرام میاسا،
pad maranēn **ārām** (AR.7.6).	به آرامگاه مرگ.

āfrīd ud istāwād bawāh im **zāwar henzāwar**, baγ rōšan ud kirbakkar, mard ispurrīg (cu.17: 155).
آفرین‌شده و ستوده باد این نیروی نیرومند، بغ روشن و ثوابکار، انسان کامل.

در نمونهٔ زیر، واژه‌های āšift و paššift بازماندهٔ یک مادهٔ مضارع در ایرانی باستان، با دو پیشوند مختلف هستند.

ud **āšift** ud **paššift** 0	آشفته و پرتلاطم شد،
cawāγōn zrēh pad warm	چون دریا با موج
ud dard amwašt 0	و درد انباشته شد
kū man γrīw wigānēnd (AR.1.13).	تا نفسم را نابود کنند.

gōnyāg ast tu **karišn**, ud wiδβayāg im tu **kirdagān** (bk.1: 117-118).
زیباست رخسارت و بزرگ است این کردارهای تو.

ud tu ay man **friyān** 0	و تویی محبوبم،
ud handām **frihīft**.	محبت اندام‌هایم،
ud nar manohmed 0	و دلیرانه اندیشه،
man handām cihrag (AR.6.53).	و اندام (و) چهرهٔ من.

ud **izwardēnd** 0	و بازگردند
dēwān hāmcihrag.	دیوان هم‌سرشت
pad harw zēndān 0	به هر زندان
ud maran **izwardišn** (AR.8.11).	و جولانگاه مرگ.

مادهٔ مضارع -izward یکبار در صرف سوم‌شخص جمع و یکبار در اسم مصدر izwardišn به کار رفته، بنابراین این نمونه مطابق دسته‌بندی بلاغت فرنگی مصداق polypton است.

harw kē abar hawīn zamīg 0	هر که بر زمین آنها

sanēd ud zānēd	بر آید و داند
istāwēd pad haw dīdan 0	رخسار او را ستاید،
istāwādag ud kirbakkar (H.1.48).	ستوده و نیکوکار.
u-m kē sānāh 0	و که مرا بر کَشد،
ō im **šādžan** šahr	به آن شاد شهر
kū-m bawāh **šādīft** 0	که مرا بوَد شادی،
aδ hamag mānendān (H.5.c.4).	با همهٔ مقیمان.
tu pidar,	تو پدر،
pattāb cē harwīn pattāb,	پرتوِ هر پرتو(ی)،
cē harwīn **pattāb rōšanān**,	زیرا پرتو هر روشنی
až tu **tābād wirōšanād** (Durkin-Meisterernst & Morano, 2010: 159).	از تو تابد و روشنی دهد.

در این نمونه، افزون بر جناس اشتقاق، میان دو واژهٔ cē (کسرهٔ اضافه) و cē (زیرا) جناس تام وجود دارد.

ud pad tu bast dēdēm 0	(ای نفس)، به وسیلهٔ تو بسته شد دیهیم،
ō harwīn dušmanīn	به همهٔ دشمنان،
ud būd āgas ud **padixšāhād** 0	و آشکار شد و پادشاهی کرد،
pad žamanīn **axšēndīft** (AR.6.56).	در ساعات ستمگری.
rōšan hē ī az šahr ī **rōšanān**,	(تو) روشنی از شهر روشنان،
kē-t abrōxt,	که (پدر بزرگی) تو را افروخت،
nišān ī **rōšanī**,	(چو) نشان روشنی،
ī xwad wāxš istāyīdag andar dil ī farroxīdārān (cd.4: 135).	که خود روح ستوده است در دل سعادتمندان.

drīst awar, **naxwēn** ud **naxwarīg naxwistēn** (bu.3: 125).

خوش آمدی، ای نخست و نخستزادهٔ نخستین!

تکرار سه واژهٔ همریشه به صورت پیاپی، آشکارا عمد بلاغی و به نیت ایجاد جناس اشتقاق است.

ō tu istāyām yišō-ā.	تو را بستاییم ای عیسی،
ō tu āfurām, mānī.	تو را آفرین کنیم، ای مانی.
rōšan rōzāg rōz būd,	روزِ رخشان روشن شد،
rōšan rōzāg rōz būd,	روزِ رخشان روشن شد،
xwadāy Mānī agrāw nām-ā (cu.10: 154).	ای خداوندگار مانی، ای پرآوازه.

تکرار سه واژهٔ هم‌ریشه به صورتِ پیاپی آشکارا عمد بلاغی است. ضمن اینکه جمله دوبار تکرار شده است.

āmad **drōdīgar**,	آمد سلامت‌بخش،
drōdēnāg ī hamāg dēn (cu.41: 159).	سعادت‌بخش همهٔ دین.

ōh **dōšist** ud **dōšārmīgar**,	ای محبوب، ای دوستدار،
amāh tu, šahr ī nōg,	ما تو را، ای مُلک نو،
dīd hē, u-mān pad tu pahibust,	دیدیم و تو را آرزو کردیم،
ī hamāg **dōšārmīh**.	ای سراسر محبت.
u-mān tu, xwadāy ī **dōšārmīgar**,	و ما تو را، ای خدای دوستدار،
dīd hē madrām (bt.3-4: 124).	شاد دیدیم.

mehmān yazdān zādag **niwāžēd** ō āxwaran baγānīg. **niwāgīft** ispinǰ wirāzēd (ax.2: 107).

مهمان یزدان‌زاده را نوازید به ضیافت بغانه. اقامتگاه درخور آماده کنید.

widārēnd(ē) 0	...کاش گذرانند
wisp zōnos wimand.	(از) مرز همهٔ نواحی
… **pahrag** 0	.... دیده‌بانی
ud **pahragbān** amanūd (AR.3.b.2).	و دیده‌بانان همیار.

ud ō tu friyān 0	و به تو ای محبوب،
man nisāg **cihrag hucihrīft**,	نیک‌چهری درخشان چهرم،
až hawīn izwāyān 0	از آنان راه بنمایم،
ud až harwīn zēndān (AR.6.42).	و از آن زندانها.

ud harwīn **bōδistān** 0 **fraβōyēnd** kū … (H.1.38). و همه بوستان‌ها بو پراکنند که...

در نمونه‌های زیر واژه‌های هم‌ریشه با واژهٔ zōr بکار رفته‌اند:

zōrmand zāwar,	ای نیروی نیرومند،
žīr ud frazānag,	ای حکیم و فرزانه،
harw baγān rōšanān,	همهٔ بغان روشنی،
tu rāδ ... (av.1: 106).	برای تو... .

nōg zōr ud nōg frayādišn az **zōr ī zōrmand**, nōg āfrīn ud nōg istāyišn az wahman šahriyār (cr.12: 151).

(آید) نیروی نو و یاری نو از نیروی نیرومند، آفرین نو و ستایش نو از بهمن شهریار.

در نمونه‌های زیر دو واژهٔ sar و sarhang پشت سر هم آمده‌اند:

tu hē **sar ud sarhang**, gāhdār ī nēw (cm.2: 144).	تویی سر و سرهنگ، اورنگ‌دار دلیر.
ud istāyēm ō tu,	بستاییم تو را،
sārār ī huǰadag,	سالار نیک‌بخت،
rāyēnāg-mān ī pad friyī,	راهبر ما به عشق،
u-mān **sar ud sarhang** ī nēw,	و سر و سرهنگ دلیر ما،
pid ī frihrōd,	پدر مهربان،
u-mān mād ī dōšārmīgar (cr.2: 149).	و مادر مهربان ما.
u-m **dīd** kū būd tārīg 0	و دیدم که تاریک بود،
ud rōšan andar nest	و روشنی اندر آن نیست.
durcihr pad **dīdan** 0	بدچهر به رخسار،
ud sēzdēn pad **cihrag** (AR.8.12).	و هراس‌آور به چهره.
ud az āγad hēm 0	و من آمدم،
kū až **bazakkar** bōžān,	تا از بزه‌گران برهانم
až dard **karān** društ 0	از درد برهانم
ud tu zird **karān** šādīft (AR.6.64)	و دل تو را شادی فراهم کنم.

frawašt pad warž baγānīg,	(مانی) پر کشید به اعجاز الهی،
čawāγōn wirōž tirγ ud dīdan nisāg niδfurdag,	مانند آذرخش تندرو و شهابی درخشان و پرشتاب،
ō bāmistūn šībah rōšn,	به راه روشن کهکشان،
ud māh **wardyūn**,	و گردونهٔ ماه،
amwardan baγānīg (p.1 : 74).	انجمن بغانه.
istūd ud **istāyīhēd** kanīgrōšan,	ستوده شده و ستاییده شود دوشیزهٔ روشنی،
sar ī wispān wihīhān (c.1: 32).	سرچشمهٔ همهٔ حکمت‌ها.

u-šān pad padixšar dārēnd, čōn kē **xwēš xwadāwan** ud **xwadāy** dārēh, ud tirsēnd framān īg awēšān widārādan, ud ō ēn nihuftagīhān ud wuzurgīhān wihurīdan, ī-šān pad wisp zamān aziš ašnawēnd (u.2: 55).

آنها را بزرگ دارند، مانند کسی که خداوند و خداوندگار خویش را (بزرگ) دارد، و بترسند از عمل نکردن به فرمان آنها، و از تحریف کردن این رازها و بزرگی‌ها که همواره از آنان شنوند.

۳-۳-۲) در مواردی واژه‌های هم‌ریشه در یک بند نیامده‌اند، بلکه در بندهای پیاپی دیده می‌شوند. در این موارد به دلیل فاصلهٔ این واژه‌ها نمی‌توان از جناس اشتقاق سخن گفت، اما آشکارا قصد ادبی در کار بوده تا با تکرار واژه‌های هم‌ریشه در بندهای پیاپی ارتباطی میان آن بندها ایجاد کنند.

mas awar āsāh 0	نزدیکتر بیا،
pad šadīft abē zarīg	به شادی بی‌زاری،
ud huārām **sayāh** 0	و آرام میاسا،
pad maranēn ārām.	به آرامگاه مرگ.
ma **izwardāh** ud wēnāh 0	بازمگرد و مبین،
tanbārēn cihrag	چهرهٔ تن‌ها را
cē **sayēnd** pad dižwār 0	که آسایند به دشواری.
hawīn aδ šīrgāmagān.	با دوستانشان
ud winōh **izwardēnd** 0	و ببین که باز می‌گردند،
pad harwīn āžōn	به هر باززایی

ud pad harwīn hawān 0	و به هر رنج،
ud tāmādag zēndān (AR.7.6-8).	و زندان‌های خفقان‌آور.
ud paryābēd ispāw 0	و در برگیرد هراس،
ādur ud **abnās**	آتش و ویرانی
ō hawīn harwīn 0	همهٔ آنان را
kē pad hō **mānēnd**.	که در آن مقیم‌اند
ud **abnasēd** burzwār 0	و ویران شود بلندا،
aδ harwīn **mānistān**	با همهٔ مانستان‌ها.
ud harw asmān 0	و همهٔ آسمان‌ها،
kafēnd nigūsār ō žarf (AR.7.19-20).	فرو افتند به ژرفا.
angad rōšanān 0	ای محبوب روشنان دارا،
friyānag pad āxšaδ	به بخشایش
dah-om zāwar ud **hufrayād** 0	نیرو و یاری‌ام ده،
pad harwīn dāhwān.	به همه پاداش.
ō man γrīw xwadāy 0	به نفس من ای خدا،
winārāh u-m padwāžah	سامان ده و پاسخ گو
u-m **hufrayādāh** 0	و یاری‌ام کن
maδyān dušmanīn (AR.1.1-2).	در میان دشمنان.
ud man γrīw tirsād 0	و نفس من ترسید،
až hawīn **cihrag** dīdan	از دیدن چهرهٔ آنان
cē būd āgas 0	که آشکار شدند
pad hawīn **tištīft**.	به هراسناکیشان.
cē harwīn **durcihr** 0	که همه بدچهرند،
ud **tištēn** až….	و هراسناک از ... ،
ud mardōhm **cihrag** 0	و چهرهٔ مردم (انسان)
nēst pad hawīn tanbār (AR.1.16-17).	نیست به تن ایشان.

ud harwīn dēwān 0	و همهٔ دیوان،
axšendān **dēbahragān**	جبّاران خشمگین
padγrift hēm pad tars 0	گرفتند مرا به ترس،
ud parmāwād pad anjūgīft.	و به هراس افگندند مرا به رنج.
ud amwašt hawīn **dēbahr** 0	و انباشته شد خشمشان،
cawāγon zrēh ādurēn	چون دریای آتشین،
ud padrāšt warm hāwendag 0	و برخاست امواج جوشان،
kū ō man niγōhēnd (AR.1.18.19).	تا مرا در برگیرند.
ud istānān pad zāwar 0	و ستانم به نیرو،
ud niγundān pad frihīft.	و در آغوش کشم با عشق
ud **wāyān** ō padišt 0	و راه نمایم به مُقام،
ō wiyāg āfrīdg.	به جایی آفرین‌شده.
ud hō pidar arγāw 0	و آن پدر ارجمند را،
yāwēdān tu nimāyān	جاودان به تو نمایانم
ud pad pawāg pādbārag 0	و به جامهٔ پاک
parwān **idwāyān** (AR.6.67-68).	به پیشگاهش راه نمایم.

۳-۳-۳) مواردی که فاعل و فعل جمله هم‌ریشه‌اند:

ud čōn **nigārgar** kē pad xwēš nēzumānīh, az rang ī gōnag-gōnag pahikar **nigārēd** (y.54: 76).

و مانند نگارگری است که با مهارت خویش از رنگ(های) گوناگون پیکر نگارد.

tu tu ay, **rōdwar** šahrδār,	تو، تویی شهریار مهربان،
abar man-iž **rōd** ud āmužd kar (bk.2:118).	بر من نیز مهربانی و آمرزش کن.

در اینجا صفتی که به فاعل جمله نسبت داده شده با فعل جمله هم‌ریشه است.

ēnak, āyēd **rōzēnāg** ī dilān,	اینک آید روشنگر دلان،
bazmag ī **rōšan**,	چراغ روشن،
kē tārīgān xwad **rōzēnēd** (cl.1: 142).	که ظلمات را خود روشن کند.

āyānd az senān **āyāgān**,	آیند از سه تنی که خواهند آمد،
zīwēnāgān ī-mān gyān (cp.1: 147).	زندگی‌بخشان جانمان.
u-mān abaxšāyišn ud **dōšāram** abar kun,	بر ما بخشایش و محبت کن،
xwābar ī hamāg **dōšāramīh**,	ای مهربانِ سراسر محبت،
u-mān hammis wišōbāgān ma hangār (bt.3: 124).	و ما را همدست آشوبگران ندان.

در این مورد در صفتی که به فاعل نسبت داده شده، واژه‌ای هم‌ریشه با فعل جمله آمده است. از «مهربان سراسر محبت» تقاضا می‌شود که «محبت» کند.

āmužd abar amah rōšān,	ما را بیامرز ای روشنی،
āmuždgar ud axšāδag (M.N.276).	ای آمرزیدار و بخشایشگر.

۳-۳-۴) نمونه‌هایی از جناس شبه اشتقاق در ادب مانوی:

frēštag ō ardāw pad **andarwāz wāst** (e.1: 34).	رسول (مانی)، صدیق را به هوا برد.

wāst از ریشهٔ -OIr.*vad به معنای «راهنمایی کردن» است. wāz در جزء دوم واژهٔ andarwāz از ریشهٔ -OIr.*waz به معنای «حرکت کردن، وزیدن» است. اما به دلیل شباهت تلفظ ممکن است هم‌ریشه به نظر برسند.

kādūš kādūš ō tu wuzurgīft,	قدوس قدوس بر بزرگی تو،
wisp dīdan abardom,	برترینِ همهٔ رخسارها.
hužihrīft **nisāgēn** če **anāsāg** (ag.4: 92).	ای زیباییِ درخشان بی‌شمار.
hawīn pusag zargōn 0	تاج گل سرسبز آنها (بهشتیان)،
yāwēdān nē wimēsēd/	جاودانه نخوشد
ud amyāstag pad **nisāgīft** 0	پیوسته با درخشش،
pad **anāsāg** gōnag (H.1.22).	به رنگ‌های بیشمار.

شباهت دو نمونهٔ اخیر قابل توجه است.

nisāžēd grīw ō pawāžišn,	نفس را آمادهٔ تطهیر کنید،
ud im **rāz rāšt** šōž dārēd (ax.3: 108).	و این راز راست مقدس را نگه دارید.

rāšt از ریشهٔ -OIr.*rād و به معنای «آماده کردن» است. rāz از -rāzan اوستایی است.

tābād pad man wilāstīft, تابید بر من پاکی،

wišmid kird ō **man mānag** (cv.9: 161). شادمان کرد اندیشه‌ام را.

man ضمیر اول شخص مفرد است و از OP.manā آمده است. mānag از ریشهٔ OIr.*1man- به معنای «اندیشیدن» است.

abāž āsāh, pad **man mānāh** (cv.16: 161). برگرد، به نزدم بمان.

man ضمیر شخصی اول شخص مفرد است و از OP.manā آمده. mān- از ریشهٔ OIr.*2man- به معنای «ماندن، صبر کردن» است.

این مورد و نمونهٔ پیشین (که در بندهای ۹ و ۱۶ یک متن آمده‌اند) آشکارا به هم ارتباط دارند و تکرار جناس شبه‌اشتقاق (و البته نغمهٔ حروف) با استفاده از ضمیر شخصی man و ریشه‌های مختلف OIr.*man- عمدی است. جالب اینکه مشابه این جناس شبه‌اشتقاق در متن فارسی میانهٔ زردشتی *بُندَهِشن* (bun-dahišn) نیز آمده است:

ayāb **mān mānāg**, ī harw tis andar **mānēd** (Pakzad 2005: 1.a.7).

یا بمانند خانه‌ای که هرچیز در (آن) بمانَد (*بندهش*، ۱۳۶۹: ۴۰).

واژهٔ mān بازماندهٔ dəmāna- اوستایی است. واژهٔ mānāg از ریشهٔ اسمی OIr.*mana- به معنای «هیئتِ ظاهری» (یا از ریشهٔ OIr. mān- به معنای «شباهت داشتن») است. مادهٔ مضارعِ mān- از ریشهٔ OIr.*2man- به معنای «ماندن، صبر کردن» است. باید توجّه داشت از نظر نویسندهٔ متن میان این واژه‌ها جناس اشتقاق (و نه شبه‌اشتقاق) وجود داشته، زیرا نویسنده بنا بر اشتقاق عامیانه این واژه‌ها را هم‌ریشه می‌پنداشته است.

۴-نتیجه‌گیری

صنعت جناس اشتقاق در متون ودایی، ایرانی باستان و ایرانی میانه بکار رفته است و در ادبیات فارسی نیز رایج بوده است. در بلاغت فرنگی، سه صنعت ادبی با جناس اشتقاق در ادبیات فارسی مرتبطند. یکی از آنها صنعت paranomasia است که معادل جناس به معنای آن در ادب فارسی است و جناس اشتقاق را هم در بر می‌گیرد. دیگر figure etimologica است و آن نوعی از جناس اشتقاق است که در آن مفعول جمله با فعل خود هم‌ریشه است. سوم polypton است و آن آوردن صرف‌های مختلف یک مادهٔ اسمی یا فعلی است. صرف ماده‌های

اسمی البته تنها در زبان‌های صرفی و نه در زبان‌های تحلیلی رخ می‌دهد و در زبان‌های فارسی میانه و فارسی که زبان‌های تحلیلی‌اند، موضوعیت ندارد. آوردن صرف‌های گوناگون یک مادهٔ فعلی می‌تواند در زبان‌های تحلیلی هم رخ دهد و در ادب فارسی هم شاهد دارد. نمونه‌های جناس اشتقاق در متون ایرانی باستان و میانه، از جهت شیوهٔ ساخت قابل دسته بندی است. از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: بکار بردن یک واژهٔ واحد با دو پیشوند گوناگون، بکار بردن یک واژهٔ واحد یکبار با پیشوند و یکبار بدون پیشوند، بکار بردن دو واژهٔ هم‌ریشه با دو پیشوند گوناگون، بکار بردن دو واژهٔ هم‌ریشه یکبار با پیشوند و یکبار بدون پیشوند و نیز بکار بردن واژه‌هایی دوجزئی به همراه واژه‌ای که با یکی از آن دو جز هم‌ریشه است. صنعت جناس اشتقاق در ادبیات ایرانی دوران باستان و میانه و نو (فارسی دری) استمرار و توالی داشته است.

کتابنامه

آذرانداز، ع. (۱۳۹۱). *زیبایی‌شناسی آثار منظوم سُغدی،پارسی و پارتی در دوران میانه*. پایان‌نامهٔ دکتری. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابوالقاسمی، م. (۱۳۷۴). *شعر در ایران پیش از اسلام*. تهران : بنیاد اندیشهٔ اسلامی.

اسماعیل‌پور، ا. (۱۳۸۶). *سرودهای روشنایی*. تهران : پژوهشگاه میراث فرهنگی و نشر اسطوره.

بندهش؛ فرنبغ دادگی. (۱۳۶۹). گزارنده م. بهار، تهران: توس.

داد، س. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی (واژه‌نامهٔ مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی و اروپائی، تطبیقی و توضیحی)*. تهران: مروارید.

منصوری، س. (۱۳۷۸). *صنایع و فنون ادبی و آرایشی هنری در اوستا*. تهران: فروهر.

مولایی، چ. (۱۳۸۱). مفعول مطلق در زبان فارسی (تحقیق در حاشیهٔ دستور تاریخی). *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ۴۵(۱۸۵). ۹۵-۱۰۲. SID. https://sid.ir/paper/25919/fa

مولایی، چ. (۱۳۹۲). *آبان یشت (سرود اوستایی در ستایش اردوی‌سور اناهید)*. تهران: مرکز دائره-المعارف بزرگ اسلامی.

میرفخرایی، م. (۱۳۸۲). *بررسی هفت‌ها*. تهران: فروهر.

همایی، ج. (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: نشر هما.

Abrams, M.H. (2009). *A Glossary of literary terms*. Boston: Geoffrey Galt Harpham.

Boyce, M. (1975). *A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Acta Iranica 9. Tehran: Tehran-liege.

Durkin-Meisterernst, D., & Morano, E. (2010). *Mani's psalm. Middle Persian, Parthian and Sogdian texts in the Turfan collection*. Turnhout: Brepols.

Gershevich, I. (1967). *The Avestan hymn to Mithra.* Cambridge: Cambridge university press.

Gonda, J. (1949). *Remarks on similes in Sanskrit literature*. Leiden: E.J.Brill.

Gonda, J. (1959). *Stylistic repetition in the Veda*. Amsterdam: N.V. Noord.Hollandsche uitgevers maatschappij.

Humbach, H. (1991). *The Gāthās of the Zoroasterian and the other old Avestan texts.* Heidelberg: Carl Winter. Universitatsverlag.

Pakzad, F. (2005). *Bundahišn, Zoroastrische kosmogonie und kosmologie*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia.

Sadovski, V. (2009). Structure and contents of lists and catalogues in Indo-Iranian tradition of Poetry (speech and performance in Veda and Avesta). In J. S.Klein and K. Yoshida (Eds.). *Indic Across the Millennia: From the Rigveda to Modern Indo-Aryan: Proceedings of the Linguistic Section, 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, Japan, September 1st – 5th* (pp. 153-192). Bremen: Hempen.

Watkins, C. (1995). *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics*. Oxford: Oxford University press.

West, M.L. (2007). *Indo-European poetry and Myth*. Oxford: Oxford university press.

Investigating the evolutions of jenās-e-eshteqāq in Manichaean Western Middle Iranian texts and its history in Indo-Iranian and ancient Iranian literature

Hossein Mostafavi Kashani*

Abstract

The use of jenās-e-eshteqāq in Vedic texts, ancient Iranian texts, and Middle Western Iranian texts is one of the literary devises. jenās-e-eshteqāq refers to two or more words with the same root. jenās-e-shebh-e-eshteqāq refers to two or more words that seem to have the same root because they have letters in common, while they do not have the same root. Different types of jenās-e-eshteqāq in ancient and middle Iranian texts can be classified according to the construction method. Using a single word with two different prefixes, using a single word once with a prefix and once without a prefix, using two words of the same root with two different prefixes, using two words of the same root once with a prefix and once without a prefix, and also using words with two parts together with a word that is co-rooted with one of those parts is one of these types. Other types of jenās-e-eshteqāq are also used in these texts. jenās-e-shebh-e-eshteqāq is also used in these texts. In cases where jenās-e-shebh-e-eshteqāq are used in these texts, the author or poet may have imagined that the words he used are really co-rooted and he used jenās-e-shebh-e-eshteqāq in his opinion. jenās-e-eshteqāq and jenās-e-shebh-e-eshteqāq have continued and been sequenced in ancient, middle, and modern Iranian literature (farsi dari).

Keywords: Ancient Iranian literature, jenās, jenās-e-eshteqāq, , Middle Iranian literature.

* PhD. in Ancient Culture and Languages of Iran, Tehran University, Tehran, Iran. hmk1368@gmail.com

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۱۷۱-۱۸۸
مقاله علمی-پژوهشی

باورهای مهرپرستی در آخرالزمان زردشتی

محسن نظری فارسانی*

چکیده

تاریخ جهان در اساطیر ایرانی سه مرحلهٔ اصلی دارد که عبارتند از بندهشن، گمیزشن، وزارشن. بندهشن مرحلهٔ آغاز آفرینش است که هنوز دو اصل خیر و شر جدا از هم هستند، گمیزشن مرحلهٔ اختلاط و ستیز این دو اصل است و وزارشن مرحلهٔ جدایی این دو اصل از هم با شکست کامل نیروهای شر. از آنجا که این سه بخش سه مرحلهٔ اصلی از یک روند و کاملاً به هم مربوط و پیوسته‌اند، رویدادهای اصلی هیچ یک از این سه را نمی‌توان و نباید بدون توجه به دو مرحلهٔ دیگر مطالعه و بررسی کرد؛ این امر در خصوص مرحلهٔ اول و سوم بیشتر صدق می‌کند. فرشگرد دربردارندهٔ وقایعی است که در مرحلهٔ وزارشن روی خواهند داد. در این مقاله فرشگرد را با توجه به رویدادهای مربوط به بندهشن مذکور در برخی متون پهلوی بررسی کرده‌ایم، شواهدی از مهرپرستی رومی را از نظر گذرانده‌ایم، و در پایان به این نتیجه رسیده‌ایم که آخرالزمان زردشتی بر اساس باورهای مهرپرستی ایرانی تعریف شده است. مهرپرستی دین ایرانیان پیش از دین‌آوری زردشت بوده، و بسیاری از آموزه‌ها و باورهای این کیش در اوستا و متون پهلوی و همچنین در مهرپرستی رومی باقی ماند. برای گردآوری اطلاعات در این پژوهش از روش کتابخانه‌ای بهره برده شده است و از شیوهٔ تطبیقی-تحلیلی برای تحلیل اطلاعات.

کلیدواژه‌ها: آخرالزمان، فرشگرد، سوشیانت، جم، مهرپرستی

---

*دانش‌آموختهٔ مقطع دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. om.db10@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۲۰/ ۴/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۷/ ۹/ ۱۴۰۲
DOI: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2006786.1071

CC BY NC

مقدمه

برای فهم درست آخرالزمان در باور ایرانیان باستان، تذکر درست آندرس هولتگارد را باید به یاد داشت: «فهم فرجام‌شناسی ایرانی بدون فهم و ملاحظهٔ بافت آن در تاریخ کیهانی ممکن نیست. یک هماهنگی ذاتی بین آغاز و انجام جهان وجود دارد که منحصر به جهان‌بینی ایرانی است» (به نقل از آژیر، ۱۳۹۲: ۱۹). بندهشن آغاز آفرینش است با خیر و شرّی جدا از هم، گمیزشن مرحلهٔ آمیختگی این دو اصل است، و وزارشن جدایی آنها در آخرالزمان با ناکار شدن شر. در صفحات بعد به اسطورهٔ وزارشن می‌نگریم، و وقایع آن را با رویدادهای متناظر در مراحل بندهشن و گمیزشن می‌سنجیم.

در برخی متن‌های پهلوی مطالبی دربارهٔ آخرالزمان از دید ایرانیان پیش از اسلام آمده است. این وقایع عمدتاً شامل غلبهٔ مقطعی نیروهای شر، دفع آن توسط عاملی از قوای خیر، جنگ امشاسپندان و ایزدان با سردیوان و دیوان، چگونگی رستاخیز، و تمایز درستکاران از بدکاران است. مطالب استفاده شده از این متن‌ها به‌رغم تفاوت‌هایی چند، در کل با هم سازگارند، و وقایع مشترکی را بازمی‌نمایانند که می‌توان در تلخیص‌های پورداود (۱۹۲۷: ۳۵-۴۷)، ژاله آموزگار (۱۳۸۴: ۸۳-۸۸)، و شائول شاکد (Shaked, 1998) خواند. با این‌حال، شواهدی موجود است که ابعاد جدیدی به قضیه می‌دهد و عوامل دیگری را نیز به آن وارد می‌کند، حتی برداشت سنّتی از آن مطالب را به چالش می‌کشد. این عوامل وظایف مهمی در فرشگرد دارند، ولی توجه کافی به آنها نشده است. خاستگاه مهری باورهای مربوط به آخرالزمان زردشتی چنان که باید بررسی نشده است.

منظور از کیش مهرپرستی ایرانی صورت کهن و پیش‌زردشتی آن است؛ کیشی که با محوریت جم شکل گرفت (نظری فارسانی، ۱۳۹۹: ۱۶۸-۱۶۹) و بالید. شواهدی از باورهای آن در *یشت‌ها* و برخی متون پهلوی و همچنین در *شاهنامه*[1] موجود است. این کیش کهن در دل دین جدید به حیات خود ادامه داد، و آموزه‌ها و آیین‌هایی از آن با رنگ و بوی زردشتی در متون و مراسم دینی باقی ماند. شاخهٔ دیگر این کیش همان مهرپرستی رومی است. دیوید اولانسی (۱۳۹۶، ۳۷-۴۴) مهرپرستی رومی را عاری از ویژگی‌های ایرانی دانسته، اما در ادامه می‌بینیم که این ویژگی‌ها پرشمارند.

---

۱. در خصوص ارتباط رستم با ایزد مهر ← نظری فارسانی، ۱۳۹۸.

پیشینهٔ پژوهش

ماریان موله دفتر نخست اثر بزرگ خود[1] را به موضوع فرشگرد اختصاص داده است. راشد محصل در کتاب *نجات‌بخشی در ادیان* مطالب مفیدی دربارهٔ آخرالزمان و منجی در دین زردشتی گردآوری کرده، و توضیحات سودمندی نیز بر آنها افزوده است (۱۳۸۱: ۳-۱۰۹). وی پیش از آن در مقالهٔ «پایان جهان بر پایهٔ چند متن زردشتی» مطالبی در این خصوص ذکر کرده بود (راشد محصل، ۱۳۶۴: ۲۴۹-۲۵۷). اسدالله آژیر نیز در بخش نخست کتاب *منجی‌باوری در کیش زرتشتی و ادیان ابراهیمی* به فرشگرد پرداخته است (۱۳۹۲: ۱۹-۹۱). اسفندیار طاهری مقاله‌ای با عنوان «اشارات معادشناختی در گاهان» دارد، و در بخشی از آن دربارهٔ اشاراتی که در گاهان دربارهٔ رستاخیز و پایان جهان است مباحثی را مطرح کرده است (طاهری، ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۳۰). حسن رضائی باغ‌بیدی در مقالهٔ «سوشیانت در اوستا» عبارت‌های گاهانی و غیرگاهانی مربوط به سوشیانت‌ها را ذکر کرده، نظر دانشمندان در خصوص هر موضوع را آورده، و نکات سودمندی را استخراج کرده است (رضائی باغ‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۰۳-۱۱۳). آلموت هینتسه نیز در مقالهٔ «Rise The of the Saviour in the Avesta» به موضوع سوشیانت در *اوستا* پرداخته است (Hintze, 1995: 77-97). در کتاب‌های پرشماری که دربارهٔ تاریخ و اساطیر دین زردشتی منتشر شده است مطالبی در این باب آمده است، ولی عمدتاً مطالبی عمومی‌اند.

اوشیدر و اوشیدرماه، گرشاسپ و فریدون

دربارهٔ چگونگی زایش سه منجی چند نکته شایان توجه است. یکی این که منجی بودن اوشیدر و اوشیدرماه باوری غیرگاهانی است. در *اوستای* موجود فروهر این دو در پایان بند ۱۲۸ فروردین‌یشت ستوده شده است، بی‌آنکه نقش آخرالزمانی برای آنها در نظر گرفته شده باشد. ظاهراً این که واژهٔ saošiiaṇt- چند بار در *اوستا* به‌صورت جمع به کار رفته (Hintze, 1995: 79-82)،[2] و این که در این بند از فروردین‌یشت این دو درست پیش از اَستوَت‌اِرِتَ نام برده شده‌اند، و این که در بندهای ۱۴۱

---

1. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, 1963.

۲. رضائی باغ‌بیدی با ذکر شش بند گاهان که در آنها واژهٔ مورد نظر سه بار به صورت مفرد و سه بار به صورت جمع به کار رفته، نتیجه گرفته است (رضائی باغ‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۰۷):

«منظور از سوشیانت‌ها در گاهان بزرگانی است که به پیروی از زردشت به آموزه‌های مزدا گوش جان می‌سپارند، و با پیمودن راه راستی رهبری مردم را به دست می‌گیرند، و با دیوان و دیوسیرتان می‌ستیزند، و در پایان به پاداش عمل خویش می‌رسند، و صلح و آشتی را در جامعه حکمفرما می‌کنند».

او در ادامه دو نکته را خاطرنشان می‌کند؛ یکی این که «در *اوستای* متأخر هر گاه سوشیانت در شمار جمع به کار رفته باشد، تفاوتی با سوشیانت گاهان ندارد» و دیگر این که «هر گاه در *اوستای* متأخر واژهٔ سوشیانت در شمار مفرد به کار رفته باشد، تنها به یک سوشیانت خاص ــ که منجی آخرالزمان است ــ بازمی‌گردد» (رضائی باغ‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۰۷-۱۰۸).

و ۱۴۲ این یشت نام دو دوشیزه‌ای که بعدها نام مادران اوشیدر و اوشیدرماه در نظر گرفته شدند در کنار نام مادر سوشیانت آمده است، از دلایل منجی به شمار آمدن اوشیدر و اوشیدرماه هستند. باید توجه داشت که در بند ۶۲ فروردین‌یشت از یک نطفهٔ زردشت سخن رفته است، نه سه نطفه. در بندهای ۸۸-۹۶ زامیادیشت، که دربارهٔ شخصیت‌ها و وقایع آخرالزمانی است، نیز از دو برادر سوشیانت اثری نیست. از کتاب هشتم *دینکرد* (۱۳۹۷: ۶۴) درمی‌یابیم که ظاهراً سپندنسک تنها نسک و متن اوستایی بوده که در آن از اوشیدر و اوشیدرماه و نقش آنان در فرشگرد سخن رفته بوده است. این امر نشان می‌دهد که دادن نقش آخرالزمانی به این دو شخصیت مربوط به زمانی است پس از سرایش آن دو یشت بزرگ و پیش از تدوین کامل *اوستا*.

نکتهٔ دیگر این که همان‌طور که جای دیگر گفته‌ایم، نخستین انسان در اساطیر ایرانی در اصل جم بوده است نه کیومرث، و جم برای گستردن زمین سه بار دو ابزارش را در زمین وارد کرد، هر بار بخشی از فرّه او جدا شد و به ایزد مهر و فریدون و گرشاسب رسید، و در هنگام آخرین بار انجام این عمل آیینی در رپیثوین، سومین نطفه از او صادر شد و مرگ از طریق آژوی او به وجودش درآمد (نظری فارسانی، ۱۳۹۹: ۱۵۶-۱۶۰). این «سه» نطفه نیز از دیگر دلایل در نظر گرفتن «سه» نطفه برای زردشت در دریاچهٔ کیانسه است، و قائل شدن به ظهور اوشیدر و اوشیدرماه. در رسالهٔ *بندهش* (۱۳۸۰: ۱۵۲) نکتهٔ جالبی در این رابطه ذکر شده است:

> «چنین گوید که زردشت سه بار به نزدیکی هِوُوی زن همی شد. هر بار آن تخم به زمین شد، نریوسنگ ایزد روشنی و زور آن تخم را پذیرفت و به نگاهداری به اناهید ایزد سپرد. به هنگام خود به مادر آمیزند. نه‌هزار و نهصد و نود و نه بیور فروهر پرهیزکاران به پاسبانی گمارده شده‌اند».

نکته این است که متن می‌گوید که هر بار آن تخم در «زمین» رفت، نه در بطن هووی، نه در دریاچهٔ کیانسه. دربارهٔ نطفهٔ کیومرث گفته شده است که یک‌سوم از تک‌نطفهٔ او را سپندارمذ پذیرفت و از آن مشی و مشیانه به وجود آمدند، دو سوم دیگر آن را که در خورشید پالوده شده بود ایزد نریوسنگ پذیرفت (*بندهش*، ۱۳۸۰: ۸۱). ایزد نریوسنگ آن دو بهر را پذیرفت و نگاه داشت که چه؟ پاسخ داده‌شده این است که این دو نطفه برای درخشندگی انسان‌ها در آخرالزمان به کار می‌آیند؛ درخشندگی یکی از این دو به کیومرث داده خواهد شد، و درخشندگی دیگر میان مردم پخش خواهد شد، بسته به شایستگی‌شان (*وزیدگیهای زادسپرم*، ۱۳۸۵: ۱۵۹). چنین به نظر می‌رسد که این تک‌نطفهٔ سه‌بهری کیومرث و سه نطفهٔ زردشت ــ که هر دو در آخرالزمان به کار می‌آیند ــ در اصل روایت‌های برگرفته از سه نطفهٔ جم در هنگام انجام عمل گسترش زمین است.[۱]

---

۱. در این خصوص ← نظری فارسانی، ۱۳۹۹.

کیومرث با آن ظاهر عجیبش خود تجسم نطفه‌ای است که جم در هنگام مرگ وارد زمین کرد. با گذشت زمان، کیومرث سنّت مزدایی چند ویژگی از ویژگی‌های جم کیش مهر را به خود گرفت، از جمله نخستین انسان بودن و صدور نطفه در هنگام مرگ را. روحانیون زردشتی از روی الگوی سه نطفهٔ جم، تک‌نطفهٔ کیومرث را سه‌بهری شمردند: از یک بهر آن مردم پدید آمدند، از دو بهر دیگر که در آخرالزمان به انسان‌ها درخشندگی خواهد داد، یک بهر میان همین مردمِ پاگرفته از او پخش می‌شود، و بهر دیگر به خود او می‌رسد. پس درخشندگی جمِ درخشان از خود اوست.

آنچه برای اعمال اوشیدر و اوشیدرماه و اتفاقات زمانه‌شان در نظر گرفته شد نیز متأثر از مهرپرستی ایرانی است. در هزارهٔ اوشیدر دروج گرگ از بین می‌رود و در هزارهٔ اوشیدرماه دروج مار. گرشاسب و فریدون دو از سه شخصیت مرتبط با فرّه جم هستند. در فصل ۳۲ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* (۱۳۸۵: ۹۰ و ۲۳۹؛ *Anthologie de Zādspram*, 1993: 112-115) (و نیز بندهای ۱۳۱ و ۱۳۶ فروردین‌یشت) آمده است که فریدون به دلیل بستن ضحاک فراخوانده می‌شود برای مقابله با مارکرداران، و گرشاسپ به دلیل کشتن راهزنان و دزدان فراخوانده می‌شود برای مقابله با دزدکرداران. چنان که پیداست، اوشیدر جایگزین گرشاسپ ــ که کشتن گرگ و راهزنان غول‌پیکر از پهلوانی‌های اوست ــ شده است، و اوشیدرماه جایگزین فریدون.[۱] در حقیقت، در لایهٔ کهن‌تر اسطوره، گرشاسب و فریدون در آخرالزمان برانگیخته می‌شده‌اند برای نابود کردن موجودات اهریمنی،[۲] ولی با تحولی که در اسطوره داده شد، اوشیدر و اوشیدرماه این کار را انجام می‌دهند،[۳] آن هم نه با پهلوانی خود، بلکه با کمک مزدیسنان یا با انجام مراسم آیینی. این دو برادر عملاً در برابر دیو ملکوس و ضحاک از بند رسته نیز کوششی ندارند. در نگاره‌ای مهم در مهرکده‌های رومی، سه انسان را می‌بینیم که از گیاه مقدسی، شاید هوم، سر بر آورده‌اند (مرکلباخ، ۱۳۹۴: ۴۱۶؛ ورمازرن، ۱۳۸۳: ۹۰). در این که یکی از آنها مهر[۴] است تردید نیست، و با توجه به این که فریدون و گرشاسب هم آیفت هوم‌افشری پدرانشان هستند، محتمل است که آن

---

۱. جای دیگر، در هنگام سخن از این جایگزینی، با توجه به سه دریافت‌کنندهٔ فرّه جم، و با توجه به قربانی‌کنندهٔ گاو هذیوش، گفته شد که سوشیانت جایگزین ایزد مهر فراخ‌چراگاه شده است (نظری فارسانی، ۱۳۹۹: ۱۷۱). در ادامه از دیدگاهی دیگر به این قضیه نگریسته می‌شود.

۲. ناتوانی روان فریدون در رویارویی با ضحاک از بند رسته و کشته شدن این دیو به دست گرشاسب از بقایای روایتی است که در آن این دو شخصیت از فرشگردکرداران مهم به شمار می‌آمده‌اند.

نکتهٔ دیگر این که در بند ۱۳۰ فروردین‌یشت فروهر جم با ذکر برخی ویژگی‌هایش ستوده شده است، و در بند بعدی فروهر فریدون با ذکر برخی ویژگی‌هایش، ولی در بند بعد که انتظار می‌رفت سخن از فروهر گرشاسب باشد، فهرستی خشک و بدون توضیح از شخصیت‌های عمدتاً کیانی را می‌بینیم، بعد فروهر کیخسرو ستایش شده است، پس از آن فروهر گرشاسب. ستایش کیخسرو در سه بند، آن هم پس از ستایش فروهر فریدون و پیش از ستایش فروهر گرشاسب از نشانه‌های ورود کیخسرو به جریان فرشگرد در زمان متأخر است. در ادامه به این موضوع بیشتر می‌پردازیم.

۳. مرحوم سرکاراتی (۱۳۷۶: ۱۴) به نقش آخرالزمانی گرشاسب در باور ایرانیان پیش از زردشت اشاره کرده است.

۴. نمود انسانی او «جم» است.

دو در اصل این دو باشند. آنچه دربارهٔ جایگزینی اوشیدر و اوشیدرماه به جای این دو پهلوان گفته می‌شود، این نظر را تأیید می‌کند.

سوشیانت، جم، مهر

به‌رغم تصریح فروردین‌یشت و متن‌های پهلوی به این که سوشیانت از نطفهٔ زردشت است، نشانه‌هایی موجود است که می‌توان به اصالت این روایت هم شک کرد. یکی این که در متن‌های پهلوی گفته شده است که سوشیانت همچون خورشید درخشان است، و نیز این که ابتدا کیومرث زنده خواهد شد و او به‌تنهایی درخشندگی‌ای به اندازهٔ مجموع درخشندگی همهٔ انسان‌ها خواهد داشت. این ویژگی درخشان بودن کیومرث هم از جمله ویژگی‌هایی است که از جم به او منتقل شده است. درخشان بودن جم و ارتباط او با خورشید نیاز به تفصیل ندارد. ابتدا نخستین انسان، یعنی نخستین کسی که مرده است، زنده خواهد شد. در بندهای ۲۰-۲۱ از فصل ۳۵ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* آمده است (*Vichītakīhā-i Zātsparam*, 1964: 155):

> «یشت‌کرده (= پس از انجام یشت) به همانندی جم، وقتی که در سوراگمند زرّین آن گاودم را بگردانید، برخوانَد سوشیانس پیروزگر: "برایستید! دارندهٔ [همان] تن‌هایی هستید که آنها را داشتید [در هنگامی که] درگذشتید." بر زمین آید کَردارِ (= در کار آورندهٔ) دو زهار[1] و فرشگردکردار (= بازسازی‌کنندهٔ جهان): سوشیانس».

زادسپرم در جملهٔ پایانی، صراحتاً جم را سوشیانت دانسته است. همچنین است در بند ۴۸ از فصل ۳۴ همین رساله (*Id*: 147): «چون آن فرستادهٔ به‌تعالی‌رساننده ــ که سوشیانسِ رهبر و دارندهٔ دو زهار است ــ به زمین ظاهر شود، به همین شکل با مینویان همپرسگی کند». بر این اساس، هم نخستین انسان و هم آخرین انسان جم است و دلیل این که گفته شده است که سوشیانت همچون خورشید درخشان است این است. وقتی سوشیانت، که همان جم است، دیو اشموغی را می‌زند و این دیو سرانجام در سوراخی فرو می‌رود،[2] جم رود آخرالزمانی[3] گداخته از فلز را ایجاد می‌کند و آن سوراخ را می‌بندد (نظری فارسانی، ۱۳۹۹: ۱۶۵-۱۶۶). او استخوان و خون و موی و روشنی و جان

---

۱. منظور از «(دارندهٔ) دو زهار» جم است. نیز ← نظری فارسانی، ۱۳۹۹: ۱۶۴-۱۶۶.

۲. گرچه آن دو پهلوان یا این دو برادر دروج گرگ و مار را نابود می‌کنند، ولی موفق به از میان بردن جهی نمی‌شوند. این ماده‌دیو در پیکر دروج دوپا، یا همان مردمان اهلموغ، وارد می‌شود، و سوشیانت دیو اشموغی را می‌زند، و بدین ترتیب جهی نیز ناکار می‌شود. طبق بند ۱۴۲ فروردین‌یشت سوشیانت «بر همهٔ کینه‌های دیوان و مردمان چیره خواهد شد، از بهر ایستادگی در برابر دشمنی پدیدآمده از جهی». در بند ۳۰ فصل ۳۴ *گزیده‌های زادسپرم* جهی سخت‌ترین دشمن مرد اهلو خوانده شده است. می‌دانیم که «مرد اهلو» لقب کیومرث است. تنها راه منطقی و قابل‌دفاع برای هماهنگ کردن این دو بند این است که هم سوشیانت و هم کیومرث را جم بدانیم.

۳. در *گاهان* (بند ۷ *یسن* ۳۲، و بند ۹ *یسن* ۵۱) به این ور گرم آخرالزمانی اشاره شده است (*The Gāthās of Zarathushtra* ..., 1991: 133, 188). نیز ← Humbach and Faiss, 2010: 70-72.

کیومرث و مشی و مشیانه را از زمین و آب و گیاه و روشنی و باد می‌گیرد،[۱] و مردگان تحت کنترلش هستند،[۲] و «بندی بزرگ در دست دارد، چون هر شخص مقدّری درگذشت، او بندی از او آویخته است؛ همچون دام‌بندی که پرنده و ماهی را با آن می‌گیرد، زیر زمین، در دوزخ، [آن دام را] گسترده دارد»[۳]، و انبارداران هرمزد داشته‌ها را به او تحویل می‌دهند،[۴] و مردگان را از دوزخ درمی‌آورد،[۵] و درستکاران را از دروندان متمایز می‌کند،[۶] و در یک کلام «فرجام‌کاری (= فرشگردکرداری) در [حیطهٔ] خویشکاری اوست»[۷].

طبق بندهای ۸۹-۹۶ زامیادیشت، فرّه به سوشیانت خواهد پیوست، و به یارانش. او جهان را چنان می‌کند که در فرمانروایی جم بود، ولی این بار کامل و جاودانه. سوشیانت همهٔ آفرینش مادی را می‌نگرد، و با نیروی نگاه آن را تباهی‌ناپذیر خواهد کرد.[۸] چون تصریح شده است که دیو خشم از برابر سوشیانت و «یارانش» خواهد گریخت، منظور از یاران سوشیانت از منظر مهرپرستی ایزدان همراه ایزد مهر هستند. نیبرگ (۱۳۸۳: ۶۸) ایزد سروش را مهم‌ترین خدا در پیرامون میثره دانسته، و احتمال داده است که «سروشه از دید تاریخی همان خدایی است که به انجمن دینی میثره شخصیّت می‌بخشد» (همان: ۷۰). پس حضور سروش در آخرالزمان در پیوند با جم تبیین می‌شود.

اکنون که سخن از یاران ایزد مهر پیش آمد، بی‌مناسبت نیست که مطالبی دربارهٔ دو سه ایزد مهریار گفته شود. در بند ۷۰ مهریشت آمده است که ایزد بهرام به شکل گراز در پیشاپیش ایزد مهر حرکت می‌کند. ایزد بهرام با همین نمود در نگارهٔ شکار در مهرکده‌ها تصویر شده است (ورمازرن، ۱۳۸۳: ۱۱۰؛ مرکلباخ، ۱۳۹۴: ۳۲۲). به نمود ایزد باد در نگاره‌ها توجه نشده است. در بندهای ۲۰ و ۲۱ و ۲۴ مهریشت (*The Avestan hymn to Mithra*, 1967: 82-85) می‌خوانیم:

> «... به عقب برمی‌گردد نیزه‌ای که آن را دشمن میثره می‌افکند، به‌سبب مانتره‌های بدی که دشمن میثره به کار می‌برد. حتی اگر او (= دشمن میثره) [نیزه را با] پرتابی خوب بیندازد، حتی اگر به تنی رسد، او را زخم نمی‌زنند، به‌سبب مانتره‌های بدی که دشمن میثره به کار می‌برد؛ باد نیزه‌ای را که دشمن میثره بیندازد دور می‌کند، به‌سبب مانتره‌های بدی که دشمن میثره به کار می‌برد.

---

۱. بندهای ۷–۱۸ فصل ۳۴ *گزیده‌های زادسپرم*.
۲. بندهای ۲۱–۲۲ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم*.
۳. بند ۲۲ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم*.
۴. بندهای ۷–۱۸ فصل ۳۴ *گزیده‌های زادسپرم*.
۵. بند ۱۴ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم*.
۶. بند ۳۳ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم*.
۷. بند ۱۷ فصل ۳۴ *گزیده‌های زادسپرم*.
۸. در ادبیات پهلوی آمده که این مهم با انجام یزش و قربانی و فراهم‌سازی اکسیر بی‌مرگی عملی می‌شود.

کسی نه با انداختن نیزه(ها)ی خوب تیزشده، نه با انداختن تیر(های) دورپرواز نمی‌زند کسی را که مهر نیرومند دارندهٔ اندیشهٔ پیش‌آگاه به یاری‌اش آید ...».

ایزد ویو، که حکم زره ایزد مهر را دارد، در نگاره‌های مهرکده‌های رومی به دو شکل نمایانده شده است؛ یکی به شکل شنل برافراشته‌ای که به صورت سپر درآمده،[1] و این نماد از ایزد ویو در نگاره‌های رومی با آنچه دربارهٔ محافظت کردن ایزد ویو از ایزد میثره در مهریشت آمده است قرابت مفهومی دارد، و دیگری به شکل مار.

در نگاره‌های مهری، بر گرداگرد موجود عجیب شیرسری که بر کره زمین ایستاده، ماری پیچیده، سر مار بر سر شیر قرار گرفته، و راستای نگاهش به همان سمتی است که سر شیر. دربارهٔ آن موجود شیرسر باید گفت که برخی آن را اهریمن دانسته بودند، ولی اکنون بیشتر بر آن‌اند که زروان، یا معادل یونانی آن، کرونوس است (ورمازرن، ۱۳۸۳: ۱۴۱-۱۴۸؛ مرکلباخ، ۱۳۹۴: ۱۵۲). دیوید اولانسی با توجه به ستاره‌شناسی و صور فلکی آن را «گورگون» دانسته است (اولانسی، ۱۳۹۶: ۲۴، ۶۵-۶۹). چند سرنخ ما را به هویت اصلی این موجود راهنمایی می‌کند. اول این که در برخی نگاره‌های مهری، این موجود را با سری غیر از شیر می‌بینیم؛ ایزد مهر بر زمین ایستاده و ماری بر گرد او پیچیده است (ورمازرن، ۱۳۸۳: ۱۸۷؛ مرکلباخ، ۱۳۹۴: ۳۶۹، ۳۷۱). این نقش دست‌کم این نکته را ثابت می‌کند که این موجود شیرسر نه‌تنها اهریمن نیست، بلکه موجودی مقدس است. این موجود مقدس کیست؟ برای پاسخ به این پرسش، باید ایزدان همکار خدای مهر را بهتر بشناسیم.

بندهای ۱۲۶ و ۱۲۷ مهریشت مطلب جالبی در این رابطه دارند. در بند ۱۲۶، ایزدبانوی چیستا با daenayå māzdayasnōiš upamanəm «شبیه به دین مزدیسنی» توصیف شده است، و در بند بعدش dāmōiš upamana آمده، و گرشویچ آن را «شبیه به آفریدهٔ اهورا» معنی کرده است (*The Avestan hymn to Mithra*, 1967: 136-137). نیبرگ (۱۳۸۳: ۸۵-۸۶) به رابطهٔ این کلمات در این دو بند توجه کرده، و در مورد dāmōiš upamana گفته (همان: ۷۹):

«... گمان نمی‌رود که معنای دیگری جز «همانند دامی» یا «ماندگار نزد دامی» داشته باشد. دامی در *اوستا* هم به معنای آفریدگار است، هم به معنای آفرینش و اینجا تنها به معنای آفریدگار می‌تواند باشد. معنای این نام به هر حال کاملاً روشن است: مربوط است به خداوندی که با آفریدگار در پیوستگی بسیار نزدیک قرار دارد، به اصطلاح شریک بی‌واسطهٔ او، یا دو همکار. ...

---

۱. این تن‌پوش در گذر از اسطوره به حماسه به رزم‌جامهٔ پرآوازهٔ رستم موسوم به «ببر بیان» تبدیل شده است. در این خصوص ← نظری فارسانی، ۱۳۹۸: ۲۰۴-۲۰۷.

خوب می‌شود فهمید که زردشتیان از واژهٔ دامی نخست به اهوره‌مزدا می‌اندیشیدند، چنان که در انجمن دینی میثره به میثره ...».

این مطلب درست و راهگشاست. نیبرگ به این نتیجه رسید (همان: ۷۹):

«در بند ۱۲۷ می‌آید که دامویش اوپمنه سواره می‌راند تا به همنشینی میثره برسد؛ در آنجا او به‌صورت یک گراز است، و با همان لقب‌هایی توصیف می‌شود که آن صورت را برای ورثرغنه که به صورت گراز پدیدار شده بود، در بند ۷۰ و در جاهای دیگر دیدیم. ... پس هیچ‌گونه جای تردید نیست که ورثرغنه و دامویش اوپمنه هر دو یکی هستند».

در نگاه نخست نظر نیبرگ درست است، ولی همان‌گونه که گرشویچ خاطرنشان کرده (*The Avestan hymn to Mithra*, 1967: 168)، چون در همین یشت آمده است که ایزد بهرام در پیشاپیش مهر در حرکت است، سخت می‌توان پذیرفت که همین ایزد همزمان در پس مهر هم در حرکت باشد. گرشویچ نظر بارتلمه را در مورد وجود دو -dāmi با معانی «آفریدگار» و «آفرینش» چنین تفسیر می‌کند (*Id*: 169):

«واژهٔ اصلی -^{2}dāmi «آفریدگار» است، که صفت -dāmi «نشئت‌گرفته از آفریدگار»، در اینجا «آفریدهٔ آفریدگار»، با یک vṛddhi ناپیدا از آن گرفته شده است؛ صورت خنثای آن معنی «آفرینش» دارد، و این همان -^{1}dāmi بارتلمه است ... . چون تنها -dāmi «آفریدگار» *اوستا* اهوره‌مزداست، باید نتیجه گرفت که صفت -dāmi همیشه به آفرینش اهوره‌مزدا اشاره دارد. ... پس صفت -dāmi که تنها برای آرمیتی به کار می‌رود، و مترادف -ahuraδāta است، لقبی است مختص -zam «زمین» (= آرمیتی) و ورثرغنه. پس اگر dāmōiš upamana را مترادف با *ahuraδātahe upamana بگیریم، و به یاد داشته باشیم که این دو، اوپمنه و ورثرغنه، خود را به شکل گراز درمی‌آورند، می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً -dāmi ورثرغنه است و dāmōiš upamana خودِ دیگرِ ورثرغنه».

پذیرفتن نظر گرشویچ سخت است. چرا باید -dāmi را ایزد بهرام بدانیم؟ با وجود چندین ایزدی که به تصریح مهریشت مهر را همراهی می‌کنند، چرا «خودِ دیگرِ ورثرغنه» پشت سر مهر در حرکت است؟ افزون بر این، درست است که اهوره‌مزدا تنها -dāmi «آفریدگار» در دین زردشتی است، ولی از نظر مهرپرستان میثره آفریدگار بود (مرکلباخ، ۱۳۹۴: ۲۳۲). مهریشت در اصل سرودی متعلق به پیروان این کیش است با لعاب و افزوده‌هایی زردشتی، و منظور از -dāmi در dāmōiš upamana میثره است. سرودهایی که در ستایش میترا و ورونه در ادبیات ودایی باقی مانده تردیدی باقی نمی‌گذارد که در نزد مهرپرستان ورونه، upamanaی (= شبیهِ، خود دیگرِ) میثره

به شمار می‌آمده است. آرتور آنتونی مک‌دانل مطالب مفیدی در رابطه با ورونه گرد آورده که upamanaی میثره بودنِ ورونه از آن پیداست. گزیده‌هایی از آن چنین است (MacDonell, 1897: 23-27):

«چهره‌اش به چهرهٔ اگنی (= خدای آتش) می‌ماند. خورشید چشم میترا و ورونه است و همچنین چشم اَریَمَن.[1] ورونه دوردست‌ها را می‌بیند، او دارندهٔ هزار چشم است. میترا و ورونه در امتداد پرتوهای خورشید که چونان بازوان آنهاست پیش می‌رانند. ورونه و میترا دارندهٔ دست‌های زیبا هستند. میترا و ورونه با پاهایشان به بالا می‌شتابند و ورونه با پای درخشانش فریب‌ها را لگدمال می‌کند. بر علف بستر قربانی می‌نشیند، و همچون میترا سومه می‌نوشد. گردونه‌ای دارد به درخشش خورشید. میترا و ورونه با گردونه‌شان به بالاترین آسمان فراز می‌روند. اقامتگاه زرین و هزار در میترا و ورونه در آسمان است. ورونه از اقامتگاهش همهٔ اعمال را زیر نظر دارد. خورشید همه‌چیزبین از اقامتگاه او طلوع می‌کند و برای گزارش اعمال انسان‌ها به سکونتگاه‌های میترا و ورونه می‌رود، فرمانروای جهان است، در وسط آسمان نشسته است. میترا و ورونه جاسوسان نافریفتنی‌شان را جداگانه به خانه‌ها می‌فرستند. شاه خدایان و انسان‌ها و همهٔ موجودات و کل جهان است. ورونه فرمانروای بزرگ قوانین طبیعت است. آسمان و زمین با قانون ورونه از هم جدا شده‌اند. ورونه و میترا بر کل جهان حاکم و نگهبان‌اند. ورونه آتش را در آب‌ها نهاد، و خورشید را در آسمان، و سومه را بر صخره. او راه خورشید را ساخت. ورونه و میترا و اریَمَن[2] راه‌ها را برای خورشید باز می‌کنند. آنجا که اسب‌های خورشید ناپدید می‌شوند (یعنی در شب)، نظم میترا و ورونه برقرار می‌شود. ماه تابان به فرمان ورونه شب‌هنگام حرکت می‌کند، ستارگان قرارداده‌شده در بالا پدیدار می‌شوند و در روز ناپدید. ورونه فصل‌ها را به نظم درمی‌آورد. میترا و ورونه و اریمن پاییز و ماه و روز و شب را تنظیم می‌کنند. ورونه رودها را روان می‌کند. ورونه و میترا فرمانروایان رودخانه‌هایند. ورونه با دریاها نیز ارتباط دارد. از ورونه و میترا بیش از دیگر خدایان درخواست باران شده است. این دو باران و شادابی را از آسمان نازل می‌کنند. میترا و ورونه رهبران آب‌هایند، و فرمانروایان ارته (= نظم) و نور. ورونه همه‌چیز را در همه‌جا می‌داند، او شاهد همه‌چیز است. پلک زدن‌های آدمیان را می‌شمرد، اعمال و افکار و نقشه‌هایشان را می‌داند. ورونه نگهبان خردمند جاودانگی است».

---

۱. از این عبارت می‌توان احتمال داد که منظور از روشْن‌چشم و خوَرچشم که در یزش آخرالزمانی در ارزه و در سوه مستقر می‌شوند، اریمن و ورونه است.

۲. در اساطیر ودایی، این سه مهم‌ترین خدایان گروه -āditya هستند. ← MacDonell, 1897: 43-46.

پس در تندیس‌هایی که این موجود بدون سر شیر و با چهرهٔ آشنای میثره تصویر شده است، میثره است؛ در تندیس‌هایی که سر شیر دارد و با واژهٔ Arimanius معرفی شده است، ایزد اریمن است؛[1] در تندیس‌هایی که سر شیر دارد و معرفی نشده است، ورونه یا همان ایزد داموِیش‌اوپمنه است یا همچنان ایزد اریمن.[2] داموِیش‌اوپمنه و ایزد بهرام به شکل گراز در پشت و جلو سپاه کم‌شمار و در عین حال شکست‌ناپذیر مهر حرکت می‌کنند. این دو و ایزد ویو مهم‌ترین نقش را برای حفاظت از ایزد مهر در برابر دشمنان بر عهده داشته‌اند، و ایزد اریمن پزشک این گروه خدایان بوده است. از این مطالب می‌توان نتیجه گرفت ماری که دور این موجود تابیده (مرکلباخ، ۱۳۹۴: ۳۴۰، ۳۵۹) همان نقشی را دارد که شنل سپرمانند برافراشته از باد در نگاره‌های گاوکشی، و ویو در بندهای ۲۰ و ۲۱ و ۲۴ مهریشت که ذکر آن رفت. احتمالاً انتخاب «مار» به‌عنوان محافظ در نقش‌های مهری روم تحت‌تأثیر اساطیر و نگاره‌های مصری است.

این که گفته شده است هرمزد در آخرالزمان از آسمان پایین می‌آید و مردمان را داوری می‌کند، جای بحث دارد. در جای دیگر مطالبی دربارهٔ آتش‌پیکر ازلی گفتیم، و گفتیم وظیفهٔ مهمی در آخرالزمان دارد که در بند ۴۰ فصل ۳۵ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* به آن اشاره شده است. ترجمهٔ این بند با تصحیحاتی که دلایل آن بیان شد (نظری فارسانی، ۱۳۹۷: ۲۹-۴۵) چنین است:

> «پس آن‌گاه آتش بزرگ از آن روشنی بی‌پایان فرود آید، بر سراسر زمین فروغ افکند؛ شاخه‌ای به دست دارد، به همانندی درختی که شاخه‌هایش بالا [و] ریشه‌اش به پایین است؛ برای (= به تعداد) هر پرهیزکاری شاخه‌ای، برای هر دروندی ریشه‌ای؛ و اَرد (= اشه) به چهرهٔ مادّی بر سر درخت، و دیو آنَهل به بن درخت ایستد؛ و اَرد (= اشه) [هر] پرهیزکاری را شاخه‌ای، و آنَهل هر دروندی را ریشه‌ای به دست دهد؛ از یکدیگر جدا شوند دروند از پرهیزکار».[3]

این آتش‌پیکر همان سپندمینوست (نظری فارسانی، ۱۳۹۷: ۳۴)، پس سپندمینو در آخرالزمان به زمین می‌آید، نه هرمزد. او شاخه‌ای مانند درخت به دست دارد، مینوی اَرد به چهرهٔ مادّی بر سر درخت است و به هر پرهیزکار شاخه‌ای اختصاص می‌دهد، و دیو آنَهل[4] مستقر در زیر شاخه، به هر دروندی ریشه‌ای. این‌چنین پرهیزکاران و دروندان از هم جدا می‌شوند. «مینوی اَرد به چهرهٔ مادّی» یعنی

---

۱. مرکلباخ (۱۳۹۴: ۱۲۲-۱۲۳) به این نکته اشاره کرد، اما در موارد دیگر آن را تندیس کرونوس پنداشته است.

۲. برخی از ویژگی‌ها و وظایف مشترک این سه ایزد را در مطلبی که از مک‌دانل نقل شد دیدیم.

۳. در ادامه (بندهای ۴۳-۴۴) آمده است که شاخه‌هایی که به دست نیک‌کرداران داده می‌شود مانند نردبان سه‌پایه‌ای است که از طریق آنها به ستاره‌پایه و ماه‌پایه و خورشیدپایه می‌رسند. بدکرداران نیز با تکانهٔ آن شاخهٔ درخت مانند به دوزخ می‌افتند. پس شاخه و ریشه از آن شاخهٔ درخت‌مانند جدا نمی‌شود، بلکه هر دروندی از یک تار ریشه آویزان است، و هر پرهیزکاری بر شاخه‌ای سوار.

۴. دیوی که دشمن ارته/ اشه است. در مورد این دیو ← نظری فارسانی، ۱۳۹۷: ۳۴-۴۰.

-astuuaṭ.ərəta،[۱] که همان سوشیانت، یا به سخن دیگر همان جم است. جم در این بند «رتهٔ مجسّم» دانسته شده است. پس جم، مهم‌ترین شخصیت مهرپرستی ایرانی، پرهیزکاران را از بدکاران جدا می‌کند.[۲] در رسالهٔ *بندهش* (۱۳۸۰: ۱۴۷) آمده است: «سوشیانس از فرمان دادار کنش همهٔ مردم را بسزا مزد و پاداش دهد».

در برخی متن‌های پهلوی (از جمله *دینکرد* سوم) آمده است که در آخرالزمان کیخسرو فرمانرواست، و سوشیانت موبدان‌موبد. ظاهراً نقش‌تراشی آخرالزمانی برای کیخسرو به دلیل محبوبیت بسیار این شاه بوده، چون نقش او بسیار مصنوعی و بی‌خاصیت است و حتی با یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین زردشتی ناسازگار است. جالب است که در زامیادیشت از گرزگردانی کیخسرو و حتی کی‌گشتاسب سخن رفته، ولی اشاره‌ای به قدرت گرززنی گرشاسب گرزور نشده است. این جانشینی، و آنچه دربارهٔ گنجاندن ستایش فروهر کیخسرو پس از ستایش فروهر فریدون و پیش از ستایش فروهر گرشاسب در بند ۱۳۰ فروردین‌یشت گفته شد نشان می‌دهند که قدمت این نقش‌تراشی نزدیک به زمان سرایش این دو یشت بزرگ است. آن آموزه‌ای که گفتیم با نقش‌تراشی آخرالزمانی برای کیخسرو در تضاد است، آموزه‌ای است که از جمله در فصل ۱۲۹ *دینکرد* سوم (*The CompleteText of the Pahlavi Dinkard*, 1911: 129-130) بیان شده است:[۳]

«آن که ستیز گنامینو با آن شدیدتر [است] جفت شدن فرّه خدایی و [فرّه] دین بهی در یک تن [و] در بیشترین حدّ ممکن به هم آمدن (= جفت شدن) [است]، چون نابودی‌اش از این به‌هم‌پیوستگی است. چون اگر در جم به آن بیشترین حدّ فرّه فرمانروایی بیشترین حدّ فرّه دین بهی نیز، یا در زردشت به بیشترین حدّ فرّه دین بهی بیشترین حدّ فرّه [فرمانروایی] چنان که در جم بود نیز به هم می‌آمد (= جفت می‌شد)، بلافاصله نابودی گنامینو [و] رهایی آفریدگان از ابگت و فرشگرد دلخواه در جهان‌ها روی می‌داد. همین که در جهان خوب‌دینی با فرمانروایی خوب به هم، و خوب‌دین [و] فرمانروای خوب به هم رسند، بدین ترتیب جهان به نزاری عیب و افزونی فضیلت، و پتیارگی کمتر و یاری بیشتر، و پارسایی زیاد و دروندی اندک، رفاه مردم و فرمانروایی نیکان، تنگی و بی‌قدرتی بدان، آبادانی جهان، شادی همهٔ آفرینش [می‌رسد]، و سعادت رعیّت آراسته و پیراسته می‌شود. با همرسی کامل این دو

---

۱. هومباخ -astuuaṭ.ərəta را ترکیب دارندگی دانسته است، به‌معنی «دارندهٔ راستی استومند»، برگرفته از astuuaṭ.aṣ̌əm در بند ۱۶ یسن ۴۳، لقب برای Saošiiant Vərəθrajan (*Zamyād Yašt*, 1998: 165).

۲. بند ۳۳ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم*: frēstag kē-š xwēškārīh šēbīh zanēd ahlaw az druwand be wizārīhēd «فرستاده‌ای که خویشکاری (= وظیفه) اوست، تلاطم ایجاد می‌کند، پارسا از دروند جدا کرده شود».

۳. ترجمه از نگارنده است. نیز ← *Le troisième livre du Dēnkart*, 1973: 133، موله، ۱۳۹۵: ۶۰-۶۱.

فرّه در یک مرد، شکست کامل ابگت، و رستگاری و تطهیر آفریدگان از آن [حاصل می‌شود، و] فرشگرد شود، چنان که در مورد سوشیانس با همرسی این دو فرّه در او خواهد شد. ... ».

بر این پایه، فرّه دین بهی و فرّه شهریاری در سوشیانت به هم خواهند پیوست، نه این که سوشیانت دینمرد باشد و کیخسرو شهریار. این افتراق مصنوعی خلاف این آموزهٔ مهم دینی است. در این رابطه، بخشی دیگر از کتاب سوم دینکرد، که موله هم ترجمه کرده است، راهگشاست (موله، ۱۳۹۵: ۶۱-۶۲). در آن متن آمده است که بهترینِ مردمان فرمانروای دانای دارای فرمانروایی نیک و همچنین دستوَر دین است، و بدترین مردمان فرمانروای بد، و در زمینهٔ دینی اهلموغ. پس از آن از جمشید به عنوان بهترین فرمانروای نیک و از زردشت به‌عنوان بهترین دستور دین نام برده شده است. دهاک و تور برادروش نقطهٔ مقابل آن دو دانسته شده‌اند. نکتهٔ مهم در ذکر نام بهترین و بدترین فرد از نظر شهریاری و دینی در آینده است. گدروس[1]، جانشین تور برادروش، کسی که سوشیانت او را خواهد کشت، بدترینِ فرمانروایان و اهلموغان است (هر دو عنوان در یک تن)، از سوی دیگر بهترین فرمانروا و دستور دینی آینده سوشیانت است، ولی به انضمام کیخسرو که او را یاری خواهد کرد!

قربانی کردن گاو هذیوش در آخرالزمان به دست سوشیانت، که همان جم است، قرینهٔ قربانی کردن گاو به دست جم در آغاز آفرینش است.[2] از مهم‌ترین دیوارنگارهٔ مهرکده‌های رومی می‌دانیم که میثره ــ در مهرپرستی ایرانی: جم ــ در آغاز و پایان جهان گاو سفید (ورمازرن، ۱۳۸۳: ۶۲) را قربانی کرد و خواهد کرد. تاریخ اساطیری جهان مادّی با گاوکشی آغاز شد، و با گاوکشی پایان می‌پذیرد. نخستین و آخرین انسان در تاریخ اساطیری ایران جم است، و هر دو بار او این کار را انجام می‌دهد. این دو گاوکشی از آموزه‌های بنیادین کیش مهر است. انسان و جهان به وضع آرمانی بازمی‌گردند. در رسالهٔ *بندهش* (۱۳۸۰: ۱۴۵) آمده است:

«گوید به (نامهٔ) دین که از آن جای که مشی و مشیانه، هنگامی که از زمین بررستند، نخست آب، سپس گیاه، سپس شیر و سپس گوشت خوردند، ... ایدون نیز به هزارهٔ اوشیدرماه نیروی آز ایدون بکاهد که مردم به یک خوراک خوردن سه شبانه‌روز به سیری ایستند. پس از آن از گوشت خوردن بایستند، و گیاه و شیر گوسپندان خورند؛ سپس از آن شیرخواری نیز ایستند و آبخوار بوند. ده سال پیش از آنکه سوشیانس آید، به ناخوردن ایستند و نمیرند. سپس سوشیانس مرده برخیزاند».

---

1. Gadarōs

۲. این قرینه‌ها منفرد و اتفاقی نیستند. یکی دیگر از صحنه‌هایی که در اساطیر مهرپرستی هم در آغاز و هم در پایان جهان روی می‌دهد، صحنهٔ سر برآوردن میثره از سنگ (مرکلباخ، ۱۳۹۴: ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۶۲، ۳۸۴) است. سنگ نماد آسمان است. نکتهٔ دیگر مربوط به این صحنه این که میثره با یک گوی، که نماد زمین است، در دست تصویر شده است. ظاهراً این منشأ جام جهان‌نمای جم در ادبیات فارسی است.

بر اساس آنچه گفته شد، مهرپرستی، دین ایرانی پیش‌زردشتی بوده که برخی باورهای آن به دین زردشتی راه یافته و پاییده است.[۱] گرچه سعی شده است رنگی واحد بر این دوگونگی زده شود، ولی نکاتی که از تطبیق منابع مختلف دریافت می‌شود عقاید کهن‌تر از زمان زردشت را نشان می‌دهند.[۲] جم در مهرپرستی ایرانی جایگاه و منزلتی را داشته که زردشت در دین مزدیسنی.[۳] فریدون و گرشاسب، دریافت‌کنندگان فرّه از جم، از دیگر شخصیت‌های اصلی این کیش به شمار می‌آمده‌اند. طبق هوم‌یشت، جم و فریدون و گرشاسب آیفتی بودند که به پدرانشان داده شد به پاداش این که نخستین کسانی بودند که هوم را بآیین فشردند.[۴] در متون زردشتی آمده است که آن سه جاودان بوده‌اند، ولی گناه کردند و میرا شدند. انتساب گناه به این سه، راه‌حلی برای به حاشیه راندن آنها از راست‌کیشی زردشتی بود.

---

۱. درواقع، زردشت و پیروانش عقاید کیش مهرپرستی را از نابودی کامل نجات دادند. به نظر می‌رسد که منظور از pōryōtkēšān در اصل بزرگان همین کیش باشد.

۲. پیش از این لومل، و بعد دوشن‌گیمن قائل به تقابل باورهای مهرپرستی و زردشتی، از جمله در جریان شکایت روان گاو، بوده‌اند (به نقل از موله، ۱۳۹۵: ۲۲۶). نقل مطلب کوتاهی که موله در این رابطه نوشته مفید است (موله، ۱۳۹۵: ۲۲۶): «اسطورهٔ روان گاو در نظر او (یعنی دوشن‌گیمن) اسطوره‌ای می‌شود که زردشت ابداع کرده است تا جانشین اسطورهٔ کشتن گاو ازلی کند. ... لومل در یک سری مقاله از این تز دفاع می‌کرد که تبرّی از کشتن دام‌ها در گات‌ها ناظر به قربانی کردن آیینی گاو بوده است، قربانی‌ای که کشتن گاو نخستین به دست میتره را تکرار می‌کرد. در دین زردشتی اهریمن جانشین میتره در نقش قربانی‌گرش شده است، ولی برخی از متون براهمنه‌ها تاریخ هندوایرانی کارکرد میتره در این اسطوره را نشان می‌دهند». نظر نیبرگ این است که وقتی زوج میتره‌ـورونه از هم گسیخت، میتره خدای آسمان شب شد، و اهوره‌مزدا جای ورونه را گرفت و خدای آسمان روز به شمار آمد. گروهی میتره را بالاترین خدا دانستند، و گروهی اهوره‌مزدا را (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

۳. زردشت در بند ۸ از *یسن* ۳۲ از جم سخن گفته است. هومباخ نخست گناه جم را ادعای خدایی کردن (Humbach and Ichaporia, 1994: 41)، و بعد اجازهٔ گوشتخواری به مردم (Humbach, 2002: 68-77; Humbach and Faiss, 2010: 92) برشمرد. در بندهای ۵–۱۰ این یسن از دیوهایی سخن رفته است که مردم را با فریب به معصیت‌هایی وامی‌دارند که از زندگی خوب و جاوید محروم شوند. زردشت خطاب به اهوره‌مزدا می‌گوید که تو از طریق وهومنه از فضایل آگاهی، و تصریح می‌کند که از همهٔ آن معاصی نابخشودنی که فرد آلوده به آنها با فلز گداخته رسوا می‌شود بری است. آنگاه زردشت می‌گوید که جم ویونگهان، کسی که به امید خشنود کردن مردم خوانندهٔ تکه‌های گاو به ما بود، برای همین معاصی بدنام است. زردشت به اهوره‌مزدا شکوه می‌کند که فرد کافر ارزش اقتدار هماهنگ با اندیشهٔ نیک را می‌دزدد. آن فرد مدایح را تباه می‌کند؛ کسی که می‌گوید گاو و خورشید بدترین چیزهایی است که می‌تواند با چشمانش ببیند، کسی که عادلان را درونده می‌شمرد، چراگاه‌ها را ویران می‌کند، و سلاحش را علیه پرهیزکار بلند می‌کند.

از این مطالب چنین برمی‌آید که زردشت جم را انسانی نیک‌کردار می‌دانسته که بدنامش کرده‌اند. او از این دیوها برای بدگویی از جم و زدودن مدایحی که در ستایش جم گفته می‌شده دلگیر است. آنها با گفتن این که گاو و خورشید ــ دو مورد اساسی و بسیار مهم در آیین مهرپرستی ــ بدترین چیزها برای دیدن هستند، و با ویران کردن چراگاه‌ها (چون از آنِ مهر فراخ‌چراگاه بودند)، و با کشتن پیروان این کیش، خواست خود را برای نابود کردن کیش مهر نشان دادند.

۴. با توجه به ارتباط تنگاتنگ جم با هوم، آیین فشردن هوم و فراهم شدن معجون هوم در آخرالزمان توسط سوشیانت (= جم) نیز از دیگر باورهای اصالتاً مهرپرستی واردشده در دین زردشتی است.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین وقایع فرشگرد را با توجه به رویدادهای بندهشنی و برخی رخدادهای دورهٔ گمیزشن بررسی کردیم و به نتایجی رسیدیم؛ از جمله این که قائل شدن به ظهور اوشیدر و اوشیدرماه مربوط به سنّت متأخر دین زردشتی است و این دو خود جایگزین گرشاسب و فریدون، دو دریافت‌کنندهٔ فرّه از جمشید، شده‌اند. سه نطفهٔ زردشت در دریاچهٔ کیانسه و نطفهٔ سه‌بهری کیومرث برگرفته از ورود سه نطفهٔ جم در زمین در هنگام گسترش آن است با دو ابزارش.

نقش‌دهی به کیخسرو در آخرالزمان به سبب محبوبیت این شاه بوده و چون این شاه از نامیرایان به شمار می‌آید، راه برای اختصاص نقش آخرالزمانی به او باز بوده است. در متن‌های پهلوی آمده است که کیخسرو فرمانروا و سوشیانت موبدان‌موبد آخرالزمانی است، ولی این با آموزهٔ یکی شدن فرّه پادشاهی و فرّه دین در سوشیانت ناسازگار است. در واقع، سوشیانت خود فرمانروا و خود دینمرد فرشگرد است، و این به‌ویژه از وظایفی که در بخش‌های ۳۴ و ۳۵ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* برای او برشمرده شده است معلوم است.

سوشیانت همان جم است. در حقیقت، نخستین و آخرین انسان در اساطیر مهرپرستی ایرانی جم است. این شخصیت شگفت‌انگیز قربانی آغازین و فرجامین جهان هستی را انجام می‌دهد، زمین را می‌گستراند، شاه جهان مردگان می‌شود، اصلی‌ترین و پرکارترین شخصیت فرشگرد است، گدازه‌رود آخرالزمانی را روان، و درستکرداران را از بدکرداران جدا می‌کند.

گاوکشی مهر مهم‌ترین اسطورهٔ کیش مهرپرستی است. از لحاظ تاریخی، با توجه به مطلبی که زردشت دربارهٔ جم گفته است، جم قربانی کردن و خوردن گوشت را در جهان باب کرد. در آخرالزمان که کم‌کم وضع به حالت اولیه و آرمانی بازمی‌گردد، مردم دیگر گوشت و خوراک نخواهند خورد، و دیو آز به همین دلیل ضعیف خواهد شد، و بناچار خرده‌دیوان را خواهد خورد و حتی آهنگ خوردن اهریمن خواهد کرد. در فرگرد دوم *وندیداد* اهوره‌مزدا سه بار به جم می‌گوید که زمین پر شده است از دام‌های کوچک و بزرگ و انسان‌ها و سگ‌ها و پرنده‌ها و آتش‌های سرخ. پس در زمانهٔ جم نه‌تنها انسان، که برای دام هم مرگ و کشتار نبود. جم نخستین‌بار ذبح گاو را انجام داد. در اساطیر مهرپرستی، با مرگ گاو و مرگ جم درِ خروج از جهان باز شد و جم شاه جهان مردگان گشت. مهریسنان پایان جهان را نیز با گاوکشی جم تصور می‌کرده‌اند؛ عملی آیینی که با آن درِ مرگ بسته می‌شود.

کتابنامه

آژیر، ا. (۱۳۹۲). *منجی‌باوری در کیش زرتشتی و ادیان ابراهیمی*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

آموزگار، ژ. (۱۳۸۴). *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۷. تهران: سمت.

اولانسی، د. (۱۳۹۶). *پژوهشی نو در میتراپرستی*. ترجمهٔ م. امینی، چ ۴. تهران: چشمه.

بندهش (۱۳۸۰). ترجمه و گزارش م. بهار، چ ۲. تهران: توس.

پورداود، ابراهیم. (۱۹۲۷). *سوشیانس (موعود مزدیسنا)*. بمبئی: بی‌نا.

راشد محصل، م. ت. (۱۳۶۴). پایان جهان بر پایهٔ چند متن زردشتی. *چیستا*، (۲۴)، ۲۴۹-۲۵۷.

راشد محصّل، م. ت. (۱۳۸۱). *نجات‌بخشی در ادیان*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضائی باغ‌بیدی، ح. (۱۳۷۷). سوشیانت در اوستا. *مقالات و بررسیها*، *۶۴* (۱۱۱۲)، ۱۰۳-۱۱۳.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۶). بازشناسی بقایای افسانهٔ گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران. *نامهٔ فرهنگستان*، ۳(۲)، ۵-۳۸.

شاهنامه ← فردوسی.

فردوسی، ا. (۱۳۶۶). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۱. نیویورک: Bibliotheca Persica.

فروردین‌یشت (۱۳۸۲). ترجمه و گزارش چ. مولایی، تبریز: دانشگاه تبریز.

طاهری، ا. (۱۳۸۹). اشارات معادشناختی در گاهان. *مجلهٔ مطالعات ایرانی*، ۹(۱۷)، ۱۱۹-۱۳۲.

کتاب هشتم دینکرد؛ آوانویسی، ترجمه، یادداشت و واژه‌نامه (۱۳۹۷). آوانویسی و ترجمهٔ م. نظری فارسانی، تهران: فروهر.

مرکلباخ، ر. (۱۳۹۴). *میترا، آیین و تاریخ*. ترجمهٔ ت. گلی‌زاده و م. کرباسیان، چ۲. تهران: اختران.

موله، م. (۱۳۹۵). *آیین، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان*. ترجمهٔ م. میرزایی، تهران: نگاه معاصر.

نظری فارسانی، م. (۱۳۹۷). یک دیو ناشناخته در ادبیات پهلوی، و هماورد اهورایی آن. *زبانشناخت*، ۹(۱)، ۲۹-۴۵.

نظری فارسانی، م. (۱۳۹۸). رستم، سرباز مهر. *زبانشناخت*، *۱۰*(۲)، ۱۹۵-۲۱۳.

نظری فارسانی، م. (۱۳۹۹). جم کیست؟. *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*، *۱*(۱)، ۱۵۱-۱۷۶.

نیبرگ، ه. س. (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمهٔ س. نجم‌آبادی، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان.

ورمازرن، م. (۱۳۸۳). *آیین میترا*. ترجمهٔ ب. نادرزاد، چ ۵. تهران: چشمه.

وزیدگیهای زادسپرم (۱۳۸۵). آوانویسی و ترجمهٔ م. ت. راشدمحصّل، چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Anthologie de Zādspram, Édition critique du texte Pehlevi (1993). In Ph. Gignoux et A. Tafazzoli (Eds. & Trans.). *Studia Iranica*: Cahier 13. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.

Hintze, A. (1995). The Rise of the Saviour in the Avesta. In Ch. Reck and P. Zieme (Eds.), *Iranica:* Vol. *2. Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wis-senschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewid-met* (pp. 77–97). Wiesbaden: Harrassowitz.

Humbach, H. (2002). Yasna/ Yima/ Jamšēd, King of Paradise of the Iranians. *JSAI* 26. pp 68-77.

Humbach, H. & Faiss, K. (2010). *Zarathushtra and His Antagonists: A Sociolinguistic Study with English and German Translation of his Gāthās*. Wiesbaden: Dr. Lwdwig Reichert Verlag.

Humbach, H. and Ichaporia, P. R. (1994). *The heritage of Zarathushtra. A new translation of his Gāthās*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Le troisième livre du Dēnkart, traduit du pehlevi (1973). (J. P. de Menasce, Ed. & Trans.). Paris: Bibliothèque des Oeuvres Classiques Persanes, 4.

MacDonell, A. A. (1897). *Vedic Mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.

Shaked, Sh. (1998). ESCHATOLOGY, In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence. *Iranica*. UpToDate. Retrieved January 19, 2012, from http://www.iranicaonline.org/articles/eschatology-i

The Avestan hymn to Mithra (1967). (I. Gershevitch, Ed. & Trans.). London: Cambridge University Press.

The complete text of the Pahlavi Dinkard (1911). (D. M. Madan, Ed.). 2 vol, Bombay.

The Gāthās of Zarathushtra and other old Avestan texts (1991). (H. Humbach, Ed. in collaboration with J. Elfenbein and P.O. Skjærvø). 2 Vol. Heidelberg: Carl Winter.

Vichītakīhā-i Zātsparam (1964). (B. T. Anklesaria, Ed.). Bombay: The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties.

Zamyād Yašt, Yašt 19 of the Younger Avesta (1998). (H. Humbach, & P. R. Ichaporia, Eds.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Mithraic Beliefs in Zoroastrian Eschatology

Mohsen Nazari Farsani*

Abstract

World history in Iranian mythology has the three main stages which are Bundahišn, Gumēzišn, Wizārišn. The first is beginning of the creation in which the two principal, Good and Evil, are set apart from each other yet. The second is the stage of mixture and fight of the two, and the last is the stage of separation of them through thorough failure of Evil forces. Anyone of the main events of these three could not and should not be studied without pay attention to the other two, because they are the three main parts of the same thing. This matter is more obvious in connection with the first and third. Renovation is consisted of the happenings that they will be done in Wizārišn stage. Now, we have investigated renovation with consideration to and connection with the events about Bundahišn mentioned in some Middle Persian texts, seeing west Mithraism documents, and we have reached to this result that Zoroastrian eschatology has been identified with and on the basis of Mithraic beliefs. Ancient Iranians believed to Mithraism before Zoroaster coming; many of teachings and beliefs of that religion have been preserved in Avesta and Middle Persian texts and in west Mithraism too. We have gathered data from related books and articles, and we have used to comparative-analytical method for data analysis.

Keywords: Eschatology, Renovation, Mithraism, Zoroastrianism, Jam.

* PhD Graduated in Old Iranian Culture and languages, Tehran University. Tehran. Iran.
om.db10@yahoo.com

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۱۸۹-۲۰۴
مقاله علمی-پژوهشی

بررسی نقش‌مایه‌های جانوری و گیاهی بر سکه‌های پادشاهان نخستین ساسانی (از اردشیر اول تا هرمز دوم)

آزاده حیدرپور*
کتایون فکری‌پور**

چکیده

نقش‌مایه‌های حک شده بر سکه‌های ساسانی حاوی مضامینی‌اند که بیانگر فرهنگ، هنر و باورهای رایج درآن دوره است. این نقش‌مایه‌ها گاه نمادهایی از ایزدان باستانی ایران، گاه نیز تجسمی از باورهای اساطیری-دینی و هنری آن دوره‌اند که به دنبال یک رخداد سیاسی، به صورت کاملاً نمادین، بر تاج‌های پادشاهان ساسانی ظاهر شده‌اند. هدف از این پژوهش بررسی نقوش جانوری و گیاهی بر سکه‌های نخستین پادشاهان ساسانی و مطالعه و تفسیر نمادین این نقوش است. برخی از پرسش‌های مرتبط با این پژوهش به شرح ذیل است: تصویرپردازی‌های نمادین گیاهی و حیوانی در این سکه‌ها چه جایگاهی در باورهای دینی این دوره داشته‌اند و ارتباط نمادین این نقوش با ایزدان باستانی چه چیزی بوده است؟ با بررسی این نقوش می‌توان نتیجه گرفت که تحولاتی که در تصویرپردازی سکه‌های ساسانی به وجود آمده‌اند ناشی از رویدادهای سیاسی-تاریخی آن دوره‌اند. تصویرپردازی‌های حیوانی نیز که در واقع مظاهری از ایزدان زردشتی چون ورثرغنه، آناهیتا و ... را به نمایش می‌گذاشتند، از زمان بهرام دوم به بعد بر تاج‌های شاهان ساسانی

* استادیار پژوهشی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).a.heidarpour@richt.ir
** دانشیار پژوهشی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران. k.fekripour@richt.ir
تاریخ دریافت: ۲۹/ ۶/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۷/ ۹/ ۱۴۰۲
DOI: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2009633.1077

نمایان و به یکی از خط‌مشی‌های اصلی هنر ساسانی تبدیل شدند. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و مشاهده‌ای انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: ساسانیان، سکه، نقش‌مایه، جانوران، گیاهان

مقدمه

دورهٔ ساسانی یکی از مهمترین دوره‌ها در تاریخ هنر ایران است. همهٔ نمونه‌های هنر ساسانی در تصویرها، نقش‌برجسته‌ها، ظروف و سکه‌های آن دوره منعکس شده‌اند. بخشی از این نمودارهای هنری شامل نقوش حیوانی و گیاهی‌اند که بر تاج‌های پادشاهان ساسانی ظاهر شده‌اند و اغلب یا تجسم‌های مختلفی از ایزدان باستانی‌اند و یا بازتابی از یک باور و اسطورهٔ کهن که به دنبال یک رویداد تاریخی، اجتماعی و سیاسی بر تاج پادشاه ساسانی ظاهر شده است.

ساسانیان باورهای اساطیری و همچنین جهان‌بینی خود را به شیوه‌ای هنری و نمادین بر روی سکه‌های خود که برای آنان علاوه بر کارکردی اقتصادی، کاربردی تبلیغاتی نیز داشت به نمایش می‌گذاشتند. در هنر سکه‌زنی دورهٔ ساسانی، باورهای مذهبی چنان به عینیت مجسم شده‌اند که بی‌شک پژوهش هنر این دوره در نهایت به تصویرشناسی مذهبی آن ختم می‌شود.

پرسش‌های این پژوهش به شرح ذیل است: نخست آن که نقش‌مایه‌های حیوانی و گیاهی که به شیوه‌ای نمادین بر روی سکه‌های ساسانی نقش شده‌اند از چه زمانی رواج یافته‌اند؟ هر یک از این نقش‌مایه‌های نمادین مربوط به کدام یک از ایزدان و ایزدبانوان باستانی‌اند، چه معنا و مفهومی را در بردارند و یا با کدام یک از باورهای دینی یا رویدادهای تاریخی، سیاسی و اجتماعی ارتباط دارند؟

روش تحقیق

مقالهٔ حاضر به بررسی نقوش حیوانی و گیاهی که بر سکه‌های پادشاهان نخستین ساسانی به شیوه‌ای نمادین حک شده‌اند می‌پردازد. به منظور تحقق این هدف، پژوهش حاضر با بررسی‌های دوگانهٔ مشاهده‌ای و کتابخانه‌ای به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی به انجام رسیده‌است. تحقیقات مشاهده‌ای این مقاله بر مبنای تحلیل، مستندنگاری و پژوهش بر شماری از سکه‌های گزینش شده از موزه‌های استان‌های کرمان، همدان، و مازندران و مقایسه آنها با یکدیگر ممکن شده‌است. نویسندگان در بخش بررسی‌های کتابخانه‌ای از منابع دست اول و تحلیل‌های نظری حاصل از پژوهش‌های سکه‌شناسان نامی بهره‌مند شده‌اند.

پیشینه تحقیق

در این پژوهش از مطالعات سکه‌شناسان نامی چون گوبل، آلرام، شیندل و... بهره‌برداری شده‌است. گوبل در پایان کتاب *سکه‌شناسی ساسانی*، طراحی انواع تاج‌های پادشاهان ساسانی را به تفکیک آورده‌است (Göbl,1971). وی همچنین در مقالهٔ «سکه‌های ساسانی» به بررسی ویژگی‌های هنری سکه‌ها و تاج‌های پادشاهان ساسانی پرداخته‌است (گوبل، ۱۳۸۳: ۴۲۹- ۴۴۷). کتاب ارزشمند لوکونین ۱۳۸۴ با عنوان *تمدن ایران ساسانی* در راستای مطالعهٔ نقش‌مایه‌های نمادین موجود در سکه‌های ساسانی بسیار گره‌گشا بوده‌است، همچنین *مجموعهٔ سکه‌های ساسانی* با علامت اختصاری SNS به قلم شیندل (۲۰۰۹) و آلرام و گیزلن (۲۰۱۲) یکی از بهترین مطالعات در هنر سکه‌زنی ساسانی است. در این پژوهش همچنین از آثار آندرئا گاریبلدی ۱۳۹۵ و آثار تورج دریایی ۱۳۹۲، ۱۳۸۳ استفاده شده و در تحلیل‌های نظری نقش‌مایه‌های حیوانی از آثار اسطوره‌شناسان نامی چون جان‌هینلز ۱۳۸۱ و ابراهیم پورداود بهره‌برداری شده‌است. در اینجا باید یادآور شد که مطالعات نگارندگان بر روی نقوش گیاهی و جانوری تاج‌های شاهان نخستین ساسانی متمرکز شده‌است.

بدنه تحقیق

ویژگی‌های تصویری روی سکه و جایگاه تاج شاهی

با روی کار آمدن اردشیر اول ساسانی بنیانگذار ساسانیان بر روی سکه‌های آنان تصویر رسمی پادشاه رو به سمت راست نقش شد (تصویر ۱). در پشت سکه‌های ساسانی نیز، آتشگاهی با شعله‌های فروزان، جای کماندار پشت سکه‌های اشکانی را گرفت. با پیروزی اردشیر بر اردوان چهارم، وی تمام آتشگاه‌های دودمان‌های محلی را که در واقع آتش‌های ملوک‌الطوایفی اشکانیان بودند نابود کرد و تنها یک آتشگاه سلطنتی برای خود در معبد آناهیتا بنا نهاد که نقش‌مایهٔ آن را در پشت سکه‌هایش به تصویر کشید و این کار وی بعدها در میان پادشاهان ساسانی جنبهٔ عمومی پیدا کرد (بویس، ۱۳۸۱: ۱۳۵-۱۳۸). هر پادشاه تاج و زیورهای مخصوص به خود را همراه داشت (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۲۰۵؛ شیپمان، ۱۳۸۳: ۱۶۸). در این میان تاج شاهی بیش از هر عنصر و زیور دیگری نقشی مهم و نمادین داشت؛ چرا که در نظر آنان این باور وجود داشت که تجلی فرّهٔ ایزدی در تاج شاهی نمود پیدا می‌کند (گاریبلدی، ۱۳۹۵: ۷-۸). تاج، سربند یا کلاهی بود که معمولاً از طلا و فلزات ارزشمند با جواهرات گرانبها ساخته می‌شد و عموماً توسط پادشاهان یک کشور در آیین‌های رسمی مورد استفاده قرار می‌گرفت (دهخدا، ۱۳۷۳: ۵۳۴). در اینجا باید یادآور

شد که در مواردی ممکن بود یک پادشاه چندین نمونه تاج داشته باشد که این خود می‌تواند نشأت گرفته از وقوع یک رخداد مهم تاریخی-سیاسی چون شکست یا پیروزی بر دشمن در زمان حکومت آن پادشاه باشد (گوبل، ۱۳۸۳: ۴۳۱ - ۴۳۲؛ سرفراز و آورزمانی، ۱۳۷۹: ۸۷ - ۹۳). پس در واقع می‌توان گفت پادشاهان ساسانی هرگاه شکست سختی را متحمل می‌شدند و یا اورنگ شاهی آنان غصب می‌شد نشانهٔ این اتفاقات، به صورت تغییراتی فاحش در ظاهر تاج آنان نمود پیدا می‌کرد و چنانچه این شکست جبران و اورنگ پس گرفته می‌شد تزئیناتی بر تاج شاهی افزوده می‌شد (Gnoli, 1991: 115-118; Gnoli, 1999: 315).

تصویر ۱: سکهٔ اردشیر اول (شمارهٔ اموالی ۷۲۶۶، آرشیو عکس سکه‌های ساسانی موزهٔ کرمان)

در مورد خورّه یا فَرَّه و نقش آن بر تاج شاهی می‌توان گفت که پادشاهان ساسانی ادعایی مبنی بر انتساب خود به خدایان بزرگ باستانی نظیر اهورامزدا، مهر و آناهیتا داشتند و بنابراین، اغلب آنان، مظاهر این خدایان را بر تاج‌های شاهی خود نقش می‌زدند و این عمل را تنفیذ فَرّه ایزدی می‌نامیدند (آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۵۰). آنان اعتقاد داشتند که تا زمانی که پادشاهی این فَرّه ایزدی را با خود همراه دارد، پادشاهی فرهمند و منتخب از سوی خدایان است؛ ولیکن به محض آن که این فرّه از وی جدا شود، پادشاهی را از کف می‌دهد (دریایی، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۶)؛ در باورهای ایران باستان جمشید نخستین پادشاهی است که به سبب گناهکاری‌اش فَرّه شاهی از وی جدا شد. در زامیاد یشت در بندهای ۳۴ تا ۳۸ ذکر شده‌است که چون جمشید دهان به سخن دروغ بیالود پس فَرّه شاهی در سه نوبت به پیکر مرغ وارِغنَ از او بگسست و بنابراین ضحاک توانست او را شکست داده و فرمانروایی را از او بگیرد (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان* ، ۱۳۷۱: ۴۹۰-۴۹۱). این مرغ به اعتقاد غالب مفسران اوستا همان سیمرغ یا شاهین است (سلطانی‌گرد فرامرزی، ۱۳۷۲: ۱۰۱).

با مطالعهٔ سکه‌های ساسانی به این نتیجه می‌رسیم که تاج‌های ساسانی تنوع بیشتری از تاج‌های دوره‌های پیشین دارند و با مطالعهٔ این تاج‌ها قادر به تشخیص پادشاهان صاحب تاج و تمیز آن‌ها

از یکدیگر هستیم (دادور و مکوندی، ۱۳۹۱: ۲۸). بر اساس تقسیم‌بندی گوبل تاج شاپور اول به چهارگونهٔ فرعی تقسیم می‌شود (جدول۱). در گونهٔ چهارم شاه تاجی بر سر دارد که شبیه کلاهی است که در بالای آن سر عقابی نمایان است و مرواریدی در منقار دارد، پیدایش این نشانه بر تاج شاهی شاپور اول می‌تواند نشانه‌ای از ایزدبانو آناهیتا باشد؛ شاید شاپور هنگامی که در جایگاه مقام ارشد روحانی و سرپرست نیایشگاه آناهیتا ایفای نقش می‌کرد این تاج را بر سر می‌گذاشت (تصویر ۲) و این احتمالاً متقارن با اوایل سلطنت شاپور اول بوده است چرا که وی در نقش‌برجستهٔ جنگی فیروزآباد (تصویر ۳) هم با همین تاج ظاهر شده و این نقش‌برجسته مربوط به اوایل حکومت شاپور است (آلرام، ۱۳۹۲: ۲۷).

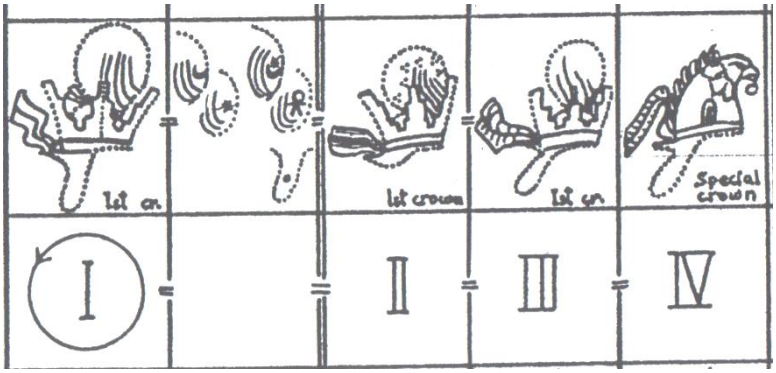
تصویر ۲: سکهٔ شاپور اول با تاجی که نقش عقابی بر روی آن نمایان است.
(https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Coin_of_Shapur_I_with_eagle-headed_crown.jpg)

تصویر ۳: نقش‌برجسته جنگی فیروزآباد و تصویر شاپور اول نیزه به دست سمت چپ
(https://www.livius.org/articles/place/ardasir-khureh-firuzabad/firuzabad-relief-)

با بررسی تطبیقی بین تاج شاپور بر روی سکه‌ها و سنگ‌نگاره‌ها پی می‌بریم که در سنگ‌نگاره‌ها از تاج مدل زبانه گوش‌دار استفاده نشده است. گوبل بر این باور بود که ساسانیان رویدادهای

سیاسی را در سکه‌های خود نشان نمی‌دادند (Göbl, 1971: 43) ولیکن با مطالعهٔ سکه‌ها به این نتیجه می‌رسیم که این نظریه صحیح نیست و بعضی پادشاهان پیروزی یا شکست خود را با اضافه کردن یا کم کردن تزئیناتی بر تاج به نمایش می‌گذاشتند. مثلاً در زمان نرسه که ساسانیان از رومیان شکست خوردند واژهٔ انیران از سکه‌های نرسه حذف شد و یا بعضی از تزئینات گیاهی تاج برداشته شد (آلرام، ۱۳۹۲: ۳۶)؛ این موضوع خود نظریهٔ گوبل را در این راستا رد می‌کند.

جدول ۱: گونه های تاج شاپور اول (Göbl,1971: Table II)



تجسم ایزد بهرام با بال‌های عقاب

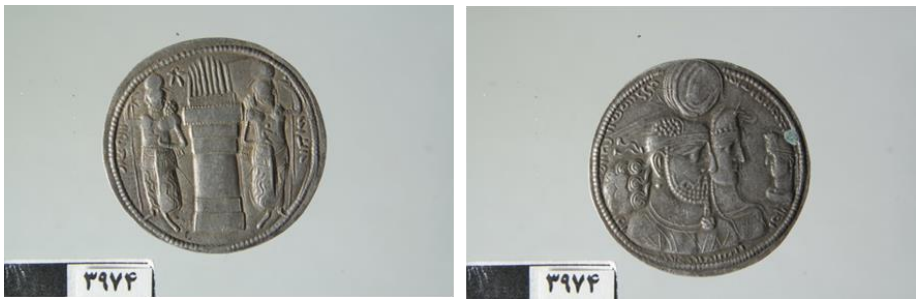
بهرام دوم سکه‌های متنوعی با طرح‌های گوناگون دارد. در اغلب این سکه‌ها بهرام با تاجی که بر روی آن بال‌های عقابی نمایان است ظاهر می‌شود (لوکونین،۱۳۸۴: ۱۷۳-۱۷۴). تاج بالدار بهرام دوم در واقع نشانه‌ای از ایزد بهرام است؛ شاید بهرام دوم با آوردن این نشانه بر تاج خویش مدعی بوده که ایزد بهرام شهریاری را به وی بخشیده و حافظ پادشاهی اوست (تصویر ۴).

تصویر ۴: سکهٔ بهرام دوم (Rezakhani, 2011: 347)

در اساطیر ایران باستان ایزد بهرام توانایی آن را دارد که به ده تجسم گوناگون درآید؛ هفتمین تجسم از تجسم‌های این ایزد، پرنده‌ای است که اسطوره‌شناسان آن را عقاب یا شاهین می‌دانند (گاریبلدی، ۱۳۹۵: ۱۲-۱۳). در اینجا باید یادآوری کرد که در فرهنگ ایران باستان پرندگان منادیان نیک‌اقبالی و بخت بلند بوده‌اند و در *اوستا* فرّه ایزدی بارها به پیکر مرغ وارغنَ در می‌آید (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، ۱۳۷۱: ۴۹۰-۴۹۱).

تصویر ۵: سکهٔ خانوادگی بهرام دوم (موزه همدان، آرشیو سکه‌های ساسانی، شمارهٔ اموالی ۳۹۷۵)

بهرام دوم نخستین پادشاه ساسانی است که تصویر ملکه‌اش را در کنار خود روی سکه‌هایش ضرب کرد (امینی، ۱۳۸۹: ۱۲۳). در سکه‌های خانوادگی و گروهی بهرام دوم، تصویر همسر وی شاپوردُختک گاه با تاجی به شکل اسب، سگ و قوچ دشتی و گاه به شکل پرنده‌ای که بی شباهت به عقاب نیست دیده می‌شود و روبروی آنها، در سمت راست تصویر، نیم‌تنه‌ای دیده می‌شود که در تعدادی از سکه‌ها، این نیم‌تنه تاج عقاب مانندی چون تاج ملکه بر سر و حلقه‌ای در دست دارد (تصویر ۵) و در تعدادی دیگر از سکه‌ها این نیم‌تنه بدون تاج است و حلقه‌ای در دست ندارد (تصویر ۶) و به جای تاج، کلاهی مادی بر سر دارد (گاریبلدی، ۱۳۹۵: ۱۳-۱۴).



تصویر ۶: سکهٔ خانوادگی بهرام دوم (موزه همدان، آرشیو سکه‌های ساسانی، شمارهٔ اموالی ۳۹۷۴)

در تفسیر شمایل‌نگارانهٔ این نیم‌تنه میان سکه‌شناسان بحث و گفتگوی فراوان است؛ در واقع روشن نیست که این تصویر از آن آناهیتاست یا بهرام سوم که جانشین بهرام دوم بود! گوبل تصویر این نیم‌تنه را مربوط به شاهزادهٔ بهرام سوم می‌داند و آوردن این نیم‌تنه بر سکه‌های بهرام دوم را نشانهٔ تبلیغ ایدهٔ جانشینی وی برای سلطنت به حساب می‌آورد (Göbl, 1971: 43-45). ولیکن جی‌کی چوکسی و گاریبلدی اعتقاد دارند که نیم‌تنه‌ای که حلقه را در دست و تاجی به شکل عقاب بر سر دارد در واقع تجسمی از ایزدبانو آناهیتاست چرا که در پشت برخی از این سکه‌ها تصویر شاه یا بهرام دوم دیده می‌شود که با بلندکردن دستش و خم کردن چهار انگشت خویش به سوی آناهیتا، که همان تاج عقابی شکل را بر سر دارد، ادای احترام می‌کند و حال آن که ادای احترام این چنینی از سوی شاه به شاهزاده معمول نبوده‌است. آناهیتا گاه حلقهٔ بدون روبان را که در واقع نماد پیروزی است و گاهی هم حلقهٔ روبان‌دار را که نماد سلطنت است به بهرام دوم اعطا می‌کند. به احتمال قریب به یقین تصویری که تاجی عقاب مانند بر سر دارد نمادی از ایزدبانو آناهیتاست (تصویر شمارهٔ ۴و ۵) و تصویری که کلاهی مادی بر سر دارد و در دست او هیچ حلقه‌ای دیده نمی‌شود (تصویر شمارهٔ ۶) تصویر شاهزاده بهرام سوم و جانشین شاه است (گاریبلدی، ۱۳۹۵: ۱۴-۱۵؛ به نقل از لوکونین، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

بهرام دوم در دوران پادشاهی خود به سرکوب شورش ایالات شرقی، یعنی کوشانیان و سکاها، که به وسیله برادرش هرمز رهبری می‌شد پرداخت (فرای، ۱۳۸۳: ۲۲۹؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۶۷-۱۶۸). این احتمال وجود دارد که بهرام دوم برای گرامی‌داشت این پیروزی سکه‌هایی را که در آن‌ها ایزدبانو آناهیتا حلقهٔ پیروزی بدون روبان را به وی هدیه می‌دهد ضرب کرده باشد. چنان که گفتیم در سکه‌های گروهی بهرام دوم همسرش شاپوردُختک با تاجی نمایان است که بر آن نقش‌مایه‌های متفاوت قوچ، اسب، گراز و شاهین نصب شده‌است.

تجسم ایزدبانو آناهیتا با تاجی به شکل عقاب که مرواریدی به منقار دارد بر تاج هرمز دوم

هرمز دوم پسر نرسه پس از مرگ پدر بر تخت نشست. تاج هرمز دوم، پرنده‌ای را نشان می‌دهد که به شکل عقاب است و مرواریدی درشت به منقار دارد (تصویر شمارهٔ ۷). گوبل عقابی که مرواریدی به منقار دارد را نماد ایزدبانو آناهیتا می‌داند (Göbl, 1971: 7). چنان که می‌دانیم در باورهای ایران باستان اردوی‌سورآناهیتا دختر اهورامزدا، بسیار نیرومند بوده و خیرخواه همهٔ نژادهای بشر است. یکی از مهمترین صفات آناهیتا که همیشه جزئی از نام او بوده، «سورا» به

معنی نیرومند است. شاید شاهان ساسانی به دلیل همین صفت اهورایی‌اش بوده که پیوسته به این ایزدبانو توسل می‌کردند و از او یاری می‌خواستند و مراسم تاج‌گذاری خود را در معابد این ایزدبانو اجرا می‌کردند (هینلز، ۱۳۹۱: ۳۸-۴۱). در تفسیر ظهور عقاب بر تاج شاهی هرمز دوم می‌توان گفت که هرمز دوم سعی داشته انتخاب خود به عنوان پادشاه و فرمانروا را به ایزدبانو آناهیتا نسبت دهد و از این طریق نشان دهد که تحت حمایت این ایزدبانو بوده‌است و چونان پدرش نرسی نشان دهد که سرپرستی و تولیت معبد آناهیتا از آن اوست.

در ادبیات فارسی هما یا شاهین به عنوان مظهر سعادت‌بخشی و فرّه حضور دارد. اگر هما را همان مرغ وارغن بدانیم، باید پیشینهٔ هما را در اوستا و در مرغ وارغن جستجو کنیم. در *اوستا* ذکر شده که پر مرغ وارغن به دارندهٔ آن بزرگی و فرّه می‌بخشد. قدما معتقد بوده‌اند که همای هرگاه بر سر کسی نشیند او را به پادشاهی و سعادت می‌رساند یا برای رسیدن به پادشاهی کافی بود که سایهٔ همای بر سر کسی بیفتد.

تصویر ۷: سکهٔ هرمز دوم (موزهٔ کرمان، آرشیو مجموعه سکه‌های ساسانی، شماره اموالی ۳۱۹۱)

قوچ دشتی، اسب، گراز و ...

قوچ دشتی نشانه‌ای برای تجسم فَرّهٔ ایزدی است و بزرگی کسی که این نقش‌مایه را بر تاج خود دارد نشان می‌دهد؛ همچنین ممکن است نمادی برای نشان دادن پیروزی شاه یا دارندهٔ این نشان، بر دشمن شکست خورده باشد (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۹۴). در متن پهلوی کارنامهٔ اردشیر بابکان زمانی که اردشیر همراه با کنیزکی، از دربار اردوان می‌گریزد، اردوان در پی او عازم می‌شود و از کاروانیان می‌شنود که قوچی در پی اردشیر دوان بوده و به او رسیده و بر اسب وی سوار شده است؛ در این داستان طالع‌بینان و اخترشماران پیشگویی می‌کنند که به زودی فرمانروایی نو پیدا خواهد شد؛ آنان سوار شدن قوچ بر اسب اردشیر را نمادی از رسیدن فَرّه ایزدی به اردشیر

می‌دانند (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۸؛ آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۶؛ *کارنامه اردشیر بابکان*، ۱۳۸۲: ۳۹). برونر ارتباط قوچ با نمادهای سلطنتی و همچنین اهمیت اقتصادی این حیوان را از دلایل ظهور این نقش‌مایه در هنر ساسانی می‌داند (Brunner, 1978:91). باید یادآور شد که قوچ یکی از اشکال تجسم یافتهٔ ایزد بهرام است که در اکثر ظروف نقرهٔ ساسانی ارتباطی لاینفک با صحنه‌های شکار پادشاهی دارد (id: 92؛ ده‌پهلوان، ۱۳۹۵: ۶۲). در بهرام یشت (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، ۱۳۷۱: ۴۳۴-۴۳۷) ذکر شده که هر یک از تجسم‌های ایزد بهرام به نوعی بیان کنندهٔ نیروی پویای این ایزد است. در اینجا باید یادآوری کرد که سومین تجسم از ایزد بهرام اسب سفید است و پنجمین تجسم گراز تیز دندانی است که هم خشمگین است و هم زورمند. اهمیت این حیوان در باورهای ایران باستان مربوط به جنگ‌هاست. بر روی سنگ نگاره‌ها، مهرها و گچبری‌ها نقش این حیوان را بیشتر به صورت نیم‌تنه یا به صورت کامل در حال جنگ می‌بینیم. این جانور دارای نیرویی فوق‌طبیعی است و سر این حیوان تجسمی از ورثرغنه، ایزد بزرگ جنگ و پیروزی است. ایزد بهرام و تجسم‌های آن می‌تواند نمادی از نیروی پیشتاز مقاومت ناپذیر پیروزی باشند و آمدن این نقش‌مایه‌ها بر تاج شاه یا ملکهٔ ساسانی دلالت بر پیروزی بر دشمن شکست خورده و همچنین حمایت از سوی ایزد بهرام، ایزد پیروزی باشد (هینلز، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۳؛ پرادا، ۱۳۵۷: ۳۰۹).

در باب اسب این اعتقاد وجود داشت که:

> «اسب یک مرکوب محبوب اقوام آریایی است که بعد از گاو، مفیدترین جانور به شمار می‌آمد؛ از جمله اسبی که در سرزمین ماد تربیت می‌شد و در عصر قدیم شهرت جهانی داشت. اسب به عنوان مرکب جنگجویان و قهرمانان نماد شجاعت، قدرت و سرعت بود و اسب سفید به‌ویژه ارزش فراوان داشت» (هال،۱۳۸۳: ۲۵).

اسب تعبیری از مفاهیم آزادی، پیروزی، تحمل و سرعت با خود دارد. در باورهای قومی و اساطیری یکی از نشانه‌های نجابت خانوادگی و آمادگی برای هرگونه خدمت در زمان صلح یا جنگ است. ایزد بهرام یا پیروزی در سومین تجلی خود به صورت اسبی سفید و زیبا ظاهر می‌شود (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۹).

استفاده از نقش‌مایه‌های حیوانی نظیر اسب، شاهین، گراز و ... که مظاهری از ایزدان زردشتی بودند، بر تاج شاهان ساسانی بیشتر از دوران فعالیت‌های اصلاح‌طلبانهٔ کرتیر مرسوم شد. تا زمان کرتیر و سلطنت بهرام دوم آثار هنری رسمی ساسانی کمتر دارای نقش‌مایه‌های حیوانی بودند و در پشت سکه‌های پادشاهان ساسانی، تنها تصویرپردازی‌های انسان‌نگارانهٔ ایزدان زردشتی قابل

رؤیت بودند؛ مظاهر این ایزدان بر تاج‌های نخستین شاهان ساسانی، تا زمان بهرام دوم نمایان‌اند. از زمان بهرام دوم به بعد نقش‌مایه‌های حیوانی که مظاهر ایزدان گوناگون زردشتی‌اند به یکی از خطوط اصلی هنر ایران ساسانی تبدل می‌شوند. در اینجا باید یادآور شد که هنر ایران در عهد کرتیر و بهرام دوم به کلی فاقد مظاهر ایزدبانو آناهیتاست. این مظاهر شامل گل و گیاه‌های گوناگون، کبوتر، انار و غیره است (لوکونین، ۱۳۸۴: ۱۵۵-۱۵۷).

نقش‌مایه‌های گیاهی(شاخه‌های نخل)

در اینجا باید به یقین اذعان داشت که در دوران کرتیر شاهان ساسانی به میزان زیادی قدرت خود را در جایگاه تولیت و نگهبانی معبد آناهیتای استخر به نفع کرتیر از دست دادند و این اوضاع تا زمان نرسی ادامه داشت و این نرسی بود که دوباره این جایگاه را به شاه ساسانی بازگرداند. بی‌شک کرتیر با حمایت از بهرام اول و بهرام دوم در مقام ولایتعهدی و جانشینی پادشاه در به سلطنت رسیدن آنان نقش داشت و در قبال آن به مقام نگهبانی از معبد آناهیتای استخر دست یافت. با به سلطنت رسیدن نرسی و کنار گذاشتن کرتیر از سوی او تغییرات عمده‌ای در شاهنشاهی ساسانی پیش آمد که بازتاب و نمود این تغییرات در تزئینات تاج شاهی و به تبعِ آن بر رو و پشت سکه‌هایی که از سوی نرسی ضرب شدند نمایان شد؛ از آن جمله در پشت برخی از

تصویر ۸: سکهٔ نرسی با تاجی کنگره‌دار (موزهٔ همدان، آرشیو سکه‌های ساسانی، سکهٔ شمارهٔ ۴۰۳۶)

سکه‌های نرسی، صحنهٔ اعطای حلقهٔ پادشاهی از سوی آناهیتا به نرسی نشان داده شده‌است و همچنین در روی برخی از سکه‌ها، بر تاج نرسی شاخه‌های نخل که نماد ایزدبانو آناهیتاست نمایان می‌شوند (دریایی، ۱۳۹۲: ۵۰-۵۱ و۵۵).

نرسی در سکه‌هایش با دو نوع تاج ظاهر می‌شود؛ نخست تاجی که از تعدادی کنگره درست شده که به صورت موازی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (تصویر شمارهٔ ۸) و دومین تاج نرسی شبیه به

تاجی است که نرسی در نقش‌برجستهٔ نقش رستم بر سر دارد و تعدادی شاخهٔ نخل بر آن اضافه شده‌است (تصویر شمارهٔ ۹)؛ در اینجا باید یادآور شد که هم کنگره و هم شاخه‌های نخل تجسمی از ایزدبانو آناهیتا هستند و این هر دو می‌توانند نشانه‌ای از اعطای مقام پادشاهی از سوی آناهیتا به نرسی باشند (Göbl, 1971: 7) گوبل افزودن نشان‌های تزئینی تاج یعنی سه یا چهار شاخهٔ نخل بر تاج اول را با رویداد سرکوب شدن شورش بهرام سوم از سوی نرسی مرتبط می‌داند. چنان که گفتیم شاخه‌های نخل نماد ایزدبانو آناهیتا به شمار می‌روند؛ چرا که این ایزدبانو با گیاهان و روییدن آنان مرتبط است (سرخوش و استوارت، ۱۳۹۲: ۳۴-۳۷؛ Göbl, 1971: 45 and Lable V; Göbl, 1959:5-13). آلرام و گیزلن در مورد توالی زمانی سکه‌های نرسی و تیپ‌شناسی آن‌ها، برعکس گوبل معتقدند که به لحاظ زمانی سکه‌هایی که نرسی در آنها با تاجی ظاهر می‌شود که هم دارای کنگره و هم دارای سه یا چهار شاخهٔ خرماست (تصویر شمارهٔ ۹) مربوط به اوایل سلطنت نرسی بوده و این سکه‌ها را سکه‌های تیپ۱ (I) می‌دانند و سکه‌هایی را که نرسی با تاجی فقط کنگره‌دار ظاهر می‌شود (تصویر شمارهٔ ۸) سکه‌های مربوط به اواخر سلطنت نرسی یا سکه‌های تیپ۲ (II) می‌نامند (Alram, M and R. Gyselen, 2012: 298-303) و احتمالاً حذف شاخه‌های نخل را مربوط به زمانی پس از شکست سپاه نرسی از سپاه روم و صلح نصیبین می‌دانند که ایران بسیاری از اراضی خود را با این صلح از دست داد و به نشان این شکست شاخه‌های خرما از تاج پادشاه ایران حذف شد (نصرالله‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۹۹).

نرسی در حوزهٔ هنری با استفاده از نقش‌زدنِ مظاهرِ ایزدبانو آناهیتا بر سکه‌ها و همچنین بر نقش برجستهٔ مربوط به تاج گذاری‌اش در نقش رستم، با دریافت نشان سلطنت از آناهیتا، دلبستگی خود به پرستش این ایزدبانو را نشان می‌دهد. در حوزهٔ سیاسی نیز نرسی با گسستن از نگرش بهرام دوم و بازگشت به سنت پدر و پدربزرگ خویش (شاهان نخستین ساسانی) با آوردن تصویر آناهیتا و نمادهای مربوط به این ایزدبانو بر تاج شاهی خود در سکه‌ها و نقش‌برجسته‌هایش، بازپس‌گیری سرپرستی معبد آناهیتای استخر را که سلف و دشمن وی به کرتیر تسلیم کرده بود به نمایش می‌گذارد (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۳۱۳؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۷۰-۱۷۱؛ لوکونین، ۱۳۸۴: ۶۸ و ۷۲-۷۴ و ۱۹۴-۱۹۵ ؛ دریایی، ۱۳۹۲: ۵۴-۵۵).

تصویر ۹: نرسی با تاجی که چند شاخهٔ نخل بر آن نصب شده‌است (موزهٔ همدان، آرشیو سکه‌های ساسانی، سکهٔ شمارهٔ ۴۰۵۲)

نتیجه‌گیری

در سکه‌های شاهان نخستین ساسانی تصویرپردازی‌های انسان‌نگارانه را از ایزدانی که در امر تاج‌بخشی به این شاهان نقش داشته‌اند، مشاهده می‌کنیم. در این تصاویر ایزدانی چون اهورامزدا، مهر و آناهیتا همراه با پادشاهی که سکه را ضرب نموده، در دو طرف آتشدان، در نقش نگهبانان آتش ایفای نقش می‌کنند یا در حال اعطای حلقهٔ شهریاری به پادشاه دیده می‌شوند. اعطای این حلقه به پادشاه ساسانی از سوی یکی از ایزدان باستانی در واقع به نوعی حقانیت و مشروعیت بخشیدن به حکومت آنان به حساب می‌آید. از زمان بهرام دوم به بعد تصویرپردازی‌های حیوانی که در واقع مظاهری از ایزدان زردشتی چون ورثرغنه، آناهیتا و ... بودند، بر تاج‌های شاهان ساسانی نمایان و به یکی از خط‌مشی‌های اصلی هنر ساسانی تبدیل شدند. تا آن زمان آثار هنرِ رسمی ساسانی فاقد نقش‌مایه‌های حیوانی بودند. در اینجا لازم به یادآوری است که سکه‌ها و سایر آثار هنری ساسانی در عهد کرتیر و بهرام دوم به‌کلی فاقد مظاهر ایزدبانو آناهیتا هستند. مظاهر آناهیتا شامل گل و گیاهان گوناگون، کبوتر، انار و غیره‌اند و این امر تا حدود زیادی به از دست دادن قدرت شاهان ساسانی در جایگاه تولیت و نگهبانی معبد آناهیتای استخر و سپردن آن به کرتیر مربوط می‌شود. با به سلطنت رسیدن نرسی این ویژگی و قدرت بار دیگر به شاه ساسانی برگردانده می‌شود و بازتاب این تحولات سیاسی- اجتماعی بر رو و پشت سکه‌هایی که از آن پس ضرب شده‌اند به شیوه‌ای نمادین قابل مشاهده است.

کتابنامه

آلرام، م. (۱۳۹۲). نخستین سکه‌های ساسانی. *ساسانیان*. ویراستاران و. سرخوش کرتیس و س. استوارت، ترجمه ک. فیروزمند، تهران: مرکز. صص ۲۱-۳۹.

آموزگار، ژ. (۱۳۸۶). *زبان و فرهنگ و اسطوره*. تهران: معین.

امینی، ا. (۱۳۸۹). *سکه‌های ساسانی*. تهران: پازینه.

اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان (۱۳۷۱). ج. دوستخواه، تهران: مروارید.

بویس، م. (۱۳۸۱). *زردشتیان-باورها وآداب دینی آن‌ها*. ترجمهٔ ع. بهرامی، تهران: ققنوس.

پرادا، ا. (۱۳۵۷). *هنر ایران باستان (تمدن‌های پیش از اسلام)*. ترجمهٔ م. یوسف‌زاده، تهران: دانشگاه تهران.

دادور، ا. و مکوندی، ل. (۱۳۹۱). بررسی طرح تاج شاهان در سکه‌های ایران از دوره هخامنشی تا ساسانی. *نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، ۱۷*(۵۰)، ۲۳-۳۲.

دادور، ا. و منصوری، ا. (۱۳۸۵). *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*. تهران: دانشگاه الزهرا؛ کلهر.

دریایی، ت. (۱۳۸۳). *شاهنشاهی ساسانی*. ترجمهٔ م. ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

دریایی، ت. (۱۳۹۲)، *ساسانیان*. ترجمهٔ ش. اعتمادی، تهران: توس.

دوشن‌گیمن، ژ. (۱۳۸۱)، دین زردشتی-دین و سیاست در روزگار ساسانیان. *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان(جلد سوم-قسمت دوم)*. گردآورنده ا. یارشاطر، ترجمهٔ ح. انوشه، تهران: امیرکبیر. صص ۲۹۱-۳۳۸.

ده‌پهلوان، م. و قنواتی هندیجانی. م. (۱۳۹۵). تأملی در برخی نقش‌مایه‌های نمادین حیوانی بر مُهرها و گِل مهرهای ساسانی (نمونه‌های مورد پژوهش: مُهرها و گِل مهرهای ساسانی موزه مقدم). *مجله مطالعات باستان شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۷*(۲)، ۴۷-۶۸.

دهخدا، ع. ا. (۱۳۷۳). *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.

سرخوش و استوارت ← آلرام، م. (۱۳۹۲).

سرفراز، ع. ا. و آورزمانی، ف. (۱۳۷۹). *سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه*. تهران: سمت.

سلطانی گرد فرامرزی، ع. (۱۳۷۲). *سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران*. تهران: نشر مبتکران.

شیپمان، ک. (۱۳۸۳). *تاریخ شاهنشاهی ساسانی*. ترجمهٔ ف. نجد سمیعی، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.

فرای، ر. (۱۳۸۳). تاریخ ایران در دوره ساسانیان. *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان(جلد سوم- قسمت اول)*. گردآورنده اح. یارشاطر، ترجمه ح. انوشه، تهران: امیرکبیر. صص۲۱۷-۲۷۶.

کارنامه اردشیر بابکان. (۱۳۸۲). ترجمهٔ ب. فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.

کریستن سن، آ. (۱۳۸۸). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ ر. یاسمی، تهران: صدای معاصر.

گاریبلدی، آ. (۱۳۹۵). *تاریخ و سکه‌های ساسانی*. ترجمهٔ ش. آریامنش، تهران: آریارمنا.

گوبل، ر. (۱۳۸۳). سکه های ساسانی. *تاریخ ایران کمبریج از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان (جلد سوم- قسمت اول)*، گردآورنده: ا. یارشاطر، ترجمه ح. انوشه، تهران: امیرکبیر. صص ۴۲۹-۴۴۷.

لوکونین، و. گ. (۱۳۸۴). *تمدن ایران ساسانی*. ترجمهٔ ع. رضا، تهران: علمی و فرهنگی.

نصرالله‌زاده، س. (۱۳۸۴). *نام‌تبارشناسی ساسانیان از آغاز تا هرمز دوم*. تهران: میراث فرهنگی.

ویسهوفر، ی. (۱۳۷۷). *ایران باستان از ۵۵۰ ق.م تا ۶۵۰ پس از میلاد*. ترجمهٔ م. ثاقب فر، تهران: ققنوس.

ویدن‌گرن، گ. (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*. ترجمهٔ م. فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.

هال، ج. (۱۳۸۳). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمهٔ ر. بهزادی، تهران: کتابخانه ملی ایران.

هینلز، ج. (۱۳۹۱). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمهٔ ژ. آموزگار و ا. تفضلی، تهران: چشمه.

Brunner. CH. J. (1978) *Sasanian stamp seals in the Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Gnoli, T. (1991). *K'uomo indoeuropeo e il Sacro diretto da julien Ries:*Vol. *2 L'Iran antico e Lo Zoroastrismo.* Milano: Editoriale Jaca Book spa.

Gnoli, T. (1999). Farrah. *Encyclopedia Iranica* (Vol 9, pp. 312-319). Costa Mesa: GA.

Göbl, R. (1959). Narse und nicht Bahram III. *Numismatische Zeitschrift* (Vol 78, pp. 5-13). Vien: Osterreichischen Numismatischen Gesellschaft.

Göbl, R. (1971). *Sasanian Numismatics*. (P. Severin, trans.). Braunschweig: Klinkhardt und Biermann.

Alram, M & Gyselen, R. (2012). *Sylloge Nummorum Sasanidarum (SNS II)*: Vol. *2 Ohrmazd I – Ohrmazd II*. Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

Rezakhani, Kh. (2011). Sasanian Empire. *Numismatic Art of Persia, the Sunrise Collection.* London: Classical Numismatic Group.

Investigating the Animal and Plant Motifs on the Coins of the first Sassanid kings (from Ardashir I to Hormozd II)

Azadeh Heidarpour*
Katayoun Fekripour**

Abstract

The motifs carved on Sasanian coins contain themes that express the culture, art and beliefs common in that period. These figures are sometimes symbols of the ancient Iranian gods, sometimes also embodiments of the mythological religious and artistic beliefs of the period, which have appeared on the crowns of Sasanian Kings in a purely symbolic way following a political event. The aim of this study is to examine the animal and plant motifs on the coins of the first Sasanian Kings and to study and interpret these motifs symbolically. Some of the questions related to this study are as follows: what place did the mythological plant and animal depictions in the coins of the first Sasanian Kings have in the religious beliefs of this period, and what was the symbolic connection of these motifs with the ancient gods? By examining these motifs, it can be concluded that the developments in the depiction of Sasanian coins are due to the political-historical events of that period. Animal imagery, which is actually a demonstration of the Zoroastrian gods like Verthraqneh, Anahita and... From the time of Bahram II onwards, they were shown on the crowns of Sasanian Kings and became one of the main policies of Sasanian art. The study was conducted in a descriptive-analytical manner based on library and observational studies.

Keywords: motif, animals, plants, coins, Sasanians.

* Assistant Professor, Research Institute of cultural heritage and tourism, Tehran, Iran. (corresponding author) a.heidarpour@richt.ir
** Associate Professor, Research Institute of cultural heritage and tourism, Tehran, Iran. k.fekripour@richt.ir

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۲۰۵-۲۳۲
مقاله علمی-پژوهشی

مطالعه و بررسیِ کاربرد شیوه‌های بلاغی در اندرزهای پهلوی و مانوی

سجاد رحمتیان*

چکیده

در درازنای تاریخ چندهزار سالهٔ ایران، پند و اندرز، همواره جزء جدایی‌ناپذیر و پیوستهٔ فرهنگ ایرانی و مهم‌ترین بخش از ادبیات پهلوی بوده است و از آنجایی که یکی از اصلی‌ترین راه‌های شناخت مردمان یک سرزمین مراجعه به ادبیات و آثار نوشتاری و سنت شفاهی مردمان آن دیار است، مطالعه و بررسی اندرزها از زوایای مختلف، می‌تواند پژوهشگر را به افق‌های جدیدی پیرامونِ مسائل و موضوعات مرتبط با آن، رهنمون سازد. در همین راستا، پژوهش کنونی قصد دارد تا به مطالعه و پژوهش دربارهٔ کیفیت و چگونگی اندرزهای پهلوی –و تا حدودی مانوی- از حیث اشتمال بر صنایع ادبی و فنون بلاغت بپردازد، بدین معنا که آیا در بیان اندرزهای پهلوی از صور بلاغی استفاده شده است و آیا در گزارش آن‌ها، سادگی بر آرایش‌های لفظی و معنوی ارجحیت دارد؟ در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که کاربرد شیوه‌های بلاغی در بیان اندرزها بسیار اندک و انگشت شمار است، اما پس از بررسی و تعمق در اندرزنامه‌های پهلوی و مانوی، مشخص می‌شود که کاربرد و استعمال آرایه‌های ادبی، بسیار چشمگیر و قابل ملاحظه است و از این میان، استفاده از شیوهٔ سؤال و جواب و ایضاح پس از ابهام بر سایر صنایع ادبی ارجحیت دارد.

کلیدواژه‌ها: اندرز، شیوهٔ بلاغی، اندرزنامه‌های پهلوی، آرایه ادبی، مانوی

---

* دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. rahmatian.s@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۷/ ۶/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۲۹/ ۹/ ۱۴۰۲
DOI: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2000592.1079

۱-مقدمه

یکی از وجوه متمایزِ هویت ایرانی که از بارزترین خصوصیات فرهنگی جامعهٔ ایرانی نیز به شمار می‌آید و در طول اعصار و سده‌های متمادی، همچنان به حیات خود ادامه داده است، علاقهٔ ویژهٔ آنان به اندرز و سنت اندرزگویی است. به گونه‌ای که بیشترین آثار و نوشته‌های به جا مانده از ایران کهن و باستانی، پندها و اندرزنامه‌هایی است که از پادشاهان، موبدان و دیگر بزرگان جامعهٔ ایرانی به یادگار مانده است. «حجم قابل توجهی از اسطوره‌ها، آموزه‌ها و آیین‌های کهن ایرانی در زمینهٔ اندرز و تربیت بوده است و هدف آن‌ها تصفیهٔ روح، تزکیهٔ نفس، حُسن رفتار و کردار و آگاهی از آیین سخن‌گویی، مردم‌داری، راه و رسم معاشرت و به‌خصوص معاشرت با بزرگان و پادشاهان بوده است» (اصلانی، ۱۳۹۸: ۲۵).

در چراییِ گرایش ایرانیان به اندرز و پند، می‌توان عوامل مختلفی را مؤثر دانست. بدون شک، یکی از نخستین دلایل آن به زردشت، پیامبر ایران باستان، و آموزه‌های اخلاقی وی مرتبط است. *گات‌ها* یا سرود *گاهان* او، که سرشار از نیایش‌ها و همچنین اندرزهایی است که به شیوهٔ مستقیم و گاه غیرمستقیم و در لابه‌لای راز و نیازهای وی با اهوره‌مزدا بیان شده‌اند، یکی از نخستین نوشته‌های تعلیمی در فرهنگ ایرانی محسوب می‌شود و از آن پس همواره الگو و سرمشق اندرزگویان ایرانی قرار گرفته است. «یکی [دیگر] از این عوامل ویژگی‌های روح شرقی است به‌طور عام، و دیگری خصوصیات کهن و منحصر به فرد قوم ایرانی که باعث شده است آنان در تربیت اخلاقی و اجتماعی پیرو شیوه‌ای خاص باشند. شاهد این مدعا دریای سرشاری است از اندرزها و حکمت‌های اجتماعی که به شاهان، وزیران، حکیمان، و مردان دینی این قوم منسوب است» (العاکوب، ۱۳۷۴: ۳۵). اهمیت و برجستگیِ اندرز در جامعهٔ ایران پیش از اسلام به حدی بوده است که حتی گاهی اندرزها را بر صخره‌های سخت، در میان نقش و نگارِ ظروف، بر طراز پارچه‌ها و جامه‌ها و دیگر چیزها، یادداشت کرده‌اند[۱]. «مردم به این رشته از ادبیات چنان علاقه‌مند بودند که برای نیکی‌ها و بدی‌ها و تأثیر آن‌ها و مقابلهٔ آنها با یکدیگر جدول‌ها ترتیب داده بودند و آنها را به نوآموزان می‌آموختند و گاهی آنها را به‌صورت اوراد مذهبی می‌خواندند» (فره‌وشی، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

---

[۱] برای اطلاعات بیشتر پیرامون حک و نگاشتنِ اندرزهای کهن بر اشیا و چیزهای مختلف، رجوع شود به ابن مقفع، ۱۳۷۵: ۲۳؛ مسعودی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۶۲؛ محمدی ملایری، ۱۳۸۰: ۴/ ۲۵۶– ۲۵۸.

اندرزها بیشتر به سخنانی اطلاق می‌شوند که از سوی شخص برجسته‌ای نظیر پادشاه یا روحانی بلندمرتبه‌ای خطاب به فرزند، ندیمان، مردم جهان و... بیان شود[۲]. به دیگر سخن «به گفته‌ها و سخنان حکیمانه‌ای گفته می‌شود که اغلب بزرگی برای راهنمایی فرزند یا شاگرد، مؤمنان، عامهٔ مردم یا صاحبان شغل و منصبی خاص فرموده باشد» (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۱). از این تعریف چنین استنباط می‌شود که در بیانِ اندرز و اندرزنامه‌نویسی، آنچه مهم است، آن رفتار حسنه و فضیلت اخلاقی است که به انجام آن سفارش می‌شود و یا آن مفسده‌ای که پرهیز از ارتکابش توصیه شده است، پس متون اندرزی به قصد التذاذ ادبی-هنری خلق نمی‌شوند و در نتیجه ظرافت‌های زبانی-ادبی و شگردهای بلاغی را در گزارشِ اندرزها مجال چندانی نیست. به‌ویژه در بیان اندرزهای پهلوی که مربوط به دورانی‌اند که فنون بلاغت، به اندازهٔ دورهٔ پس از آن، مورد توجه و اهتمام نویسندگان نبوده است. اما هنگامی که به مطالعه و بررسی اندرزهای گفته شده از سوی اندرزگویان ایرانیِ پیش و پس از اسلام می‌پردازیم، عکس فرضیهٔ فوق –تا حدود زیادی- بر ما آشکار می‌گردد. به دیگر سخن هر شاعر و یا نویسنده‌ای می‌کوشد تا از طریق ابزارهای زیباشناسانه سخن خود را به دلپذیرترین صورت‌های زبانی بیاراید به‌طوری‌که بر میزان ماندگاری و تأثیرگذاری کلامش بر مخاطب بیفزاید. «اثری موفق است که در زمینهٔ خاصی که می‌خواهد اثر بگذارد، بیشترین تأثیر را داشته باشد، یعنی اثر به هدف خود برسد» (شمیسا، الف۱۳۸۶: ۲۷). این امر در مورد مضامین تعلیمی و اندرزها نیز تا حدود زیادی صادق است، چه آنکه در این حوزه از آثار ادبی، معانی و مضامین، همواره از دوره‌ای به دورهٔ دیگر و از نوشته‌ای به نوشتهٔ دیگر تکرار می‌شوند و آنچه تغییر می‌یابد، نوع نگاه و تصویری است که از دریچهٔ چشمان شخص اندرزگو بازتاب می‌یابد. در این نوع ادبی«معنی‌آفرینی به حداقل می‌رسد و بیشتر معانی و مضامین همان‌هایی است که قبلاً گفته شده است. شاعران و نویسندگانی که به این حوزه روی می‌آورند، می‌کوشند معانی را به گونه‌ای جدید و هنری‌تر بیان کنند و لباس برازنده‌تری به آنها بپوشانند» (خوئینی، رحمتیان، ۱۳۹۵: ۶۰). به همین دلیل، مضامین اخلاقی و پندها در ادبیات ایرانِ پیش و پس از اسلام دارای اشتراکات معنوی فراوانی است و بُعد بینامتنیت در آنها بسیار چشمگیر و قابل ملاحظه است.

حضور پُررنگ و بسامد بالای اندرزها و مضامین اخلاقی در ادبیات ایرانی با نگاهی گذرا، از قدیمی‌ترین ادوار تاریخی تا عصر حاضر، قابل مشاهده است. بنابراین حوزهٔ گسترده‌ای از مطالعات

---

[۲] به نقل از shaked & safa, 2011: 11

ادبی-فرهنگی را پیش روی محققان، برای واکاوی و پژوهش در جنبه‌های مختلف آن قرار می‌دهد. از جمله بررسی کیفیت و چگونگی به‌کارگیری شگردها و فنون بلاغی در بیانِ اندرزهای ایرانی، که در جهت ماندگاری بیشتر و همچنین جای‌گیر شدنِ هرچه بهتر پندها بر ذهن و زبان مخاطبان، صورت گرفته است.

۱-۱-اهمیت و روش پژوهش

با وجود پژوهش‌های نسبتاً خوبی که در سالیان اخیر، پیرامونِ آثار تعلیمی و نوشته‌های متضمن پندهای اخلاقی صورت گرفته است، هنوز جای برخی مطالعات در این زمینه، خالی است و یا نیازمند نگاه دیگری است، از جمله بررسی شگردها و فنون بلاغیِ به‌کار گرفته شده در بیان اندرزهای ایرانی. بدین معنا که آیا اندرزگویان ایرانی در دورهٔ پیش از اسلام، از صنایع ادبی برای تزئین کلام و ماندگاریِ اندرزهای‌شان بهره برده‌اند؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، از کدام شیوه های بلاغی برای این منظور استفاده کرده‌اند. از همین رو، این پژوهش می‌کوشد تا با روش توصیفی-تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای پیرامونِ اندرزهای به جا مانده از ادبیات پهلوی و مانوی، شماری از آرایه‌های ادبیِ استفاده شده در آنها را معرفی نماید. برای این منظور، بیش از ده متن تعلیمیِ ادبیات پهلوی و مانوی مورد بررسی قرار گرفت، متن‌هایی نظیر *اندرز اوشنر دانا*، *عهد اردشیر*، *اندرزهای آذرباد مارسپندان*، *پندنامهٔ بزرگمهر بختگان*، *مینوی خرد*، *کتاب ششم دینکرد* و...[۳] و نخست به گردآوری آن دسته از اندرزهای پهلوی و مانوی، که در بیان آن‌ها، دقیقه‌ای از دقایق صُور خیال به کار رفته بود، اقدام گردید. سپس اندرزهای مشترک، مطابقِ آرایه‌های ادبیِ این متون، تقسیم و طبقه‌بندی گردیدند و با توجه به بسامد و فراوانی، از پُرکاربردترین تا کم کاربردترین آنها معرفی شدند. پس از نقلِ نخستین شاهد مثال در ذیلِ هر عنوان، در باب چگونگی و کیفیت آن شیوهٔ بلاغی و تأثیرش بر اندرز مذکور، توضیحاتی نیز ارائه گردید.

۱-۲-پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ موضوع این پژوهش و بررسی همه‌جانبهٔ کاربرد فنون بلاغت در بیان اندرزهای پهلوی و مانوی، نوشتارِ مشابهی یافت نشد. تفاوت اصلی این پژوهش با پژوهش‌های پیشین نیز در این است که در نوشتارِ پیش‌رو، بیشترِ اندرزنامه‌های پهلوی مورد بررسی و کندوکاو قرار گرفته و به

---

[۳] عنوان همهٔ رسالات و اندرزنامه‌هایی که در این پژوهش مورد استفاده و بررسی قرار گرفتند در متن اصلی و همچنین در فهرست منابعِ پایانی، قابل مشاهده است و در اینجا از ذکر دوبارهٔ همه خودداری گردید.

چند متن محدود بسنده نشده است، همچنین در بررسی متون اندرزی، به کاربردِ آرایه‌های ادبی مختلف نیز پرداخته شده است. اما پیرامونِ استفاده از برخی اصول زیبایی‌شناسانه در تعدادی از متون اندرزیِ کهن، چندین پژوهش صورت گرفته است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره شده است:

مژگان پناهنده خانه‌کناری در پایان‌نامۀ کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی تشبیهات، استعارات، کنایات و تمثیلات اندرزنامه‌های پهلوی» با واکاوی اندرزنامه‌های پهلوی از منظر چهار صنعت ادبیِ فوق، کوشیده است تا تصویری جامع را که از بیان و فُرم اندرزگویی فراهم آمده است، ارائه دهد (پناهنده خانه‌کناری، ۱۳۹۴).

مجید حسینی امینه در پایان‌نامۀ کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی مفهوم‌سازی‌های استعاری مینوی خرد، اندرز انوشه‌روان آذرباد مارسپندان، و اندرز خسرو قبادان بر اساس نظریه استعاره مفهومی» ذکر کرده است که پژوهش او تأیید مفهوم‌سازی‌های استعاری بر مبنای جسم‌یافتگی را در زبان فارسی میانه، به دست می‌دهد (حسینی امینه، ۱۳۹۹).

در ادامه می‌توان از پایان‌نامۀ کارشناسی ارشد زهرا عبدالهی با عنوان «بررسی مفهوم‌سازی‌های استعاری متون اندرزی فارسی میانه: واژه‌ای چند (از) آذرباد مهرسپندان، اندرز بهزاد فرخ پیروز و چیده اندرز پوریوتکشان» نام برد (عبدالهی، ۱۴۰۰).

۲-بلاغت در اندرزهای پهلوی و مانوی

آنچه در ادامه می‌آید، مجموع چند شگرد و صنعت بلاغی است که در بیانِ اندرزهای پهلوی و مانوی به کار گرفته شده است. بالطبع برای برخی از این فنون بلاغی، می‌توان مثال‌های فراوانی را ذکر نمود و برای برخی دیگر نمونه‌های اندکی موجود است. به‌هر روی و به منظور پرهیز از اطناب، برای هر عنوان، به ذکر چند شاهد مثال اکتفا گردیده است. نکتۀ دیگر اینکه، در این پژوهش شمار قابل توجهی از متون تعلیمی ادبِ پهلوی و مانوی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است و فقط به چند متن محدود، بسنده نشده است.

۲-۱-سؤال و جواب

بدون شک، پرکاربردترین شیوۀ به کار رفته در بیان اندرزهای زبان پهلوی، بهره‌گیری از روش سؤال و جواب است. بدین معنا که از شخص اندرزگو، سؤال و یا سؤالاتی پرسیده می‌شود و پاسخ‌ها، حاوی نکته‌های اخلاقی و پند و اندرز می‌باشد. در این حالت و به واسطۀ حضور دو نفر،

پرسشگر و اندرزگو، و پرسش و پاسخ‌هایی که میان آن دو مطرح می‌گردد، گونه‌ای حالتِ روایت‌گونه -البته در سطحی نازل- نیز شکل می‌گیرد. در ادبیات پهلوی، بیشتر اندرزنامه‌ها و سایر آثار متضمن پند و اندرز، دارای ماهیتی این‌چنینی و بر پایهٔ سوال و جواب هستند. آثاری نظیر: *ارداویرافنامه*، *اندرز خسرو قبادان و ریدکی*، *اندرز اوشنر دانا*، *اندرزنامه بزرگمهر بختگان*، *گجستگ ابالیش*.

اما چرا از پرسش و پاسخ استفاده می‌شود؟ برای این سؤال، دو پاسخ می‌توان ارائه داد: نخست اینکه، ممکن است پرسشگر نیز مانند مخاطبِ نوشته، نسبت به آن موضوع، اطلاع و آگاهی کامل نداشته باشد، دلیل دیگر را باید در ماهیت جملات پرسشی و تأثیرگذاری بیشتر آنها جست‌وجو نمود. به دیگر سخن «خود نویسنده نسبت به ماهیت اصلی موضوع و مسأله علم و اطلاع کافی ندارد و ثانیاً جملات پرسشی توجه خواننده را به ماهیت موضوع جلب می‌کند و او را از سوی گوینده به تفکر و تعمق دعوت می‌نماید» (شمیسا، الف۱۳۸۶: ۱۴۶). در ادامه و با ذکر نمونه‌هایی، چگونگی بهره‌گیری از این روش، در اندرزهای پهلوی نشان داده شده است:

«پرسید دانا از مینُویِ خرد که رادی (= بخشندگی) بهتر است یا راستی یا سپاسداری یا خرد یا کامل‌اندیشی یا خرسندی (= قناعت)؟

مینُویِ خرد پاسخ داد که برای روان رادی و برای همهٔ جهان راستی و نسبت به ایزدان سپاسداری و در تن مرد خرد و در همهٔ کارها کامل‌اندیشی و برای آسایش تن و روان و زدن اهرمن و دیوان خرسندی بهتر است» (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۲۸).

در این مثال، علاوه‌بر شیوهٔ مؤثر سؤال و جواب، شخص پُرسنده «دانا» نام دارد که این خود می‌تواند اهرمِ تأثیر دیگری بر مخاطب باشد، چه آنکه مخاطب با خود چنین می‌اندیشد: هنگامی که شخص دانا خود را نیازمند هدایت و راهنمایی فردِ اندرزگو می‌داند، من چگونه می‌توانم از اندرزها و نصیحت‌های وی بی‌نیاز باشم و به اندرزهای وی گوش فرا ندهم.

«پرسیدند که نیکی کردن به است یا از بدی دور بودن؟ گفت بدی نکردن، سَرِ همهٔ نیکوی کردن است» (*داستان گرشاسب*، *تهمورس و جمشید*، *گلشاه و متن‌های دیگر* ، ۱۳۷۸: ۳۳۰).

«دیدم روان زنی که زبانش را به سوی گردن می‌کشیدند و در هوا آویخته بود. پرسیدم: این روان کیست؟ سروش‌اهلو و آذرایزد گفتند: این روان آن زن دروند است که در گیتی شوی و سالار خویش را خوار داشت و نفرین کرده دشنام داد و برای توجیه کار خویش پاسخ داد» (*ارداویرافنامه*، ۱۳۹۹: ۶۸).

«و که داناتر.

آنکه فرجام تن داند و همیمال [دشمن] روان شناسد و خویشتن از همیمال [دشمن] روان بی‌بیم دارد و برتر داند» (*اندرزنامه بزرگمهر بختگان*، ۱۳۵۰: ۴).

«چه کسی مرا هدایت می‌کند؟ آنکه خود هدایت شده است[۴]» (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۸۹).

«اردشیر اندر زمان موبد موبدان را پیش خواست و پرسید که ای هیربد دربارهٔ کسی که به جان پادشاهان کوشد چه گویی.

موبد گفت که انوشه باشید و به کام رسید آنکه به جان پادشاهان کوشد سزاوار مرگ است و او را بباید کشتن» (*کارنامه اردشیر بابکان*، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

۲-۲-ایضاح پس از ابهام

در بیانِ اندرزهای زبان پهلوی، نوعی شیوه و شگرد هنری به چشم می‌خورد که در کتاب‌های بلاغت با عنوان «ایضاح پس از ابهام» شناخته می‌شود و آن «عبارت است از ایراد معنی به دو صورت ابهام و اجمال و دوم به‌صورت توضیح و تفصیل و فائده آن شدت استقرار و تمکن معنی است در ذهن سامع زیرا این مطلب فطری و جبلی است که هرگاه معنائی را ابتدا به طریقی مبهم ایراد کرده، سپس به ایضاح آن پردازند اوقع در نفس است یعنی تأثیرش در ذهن شنونده بیشتر است از اینکه همان اول به تعبیری واضح و مبین ادا کنند» (رجائی، ۱۳۵۳: ۲۱۰).

در ادامه، چگونگی بهره‌گیری از این روش در بیان اندرزهای زردشتی و مانوی، با ذکر نمونه‌هایی نشان داده شده است:

«مینُویِ خرد پاسخ داد که مردم سه نوع‌اند: یکی مردم یکی نیم‌مردم و یکی نیم‌دیو.

مردم آن باشد که به آفریدگار اورمزد و نابودکنندگی اهرمن و بودن رستاخیز و تن پسین و نیز به هر نیکی و بدی دیگری که در گیتی و مینو است بی‌گمان (باشد)...

نیم‌مردم آن باشد که چیز گیتی و مینو را به پسند خود کند بنا بر خرد خویش و خودرأیانه، گاهی کار نیک به کام اورمزد و گاهی کام اهرمن از او سر زند.

نیم‌دیو آن باشد که به جز اینکه نام مردمی و مردم‌زادگی دارد، به هر کار و کردار به دیو دو پا شبیه است. نه گیتی شناسد و نه مینو نه کار نیک شناسد و نه گناه...» (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۵۶).

همان طور که در مثال فوق دیده می‌شود، گویندهٔ اندرز، نخست توجه مخاطب را با جملاتی مبهم

---

[۴] از آنجایی‌که در بیان یک اندرز، ممکن است دو یا چند صنعت ادبی به‌صورت توأمان به کار رفته باشد، در اینجا آن صنعتی که پُررنگ‌تر بود، ملاک عمل و معرفی قرار گرفت. به‌طور مثال، در این اندرز علاوه‌بر شیوهٔ سؤال و جواب، تکرار کلمه –البته در سطحی نازل– نیز مشهود است.

و کلی جلب می‌کند، سپس به توضیح کامل دربارهٔ آن می‌پردازد و چه‌بسا اگر از همان نخست به بیان مطلب مورد نظرش می‌پرداخت سخنش این گیرایی را نداشت و این‌گونه نمی‌توانست توجه مخاطب را به مطلب خود جلب کند.

«این است آن دو فرمان آموختهٔ «مزدا»: خوشی و ناخوشی.

رنج و زیانِ دیرپای، فریفتگان «دروج» را و رستگاری، رهروان راه «اشه» راست» (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان* ، ۱۳۹۲، ج۱: ۱۶).

«ای زرتشت! اندر این جهان، مردمان را برترین چیزی این است: درست‌منشی و بهمن‌منشی (= منش نیک‌اندیشانه داشتن) و راست‌گویی؛ (هرکه را این] هرسه داده شده باشد، در گیتی به کامه [و آرزویِ] خویش بهتر رسد [و] در مینو [او را] جایگاهِ بهشتِ روشن [و] همه آسانی، خویش [و متعلّق] باشد» (*داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*، ۱۳۷۸: ۳۷۹).

«آنها همچنین معتقد بودند که پارسایی، اساساً، آن چیزی است که هر شخص می‌تواند تحقق بخشد و اورمزد و پروردگار از هر شخص طلب می‌کند؛ هرکس آن را تحقق نبخشد مقصر است.

آنها گفتند: آن چیز این است. هر آنکه دوست ایزدان است هرگز اندیشه دوستی ایزدان را کنار نمی‌زند» (*کتاب ششم دینکرد*، ۱۳۹۲: ۵۴).

«از یک راه، سخت بپرهیزید که هر زمان از آن ایمن بوده‌ام، مرا زیان بسیار رسانیده و هر زمان آنرا پاییده‌ام از آن سود برده‌ام. از هویدا کردن رازها نزد خویشان کوچک و وابستگان خود سخت بپرهیزید» (*عهد اردشیر*، ۱۳۴۸: ۸۹).

«برای دشمنانت نیایش کن! گرامی دار ناسزاگویان را

تا شاید همچون پدرِ بهشتی‌ات نیکو بُوی» (*زبور مانوی*، ۱۳۹۷: ۷۷).

«و به این دو نشان از <تهِ> دل به یک اندیشه ایستاده‌اند، به نشانِ عشق و به نشانِ ترس؛ زیراکه از ایشان همهٔ <آز> کامگی- <ها> و همهٔ گردش <ها> و رنج و همهٔ عذاب <ها> و نابودی بیرون شد، و بی آلودگی نجات یابند و روند، و اندر آن شهرِ بزرگ (بهشتِ نو) و ستوده، پذیرفته و گرد آورده شوند» (*ادبیات مانوی*، ۱۳۹۴: ۲۹۲).

«دین‌داران باید از کسی که از حد خود بیشتر می‌خواهد و از کسی که هیچ چیز نمی‌خواهد دوری کنند یا بر همین اساس (در اجتناب) از نزدیکی به سالاران باید بکوشند. نه به دلیل خودخواهی خود، بلکه (برای اینکه به سبب) بی اختیار شدن در جایگاهی دیگر قرار

می‌گیرند و از حرکت در این مسیر چاره‌ای ندارند» (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۸۷- ۸۸).

شاید بتوان نمونه‌های زیر را نیز از نوع ایضاح پس از ابهام دانست، که در آن‌ها شخصِ اندرزگو برای موضوعی، با استفاده از اعداد ریاضی، چند زیرمجموعه را برمی‌شمرد و سپس به توضیح و تبیین یک‌یک آنان می‌پردازد. برخی از این موارد چنین است:

«این چهار چیز به تنِ مردمان بدتر است، -و جاهل با تن خویش کند- یعنی: یکی، پادیاوندی[۵] نمودن؛ یکی، تنگدستِ متکبر که با مرد توانگر نبرد برد؛ یکی، مهترِ رهی خیم (= سالمندِ نوجوان رفتار) که زنِ ابرنا به زنی گیرد؛ و یکی، مردِ جوان که زن پیر به زنی گیرد» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۸۳).

«بداند که سُنت دو است: سُنت اولین و سُنت آخرین، سُنت اولین عدلست. طریق عدل را چُنان مَدروس گردانیده‌اند که اگر در این عهد یکی را با عدل می‌خوانی، جهالت او را بر استیعاب و استِصعاب می‌دارد. و سُنت آخرین جورست، مردم با ظلم بر صفتی آرام یافتند که از مضرَّت تفضیل عدل و تحویل ازو راه می‌نبرند» (*نامهٔ تنسر به گشنسب*، ۱۳۹۶: ۸۲).

«دو چیز بیشتر سزد اندیشیدن، یکی از گناه و دودیگر از بدان» (*اندرزِ اوشنر دانا*، ۱۳۷۳: ۱۵).

«چنین گویند که سه کس را خیره نباید ساخت که فساد به پا شود: اول زن، دویم فرزند، و سیوم برایا و خدمتکار» (*داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*، ۱۳۷۸: ۳۳۰).

۲-۳-تشبیه

یکی دیگر از پربسامدترین شگردهای بلاغی به کار گرفته شده در بیان اندرزهای زبان پهلوی، آرایهٔ تشبیه است که در بیشتر اندرزنامه‌های برجای مانده از این زبان به چشم می‌خورد. در این‌گونه اندرزها، اندرزگو با استفاده از ابزار تشبیه و همانندسازی، سعی در جای‌گیر کردنِ هرچه بهتر اندرز در ذهن و زبان مخاطبِ خویش دارد. و همان گونه که: «کم نیستند شاعران و نویسندگانی که در ادب پارسی تشبیه را در استخدام تربیت و ارشاد و تنبیه و آگاه‌سازی به کارگرفته، و از این رهگذر به پرورش نسل آینده همت گماشته‌اند» (تجلیل، ۱۳۹۰: ۵۶). اندرزگویانِ زبان پهلوی نیز از آرایهٔ تشبیه در جهتِ هرچه بهتر بیان کردن اندرزهای‌شان بهرهٔ بسیاری بُرده‌اند؛

---

[۵] قدرت‌نمایی و زورمندی نمودن.

از جمله در موارد زیر:

«مال گیتی به چه همانند؟

به چیزی که در خواب بینند. گهی خوب، گاه بد (باشد) و چون آن خواب بشود چیزی برجای نباشد» (*اندرزنامه بزرگمهر بختگان*، ۱۳۵۰: ۹).

در این مثال، علاوه بر اینکه شخصِ اندرزگو، اندرز خود را در قالب سؤال و جواب ایراد کرده، در کنار آن از ابزار تشبیه نیز استفاد نموده است، و با تشبیه مال دنیا به آن چیزی که در خواب می‌بینند، سعی در محاکات هرچه بهتر اندیشهٔ تعلیمی‌اش در ذهن مخاطب داشته است و بالطبع آن را از حالت یک اندرز خشک و بی‌روح، تبدیل به یک مضمونِ اندرزی- ادبی نموده است.

«اندر پدر و مادر خویش مؤدب و حرف شنو و فرمانبردار باش!

چه مرد تا پدر و مادرش زنده‌اند، همانندِ شیری است که اندر بیشه از هیچ کس نترسد؛ و او را که پدر و مادر نیست، همانند زنی بیوه است که ازش چیزی بستانند و او هیچ کار نتوان کردن، و هرکس خوارش دارد» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۸۱).

«تندگوی و هرزه‌گوی مباش! چه مردمِ تند و هرزه‌گوی همانندِ آتش است که اگر اندر بیشه‌زار افتد، هم مرغ و ماهی سوزد و هم خرفستر» (همان).

«مرد زیرک دانا چنان نیک بُوَد و ستوده، چنان در همه جا بهتر ستایند[ش]، چنان در همهٔ سرزمین‌ها بزرگتر دارند[ش]، همچون آن درخت رز برومند که همیشه بار (= میوه) شیرین از شاخهٔ ناخشکا و چشم‌نواز[ش] پیداست» (*هفت متن کوتاه پهلوی*، ۱۳۹۹: ۲۱۷).

«کسی که آئین پرستش را بجا بیاورد و سرود *گات‌ها* را بخواند، مانند این است که او در خداوند گشتاسپ شاه آئین واج و سرود *گات‌ها* را برگزارده باشد» (*رهآورد هند: برگردان هفت متن پهلوی به فارسی*، ۱۳۹۹: ۲۷۲).

«چه مرد نیک گوهر چون مِی خورد مانند جام زرین و سیمین است که هرچه بیشتر آن را بیفروزند (= صیقل دهند)، پاک‌تر و روشن‌تر می‌شود» (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۳۸).

«پس کالبد مردمان همانا چنان درختی (است) که کارند و روید و افزاید و گسترده شود (پس) شکنند و برند و اره کنند و بر آتش نهند و آتش سوزد و گُوارد و باد مقدس در جهان افشاند پس جز او که کاشت یا دید یا (شنید) نداند که درخت خود بود یا نه» (*اندرز دانایان به مزدیسنان و اندرز خسرو قبادان*، ۱۳۳۹: ۸۶).

«تا بدانی که آنچه شهنشاه فرمود، از مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش، و بازداشتن از کارهای دیگران، قَوام عالم و نظام کار عالمیان است و به مَنزِلَت باران که زمین

زنده کند و آفتاب که یاری دهد و باد که روح افزاید» (*نامهٔ تنسر به گشنسب*، ۱۳۹۶: ۸۶).

۲-۴-مذهب کلامی

یکی دیگر از شگردهای پربسامدِ به کار گرفته شده در بیانِ اندرزهای پهلوی، همان است که در کتب بلاغت دورهٔ اسلامی، با عنوان «مذهب کلامی» شناخته می‌شود. بدین معنا که: «سخن را با دلیل و برهان عقلی یا خطابی و ذکر امور مسلم غیرقابل انکار، چنان اثبات کنند که موجب تصدیق شنونده باشد» (همایی، ۱۳۸۹: ۹۵). در مطالعهٔ متونِ اندرزی برجای مانده از زبان پهلوی، به نمونه‌های فراوانی از این دست برمی‌خوریم و چنین به نظر می‌رسد که گویندگان این اندرزها، با استفاده از این شیوه، آگاهانه سعی در اقناع هرچه بیشتر مخاطب خویش داشته‌اند. افزون بر آن، این موضوع نشان دهندهٔ این واقعیت است که در ریشه‌یابی و یافتن سرچشمهٔ برخی فنون بلاغی و صناعات ادبی باید آثار برجای مانده از زبان و ادبیات پهلوی را مدنظر قرار داد و پژوهش یا پژوهش‌های جامع‌تری را در این زمینه انجام داد. برخی از این اندرزها چنین است:

«از مردِ بدگوهر و بدتخمه وام مستان! چه بهرهٔ گران باید دادن؛ و گاه و بیگاه به درِ تو پیدا گردد؛ و همیشه پیغامبر به درِ تو دارد؛ و ازش زیان گران بود» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۷۷).

در اندرز یاد شده، اگر نویسنده به همان جملهٔ نخست اکتفا می‌کرد و می‌گفت: از مردِ بدگوهر وام مستان؛ چه بسا با عدم پذیرش از جانب مخاطب همراه می‌شد و با خود چنین می‌اندیشید: که چرا نباید از چنین فردی وام یا قرض گرفت! حال آنکه این شخص می‌تواند گره از مشکل من بگشاید. ولی اندرزگو در ادامهٔ اندرز نخستین، دلایل محکم و متقنی را ایراد می‌کند و با این کار، ذهن مخاطب را به محتوای اندرزش جلب می‌کند و لااقل وی را در این موضوع به تفکر و تعمق بیشتر وامی‌دارد.

«اگرت خواسته باشد، نخست، و بیشتر آب و رز و زمین خرا! چه اگر هم بر ندهد، باز بن (اصل) به میان باشد» (*همان*، ۷۸).

«خوب فرمان باش تا خوب بهر باشی! بی‌گناه باش تا که بی‌بیم باشی! سپاسدار باش تا که به نیکی ارزانی باشی» (*همان*، ۸۰).

«حیوان و کِشت و خرمن و بار (= محصول) و زن دیگران را از دست بنه (= تعرض نکن)، هم به هنرتان بیفزاید، هم خوبتر از قبل شوید؛ هم پسند روانتان باشد، هم انگاردنتان به عنوان خودی ($\neq$ غریبه) » (*هفت متن کوتاه پهلوی*، ۱۳۹۹: ۲۱۸).

«افترا مزن تا بدنامی و بدکاری به تو نرسد» (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۲۰).

۲-۵-تمثیل

در ادامهٔ بررسی کاربرد صُور بلاغی در بیانِ اندرزهای زردشتی و مانوی، باید از «تمثیل» نام برد، که به ویژه از سوی مانی و مانویان بسیار مورد استفاده قرار گرفته است و در حقیقت، «روش مبلغانِ آیین مانی این بود که به هنگام ایرادِ خطابِ تبلیغی، قصهٔ کوتاهی را نقل می‌کردند و سپس به شرح و تفسیر آن می‌پرداختند» (زرشناس و پرتوی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). «در تمثیل (parable) موضوع سخن افراد انسانی هستند و گوینده از عالم انسانی مثالی می‌آورد و از آن درسی معنوی یا تعلیمی- روحانی استخراج می‌کند. پس تمثیل حکایتی است حقیقی و قابل وقوع که فرض حدوث آن ممکن است» (خطیبی، ۱۳۹۶: ۲۹). همچنین، هرگاه شعر یا نثر را به عبارتی حکیمانه، یا مَثَل و مانند آن بیارایند، به آن تمثیل گفته می‌شود.

در ادامه با ذکر چند نمونه به چگونگی استفاده از صنعت تمثیل در اندرزگویی اشاره شده است.

«پس آن زن،
مادر دختری که عروس بود، اندیشید
که این زن، که او را یک پسر است (فقط یک پسر دارد)،
این همه را ترتیب داده است
و مرا نیز یک دختر است و از هم‌اکنون هرچه این زن
کرد و ویراست (ترتیب داد) من نیز همان گونه
شایسته باشد بکنم. و آن زن (مادرِ عروس) نیز
آغازید به همان شیوه ویراستن
چنان چون آن زن (مادرِ داماد)
من که تا کنون ندانستم
که اگر بر پسرِ نساگین (پسر مُرده)
گِریَم، آن‌گاه این جانین (زنده) را می‌کُشم
در نتیجه از این پس نگِریَم و او را
نکُشم و برای او (دامادِ مرده) آمرزش گناهان و رحمت طلبید
آن‌گاه حضرتِ (مانی) دعای بسیار کرد سپس
از آنجا بشُد» (تمثیلی مانوی در نکوهشِ مویه و زاری به سوگِ درگذشتگان، ۱۳۸۸: ۱۵۶- ۱۵۷).

همان طور که در بالا مشاهده می‌گردد، شخص اندرزگو با استفاده از یک داستان تمثیلی، به

مذمت مویه و زاری پس از فوت عزیزان پرداخته است و بدون آنکه مستقیم مخاطبش را از این کار برحذر دارد، به شیوه‌ای غیرمستقیم، این نصیحت را، که نباید در مرگ عزیزان بیش از حد سوگواری نمود، بدو القا کرده است و بالطبع بر میزانِ تأثیر و درصد پذیرش آن از سوی مخاطبان افزوده است.

«کسی که خوشبختانه با کلامش،
سرکوب می‌کند شورش‌های کسانی را
که می‌خواهند خود را به جایی فراز کشند
که رفیع‌تر از آنان است
چونان شبانی که شیری ببیند
که برای نابودی گله‌اش می‌آید: چه، او نیرنگ آغاز می‌کند
و بره‌ای را گرفته، آن را به‌عنوان دام (تله) به کار می‌گیرد
تا آن شیر را دستگیر کند:
زیرا با یک برهٔ تنها همهٔ گله‌اش را نجات می‌دهد.
پس از این کارها، به درمان آن بره می‌پردازد
زیرا به دست شیر زخمی شده است.
چنین است راه پدر که فرزند برومندش را گسیل داشت:
و او از خویشتن دوشیزهٔ خود را هستی بخشید
که به پنج نیرو مجهز شده است،
تا بتواند بر ضد پنج مغاک تاریکی نبرد کند» (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۸: ۲۸۷).

«آن‌ها می‌گویند: فردی به کوه آمد و شخصی را دید که در کوه زندگی می‌کند. از او پرسید: نامت چیست؟ کارت چیست؟ غذایت چیست؟ آن شخص پاسخ داد: نامم این است: کسی که رنج را از بین می‌برد. غذایم میوه درختان است. کارم این است که گناه نمی‌کنم. آن مرد گفت: به راستی که نکونامی است. به راستی که نکوکاری است. و به راستی که نکو طعامی است. آن شخص گفت: آنها چه چیزی از تو می‌گیرند؟ آن مرد گفت: آنها ناخرسندی را از من دور می‌کنند» (*کتاب ششم دینکرد*، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

«در هنگام سؤال کردن، باید درست سؤال کرد و قبل از سخن گفتن، باید فکر کرد، همانند بدعت‌گزاران که بر اساس الزام آن‌ها به (بدعت‌گزاری) پیش از آنکه خود را گرفتار کنند، تا (در مورد پرسش خود) به اطمینان نرسند، سؤال نمی‌کنند» (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۸۲).

«در کاربرد قصه‌ها و تمثیل‌ها باید به این نکته اشاره کرد که این قصه‌ها در نزد معاصران نویسنده

چنان رواج داشت[ه] که با ذکر آنها، حکمت و اخلاق مورد نظر بلادرنگ در ذهن مخاطبان تداعی می‌شد» (موریس و دیگران، ۱۳۸۰: ۳۰۵).

۲-۶-تضاد

از دیگر روش‌ها و شیوه‌های بلاغیِ به کار گرفته شده در اندرزهایِ پهلوی، می‌توان از «تضاد» نام برد و آن عبارت است از اینکه: «دو چیز را در مقابل یکدیگر انداختن و در اصطلاح آن است که کلمات ضد یکدیگر بیاورند» (همایی، ۱۳۸۹: ۱۷۷)؛ چه اینکه امور مختلف به‌وسیلهٔ اضدادشان خوبتر و بهتر نمایانده می‌شوند و این قضیه در مورد موضوع مورد بحث ما، اندرزها، نیز صدق می‌کند و مانند بسیاری دیگر از فنون بلاغی، سبب تأثیرگذاری بیشتر و درگیرشدن بهترِ ذهن و روان مخاطب با اندرز گفته شده می‌گردد. برخی از این اندرزها چنین است:

«مه بسیار شاد گردید، هرگاه نیکی‌تان رسد؛ مه بسیار آزرده بوید، هرگاه اناگی‌تان[۶] ابر رسد» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۹۵).

در این اندرز، اندرزگو با تقابلِ معناهای متضادِ: شادی و آزردگی، نیکی رسیدن و رنج و بدبختی، سعی در تفهیم هرچه بهتر اندیشهٔ مورد نظرش را برای مخاطب یا مخاطبانش داشته است، چه در دنیای تضاد و دشمنی‌هاست که امور و موضوعات گوناگون بهتر دیده می‌شوند. چه بسا اگر غروب آفتاب یا سرمای زمستان نبود، آشنایی و درک ما از روشنایی روز و لطافت بهار به این شکل نبود!

«بهترین منش، پیروان «اشه» را و «بدترین زندگی»، هواداران «دروج» را خواهد بود» (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان* ، ۱۳۹۲، ج۱: ۱۵).

«کستی زردشتیان داشتن از نظر نمودین، روش و کسوت رَسته است، و از نظر نمادین نشان دینی، [مبنی بر این] که تمیزدهنده هستیم نه بی‌تمیز؛ چون تمیز داده‌ایم آنچه متعلق به [عالم] بالاست، جایگاه روشنان است، و آنچه متعلق به [عالم] فروترین است، جایگاه تاریکان» (*هفت متن کوتاه پهلوی*، ۱۳۹۹: ۸۶).

«پس آشکار است که تاریکی در مقابل روشنایی ایستادگی نمی‌تواند، زیراکه آن را می‌راند و سرافکنده می‌سازد» (*ره‌آورد هند: برگردان هفت متن پهلوی به فارسی*، ۱۳۹۹: ۱۵۱).

«آن‌ها همچنین معتقد بودند که انسان باید سپاسگزار نیکان باشد و از بدان لب به شکایت

---

[۶] رنج و بدبختی

نگشاید» (*کتاب ششم دینکرد*، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

«در سالاری، نیکان را به نیکی و بدان را به بدی شناختن و نیکان را پاداش دادن و بدان را سرزنش کردن بهتر است» (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۲۳).

«به واسطهٔ افراط و تفریط، آشفتگی و تباهی حاصل می‌شود» (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۷۸).

۲-۷-ضرب‌المثل

برخی اندرزهای زبان پهلوی یا به صورت ضرب‌المثل درآمده‌اند -البته با اندکی تغییر- و یا قابلیت آن را دارند که به‌صورت ضرب‌المثل بر زبان مردمان جاری شوند. اصولاً اندرزی که به‌صورت ضرب‌المثل درمی‌آید، این بخت را دارد که مدت زمان بیشتری و در زبانِ مردمان بیشتری حضور پررنگ داشته باشد به همین دلیل، از دیرباز، اندرزگویان کوشیده‌اند تا با استفاده از این شیوه و بیانِ سخنان کوتاه و پرمعنی، اندرزهای ماندگارتری را از خود به یادگار بگذارند. برخی از این‌گونه اندرزها چنین است:

«هرکس همیمالان را چاه کند، خود اندر فتد» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۸۲).

این اندرز به موجودیت خود حتی تا روزگار ما نیز ادامه داده است، و با اندکی تغییر به صورت‌هایِ: «چاه مکن بهر کسی، اول خودت، دوم کسی» و «چاه‌کن همیشه ته چاه است» درآمده است. و آیا اگر همین اندرز به صورتی ساده‌تر و معمولی گفته می‌شد، مثلاً: «هرکسی برای دیگران مشکلی بتراشد، قبل از آنان، خودش گرفتار می‌شود» همچنان می‌توانست در درازنای تاریخ، این‌گونه دوام بیاورد و همچنان بر زبان‌ها جاری باشد؟!

«خردی که با آن نیکی نیست آن را خرد نباید شمرد و هنری که خرد با آن نیست، آن را هنر نباید شمرد» (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۳۳).

«آن سود را نباید سود داشتن که پس از آن زیان بسیار بود» (*متن‌های پهلوی*، ۱۳۹۱: ۹۱).

«بد کردن از بیچارگی است» (*عهد اردشیر*، ۱۳۴۸: ۱۱۷).

«براستی بهترین چیزها[،] آموزش راستین و هوشمندانهٔ مردی دین‌آگاه است» (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، ۱۳۹۲، ج۱: ۲۷).

۲-۸-ایجاز

در کتب بلاغی در تعریف ایجاز چنین آمده است: «آن است که لفظ اندک بود و معنی آن بسیار» (شمس قیس، ۱۳۸۷: ۳۷۷). در اندرزهای پهلوی، به نمونه‌های فراوانی برمی‌خوریم که در آن‌ها

شخص اندرزگو با کمترین کلمات، به ایراد اندرز پرداخته است و بالطبع هرچه سخن کوتاه‌تر و فشرده‌تر باشد، راحت‌تر در ذهن و زبان مخاطب جای‌گیر می‌شود. از این‌رو، اندرزگویان از این روش به‌منظور تأثیرگذاری بیشترِ پندهایشان بهره گرفته‌اند به‌طوری‌که گاهی دیده می‌شود که یک اندرز را در قالبِ دو و یا سه کلمه بیان کرده‌اند. در زیر به برخی نمونه‌های اندرزی که بر سبیل ایجاز گفته شده‌اند، اشاره شده است:

«بیگاه مخند» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۷۷).

نهایت گُزیده‌گویی و ایجاز را می‌توان در مثال فوق مشاهده نمود، یعنی ایراد یک پیامِ تعلیمی و نصیحتِ مردمان، تنها با استفاده از دو واژه، بدون آنکه در تفهیم و ارسال پیام، خللی ایجاد شده باشد و اصولاً نیز باید همین باشد. بدین معنا که یا باید از ایجاز بهره برد و از اطناب خسته‌کننده اجتناب نمود و یا اینکه اطناب، در حد معمول و پذیرفتنی، نشأت گرفته از بیانی هنری و ادبی باشد و سبب التذاذ مخاطب شود.

«مردم مزن» (همان، ۷۸).

«خلاصه و مفید (باید سخن گفت) آن‌گونه که شخص خوب بفهمد» (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۸۲).

«با مرد مفتری به دربار پادشاهان مرو. با مرد بدنام پیوند مکن. با مرد نادانِ مست در راه مرو» (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۲۲).

«بلندنظری خوبی است و خودبینی ضد آن است» (*کتاب ششم دینکرد*، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

«خواسته و تن‌درستی بهتر است» (*متن‌های پهلوی*، ۱۳۹۱: ۶۳).

«و اندرز دیگر <این> که دروغزن مباشند و به یکدیگر بیدادگر مباشند» (*ادبیات مانوی*، ۱۳۹۴: ۲۹۴).

۲-۹-تکرار

از جمله آرایه‌های بدیع به کار رفته در بیانِ اندرزهای زردتشی و مانوی، می‌توان از «تکرار» نام برد. مقصود از تکرار این است که واج، واژه، عبارت و دیگر اجزای زبانی در متن یک نوشته دوبار و یا چندبار ذکر شود، البته به شرطی که سبب تأکید هرچه بیشتر در نوشته شود و توجه مخاطب را برانگیزد. «تکرار در زیباشناسی هنر از مسائل اساسی است. کورسوی ستاره‌ها، بال زدن پرندگان به سبب تکرار و تناوب است» (شمیسا، ب۱۳۸۶: ۸۳).

در زیر با ذکر نمونه‌هایی، چگونگیِ بهره‌گیری از آرایهٔ «تکرار» در اندرزهای پهلوی نشان داده

شده است:

«خوبی کنید! چه خوبی خوب است؛ نیک است خوبی؛ که بدان نیز خوبی ستایند» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۹۶).

در این مثال، اندرزگو چندین بار کلمهٔ خوب و خوبی را تکرار کرده است و این جدای از تقابلی است که میان خوبی و بدی به نمایش گذاشته است. اصولاً وقتی مخاطب چندبار با یک کلمه مواجه می‌شود، خواه یا ناخواه این سؤال‌ها برایش تداعی می‌شود که چرا این واژه تکرار شده است؟ هدف گوینده از این تکرار، چه بوده است؟ آیا این کلمه آن‌قدر مهم بوده که آن را چندین بار تکرار نماید؟ و سؤالاتی از این قبیل. و این درست همان چیزی است که اندرزگو می‌خواهد، یعنی به چالش کشیدن ذهن مخاطب و جلب توجه وی.

«کسی که [برای دیگران] خواستار روشنایی است، روشنایی [بدو] ارزانی خواهد شد» (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*،۱۳۹۲: ۱/ ۳۹).

«چه اگر آدمی‌زاده را بگذارند که در فرمان هوا و مُراد خود باشد هوا و مُراد را نهایت و غایت پدید نیست، چیزهایی را پیش گیرند که مال ایشان بدان وفا نکند و زود درویش شوند» (*نامهٔ تنسر به گشنسب*، ۱۳۹۶: ۹۵).

«قانون درست را نگاه دارید و از قانون نادرست بپرهیزید» (*ارداویرافنامه*، ۱۳۹۹: ۹۶).

«دشمن به دشمن آن نتواند کرد که به مرد نادان از کنش خویش رسد» (*کارنامه اردشیر بابکان*، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

«و نیوشا با نیوشا آن گونه دوست بُوَد، که کسی به برادر و همناف (هم‌خانوادهٔ) خویش دوست بُوَد. چه نافِ زنده (جامعهٔ مانوی) و جهانِ روشنی را فرزندند» (*ادبیات مانوی*، ۱۳۹۴: ۲۹۴).

«هستی یک (پدیده) بر هستی دیگری برتری ندارد» (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۷۸).

۲-۱۰-اندرز از زبان دیگری

از دیگر روش‌ها و شیوه‌های به‌کار رفته در نگارش اندرزهای پهلوی، می‌توان از نقل اندرزها از زبان دیگری نام برد. بدین معنا که گاهی اندرزها از جانب افرادی مبهم نقل می‌گردند، یا از عناوینی کلی همچون حکیم و موبد استفاده می‌شود و یا اینکه اندرزها از زبان افراد و شخصیت‌های شناخته شده در حوزهٔ اندرزگویی نقل می‌گردند و البته گاهی نیز ممکن است که گویندهٔ یک اندرز مشخص نباشد. شاید دلیل استفاده از این شیوهٔ اندرزگویی، با روحیات و سرشت خاص

آدمیان مرتبط باشد. چه آدمی –در بیشتر مواقع- از نصیحت و اندرزِ مستقیم روی‌گردان است و اندرزگویان نیز با توجه به این موضوع گاهی اندرزها را به‌منظور تأثیرگذاری و گرایش بیشتر مخاطب، به منابعِ دیگری نسبت می‌دهند. نظیرِ این‌گونه اندرزها در *کتاب ششم دینکرد* به مراتب بیشتر از سایر منابع کهن پهلوی است. برخی از این اندرزها چنین است:

«آن‌ها همچنین معتقد بودند که اگر زبانی صادق باشد اگر به کوه بگوید «حرکت کن»، حرکت خواهد کرد» (*کتاب ششم دینکرد*، ۱۳۹۲: ۶۰).

گویندهٔ این اندرز نامعلوم و مبهم است بنابراین از نصیحت مستقیم مخاطب دوری جسته. در مواجهه با چنین اندرزهایی، ممکن است مخاطب به دو گونهٔ متفاوت رفتار نماید: یا نسبت به آن احساس پذیرش داشته باشد، یا در قبول آن دچار تردید شود. ولی از آنجایی‌که ملاک و معیاری برای درست یا نادرست بودن اندرزها، یعنی وجدان آدمی، وجود دارد، اندرزگو امید دارد که با محک خوردن اندیشهٔ تعلیمی‌اش بر وجدانِ مخاطب، رضایت و پذیرش وی را جلب نماید.

«خردمند آنان را اندرز داد که با «منش نیک» کار کنند و آگاه باشند که «سپندارمذ»، سرچشمهٔ راستین «اشه» است» (*اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، ۱۳۹۲، ج۱: ۳۴).

«این نیز گفته شده است که: هرکس بباید دانستن که از کجا بیامدم و چرا ایدرم و باز به کجا بایدم شدن و چه از من خواهند» (*اندرز دانایان به مزدیسنان و اندرز خسرو قبادان*، ۱۳۳۹: ۱۴۳- ۱۴۴).

۲-۱۱-تشابه‌الاطراف

در کتب بدیعی از آرایه‌ای ادبی با عنوان «تشابه‌الاطراف» نام برده شده است و آن «وقتی است که یکی از کلمات اواخر مصراع اول، در اوایل مصراع دوم و یکی از کلمات اواخر مصراع دوم در اوایل مصراع سوم و یکی از کلمات اواخر مصراع سوم در اوایل مصراع چهارم و قس هذا تکرار شود» (شمیسا، ب۱۳۸۶: ۷۷). نظیر این صنعت ادبی که بیشتر در اشعار دورهٔ اسلامی یافت می‌شود را می‌توان در میان برخی متون اندرزی پهلوی نیز مشاهده نمود و به‌ویژه در میان اندرزهای *کتاب ششم دینکرد*، که از هر حیث نیز نسبت به سایر اندرزنامه‌های زبان پهلوی، جامع‌تر به نظر می‌رسد. در زیر به برخی از این موارد اشاره شده است:

«که [چه کسی] بی‌نیازتر؟

آنکه خرسندتر.

که [چه کسی] خرسندتر؟

آنکه کم‌شکوه [گله و نارضایتی] تر.

که کم‌شکوه [راضی و خرسند]تر؟ (چه کسی راضی‌تر و خرسندتر؟)

آنکه سرزنش مردمان از نیازمندی بدتر داند» (*اندرزنامه بزرگمهر بختگان*، ۱۳۵۰: ۱۰).

در این‌گونه اندرزها، ذهن و حافظهٔ مخاطب بهتر می‌تواند یاری‌گر وی باشد زیرا اگر قدری از اندرز در طول زمان دچار فراموشی شود، به‌وسیلهٔ واژگان تکراری در آغاز و پایان هر اندرز، مخاطب می‌تواند به بازآفرینی آن دست بزند و آن را به یاد بیاورد. این روش همچنین یک نوع تفنن ادبی محسوب می‌شود و خواه ناخواه توجه مخاطب را به مطلبِ گفته شده، جلب می‌نماید.

«همچنین است که نتیجهٔ فروتنی، یزدان‌شناسی است. نتیجه یزدان‌شناسی ایمان به عالم مینو است. نتیجه ایمان به عالم مینو عشق به نفس است. نتیجه عشق به نفس، خلق و خوی نیک است. نتیجه خلق و خوی نیک، انجام عمل صالح است و از انجام عمل صالح، نفس آرام می‌گیرد» (*کتاب ششم دینکرد*، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

«همچنین است که نتیجه در نظر گرفتن فضیلت و خوبی شخص، احترام به نیکان است. نتیجه احترام به نیکان، طلب دوستان بسیار است. نتیجه طلب دوستان بسیار، داشتن افراد و یاران زیاد است. نتیجه داشتن یاران بسیار، زندگی در صلح و امنیت بیشتر است» (*همان*، ۱۲۴).

«همچنین است که نتیجه تلاش درست، عمل درست است. نتیجه عمل درست، حفظ آسان‌تر اموال و دارایی برای ماندگاری بیشتر است» (*همان*، ۱۲۵).

۲-۱۲-تشخیص

هرگاه در شعر یا نوشته، برای امور بی‌جان، شخصیت انسانی و جاندار انگاشته شود، در اصطلاح بلاغت‌شناسان بدان «تشخیص» یا «جان بخشی به اشیا» گفته می‌شود. در میان اندرزهای پهلوی به نمونه‌هایی از به‌کارگیری این شیوهٔ بلاغی، برای تأثیرگذاری بیشتر آن‌ها برمی‌خوریم. از جمله در موارد زیر:

«دشمن کدام ستهمیک [زورمند، قوی]تر؟

کنش [عمل، کردار] بد» (*اندرزنامه بزرگمهر بختگان*، ۱۳۵۰: ۸).

گوینده در این اندرز، برای کردارِ بد، شخصیت انسانی قائل شده و آن را دشمن انسان معرفی نموده است و حال آنکه دشمنی کردن خاصِ جانداران و به ویژه انسان است. این عملِ اندرزگو در فهم و قابل درک شدنِ بهتر موضوع کمک شایانی کرده است و در نتیجه بر میزان تأثیر آن

افزوده است. به‌طور مثال، اگر نویسنده در این اندرز، از صنعتِ تشخیص استفاده نمی‌کرد و آن را چنین بیان می‌کرد: چه چیزی مضر است؟ کردار بد! مطمئناً نمی‌توانست تأثیر و ترغیب کنونی را داشته باشد و از ارزش هنری آن نیز کاسته می‌شد.

«چه بسیار کسانی را می‌شناسیم که چون خود را توانا و بزرگ می‌پنداشتند، گمان می‌کردند هر زمان هوس به انگیزه عادت پیش آمد، توانند آنرا دور سازند و با تکیه زدن بر عزم خویش، خرد را هرچند دوری‌اش به درازا کشیده است، بازگردانند. لیکن چون هوس بر گردن ایشان سوار شده، چنان زبون شده‌اند که مردم ایشان را کم‌خرد شناخته‌اند» (*عهد اردشیر*، ۱۳۴۸: ۹۱).

«این نیز گفته شده است، که آز به خرسندی و ورن به چاره و خشم به بهمن‌منشی (= نیک‌اندیشی)، بشاید زدن» (*اندرز اوشنر دانا*، ۱۳۷۳: ۳۵).

«تو اما چو خورشید باش، ای دیناور!
چه او نگوید، زیبایم من!
اگر چه روشنان زیبایند» (*زبور مانوی*، ۱۳۹۷: ۲۹۵).

۲-۱۳-لف و نشر

در لابه‌لای اندرزهای برجای مانده از اندرزگویان زبان پهلوی، مواردی از به‌کارگیری لف و نشر نیز دیده می‌شود. یعنی اینکه در اندرزهایشان «ابتدا چند چیز را در کلام بیاورند، آن‌گاه چند امر دیگر از قبیل صفات یا افعال بیاورند که هرکدام از آن‌ها به یکی از آن چیزها که اول گفته‌اند، راجع و مربوط باشد» (همایی، ۱۳۸۹: ۱۸۰). از آن جمله است:

«او همچنین گفته است که کسی که از این چشم نپوشد، آن را درنمی‌یابد؛ و کسی که آن را نبیند از این چشم نمی‌پوشد. «این» اشاره به دنیای مادی و «آن» اشاره به عالم مینو است» (*کتاب ششم دینکرد*، ۱۳۹۲: ۱۳۶).

گویندهٔ اندرزِ فوق، از دو صنعت ادبیِ لف و نشر و ایضاح پس از ابهام به‌صورت توأمان استفاده نموده است و هردوی این‌ها در جلب توجه مخاطب تأثیر به‌سزایی داشته‌اند. چه اینکه مخاطب از همان ابتدا کنجکاو می‌شود که بداند مقصود گوینده از «این» و «آن» چیست و از چه چیزی باید چشم بپوشد و چگونه می‌تواند این کار را انجام دهد. بنابراین با گویندهٔ اندرز همراه می‌شود تا غرض وی را دریابد.

«سپاس از نعمت ارزنده‌تر است، که آن یک پایدار ماند و این یک نپاید[۷]» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۲۳۵).

۲-۱۴-استفهام انکاری

پیش‌تر با تأثیر سؤال و جواب، در همراه نمودن مخاطب با مضامین تعلیمی آشنا شدیم. در آنجا با سؤالاتی ساده و مستقیم سروکار داشتیم، ولی گاهی گوینده سؤالی را می‌پرسد که پاسخ آن متضمن نفی و انکار است. سؤالی که گوینده از پاسخ آن آگاه است ولی به‌منظور همراهیِ مخاطب و جلب نظر وی آن را می‌پرسد. در اصطلاح علوم بلاغی به این‌گونه سؤالات استفهام انکاری گفته می‌شود که یکی از اغراض ثانویه جملات پرسشی نیز محسوب می‌شود.

در لابه‌لای اندرزهای پهلوی به مواردی برمی‌خوریم که شخص اندرزگو از این شیوه در راستای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان بهره جسته است. از جمله در موارد زیر:

«وقتی مرد سیه‌روز در برابر دیده است، از سیه‌روزی کردنتان چه سود؟! آیا می‌توان به در جست (= خلاص شد، گرفتار نشد) ؟» (*هفت متن کوتاه پهلوی*، ۱۳۹۹: ۲۱۸).

در اندرز فوق، شخص اندرزگو از مخاطب یا مخاطبانش می‌پرسد: وقتی که انسان سیه‌روز و بدبختی پیشِ روی شما قرار دارد، دیگر سیه‌روزی نمودنِ شما قطعاً سودی ندارد، پس چرا این کار را انجام می‌دهید؟ و از این طریق، هرچه بهتر و کامل‌تر توجه مخاطب را جلب می‌نماید.

«انگار که [مرا] دوده (= خانواده) توانا باشد [چون] از من جدا و دور شوند، مرا چه سود که انباز من خاک و کرم‌اند» (*اندرز بهزاد فرخ فیروز*، ۱۳۴۶: ۳۹).

۲-۱۵-حُسن تعلیل

در میان اندرزهای برجای مانده از زبان پهلوی، نمونهٔ نادری از به‌کارگیری صنعت ادبی «حسن تعلیل» نیز به چشم می‌خورد. بدین معنا که: «برای صفتی یا مطلبی که در سخن آورده‌اند، علتی ذکر کنند که با آن مطلب مناسبت لطیف داشته باشد و بیشتر ادبا شرط کرده‌اند که این علت ادعایی باشد نه حقیقی» (همایی، ۱۳۸۹: ۱۷۰). با مشاهدهٔ این نمونهٔ اندرزی این فرضیه تقویت می‌شود که علاوه بر جست‌وجوی آبشخور برخی مضامین اندرزی، باید منشأ پاره‌ای فنون بلاغی را نیز در میان متون برجای مانده از ادبیات پهلوی جست‌وجو نماییم. آن اندرز چنین است:

«چه پیداست که خورشید به این سبب هر روز سه بار به مردم گیتی فرمان دهد.

بامداد این گوید که «هرمزد به همه شما که مردمید گوید که در کار و کرفه کردن کوشا باشید

---

[۷] این اندرز به بهمن، پسر اسفندیار، پادشاه ایرانی، منسوب است.

تا شما را من زیوش (= معیشت) گیتی فراهم کنم»

نیمروز این گوید که «در زن خواستن و فرزند داشتن و دیگر خویشکاری کوشا باشید، چه تا تن پسین، گناگ‌مینو و زاده (هایش) از این آفرینش جدا نباشند»

بیگاه (= غروب) این گوید که «از گناهی که کرده‌اید به توبه شوید تا من شما را بیامرزم» چه پیداست که چونان که روشنی خورشید به زمین رسد، سخن او (نیز) به زمین آید» (*متن‌های پهلوی*، ۱۳۹۱: ۶۹- ۷۰).

گویندهٔ این اندرز، برای حضورِ خورشید در سه وقت، دلیلی ادعایی را مطرح کرده است و با اینکه حقیقت ماجرا نه آن چیزی است که وی می‌گوید، با این حال، مخاطب دوست دارد مانندِ او بیندیشد و با وی همراهی نماید. بنابراین به دیدهٔ انکار در وی و سخنانش نمی‌نگرد و آن را می‌پذیرد.

۲-۱۶-مراعات نظیر

هرگاه در بیان امری، از چند هم‌جنس استفاده کنند، در اصطلاح بلاغت‌شناسان بدان آرایهٔ «مراعات نظیر» گفته می‌شود. به بیان دیگر: «گوینده جمع کند سخن اندر میان چیزهایی که نظایر یکدیگر باشند» (رادویانی، ۱۳۶۲: ۷۵). در بیان اندرزهای پهلوی می‌توان این صنعت را نیز مشاهده نمود:

«ابر آب، آتش، گاو، گوسپند، سگ و سگ‌سردگان گناه مکنید تا که راهِ بهشت و گرونمان‌تان به بستگی نرسد» (*اندرزهای آذرباد مهرسپندان*، ۱۳۷۹: ۹۸).

در مثال فوق دو مجموعهٔ مرتبط (آب و آتش، گاو و گوسپند و سگ) به کار گرفته شده‌اند که علاوه بر اینکه سبب تداعی معانی می‌شود، یعنی واژه‌ها، کلمات مشابه را به ذهن متبادر می‌کنند، سبب موسیقی معنوی اندرز نیز شده است و بالطبع بر تأثیر هنری آن افزوده است.

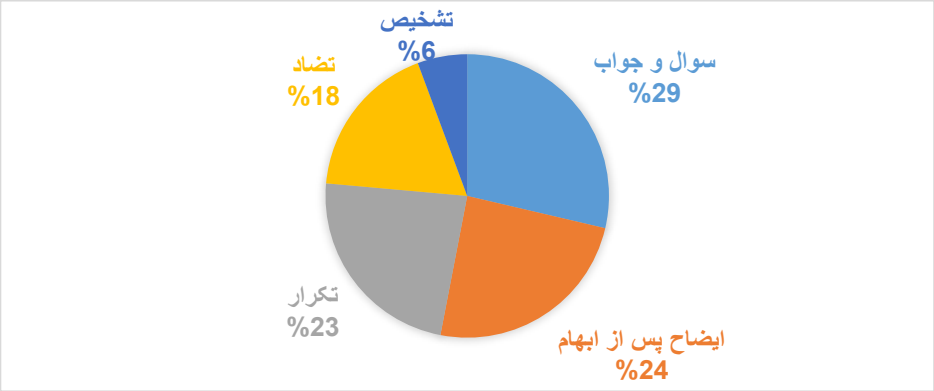
۳-بسامدِ آرایه‌های ادبی

در این پژوهش، چهار متن تعلیمیِ زبان پهلوی، یعنی *اندرز اوشنر دانا*، *عهد اردشیر*، *اندرز آذرباد مارسپندان* و *پندنامهٔ بزرگمهر بختگان* که جمعاً شامل سیصد و نود و نه اندرزِ کوتاه و بلند هستند به‌عنوان جامعهٔ آماری انتخاب و از حیث میزان به‌کارگیری صنایع ادبی مختلف مورد سنجش و بررسی قرار گرفتند که نتایج آن به قرار زیر است:

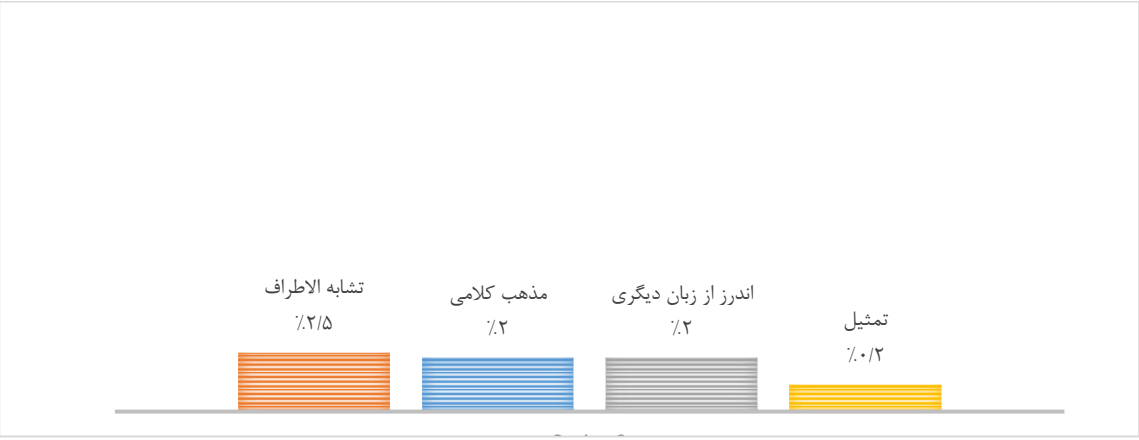
از مجموع ۳۹۹ اندرز در اندرزنامه‌های مذکور، در بیانِ ۹۸ اندرز، یعنی حدود ۲۴/۵ درصد آن، از

شیوهٔ ایضاح پس از ابهام و در گزارشِ ۷۲ اندرز، یعنی حدود ۱۸ درصد، از آرایهٔ تضاد استفاده شده است. در دو نمودار شمارهٔ ۱ و ۲، بسامدِ بالاترین میزان کاربرد و کم‌کاربردترین شیوه‌های بلاغیِ مورد استفاده در چهار اندرزنامهٔ مزبور نشان داده شده است.

نمودار ۱: بالاترین بسامد کاربرد شیوه‌های بلاغی در چهار اندرزنامهٔ مذکور (تهیه و تنظیم نگارنده)



نمودار ۲: کمترین بسامد کاربرد شیوه‌های بلاغی در چهار اندرزنامهٔ مذکور (تهیه و تنظیم نگارنده)



۴-نتیجه‌گیری

هرچند در نوشته‌های اندرزی، آنچه در وهلهٔ اول دارای اهمیت است، اندیشه و نصیحتی است که به مخاطب القا می‌شود، اما حتی در این‌گونه آثار نیز نمی‌توان نسبت به ابزار و قابلیت‌هایی که زبان در اختیار ما قرار داده است بی‌اعتنا بود. چه از این طریق می‌توان مضامین اندرزی را مانند

سایر انواع ادبی، هنری‌تر و در نتیجه ماندگارتر بیان نمود. این موضوع در مورد اندرزهای کهن و باستانی نیز صدق می‌کند. همچنان که –در صفحات پیشین دیدیم- اندرزگویان زبان پهلوی و مانوی با استفاده از برخی شگردها و صناعات ادبی کوشیده‌اند تا به انحاء مختلف، اندرز و سخن نصیحت‌خواهانهٔ خویش را به گونه‌ای بیان کنند که گیرایی و تأثیرگذاری بیشتری داشته باشد و در نتیجه زمان طولانی‌تری بر افواه و حافظه‌ها باقی بماند. در این میان، میزان به‌کارگیری اندرزگویان زردشتی و مانوی از صناعاتی همچون: سؤال و جواب، ایضاح پس از ابهام، تکرار و تضاد به مراتب بیشتر از سایر آرایه‌های ادبی است. همچنین، بسامد مواردی نظیر: حُسن تعلیل، لف و نشر و مراعات نظیر نسبت به سایر فنون بلاغت کمتر است. نکتهٔ دیگری که از مطالعهٔ اندرزنامه‌های پهلوی و مانوی آشکار می‌گردد این است که ردپای برخی آرایه‌های ادبی نیز به مانند بسیاری آموزه‌های اخلاقی، در میان این دسته از منابع و آثار، قابل مشاهده است و می‌توان در پژوهش‌های جداگانه به آنها پرداخت.

اینکه کدام یک از صنایع ادبی از تأثیرگذاری بیشتری بر مخاطبان برخوردار است نیز با نوع نگاه مخاطب، سلیقهٔ شخصی و ذائقهٔ ادبی وی رابطهٔ مستقیم دارد. ممکن است برای یک مخاطب، اندرزهای ساده و بی‌پیرایه از میزان تأثیرگذاری بیشتری برخوردار باشند و برای مخاطب دیگر، آن اندرزی پسندیده و گیراتر باشد که به یک یا چند شیوهٔ بلاغی آراسته باشد. اما آنچه از روی قرائن در اینباره می‌توان گفت اینکه، در دورهٔ پیش از اسلام، استقبال عموم –و نه همهٔ مخاطبان– به اندرزهای موجز و مرسل بیشتر بوده است و شاهد مدعای آن نیز کثرتِ ایراد این‌گونه اندرزها از جانب اندرزگویان این دوره است. به طور مثال از مجموع صد و پنجاه و پنج اندرزی که در *پندنامهٔ بزرگمهر* موجود است بیش از شصت اندرز، یعنی حدود ۳۸ درصد آن، به شیوهٔ ایجاز و کوتاهی جملات نوشته شده است. همچنین برای مردمان پیش از اسلام آنچه بیش از هر موضوع دیگری قابل اعتنا و مهم بوده، گویندهٔ اندرز است. بدین معنا که اندرز از زبان چه کسی است و یا به چه کسی منسوب است و گواه آن، تعداد زیاد پند و اندرز است که به شخصیت‌های برجستهٔ آن دوران نظیرِ اردشیر بابکان، خسرو انوشیروان و بزرگمهر نسبت داده شده است.

کتابنامه

ابن مقـفع، ع. (۱۳۷۵). *ادب الکبیر و ادب الصغیر*. ترجمهٔ م. و. گلپایگانی. تهران: نشر بلخ.

ادبیات مانوی. (۱۳۹۴). گزارش و پژوهش م. بهار و ا. اسماعیل‌پور، تهران: کارنامه.

ارداویرافنامه (۱۳۹۹). متن پهلوی، حرف‌نویسی، ترجمهٔ متن پهلوی، واژه‌نامه از ف. ژینیو؛ ترجمه و تحقیق ژ. آموزگار، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران؛ معین.

اسماعیل‌پور مطلق، ا. (۱۳۹۸). *اسطورهٔ آفرینش در کیش مانی*. تهران: چشمه.

اصلانی، ن. (۱۳۹۸). *اندرزنامه‌نویسی در ایران باستان*. با مقدمهٔ ز. زرشناس، تهران: اندیشه احسان.

العاکوب، ع. (۱۳۷۴). *تأثیر پند پارسی بر ادب عربی (پژوهشی در ادبیات تطبیقی)*. ترجمهٔ ع. شریفی خجسته. تهران: علمی و فرهنگی.

اندرزِ اوشنر دانا (۱۳۷۳). ترجمهٔ ا. میرزای ناظر، تهران: هیرمند.

اندرز بهزاد فرخ فیروز. (۱۳۴۶). ترجمهٔ ف. آبادانی، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، *۱۹* (۸۱)، ۳۶- ۴۲.

اندرز دانایان به مزدیسنان و اندرز خسرو قبادان. (۱۳۳۹). ترجمهٔ ی. ماهیار نوابی، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، *۱۲* (۵۲)، ۱۲۷- ۱۴۴.

اندرزنامه بزرگمهر بختگان. (۱۳۵۰). ترجمهٔ فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش آن با شاهنامه ی. ماهیار نوابی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

اندرزهای آذرباد مهرسپندان. (۱۳۷۹). گردآوردی و ترجمهٔ ر. اشه و ش. سراج، تهران: فروهر.

اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان. (۱۳۹۲). گزارش و پژوهش ج. دوستخواه، تهران: مروارید.

پناهنده خانه‌کناری، م. (۱۳۹۴). *بررسی تشبیهات، استعارات، کنایات و تمثیلات اندرزنامه‌های پهلوی*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رشتهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی). به راهنمایی م. جعفری دهقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تهران.

تجلیل، ج. (۱۳۹۰). *معانی و بیان*. تهران: نشر دانشگاهی.

تمثیلی مانوی در نکوهشِ مویه و زاری به سوگِ درگذشتگان. (۱۳۸۸). ا. بهبهانی، *زبان و زبان‌شناسی*، *۵* (۱۰)، ۱۵۱- ۱۶۵.

ثعالبی، ع. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی*، پاره نخست ایران باستان. همراه با ترجمهٔ مقدمه زتنبرگ و دیباچهٔ م. مینوی، پیشگفتارو ترجمهٔ م. فضائلی، تهران: نقره.

حسینی امینه، م. (۱۳۹۹). *بررسی مفهوم‌سازی‌های استعاری مینوی خرد، اندرز انوشه‌روان آذرباد مارسپندان، و اندرز خسرو قبادان بر اساس نظریه استعاره مفهومی*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رشتهٔ زبان‌های باستانی ایران). به راهنمایی گ. قلعه‌خانی، ا. س. مولودی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه شیراز.

خطیبی، ا. (۱۳۹۶). *درآمدی بر تمثیل در ادبیات فارسی*. تهران: زوار.

خوئینی، ع. و رحمتیان، س. (۱۳۹۵). جستاری در مأخذشناسی برخی از اندرزهای بوستان. *متن‌شناسی ادب فارسی*، *۸* (۴)، ۴۳- ۶۲.

داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر. (۱۳۷۸). آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی ک. مزداپور، تهران: آگاه.

دینکرد *چهارم* (۱۳۹۳). ترجمهٔ م. رضایی، زیر نظر س. عریان، تهران: علمی.

رادویانی، م. ع. (۱۳۶۲). *ترجمان‌البلاغه*. تصحیح ا. آتش، تهران: اساطیر.

رجائی، م. خ. (۱۳۵۳). *معالم‌البلاغه: در علم معانی و بیان و بدیع*. شیراز: دانشگاه پهلوی.

ره‌آورد هند: برگردان هفت متن پهلوی به فارسی (۱۳۹۹). ترجمهٔ ص. هدایت. به کوشش خ. کیان‌راد، تهران: کوله‌پشتی.

زبور مانوی (۱۳۹۷). ترجمهٔ سی. آر. سی، آلبری، با همکاری ه. ایبشر، ترجمهٔ ا. اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.

زرشناس، ز. و پرتوی، آ (۱۳۸۹). *قصه‌هایی از سغد*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شمس قیس، م. ق. (۱۳۸۷). *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. تصحیح م. قزوینی و م. ت. مدرس رضوی، تهران: زوار.

شمیسا، س. (۱۳۸۶الف). *معانی*. تهران: میترا.

شمیسا، س. (۱۳۸۶ب). *نگاهی تازه به بدیع*. تهران: میترا.

عبدالهی، ز. (۱۴۰۰). *بررسی مفهوم‌سازی‌های استعاری متون اندرزی فارسی میانه: واژه‌ای چند (از) آذرباد مهرسپندان، اندرز بهزاد فرخ پیروز و چیده اندرز پوریوتکشان*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رشتهٔ زبان‌های باستانی ایران). به راهنمایی ا.س. مولودی و ح. نجاری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه شیراز.

عهد اردشیر (۱۳۴۸). گردآوری و تدوین ا. عباس، ترجمهٔ م. ع. امام شوشتری، تهران: انجمن آثار ملی.

فره‌وشی، ب. (۱۳۹۰). *جهان فروری: بخشی از فرهنگ ایران کهن*. تهران: دانشگاه تهران.

کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۸۹). به اهتمام م. ج. مشکور، تهران: دنیای کتاب.

کتاب ششم دینکرد (۱۳۹۲). ترجمهٔ ف. آهنگری، تهران: صبا.

متن‌های پهلوی. (۱۳۹۱). ج. آسانا، ترجمهٔ س. عریان، تهران: علمی.

محمدی ملایری، م. (۱۳۸۰). *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*. ج۴. تهران: توس.

مزداپور، ک. (۱۳۸۶). *اندرزنامه‌های ایرانی*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

مسعودی، ا. ع. (۱۳۹۰). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. ترجمهٔ ا. پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.

موریس، ج. و دیگران (۱۳۸۰). *تاریخ ادبیات در ایران از آغاز تا امروز*. ترجمهٔ ی. آژند، تهران: گستره.

مینوی خرد (۱۳۹۱). تصحیح ا. تفضلی، به کوشش ژ. آموزگار، تهران: توس.

نامهٔ تنسر به گشنسب (۱۳۵۴). *پیشگفتار تاریخی، زندگینامهٔ تنسر و تاریخ‌گذاری نامهٔ او، متن، یادداشت‌ها، واژه‌نامه*) از ش. جلیلیان، اهواز: دانشگاه شهید چمران.

هفت متن کوتاه پهلوی (۱۳۹۹). متن، حرف‌نویسی، ترجمه و یادداشت م. نظری فارسانی، تهران: فروهر.

همایی، ج. (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: اهورا.

Shaked, S. & Safa, Z. (2011). ANDARZ. *Encyclopaedia Iranica*. (Vol. II/ 1, pp. 11-22). Retrived August 23, 2023, from http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice.

Study and Investigation the Use of Rhetorical Methods in Pahlavi and Manichaean Advices

Sajjad Rahmatian*

Abstract

In the long history of several thousand years of Iran, advice and counsel have always been an inseparable and continuous part of Iranian culture and the most important part of Pahlavi literature and since one of the main ways to know the people of a land is to refer to the literature and written works and oral tradition of the people of that land, studying and examining the advices from different aspects can lead the researcher to new horizons around issues and related subjects. In this regard, the current research intends to study and research the quality and manner of Pahlavi - and to some extent Manichaean- advices in terms of including literary arts and rhetorical techniques; This means, whether literary techniques were used in the expression of Pahlavi's advices, or in their reporting, simplicity is preferred over figures of words and thoughts. At first glance, it seems that the use of rhetorical methods in the expression of advices is very few. But after examining and pondering Pahlavi and Manichaean maxim, it is clear that the use of literary arrays is very impressive and visible and among these, using the method of question and answer, clarification after ambiguity is preferable over other literary figures.

keywords: advice, rhetorical style, pahlavi maxim, literary arrays, Manichaean

* PhD graduate in Persian language and Literature, Kharazmi University, Karaj, Iran. rahmatian.s@yahoo.com

دو فصل‌نامهٔ علمی *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۲۳۳-۲۵۹
مقاله علمی-پژوهشی

جمله‌های مرکبِ وابستگی پیرو قیدی و وصفی در زبان ختنی

ماندانا طائبی*

چکیده

پژوهش‌های علمی دربارهٔ تاریخ زبان فارسی به‌ویژه از نظر زبان‌شناختی از طریق تجزیه و تحلیل تمامی زبان‌های کهن ایرانی صورت می‌پذیرد. در طبقه‌بندی علمی زبان‌های ایرانی، زبان ختنی در زمرهٔ زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی است، که در قیاس با سایر زبان‌های کهن ایرانی کمتر مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته و از نظر مطالعات زبانی به ویژه موضوع ساختار جملات در زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی مهجور مانده است. از این-رو، مقالهٔ حاضر به بررسی رایج‌ترین مقولهٔ زبانی مربوط به ساختار چند نوع جملهٔ مرکب در فصل دوم کتاب *زمبسته* می‌پردازد. کتاب *زمبسته* یکی از آثار ادبی مهم به زبان ختنی است. این کتاب یک تألیف اصیل و بومی است که به شرح و توصیف آموزه‌های بودایی مکتب مهایانه می‌پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در این متن، جملات به سه صورت ساده، مرکب همپایگی و مرکب وابستگی وجود دارند. در این پژوهش، ساختار جمله‌های مرکبِ وابستگی[1]، از نوع پیرو قیدی[2] مورد بررسی قرار می‌گیرد. همچنین دو نوع ساختار دیگر از جملهٔ مرکب وابستگی، پیرو وصفی[3] صفت‌واره[4] و پیرو موصولی

* دانش‌آموختهٔ دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. M.taebi777@gmail.com
تاریخ دریافت: ۲۰/ ۶/ ۱۴۰۲ تاریخ پذیرش: ۷/ ۹/ ۱۴۰۲

DOI: https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2011134.1084

[1] Coordinate Compound Sentences
[2] Adverbial Clauses
[3] Participle Relative Clauses
[4] participle-adjectival clauses

CC BY NC

وصفی یا توصیفی[1]، به اختصار، توضیح داده می‌شود. به این منظور، نمونه‌های این قبیل جملات از فصل دوم کتاب *زمبسته* گردآوری شده است.

کلیدواژه‌ها: زبان ایرانی میانهٔ شرقی، زبان ختنی، کتاب *زمبسته*، جمله‌های مرکب وابستگی، پیرو قیدی، پیرو وصفی صفت‌واره، پیرو موصولی توصیفی

۱-مقدمه

بررسی متن و تحلیل نوشته‌های کهن از راه‌کارهای مهم در جهت آشنایی هرچه بیش‌تر با ویژگی‌ها و پیشینهٔ ادبی یک زبان است. بررسی زبان‌های کهن ایرانی می‌تواند دانسته‌های بیش تری در مورد ساخت این زبان‌ها در لایه‌های مختلف معنایی و نحوی پیش روی ما قرار دهد. مطالعهٔ علمی زبان ختنی، به‌عنوان یکی از زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی درکنار دیگر زبان‌های کهن ایرانی از جمله اوستایی، فارسی باستان، فارسی میانه، پارتی و غیره می‌تواند راه‌گشای بسیاری از پرسش‌ها در حوزه‌های مختلف زبان‌شناسی باشد. زبان ختنی نسبت به سایر زبان-های کهن ایرانی ازنظر مطالعات زبانی تاحدی مهجور مانده و کم‌تر مورد پژوهش قرارگرفته است. از این‌رو، مقالهٔ حاضر به بررسی ساختار جمله‌های مرکب وابستگی، از نوع پیرو قیدی، می‌پردازد. علاوه برآن، دو نوع ساختار دیگر از جملهٔ مرکب وابستگی، پیرو وصفی صفت‌واره و پیرو موصولی وصفی و یا توصیفی، اشاره می‌شود. در این راستا، همانطور که گفته شد نمونهٔ جمله‌های مرکب وابستگی از یکی از آثار به جا ماندهٔ ادبیات ختنی مربوط به فصل دوم کتاب *زمبسته* آورده می‌شود.

کوته‌نوشته‌ها

او.	اوستایی
پهـ	پهلوی
سغـ	سغدی
سن.	سنسکریت
فا.	فارسی
فب.	فارسی باستان
هب.	هندی باستان
z	The Book of *Zambasta*. (1968).

[1] adnominal relative clause

۱-۱-زبان ختنی

زبان ختنی همانند زبان‌های باستانی (اوستا و فارسی باستان) یک زبان تصریفی است و در زمرهٔ زبان‌های ایرانی میانهٔ شرقی قرار می‌گیرد. اصطلاح زبان «سکایی» معمولاً برای دو زبان نزدیک به هم که در یک زمان، یکی در ناحیهٔ ختن و دیگری در تُمشُق تکلم می‌شده است، به کار می‌رفته است. بنابراین، زبان سکایی خود به دو گویش تمشقی (گویش شمالی) و ختنی (گویش جنوبی) تقسیم‌بندی می‌شود؛ در واقع، می‌توان به‌سبب نزدیکی ختنی و تمشقی از نظر زبانی و جغرافیایی، آنها را گویش‌های مختلف یک زبان دانست (میرفخرایی، ۱۳۹۴: ۵۳۳-۵۷۶). نوشته‌های ختنی و تمشقی متعلق به قوم سکا است که یکجانشین شده بودند. این متون برخی دینی و برخی غیر دینی‌اند. تقریباً همهٔ آثار از سنسکریت ترجمه شده‌اند که فقط اصل بعضی از آنها موجود است و ترجمه‌هایی از تبتی و چینی هم یافت می‌شود که اصل سنسکریت آنها از میان رفته، ترجمه‌ها گاه تحت‌الفظی و گاهی نسبتاً آزاد است (تفضلی، ۱۳۷۸: ۳۶۵). خط به‌کار رفته برای ختنی و تمشقی صورتی از الفبای هجایی است که براهمی نامیده شده و از چپ به راست نوشته می‌شود. این خط در آسیای میانه رواج داشت (Sander, 1986: 159-192).

۱-۲-کتاب *زمبسته*

یکی از طولانی‌ترین متون ختنی، کتاب *زمبسته* (*Zambasta*) است. *زمبسته* مجموعه‌ای منظوم به زبان ختنی قدیم است که در سه وزن متفاوت سروده شده است و به‌عنوان یکی از مفصل‌ترین آثار اصیل در چندین فصل آموزه‌های مکتب مهایانهٔ بودایی را شرح و تفسیر می‌کند. از این‌رو، دربارهٔ جنبه‌های مختلف آیین بودا نیز اهمیت دارد. از نظر ادبی، *زمبسته* به‌خاطر وجود عبارت‌های شاعرانه و داستان‌های زنده‌ای که در آن یافت می‌شود، از ارزش بسیاری برخوردار است. دست‌نویس اصلی *زمبسته* به‌خط براهمی ترکستان جنوبی است. قسمت عمدهٔ کتاب *زمبسته* در قرن هفتم میلادی تدوین شده و قدیمی‌ترین فصل‌ها را می‌توان به قرن پنجم میلادی نسبت داد. نظر غالب بر این است که این اثر زودتر از قرن پنجم میلادی تصنیف نشده است، اما این احتمال نیز وجود دارد که دیرتر از این تاریخ نوشته شده باشد (میرفخرایی، ۱۳۹۴: ۵۴۴). عنوان کتاب به‌نام یک مقام رسمی برمی‌گردد که دستور می‌دهد این اثر نوشته و نسخه‌برداری شود و نام او در فصل‌های ۲، ۱۱، ۱۴ و ۱۹ دست‌نویس اصلی آمده است. *زمبسته* نامی‌است که بیلی برای آن برگزیده است. *زمبسته* به‌عنوان بلندترین متن به‌جا ماندهٔ ختنی، منبع اصلی دانش ما از این زبان به شمار می‌رود و شامل ۳۵۴۷ بیت و به احتمال شامل ۲۵ فصل

بوده، که ۲۴ فصل آن به‌طور کامل یا ناقص موجود است. ساختار صوری و شرح موضوع از دیدگاه آموزهٔ بودایی نیاز به بررسی بیش‌تری دارد، اما کتاب تألیف بومی، فنون و شیوه‌های تصنیفیِ ایرانی‌تبار و همچنین شیوه‌ای از ساخت هم‌مرکز را نشان می‌دهد. دو فصل نخست شامل تفسیرهایی از سوتره‌هایی با محتوای افسانه‌ای است. فصل‌های آموزه‌ای ۳-۱۲ با فصل آموزه‌ای ۱۴-۲۱الف متقارن است، که فصل ۱۳ میان آن‌ها قرار دارد. فصل ۱۳، یعنی فصل مرکزی ۲۵ فصل (فصل ۲۱الف در این میان مفقود شده است)، امتیازها و برتری‌های مکتب مهایانه را نسبت به مکتب شراوکه‌یانه (śrāvakayāna= گردونهٔ شنوندگان) به‌تفضیل برمی‌شمرد و بدین‌ترتیب هسته و مرکز تمام اثر محسوب می‌شود (Maggi, 2015: 544 ;Maggi, 2009: 861-862). مرکزیت محتوای این فصل، با ساختار هم‌مرکز آن برجسته می‌شود. نمونهٔ خوبی از این نوع طرح، یسنای *اوستا*ست که ساختار هم‌مرکز مشابهی دارد، بدین شکل که فصل‌های یسن‌های *اوستای* نو، هفده فصل منظوم *گاهان* را محصور کرده است و یسن‌های *هفت‌ها* که به نوبهٔ خود در *گاهان* محصور شده است (میرفخرایی، ۱۳۹۴: ۵۴۴-۵۴۵).

۱-۳-پیشینهٔ پژوهش

در مورد پژوهش‌های صورت گرفته در زمینهٔ نحو و خصوصاً ساختمان جملات می‌توان کتاب *درآمدی بر ختنی* نوشتهٔ پروفسور امریک (Emmerick, unpublished) را نام برد. مقاله‌ای نیز از دگنر (Degener, 1993) به آلمانی در مورد نحو زبان ختنی موجود است که در آن به ساختار جملات در زبان ختنی اشاره‌هایی شده است. مفصل‌ترین بحث راجع به نحو ختنی از گرسنبرگ (Gercenberg, 1965) است. برخی جنبه‌های نحوی خصوصاً ساختار جملات نیز در اثر هستون (Heston, 1976) آمده است. دربارهٔ برخی از مطالعات نحوی به اثر کانواشینی (Canevascini, 1991)، دربارهٔ نحو زمان‌های شرطی به اثر شروو (Skjærvø, 1981) و برای زمان‌های مرکب یا غیرصرفی به کار شروو و امریک (1982) می‌توان اشاره کرد[1].

در این پژوهش، برای شناخت بیش‌تر ساختار جمله‌های مرکب در زبان ختنی، فصل دوم کتاب *زمبسته*، «داستان بودا و بدره جادوگر»، انتخاب شده است با این ویژگی که دامنهٔ کار به یک متن خاص محدود شده و در توضیح ساختار جملات مرکبِ وابستگی، نمونه‌ها و مثال‌هایی از فصل مذکور آورده شده، تا از این‌طریق، بتوان به دید دقیق‌تری نسبت به جمله‌سازی در زبان

---

[1] برای همهٔ منابع، نک. کتابنامه.

مورد نظر دست یافت و بتوان نشان داد که زبان ختنی نیز مانند دیگر زبان‌ها از وجود چنین جملاتی بی‌بهره نبوده است.

۲-ساختار جمله

جمله و ساختار آن مفصل‌ترین موضوع نحوی است. در زبان فارسی، جمله بزرگ‌ترین واحد نحوی است و با توجه به تعداد افعال به‌کاررفته در آن و نوع پیوند یافتن جمله‌واره‌های آن اغلب می‌توان جمله‌ها را به دو گروه ساده و مرکب[1] تقسیم‌بندی کرد. در بررسی جملهٔ مرکب نظرات متفاوت است، حال آن‌که دربارهٔ جملهٔ ساده اختلاف نظر چندانی وجود ندارد.

۲-۱-جملهٔ مرکبِ وابستگی

معنی بسیاری از جملات با یک فعل تمام نمی‌شود و برای آنکه معنی کاملی را به ذهن القا کنند، به چند فعل محتاج‌اند (ناتل خانلری، ۱۳۹۵: ۲۴۳). این قبیل جمله‌ها حداقل یک بند پایه و یک بند وابسته به‌کار می‌رود. بند وابسته یا پیرو، بندی است که دربارهٔ یکی از عناصر بند پایه اطلاعاتی در اختیار می‌گذارد. عنصری از بند پایه را که بند وابسته یا موصولی توصیف می‌کند «هستهٔ بند موصولی» می‌نامند. در جملهٔ اصلی، نهاد، مفعول، متمم حرف اضافه، مضاف‌الیه و قید می‌تواند هستهٔ بند موصولی باشد (افراشی، ۱۳۸۸: ۱۵۱؛ مشکوه‌الدینی، ۱۳۸۶: ۲۳۷). به‌عبارتی، این بندها خود ایفاگر یک نقش دستوری برای بند پایه‌اند.

جملهٔ مرکب در زبان‌های باستانی و ایرانی میانهٔ غربی شامل جملهٔ پیرو اسمی، وصفی، قیدی و شرطی است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۳۷۷-۳۸۱).

در زبان ختنی، جمله‌های مرکب وابستگی شامل بندهای پیرو اسمی[2] که در مقالهٔ پیشین نویسنده در مورد آن بحث شده است[3] و بندهای پیرو قیدی هستند و علاوه بر آن، بند پیرو وصفی صفت‌واره و بند موصولی وصفی و یا توصیفی، نیز وجود دارد (Emmerick, unpublished).

---

۱ در زبان فارسی، در ساختمان جمله‌های مرکب بیش از یک فعل به‌کار می‌رود و جمله‌واره‌ها به کمک حروف ربط به هم می‌پیوندند، به عبارتی ساختار جمله می‌تواند از بیش از یک جملهٔ اصلی پدید آمده باشد. برخی این جملات را به دو نوع جمله‌های مرکب همپایه؛ مانند: علی کتاب خرید و نوشین روزنامه خواند و مرکب ناهمپایه؛ مانند علی خانه‌ای را که تازه خریده بود، فروخت، تقسیم می‌کنند (مشکوه‌الدینی: ۱۳۸۵: ۸۲-۸۵). در تعریف جملات مرکب، دستورنویسان با وجود دیدگاه‌های مشترک، نظرات متفاوتی را بیان کرده‌اند، اما همگی آن‌ها براین نظر توافق دارند که جملهٔ مرکب جمله‌ایی است که بیش از یک فعل داشته باشد.

[2] nominal clauses

[3]. میرفخرایی و طائبی، ۱۳۹۹: ۲۹-۴۵.

۲-۲-بندهای پیرو قیدی

بند پیرو قیدی، به بندی گفته می‌شود که جایگزین سازه‌ای[۱] در بند پایه شود و بیانگر زمان، مکان، علت، هدف، شرط و دیگر ویژگی‌های قیدی باشد (مشکوه‌الدینی، ۱۳۸۵: ۲۳۸-۲۴۰؛ مشکوه‌الدینی، ۱۳۸۶: ۲۱۰-۲۱۳).

عمده‌ترین بندهای پیرو قیدی در زبان ختنی به قرار زیر است:

۲-۲-۱- بند پیرو قیدی زمانی[۲]

بند پیرو قیدی زمانی، بندی است که بیان کنندهٔ زمان باشد. در زبان ختنی، بند پیرو قیدی از نوع زمانی با cī یا cītä/cīyä « وقتی‌که»، cu « هنگامی‌که»، kāma «مادامیکه»، ku «وقتی-که»، kho «زمانی‌که» آغاز می‌شود؛ (معادل ka، tā و ciyōn در پهلوی و cʾnʾw و cʾnʾkw در سغدی «وقتی‌که، زمانی‌که»). معمولاً به دنبال بند پیرو زمانی، بند پایه قرار می‌گیرد، اما گاهی نیز، ابتدا بند اصلی یا پایه می‌آید و سپس بند پیرو زمانی قرار می‌گیرد (Heston, 1976: 332).

cītä هنگامی‌که	ttäte ص. اشاره (جمع)	ggāha سرودها	badṛ بدره (نهادی)	pyū-
ṣṭe[۳] شنید	cu موصول	ggaṃḍye زنگ (بایی/ازی)	Jsa حرف اضافه	naranda[۴] بیرون می‌آمد
käḍai käḍe زیاد +قید. ض. س.ش.م.در حالت غیرفاعلیī-		hā ادات	hämäte[۵] شد	prraysātu ایمان، باور
balysä به بودا	väte حرف اضافه	dātu به قانون	bilsaṅgu به انجمن	

[۱] Structure: سازه: مجموعه‌ای از واژه‌ها که به لحاظ نحوی و معنایی مانند یک واحد رفتار کنند.

[2] Adverbial clauses of time

[۳] نقلی، س.ش. م.، مذکر، متعدی از -pyūṣ: شنیدن؛ از * pati-gauša- (Emmerick, 1968: 87).

[۴] نقلی، س.ش.ج.، مذکر، لازم از -narām: بیرون‌آمدن؛ *niš-ram (Emmerick, 1968: 49).

[۵] مضارع اخباری، س.ش.م، ناگذراز -häm «بودن».

هنگامی‌که بدره این سرودها را شنید، [که از زنگ بیرون می‌آمد،] به‌راستی ایمانش به بودا، به قانون، به بهیکشوسنگهه (=انجمن) بیشتر شد (Z, 123/ 2).

در مثال بالا، بندی که با cītä «هنگامی‌که» آغاز شده است، بند پیرو از نوع زمانی محسوب می‌شود که به دنبال آن بند اصلی hā hämäte prraysātu…bilsaṅgu **käḍai** «به‌راستی ایمانش به بودا، به قانون، به بهیکشوسنگهه (=انجمن) بیشتر شد» قرار گرفته است.

ku	ttärtha	badru	dätāndä[1]	
حرف ربط	مرتدان	بدره را	دیدند	
balysä	bañu	haraṣṭä[2]		
بودا	پسواژه	دراز کرد		
kho	ye	baṃhyu	bīräte[3]	śśando
همانند	شخصی که	درختی را	می‌بُرد	زمین
diśe	vīrä	ggāma	pahaiga[4]	
سمت	پس‌واژه	سریع	گریختند	

هنگامی‌که مرتدان بدره را دیدند و بودا <دستانش را> به‌سوی او دراز کرد، [مانند کسی که درختی را بر زمین می‌برد (= قطع می‌کند)،] آنها به سرعت به (همه) سو گریختند (Z, 142/ 2).

در مثال بالا، بند پیرو زمانی با ku «هنگامی‌که» شروع شده است و بعد از آن، بند پایهٔ diśe vīrä ggāma pahaiga «آنها به سرعت به (همه) سو گریختند» آمده است. در دو مثال فوق، مشاهده می‌کنیم که درون جملهٔ مرکب، می‌تواند چندین بند پیرو وجود داشته باشد، مانند بند۱۲۳ که در درون خود بند cu ggaṃḍye jsa naranda «که از زنگ بیرون می‌آمد » را دارد که از نوع پیرو اسمی موصولی است.

---

[1] نقلی، س.ش.ج.، متعدی از -dai «دیدن»، -*daya (Emmerick, 1968: 47).

[2] نقلی، س.ش.م.، متعدی، مذکر از -harāś «امتداد دادن»، -fra-rāzaya ستاک سببی از -*fra-raz (Emmerick, 1968: 147).

[3] مضارع اخباری، س.ش.م.، گذرا از -bīrät' «دو نیم‌کردن»: -*vi-raiš (Emmerick, 1968: 98).

[4] نقلی، س.ش.ج.، مذکر، لازم از -pahīs «گریختن»؛ -*apa-hak (Emmerick, 1968: 70).

۲-۲-۲- بند پیرو قیدی مکانی[1]

بند پیرو قیدی بیان کنندهٔ مکان بندی است که با حروف ربطی مانند ku، ku ṣṭa « جایی‌که»، ku buro « هرجاکه»، cālṣṭo «از آنجا، به‌آنجا، به‌کجا» آغاز می‌شود. لازم به ذکر است که حالت دری ضمایر موصولی مانند tcamäña نیز می‌تواند بیان‌کنندهٔ نقش مکانی باشد (Emmerick, unpublished).

ku		*tteru*	pharu	padya	dukhautta[2]	
حرف ربط		وابستهٔ قیدی	فراوان	راه‌ها	دردمند	
saṃtsera[3]	harbiśśä	satva				
سنساره	همه	موجودات				
cu	buro	aysu	tcāraṇä			
ادات ربط	وابسته قیدی	من	توانا			
īñi[4]	biśśu	yanimä[5]	ku	nä	dukkha[6]	jyāri[7]
باشم	همه را	انجام دهم	حرف ربط	ادات منفی	رنج	پایان یابد

[1] Clauses of place

[2] نهادی-رایی، جمع، مذکر؛ صفت مفعولی -dukhautta «دردمند، رنج دیده»؛ -dukhev «رنج دیدن».

[3] سنساره= saṃsāra: دریای بازپیدایی، از -sam-sāra از ریشهٔ -sṛ به‌معنای «جریان یافتن»؛ سرگردانی در اقیانوس پیدایش‌های پیوسته و لاینقطع، پیدایش‌های پی‌در پی چرخ بازپیدایی، زایش و جریان لاینقطع و گریز از آن بازپیدایی یعنی همان نیروانه (شایگان، ۱۳۷۵ ۱۸، ۲۶، ۱۴۲و ۳۵۵). سرگردانی همیشگی: زنجیر بی‌پایان و پیوسته ترکیب پنج‌بخش هستی است که پیوسته تغییر می‌کند و از زمان‌هایی که به‌تصور در نمی‌آید، به دنبال هم روان هستند. نشانهٔ جریان پیوسته همواره زادن، پیر شدن، رنج بردن و مردن است. از این‌رو، سنساره در مفهوم دایرهٔ وجود، دریای بازپیدایی و چرخ تولد و مرگ‌های پی در پی به‌کار می‌رود (میرفخرایی، ۱۳۸۸: ۶۶).

[4] مضارع التزامی، اول ش.م.، گذرا از -ah «بودن» (Emmerick, 1968: 7).

[5] مضارع اخباری، اول ش.م.، گذرا از -yan «انجام دادن» (Emmerick, 1968: 110).

٦ کلیهٔ عناصر هستی سرشار از رنج و ناخوشی است (شایگان، ۱۳۷۵: ۳۵۶). درد می‌تواند هم جسمی باشد و هم روحی و از طرفی رنج اصطلاحی برای dukkha اولین حقیقت از چهار حقیقت عالی (رنج، خاستگاه رنج، خاموشی و رهایی از رنج، راه رهایی از رنج) و دومین نشانه از سه‌نشانهٔ وجود (ناپایندگی، دستخوش رنج بودن، نداشتن خود) است که اشاره بر سرشت ناخشنودکننده و ناامنی کل نمودهای مشروط دارد که همه ازنظر ناپایندگی دستخوش رنج‌اند. هر چیزی که در سنساره یا دایرهٔ وجود است و رهایی نیافته است، رنج است. تولد، مرگ، پیری و بیماری رنج‌اند. در واقع نمودهای وابسته به زندگی به سبب اینکه سرشت سنساره‌ایی دارند، رنج می‌باشند. تا زمانی‌که انسان در بند است و از این سنساره آزاد نشده، رهایی نیافته است (پاشایی، ۱۳۷۵: ۵۵۵).

[7] مضارع اخباری، س.ش.ج.، ناگذر از -jīy «ناپدید شدن» (Emmerick, 1968: 35).

جایی‌که همهٔ موجودات در راه‌های آنچنان بسیار (= به شکل‌های گوناگون) در سنساره دردمندند، من هر چه بیشتر بتوانم همه را انجام خواهم داد تا رنجشان پایان یابد (Z, 191/ 2).

در مثال بالا، **ku** «**جایی‌که**» به همراه وابستهٔ قیدی **tteru**[۱] آغازگر بند پیرو است و قبل از بند پایهٔ satva cu buro aysu tcāraṇä īñi biśśu yanimä ku nä dukkha jyāri «من هر چه بیشتر بتوانم همه را انجام خواهم داد تا رنجشان پایان یابد» آمده است. لازم به ذکر است که جملهٔ پایه از cu آغاز می‌شود و واژهٔ satva «موجودات» مربوط به بند پیرو است.

۲-۲-۳- بند پیرو قیدی تردید و احتمال[۲]

در زبان ختنی، این‌گونه بندها مانند بندهای پیرو قیدی از نوع شرطی عمل می‌کند، اما مفهوم انتزاعی‌تری از تردیدهای تکراری[۳] و عادتی[۴] را منتقل می‌کنند، مانند:

kvī[۵]		hajvattātä	u	mulysdä
حرف ربط+ ض.س.ش.م. در حالت غیر فاعلی		خرد	حرف عطف	مهربانی
kye[۶]	ne	parehąndā	īndä[۷]	
آنهایی که	ادات نفی	خویشتن‌دار	نیستند	
samvī[۸]	hā	mulysdä	ne	oysä
تنها او	ادات	مهربانی	ادات نفی	خشم
klaiśānu	ārru	vajsiṣde[۹]		
کلشه‌ها	خطا	درمی‌یابد		

[۱] قید: آن اندازه، چنین، چنان (Bailey, 1979: 134).

[2] Contingency
[3] recurrent
[4] habitual
[5] ku+ī

[۶] kye: ku «حرف ربط»+ ī- ض.س.ش.م.در حالت غیر فاعلی.

[۷] مضارع اخباری، س.ش.ج.، گذرا از -ah «بودن» (Emmerick, 1968: 7).

[۸] samu قید. «تنها»+ ī- ضمیر.س.ش.م. در حالت غیر فاعلی.

[۹] مضارع اخباری، س.ش.م.، ناگذر از -vajsäṣ «درک کردن»؛ *ava-čaša- (Emmerick, 1968: 117).

زمانیکه شخص خرد و بخشندگی دارد: نسبت به آنهایی که خویشتن‌داری ندارند، برایش تنها مهربانی است، نه خشم. شخص خطای کلشه‌ها را درمی‌یابد (Z, 197/ 2).

در مثال بالا، ku در اول بند پیرو **kvī** hajvattātä u mulysdä kye ne parehąndā īndä «**زمانی‌که** شخص خرد و بخشندگی دارد: نسبت به آنهایی که خویشتن‌داری ندارند» آمده است و در ادامه بند پایهٔ samvī hā mulysdä ne oysä klaiśānu ārru vajsiṣde «برایش تنها مهربانی است، نه خشم. شخص خطای کلشه‌ها را درمی‌یابد» قرار گرفته است.

۲-۲-۴- بند پیرو قیدی شرطی[1]

در زبان ختنی، بند پیرو قیدی شرطی به بندی گفته می‌شود که با ka، ka va، ko «اگر، به شرطی‌که» [معادل agar، ka در پهلوی و kδ در سغدی «اگر»] آغاز می‌شود. بند شرطی می‌تواند هم قبل و هم بعد از بند اصلی یا جواب شرط بیاید.

vaśärnai	vaska	vaśārapānä[2]		
گرزش	پس‌واژه	وجرپانی		
patäna	ātä[3]	se	īsä[4]	
حرف اضافه	آمد	علامت گفتمان	برگشتن	
ni	hämäte[5]	badra	**ka**	balysu
ادات نفی	نیست	ای بدره	حرف شرط	بودا را
vā	numadṛtai[6]	ttattīka		
ادات	دعوت کردی	اینجا		

[وجرپانی با گرزش پیش او آمد، گفت:] برگشتن <ممکن> نیست، ای بهدره! **اگر** بودا را اینجا دعوت کردی (Z, 99/ 2).

[1] Clauses of condition

[2] اسم خاص؛ vajrapānin- (Monier-Williams, 1872: 878).

[3] نقلی، س.ش.م.، مذکر، لازم از hīs- «آمدن» (Emmerick, 1968: 153).

[4] ـ: مصدر بر پایهٔ ستاک حال از īs- «برگشتن» (Emmerick, 1968: 14).

[5] مضارع اخباری، س.ش.م، ناگذراز häm- «بودن» (Emmerick, 1968: 152).

[6] نقلی، دوم ش.م.، متعدی، مذکر از nimandrai- «دعوت کردن» (Emmerick, 1968: 54).

در مثال بالا، بند شرطی **ka** balysu vā numadṛtai ttattīka «**اگر** بودا را اینجا دعوت کردی» بعد از جواب شرط یا بند پایهٔ se īsä ni hämäte badra «برگشتن <ممکن> نیست، ای بهدره!» آمده است.

ṣṣai	sarvai	ṣa	hota	niśtä	
حتی	شیر	این	قدرت	نیست	
kau[1]	va		date	trāmu	*nihaljä*[2]
ادات شرط	ادات تأکید		ددان	چنین	نابود
ko	thu	nṛhīyai[3]		biśśä	ttirtha
حرف ربط	تو	نابود کردی		همه	مرتدان
ggei'śśätai[4]		dātī	cakru		
به گردش درآوردی		قانون	چرخ		

زمانی‌که همهٔ مرتدان را سرکوب کردی <و> چرخ قانون را به گردش درآوردی، حتی توانایی شیر <هم> نبود، اگر <می‌خواست> این‌چنین ددان را نابود کند (Z, 178/ 2).

در بند ۱۷۸، زمانی‌که حالت شرطی بیشتری داشته و غیر واقعی باشد، از فعل تمنایی در جملهٔ شرطی استفاده می‌شود (Heston, 1976: 338-340) مانند *nihaljä* (-nihalj: نابود کردن) تمنایی، سوم شخص مفرد گذرا در بند شرطی **kau** va date trāmu nihaljä «**اگر** <می‌خواست> این‌چنین ددان را نابود کند» که بعد از بند پایه یا جواب شرط ṣṣai sarvai ṣa hota niśtä « حتی توانایی شیر <هم> نبود» آمده است.

همچنین، وجه التزامی در جملهٔ شرطی به کار می‌رود، زمانی‌که شک و تردید در مورد آن شرط وجود داشته باشد. مانند بند شرطی۲۲۲/۲، که در آن فعل *ā ʾte ʾ* (-āh: باقی ماندن، ماندن) مضارع التزامی، س.ش.م.، ناگذر است:

---

[1] Ka+u

[2] تمنایی، س.ش.م.، گذرا؛ -nihalj «نابود کردن»؛ -*ni-θrak (Emmerick, 1968: 57).

[3] نقلی، دوم ش.م.، متعدی، مذکر-nihalj «نابود کردن»؛ -*ni-θrak (Emmerick, 1968: 57).

[4] نقلی، دوم ش.م.، متعدی، مذکر؛ -ggeiśś «چرخاندن» (Emmerick, 1968: 31).

۲-۲-۵- بند پیرو قیدی تطابق و تضاد[1]

بند پیرو که با cu، ka، ku، kho rro آغاز شود و به‌معنی «با وجود این‌که...اما، اگرچه...» باشد، جزء بند پیروی قیدی از نوع تطابق و تضاد است. به این نوع بندها تقابل و تباین نیز گفته می‌شود. بندهای پیرو تطابق و تضاد می‌توانند هم قبل و هم بعد از جملهٔ پایهٔ خود به‌کار روند:

ku	ye	rraṣṭo	dharma	paysendä [2]
حرف ربط	ضمیر نامعین پی بستی	به درستی	درمه‌ها	بشناسد

mulśde	jsa	ye	hāḍe	ne	jīye[3]
مهربانی	پس واژه	ضمیر نامعین	هرگز	ادات نفی	نابود نمی‌شود

در این صورت اگر کسی به‌درستی درمه‌ها را بشناسد، با محبت هرگز،کسی از بین نمی‌رود (Z, 223/2).

در مثال بالا، بند پیرو تطابق و تضاد با حرف ربط **ku** «اگر» شروع شده و به دنبال آن بند پایه mulśde jsa ye hāḍe ne jīye «با محبت هرگز کسی از بین نمی‌رود» آمده است. در اینجا هم ضمیر نامعین **ye** «**کسی**» نشانهٔ شروع جملهٔ پایه است: «کسی هرگز با مهربانی نابود نمی‌شود، اگر آن شخص دهرمه‌ها را به‌درستی بشناسد».

۲-۲-۶- بند پیرو قیدی علّت[4]

در ختنی، به بندهای که معمولاً با حروف ربطی همچون cu، و نادرتر با ku آغاز می‌شوند، بند پیرو قیدی از نوع علت گفته می‌شود.در این نوع جمله‌ها، cu اغلب با täna[5] و tärä «بنابراین» وابستهٔ پیشین خود تقویت می‌شوند(Emmerick, unpublished)، مانند شاهد ذیل:

kṣättäggarbhī	tta	hvate	bodhisa_____
کشیتیگربهه	چنین	گفت	بودی‌ستوه را

---

[1] Clauses of concession

[2] مضارع اخباری، س.ش.ج.، گذرا از -paysān «دانستن» (Bailey, 1979: 214).

[3] مضارع اخباری، س.ش.م.، ناگذر از -jīy «ناپدید شدن» (Emmerick, 1968: 35).

[4] Clauses of reason

[5] بایی، مفرد، خنثی (= قید: بنابراین) از -ṣätä صفت/ضمیر اشاره نوع دوم.

tvä	**cu**	*ttärä*	närmäñi[1]	rraysgu
تو	حرف ربط	وابسته ربط	با جادو می‌آفرینی	به چالاکی

biśśūnya	rraysā	haphāra
انواع	تهی	آشفتگی

kye	vā	uho	närmäte[2]			badrra
ضمیر نامعین	ادات	تو را	آفریده است	جادویی	به	ای بدره

کشیتیگربهه (Kṣitigarbha) بودی‌ستوه به او چنین گفت: « **از آنجا که** تو به سرعت همه گونه آشفتگی تهی را می‌آفرینی، ای بدره! چه کسی تو را به جادویی آفریده است؟!» (Z, 155/ 2)

در مثال ۱۵۵/۲، بند پیرو **cu** *ttärä* närmäñi rraysgu biśśūnya rraysā haphāra « **از آنجا که** تو به سرعت همه‌گونه آشفتگی تهی را با جادو می‌آفرینی» قبل از بند پایهٔ kye vā uho närmäte badrra «ای بدره! چه کسی تو را به جادویی آفریده است؟!» آمده است.

kho	aysu	dīvaṃggarä	balysä
حرف ربط	من	دیپمکره	بودا

paramārthä	bustämä	dātu
حقیقت برین	بهترین	قانون

ttäna	ma	vyātaräte[3]	ttu	kā___
به همین خاطر	به من	وحی کرد	آن	زمان

lu	balysä	balysūśtu	varālsto
	بودا	آگاهی، بودی	پس واژه

چون، من، بودا دیپمکره (dīpaṃkara) مفهوم غایی قانون (= paramārtha) را در قانون دریافتم، از این‌رو، بودا در آن زمان بودی را به من وحی کرد (Z, 241/ 2).

[1] مضارع اخباری، دوم ش.م.، گذرا از -närmän «با جادو ساختن» (Emmerick, 1968: 233).

[2] نقلی، س.ش.م.، متعدی، مذکر از -närmän «با جادو ساختن» (Emmerick, 1968: 233).

[3] نقلی، س.ش.م.، مذکر، متعدی از -vyāgar «به پیامبری رساندن، ابلاغ وحی کردن» (Emmerick, 1968: 125).

در ۲۴۱/۲، بند پیرو kho aysu dīvamggarä baysä paramārthä bustämä dātu «**چون**، من، بودا دیپمکره مفهوم غایی قانون را دریافتم» در ابتدای بند پایهٔ ttäna ma vyātaräte ttu kālu balysä balysūśtu varālsto «از این‌رو، بودا در آن زمان بودی را به من وحی کرد» قرار گرفته است وحرف ربط kho با وابستهٔ پسین خود ttänä تقویت می‌شود. بنابراین، واژهٔ **از این‌رو** «ttäna» می‌تواند نشانهٔ بند پایه باشد.

۲-۲-۷- بند پیرو قیدی هدف[1]

در این نوع بندها، بند پیرو پیامد مفهومی بند اصلی یا پایه است که می‌توانند با حروف ربطی همچون ku و kho،[2] آغاز شوند؛ مانند شواهد ذیل:

ttu	mä	dātu	hvāña[3]	kho	tcerä [4]
سپس	به من	قانون	بگو	چگونه	باید انجام شود
ku	ye		thatau[5]	butte[6]	balysūśtu

[1] Clauses of purpose

[2] معادل پهلوی kū، tā و سغدی (pzy).

[3] امر، دوم ش.م.، گذرا از -hvāñ «سخن گفتن»؛ hvānaya * از -hvan*؛ پهـ xwān. پا. xwn. سغـ بودایی γwynty (Emmerick, 1968: 15).

[4] نهادی، مفرد، مذکر؛ -tcera: صفت الزامی: انجام‌شدنی، باید انجام شود؛ صفت الزامی در ختنی به دو روش ساخته می‌شود: ۱) افزوده شدن پسوند -ya– (ایرانی باستان -ya-*) به صورت ریشهٔ قوی؛ ۲) افزوده شدن پسوند -āña– (از -ya-* + -āña*) به ستاک مضارع. در روش اول، پسوند ص. الزامی مستقیماً به ریشهٔ قوی متصل می‌شود، مانند: -tcera (از -yan انجام دادن) «باید انجام شود»، -bera (-bar بردن) «باید برده شود». برای روش دوم، نظرات مختلفی ارائه شده است: امریک احتمال می‌دهد پسوند -āña– از پسوند صفت فاعلی ناگذر -āna– و -ya– ساخته شده باشد (Emmerick, 1968: 216). کنو این پسوند را از اضافه شدن پسوند -ya– به —āna (پسوند اسم فعل) درنظر گرفته است (Konow, 1932: 58). نمونه‌هایی از این ساخت عبارت‌اند از: -dyāña: باید دیده شود (از -dai «دیدن»)، -niyāña: باید بنشیند (از -näd «نشستن»)، -paysānāña: باید دانسته شود (از -paysān «دانستن»)، -pārajsāña: حمایت شدنی، باید حمایت شود (از -pārajs «حمایت کردن»)، -sahyāña: تحمل کردنی (از -sahy «تحمل کردن»)، -haspäsāña: باید مبارزه کرد (از -haspäs « مبارزه کردن»).

[5] قید: به‌سرعت، به‌تندی ؛ سیمز ویلیامز آن را با واژهٔ سغدی twx «سرعت» (قریب: ۹۷۲۸) مرتبط و در ختنی آن را مشتق از taxwakam* می‌داند. این تذکر لازم است که این واژه در ختنی قدیم، با خوانش thätau شناخته می‌شود. ارتباط بین thato، thatau در ختنی قدیم و thyau در ختنی جدید نشان می‌دهد که تکیه روی هجای پایانی قرار گرفته است (Emmerick& Skjærvø, 1987: vol.2: 53). در واژه‌نامه بیلی به معنای «به‌سرعت، به‌تندی» آمده است؛ از -θan «کشیدن»، از -θataka، قید θatakam* یا پسوند -āva- ؛ قس. thanä «رشته، زنجیر» از -thatauta*. thyauta «پیش» که پسوند -āva- را تقویت می‌کند (Bailey, 1979: 148).

٦ مضارع اخباری، س.ش.م.، ناگذر از -bud «دانستن» قس. او. -baod «درک کردن» (Emmerick, 1968: 101).

بودی را	درک کند	زود	ضمیر نامعین	حرف ربط

«این قانون را به من بگو که چگونه باید انجام شود **تا** کسی بتواند زود بودی (=آگاهی) را درک کند» (Z, 187/ 2).

در بند ۱۸۷/۲، بند پیرو **ku** ye thatau butte balysūśtu «**تا** کسی بتواند زود بودی را درک کند» بعد از بند اصلی یا پایهٔ ttu mä dātu hvāña kho tcerä «این قانون را به من بگو که چگونه باید انجام شود» واقع شده است.

cu	buro	aysu	tcāraṇä[1]
آنچه-رایی	ادات وابسته	من	توانا

īñi[2]	biśśu	yanimä[3]	**ku**	nä	dukha	jyāri
خواهم بود	همه	انجام می‌دهم	حرف ربط	ادات منفی	رنج	پایان یابد

من هر چه بیشتر توانا خواهم بود همه را انجام می‌دهم **تا** رنجشان پایان یابد (Z, 191/ 2).

در ۱۹۱/۲، نیز، بند پیرو شامل **ku** dukkha jyāri «**تا** رنجشان پایان یابد» بعد از بند اصلی **cu** buro aysu tcāraṇä īñi biśśu yanimä «من **هر چه** بیشتر توانا خواهم بود همه را انجام می‌دهم» آمده است.

۲-۲-۸- بندهای پیرو قیدی نتیجه[4]

بند پیرو قیدی از نوع نتیجه می‌تواند با حروف ربطی همچون ku یا kho (کمتر متداول) آغاز شود و اغلب با وابسته‌هایی همچون tterä «آنقدر، زیاد، چنین»، -ttrāma «چنین»، tta «آنقدر»، -ttand(i)a «آنقدر...که»، در بند پایه یا عامل[5] دیده می‌شوند.

ne	ma	śtā[1]	śtä	*ttandä*	parrīyä[2]

۱ نهادی، مفرد، مذکر؛ -tcāraṇa: صفت: توانا؛ از -čārana، پهـ čārag، فا. چاره ، هب.-cāra (Bailey, 1979: 139).

۲ مضارع التزامی، اول ش.م.، گذرا؛ -ah «بودن»، صفت مفعولی -väta (Emmerick, 1968: 7; Bailey, 1979: 13).

۳ مضارع اخباری، اول ش.م.، گذرا؛ -yan «انجام دادن»، صفت مفعولی -yäta، -yuḍa؛ از -karta* قس. او. kərəta (Emmerick, 1968: 110).

[4] Clauses of result

[5] governing clause

ادات نفی	من	ضروری	تأکید	ادات وابسته	رهایی
ku	samu	aysu	parsämä[۳]	śśūkä	
حرف ربط	تنها	من	نجات یابم	تنها	

امّا رهایی برای من آن اندازه لازم نیست **که** تنها نجات یابم، ..... . (Z, 217/ 2)

در بند ۲۱۷/۲، ttandä وابستهٔ ku در بند پایه قرار گرفته است.

گاهی نقش معنایی بندهای موصولی وصفی یا توصیفی با بندهای قیدیِ نتیجه، همپوشانی پیدا می‌کند مانند:

kho	aysu	**tteri**[۴]	jaḍä	mä[۵]	
حرف ربط	من	چقدر	نادان	هستم	
ce	balysu	cā'yyo	jsa	haṃjsä'te[۶]	jsīde[۷]
حرف ربط	بودا-رایی	جادو-بایی	پس واژه	قصد داشتن	فریفتن

چقدر من نادانم **که** قصد داشتم بودا را با نیروهای جادو بفریبم (Z, 124/ 2).

۲-۲-۹- بند پیرو قیدی تشبیه و مقایسه [۸]

بند پیرو قیدی تشبیه و مقایسه، بندی است که معمولاً با حرف ربط kho به‌معنی «مانند، مثل، شبیه» آغاز می‌شود، اغلب با وابسته‌هایی مانند samu «تنها، فقط»، قیدهای وابسته‌ای همچون ttrāmu «آنقدر»، tterä «آنقدر..که» در بند پایه دیده می‌شود و یا با صفت‌هایی همانند

---

[۱] صفت غیرمنصرف: لازم، ضروری؛ از -staya* (Bailey, 1979: 405).

[۲] نهادی، مفرد از -parrīya: ا. مذکر: رهایی؛ از -parrīj «نجات دادن» (Bailey, 1979: 217).

[۳] مضارع اخباری، اول ش.م.، گذرا از -pars «نجات یافت» (Emmerick, 1968: 76).

[۴] صفت غیرمنصرف یا قید.: آن اندازه، چنین، چنان (Bailey, 1979: 134).

[۵] مضارع اخباری، اول ش. ج.، ناگذر؛ -ah «بودن»، صفت مفعولی -väta (Emmerick, 1968: 7; Bailey, 1979: 13).

[۶] مضارع اخباری، اول ش.م.، ناگذر؛ -haṃjsaṣ «قصد داشتن»، صفت مفعولی -haṃjsaṣṭa؛ از -ham-čaš*، -čaš «دیدن» (Emmerick, 1968: 139).

[۷] مصدر برپایهٔ ستاک گذشته؛ -jsīr: فعل: فریفتن، صفت مفعولی -jsīḍa؛ از -jaraya* (Emmerick, 1968: 38).

[8] Clauses of similarity and comparison

ccrāma- «مانند» با وابستهٔ ttrāma- «چنین» به‌کار می‌روند. شواهدی از این نوع بندها در کتاب *زمبسته* فراوان به‌کار رفته است.

kho حرف ربط	ggarä کوه		sumīrä سومرو[۱]
śśaśvānä[۲] دانه اسپند	kaśte[۳] به نظر می‌رسد		pata[۴] حرف اضافه
mahāsamudrä اقیانوس بزرگ			
śśo یک	kanā قطره	ūtca آب	baña پس‌واژه
sañyau مهارت‌ها	hajvattete خرد		
puñyau تقواها	mulśde مهربانی		pätyo' کامیابی
irdhyau نیروها	biśśä همهٔ		satva موجودات
ttrāma	balysä		baña

[۱] سومِرو (sumeru): در سنت بودایی و هندو، این کوه در مرکز جهان قرار گرفته است و ارتفاع آن ۸۴۰۰۰ یونَه (yoana: واحد اندازه‌گیری طول، برابر با ۱۶۰۰۰ ذراع یا تقریباً ۷٫۴ کیلومتر است). کوه سومرو خود به هفت‌کوه تقسیم می‌شود که با هفت‌دریای ژرف از هم جدا شده‌اند. پیرامون آنها چهار قاره در چهارجهت شمال، جنوب، شرق و غرب وجود دارد. سومرو به فنجان یا تخمدان گل نیلوفر تشبیه شده است و هفت‌کشور برگ‌های آن را تشکیل می‌دهند. این کوه با کوه البرز در اساطیر ایرانی شباهت دارد (میرفخرایی، ۱۳۸۴، ش. ۱: ۱۳-۳).

[۲] نهادی، مفرد از -śśaśvāna: ا. مذکر: دانهٔ خردل، سپندان؛ از -śśaśva+ -dāna، فا. سپندان (Bailey, 1979: 396; Bailey, 1967: 337).

[۳] مضارع اخباری، سوم شخص مفرد، ناگذر از -kaśś «به نظر رسیدن» (Emmerick, 1968: 21).

[۴] patäna: حرف اضافه؛ درمقابل، پیش، نزد (+حالت رایی)؛ پیش، جلو، برابر، مقابل (+حالت وابستگی- برایی): از patä-na، قس. او. -yaθəna: -yaθa-+na، صورت‌های دیگر patä، paṃna، pana، pata (Bailey, 1979: 204).

پس‌واژه	بودا	**ادات وابسته**	

همان‌گونه‌که دانهٔ سپندان در برابر کوه سومرو، <و> یک قطرهٔ آب در برابر اقیانوس بزرگ پدیدار می‌شود،

پس (همان‌گونه نیز) تمامی موجودات با مهارت‌ها، خرد، تقواها، مهربانی، نیروها، کامیابی‌ها در برابر بودا ظاهر می‌شوند (Z, 118, 119/2).

شاهدی با صفت -ccrāma:

mahākālśavī	tta	hve	badra
مهاکاشاپه	چنین	گفت	ای بدره
crrāmä	tvānai	horä[1]	***ttrāmu***
ادات وابسته	تو-وابستگی	هدیهٔ	ادات وابسته
biśśä	dharma	anātma	
همهٔ	درمه	بدون خود	
trāma	nāsāka[2]	hamaṅga	
ادات وابسته	دریافت‌کننده‌ها	برابر	

مهاکاشیاپه (-Mahākāśyapa) به بدره چنین گفت: «همچون هدیهٔ تو، همهٔ درمه‌ها (dharma) بدون خود <هستند>، همهٔ دریافت کننده‌ها نیز برابرند (Z, 145/ 2).

در مثال ۱۴۵/۲، وابسته‌های ttrāmu و trāma هر دو در بندهای پایه قرار گرفته‌اند.

همچنین، ممکن است بند پیرو قیدی تشبیه و مقایسه با samu kho «درست مانند این که، گویی، انگار»، آغاز شود و بند پایه با یا بدون وابستهٔ ttrāmu باشد مانند نمونه‌های زیر:

trāmä	mamä	aysmū	badra
ادات وابسته	من-وابستگی	اندیشهٔ	ای بدره
tteri	asaṃkhälstu[1]	bihīyu[2]	

[1] نهادی، مفرد، مذکر از -haura: اسم مذکر: بخت، اقبال، هدیه (Bailey, 1979: 500).

[2] نهادی، جمع، مذکر از -nāsāka: صفت: دریافت‌کننده، از -nās «گرفتن» + پسوند -āka، (Bailey, 1979: 181).

ادات وابسته	آلوده نشده	بسیار	
bipajsama[۳]	buljso	vīrä	
بی‌احترامی	نیکی	پس‌واژه	
samu	**kho**	viysavārgyo[۴]	ūtca
ادات وابسته	حرف ربط	بستر گل نیلوفر	آب

ای بدره! اندیشه‌ام نسبت به بی‌احترامی‌ها، نسبت به تحسین، ***چنان، آن اندازه*** نیالوده است **مانند** آب در بستر گل نیلوفر» (Z, 141/ 2).

---

[۱] رایی، مفرد، مذکر از -asaṃkhälsta: صفت: پاک، آلوده نشده، دست‌نخورده؛ از پیشوند نفی -a+ -saṃkhalsta: صفت مفعولی از -saṃkhal «کثیف کردن، آلودن، لکه‌دار کردن» از پیشوند -saṃ و -khal از -*xard (Bailey, 1979: 12, 417; Emmerick, 1968: 130).

[۲] bihīyu: رایی، مفرد، خنثی: (=قید): بسیار، خیلی از -bihīya صفت مفعولی «فراتر از حدِ...» از ستاک bihījs «افزایش دادن» از ریشهٔ *x/θ/haik/g «ریختن» (Emmerick, 1968: 100). در مورد این واژه نظرات مختلفی ارائه شده است: امریک -bihīys را «بالا رفتن» و -bihīś را «بالا بردن» معنی کرده است (Emmerick, 1968: 100). ستاک‌های مختوم به js–، صفت مفعولی آنها به –īya ختم می‌شود؛ قس. -padajs «سوختن»، صفت مفعولی -padīya. اگر صفت مفعولی -bihīya به‌عنوان قید به‌کار رود، به معنی «زیاد» و اگر به‌عنوان صفت در جمله باشد، به معنی «بیش از حد، فراتر از حد» است (Emmerick, 1969, No.3: 617). درسدن -bihīva را از ریشهٔ -*vi-θang «کشیدن» و -bihīya را از ریشهٔ -*vi-thaṃj، -thaṃj «کشیدن» گرفته و با pahīya، -pathīya از -pathaṃj «حفظ کردن» و ستاک آغازی -pathīs مقایسه کرده است (Dresden, 1955: 481; Emmerick, 1981: 445). در واژه‌نامهٔ بیلی، -bihīys «بالا رفتن، گسترش یافتن» < -*abi-haiz (با حفظ h)، -bihīta صفت مفعولی از ریشهٔ -hai، -haig «بالا رفتن، از حد تجاوز کردن»، ستاک سببی آن -bihīś «گسترش دادن» و ستاک آغازی -bihīs «افزایش یافتن» آورده شده است (Bailey, 1979: 294). همچنین واژهٔ -bihīva صفت مفعولی از -*bihaj> -*abi-xač-aya یا -*abi-xaǰ -aya «افزایش دادن». جایگاه -x-* مفروض در اینجا همانند -bihan «خندیدن» از -*vi-xand در کنار -khan «خندیدن» است. ریشهٔ -xač یا -xaǰ به معنای «بالا رفتن» در -uskhajs «دوام آوردن» و ستاک سببی -uskhaj «بالا بردن» نیز وجود دارد (Emmerick & Skjærvø, 1982. vol.1: 91; Emmerick, 1981: 450, 452).

[۳] نهادی–رایی، جمع از -bipajsama: اسم مذکر: تحسین، ستایش؛ از پیشوند -bi+ -pajsama «ستایش، پرستش»، معادل سن. بودایی -pūj «ستایش کردن» از -pari-jam «خدمت کردن» (Bailey, 1979: 200). از -pajsamev «احترام گذاشتن» (Emmerick, 1968: 65).

[۴] دری، مفرد از -viysavārgyā: اسم مؤنث: بستر گل نیلوفر؛ از -viysa (سن. -bias) اسم «گل نیلوفر» (Monier-Williams, 1872: 684) + -vāra «حصار، پوشش» (Monier-Williams, 1872: 904) + پسوند اسم مؤنث‌ساز -gyā-

۲-۲-۱۰- بند پیرو قیدی تناسب[۱]

بند پیرو قیدی تناسب به بندی گفته می‌شود که تناسب یا هم‌سنگی را از لحاظ گرایش، درجه، یا دامنه بین دو موقعیت بیان کند. این نوع بندها با حروف ربط مانند cu «همانقدرکه»، cerä (halci) «هرقدرکه، هر اندازه که» با وابسته‌هایی مانند tterä دربند عامل و یا crāmu «همانند، هم‌اندازه» به همراه وابسته‌ای مانند tta آغاز می‌شود، مانند:

aysu	hastä	māñämä[۲]	jau____ysä
من	بدن فیل	مانند هستم	جنگجو
kyeri	***halci***	pūrnyau	bitte[۳]
قید	ادات نامعین	تیرها-بایی	بدرد
biśśu	sahyätä[۴]	tta	aysu
همه	تحمل می‌کند	صفت اشاره	من
sahyīmä	ysīraho[۵]	panye	uysnaurä
تاب می‌آورم	سخن درشت	همهٔ-وابستگی	موجودات

پس من نیز سخن درشت هر موجودی را برخواهم تافت، به‌کردار پیل جنگجویی که هر اندازه کسی با تیرها <آن را> بدَرّد، همه را تاب می‌آورد (Z, 138/ 2).

۲-۳-بند پیرو موصولی وصفی یا توصیفی

علاوه بر بندهای پیرو اسمی و بندهای پیرو قیدی در ختنی بندهای پیرو موصولی وصفی یا توصیفی نیز کاربرد دارد و به بندهایی اطلاق می‌شود که ایفاگر نقش پیش‌معرف اسم یا ضمیر

---

[۱] Clauses of proportion

[۲] مضارع اخباری، اول ش.م.، گذرا؛ -māñ: فعل: مانند بودن، شباهت داشتن؛ صفت مفعولی -mānda؛ ستاک اسمی -mān(a)ya > -māna*، سغ بودایی m'n'ntk «شبیه» (ق.: ۵۱۹۳)، هب.-māna (Emmerick, 1968: 109).

[۳] مضارع اخباری، سوم شخص مفرد، گذرا از -bid: فعل: دریدن، شکافتن، از -bida* از -baid* (Emmerick, 1968: 96).

[۴] مضارع اخباری، س.ش.م.، گذرا؛ -sahy «تحمل کردن»، صفت مفعولی -sahyāta؛ قس. او. -usahy «بنده‌نوازی کردن» سن. utsahate «تاب‌آوردن» (Emmerick, 1968: 17,132; Bailey, 1967: 358).

[۵] رایی، جمع از -ysīra: اسم مذکر: زبر، خشن، خشونت‌آمیز؛ از -zarš، قس. او. -zarš «یدک‌کش» (یشت ۱۰ بند ۳۸) و -zaršaya mna- (یشت ۱۴ بند ۲۰) (Bailey, 1979: 352; Maggi, 2009: 162).

هستند و در این نوع بندها، کاربرد ضمایر موصولی تعیین کنندهٔ ساختار نحوی آنهاست. به عبارتی، این قبیل بندها می‌توانند مانند صفت عمل کرده و اسم یا ضمیر را توصیف کنند، مانند:

ttäderi چنان	kanyau قطرهٔ	ūtca آب	
cu حرف ربط	dīvyau[۱] از زمین‌ها	jsa پس واژه	nitā[۲] رودخانه ها
kye حرف موصول	vā ادات	vahäṣṭa [۳] فرو ریخته‌اند	
päṣkälstu[۴] می‌تواند جدا کند	yīndä	biśśu همه	

از این همه قطره‌ها، آب است **که** رودخانه‌ها از آن هستند یا از زمین کشورها که فرو ریختند. او می‌تواند همه را جدا کند (Z, 109/ 2).

در مثال بالا، cu dīvyau jsa nitā «**که** رودخانه‌ها از آن هستند» واژهٔ utcā «آب» را توصیف می‌کند.

cītä هنگامی‌که	ttäte ص. اشاره(جمع)	ggāha سرودها	badṛ بدره (نهادی)	pyū-
ṣṭe[۵] شنید	cu موصول	ggaṃḍye زنگ (بایی/ازی)	jsa حرف اضافه	naranda[۶] بیرون می‌آمد

[۱] بایی، جمع از -diva. (سن. -dvīpa): اسم مذکر: سرزمین (Monier-Williams, 1872: 445).

[۲] نهادی–رایی، جمع از -nätāa: اسم مؤنث: رودخانه؛ از -ni-tāka* از ریشهٔ -tak «دویدن، جاری شدن» (Bailey, 1979: 182).

[۳] نقلی، س.ش.ج.، مؤنث، لازم؛ -vahīys «افتادن، فروریختن» (Emmerick, 1968: 122).

[۴] نهادی، مفرد، مذکر (در ساخت امکانی) از -päṣkälsta: صفت مفعولی: تجزیه شده، از -päṣkal «تجزیه کردن»؛ از -pati-skard* (Emmerick, 1968: 83).

[۵] نقلی، س.ش. م.، مذکر، متعدی از -pyūṣ: شنیدن؛ از -pati-gauša * (Emmerick, 1968: 87).

[۶] نقلی، س.ش.ج.، مذکر، لازم از -narām: بیرون‌آمدن؛ -niš-ram* (Emmerick, 1968: 49).

käḍai	hā	hämäte[1]	prraysātu
+ق. زیاد käḍe	ادات	شد	ایمان، باور
ض. س.ش.م.در حالت غیرفاعلیī-			

balysä	väte	dātu	bilsaṅgu
به بودا	حرف اضافه	به قانون	به انجمن

هنگامی‌که بدره این سرودها را شنید، [که از زنگ بیرون می‌آمد،] به راستی ایمانش به بودا، به قانون، به بهیکشوسنگهه (=انجمن) بیشتر شد (Z, 123/ 2).

عبارت cu ggaṃḍye jsa naranda « که از زنگ بیرون می‌آمد» واژهٔ ggāha «سرودها» را توصیف می‌کند.

۲-۴-بند پیرو وصفی صفت‌واره

علاوه بر ساختار مصدری[2]، حالت وابستگی مطلق[3]، از جمله‌های وصفی صفت‌واره نیز استفاده می‌شود. وجه‌های وصفی و صفت‌ها برای شکل دادن به حروف اضافهٔ مؤخر به‌کار می‌روند. بندهای صفتی می‌تواند به‌عنوان هستهٔ عبارت صفتی در گروه‌های غیر فعلی به‌کار رود. اینگونه بندها اگر چه معمولاً به دنبال فاعل بند پایه می‌آیند، اما می‌توانند متغیر باشند. بندهای صفتی با مسند و گزاره در ارتباطند (Quirk et al, 1985: 424-5).

badṛ	käḍe	drātai	pvaiʾttä[4]
بدره	بسیار	هراسان	می‌ترسد

balysä	ānandä	tta	parste
بودا	آننده	چنین	فرمان داد

بدره بسیار هراسان، می‌ترسد. بودا به آننده (ānanda) چنین فرمان داد (Z, 101/ 2):

[1] مضارع اخباری، س.ش.م، ناگذر از -häm «بودن».

[1] Infinitival construction
[2] Genitive absolute

[4] مضارع اخباری، س.ش.م.، گذرا؛ -puvaʾd «ترسیدن» (Emmerick, 1968: 85).

در ۱۰۱/۲، käḍe drātai «بسیار هراسان» درعبارت badṛ käḍe drātai pvai’ttä «بدره بسیار هراسان، می‌ترسد» متمم صفتی[1] است. به‌طور کلی، این ساختار می‌تواند به این صورت «بدره (که) بسیار هراسان (بود)، می‌ترسد» باشد.

و یا در بند ۱۷۱/۲:

lakṣaṇai	jsonäte[۲]	ṣṭānä [۳]	
نشانه‌ها	فروتنانه		
jsei’ṇu[۴]	vätä	harbiśśä	spāṣṭe[۵]
به سرعت	پسواژه	همه	دید

فروتنانه، به سرعت همهٔ نشانه‌هایش (lakṣana) را دید (Z, 171/ 2).

واژهٔ jsonäte «متواضعانه، فروتنانه» در lakṣaṇai jsonäte ṣṭānä jsei’ṇu vätä harbiśśä spāṣṭe «به سرعت همهٔ نشانه‌هایش (lakṣana) را دید» در نقش متمم صفتی عمل می‌کند. این صفت‌ها بیان کنندهٔ حالت فاعلی جملهٔ غیرفعلی هستند (Quirk et al, 1985: 425).

و یا در ۹۶/۲:

kho	uhu	tterä	jsīḍa[۶]	tsutānda[۷]

[1] Supplement adjective clauses

[۲] نهادی، مفرد، مذکر از -jsaunäta: صفت مفعولی: خم شده، نماز برده، متواضعانه؛ از -jaufna* از هندواروپایی -gheubh: خم شدن یا -jafna*از -gab-/gaf: گستردن، گود شدن، او. ǰaiwi (Bailey, 1979: 116).

[۳] نهادی، مفرد، مذکر؛ -ṣtāna «صفت فاعلی مضارع ناگذر»؛ درحالِ (از-ṣṭ : ṣṭ: فعل: «بودن، ایستادن، بودن» که با صفت و قید به‌کار می‌رود، قس. او. -stā، -histā (Emmerick, 1968: 129).

[۴] رایی، مفرد، خنثی: (=قید) از -jsei’ṇa: صفت: در زمان کوتاه، سریع (Bailey, 1967: 92-3). این واژه اشاره‌ایی است بر واژهٔ پیش‌ختنی (proto-khotanese)، که ممکن است با برخی از واژه‌های سغدی نظیر سغدی بودایی šn’’k «کوچک» از -jašnāk(k)a* در ارتباط باشد. امریک، عبارت jsei’ṇu vätä را به‌معنی «سریع، به‌سرعت» ترجمه کرده است و می‌افزاید که بهتر است ترجمه‌های قبلی این واژه توسط لیمان و کنوو به ترتیب به‌معنی «با سهولت» و «به راحتی» کنار گذاشته شود (Vol. 2: 45 : Emmerick & Skjærvø, 1987).

[۵] نقلی، س.ش.م.، مذکر، متعدی؛ -spāśś «دیدن» (Emmerick, 1968: 135-136).

[۶] نهادی، جمع، مذکر، با -tsu «فریفته شدن»؛ -jsīḍa صفت مفعولی «فریفته‌شده»؛ از -jsīr «فریفتن» (Emmerick, 1968: 37).

[۷] نقلی، دوم، ش. ج. متعدی؛ -tsu: فعل: رفتن، صفت مفعولی -tsuta؛ از -cyav*، قس. او.-šyav، فب. -šiyav، پهـ -šaw، -šud، سغـ -šw، آسی -cau: -cu، فا. شدن (Emmerick, 1968: 42; Bailey, 1967: 111).

حرف ربط	شما	ادات وابسته	فریفته	شده‌اید
cū	balysä	sarvañi	sastä[1]	
زمانی که	بودا	همه آگاه	ظاهر شد	

چه بسیار شما فریفته شدید، از زمانی‌که بودای همه‌آگاه بر شما ظاهر شد! (Z, 96/ 2)

بند kho uhu tterä jsīḍa tsutānda «چه بسیار(=چقدر) شما فریفته شدید!» را می‌توان بند صفتی تعجبی در نظر گرفت.

۳-نتیجه‌گیری

در این مقاله، با گردآوری نمونه‌هایی از جملات مرکب وابستگی، به عنوان نمونه از فصل دوم کتاب *زمبسته*، سعی شد تا به این نتیجه برسیم که در زبان ختنی هم می‌تواند جملهٔ مرکب وابستگی از نوع پیرو قیدی وجود داشته باشد. جملهٔ مرکب وابستگی به جمله‌ای اطلاق می‌شد که معنی آن با یک فعل تمام نمی‌شد و برای آنکه معنی کاملی داشته باشد، چند فعل در آن وجود داشت و حداقل یک بند پایه و یک بند وابسته در این جملات دیده می‌شد. در این مقاله به نوع پیرو قیدی اشاره شد که شامل زمانی، مکانی، تردید و احتمال، شرطی، تطابق و تضاد، علت، هدف، نتیجه، تشبیه، مقایسه و تناسب است.

به علاوه، در این پژوهش به دو نوع جملهٔ مرکب دیگر از نوع پیرو وصفی صفت‌واره و پیرو موصولی وصفی یا توصیفی اشاره شد.

هم‌چنین، می‌توان به این نتیجه رسید که در درون یک جملهٔ مرکب، می‌تواند بندهای پیرو نوع قیدی شرطی، مکانی و بندهای پیرو اسمی نیز به طور هم‌زمان وجود داشته باشد. به‌عبارتی، یک جملهٔ مرکب وابستگی ممکن است از بیش از دو جمله ساخته شده باشد. از آن‌جا که هر یک از جمله‌های پایه و پیرو ممکن است خود از یک جملهٔ پایه و پیرو ساخته شده باشد و هر یک از این جمله‌ها نیز ممکن است از جمله‌های هم‌پایه تشکیل شده باشند، شمار جمله‌هایی که درون یک جملهٔ مرکب قرار می‌گیرند محدودیتی ندارد.

---

[1] نقلی، س.ش.م.، مذکر، لازم؛ -sad: فعل: به‌نظررسیدن، ظاهر شدن؛ صفت مفعولی -sasta؛ قس. او. -sand «به نظر رسیدن»، فب. -θand، هبـ -chad (Emmerick, 1968: 130-131).

کتابنامه

ابوالقاسمی، م. (۱۳۸۳). دستور *تاریخی زبان فارسی*. چ. ۴، تهران: سمت.

افراشی، آ. (۱۳۸۸). *ساخت زبان فارسی*. تهران: سمت.

امریک، ر. (۱۳۸۶). ختنی و تمشقی. *راهنمای زبان‌های ایرانی*. ترجمهٔ آ. بختیاری، ع. بهرامی، ح. رضایی باغ‌بیدی و ن. صالحی‌نیا، زیر نظر ح. رضایی باغ‌بیدی، ج۱. تهران: ققنوس. صص. ۳۱۹-۳۵۷.

پاشایی، ع. (۱۳۷۵). *بودا: گزارش کانون پالی*. تهران: فیروزه.

تفضلی، ا. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: ابتکار.

قریب، ب. (۱۳۸۳). *فرهنگ سغدی: سغدی-فارسی-انگلیسی*. تهران: فرهنگان.

شایگان، د. (۱۳۷۵). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. ج۱. چ۴. تهران: امیرکبیر.

مشکوه‌الدینی، م. (۱۳۸۵). *دستور زبان فارسی بر پایهٔ نظریهٔ گشتاری*. مشهد: دانشگاه فردوسی.

مشکوه‌الدینی، م. (۱۳۸۶). *دستور زبان فارسی (*واژگان و پیوندهای ساختی). تهران: سمت.

میرفخرایی، م. (۱۳۸۴). *درآمدی بر زبان ختنی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

میرفخرایی، م. (۱۳۸۸). *اصل خلأ یا تهیگی بنابر آموزهٔ بودا*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

میرفخرایی، م. (۱۳۹۴). ادبیات ختنی. *تاریخ جامع ایران*. ج.۵، زیر نظر ک. موسوی بجنوردی، سرویراستاران ح. رضائی باغ‌بیدی و م. جعفری دهقی، تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. صص. ۵۳۳-۵۷۶.

میرفخرایی، م. و طائبی. م. (۱۳۹۹). جمله‌های مرکبِ‌همپایگی و جمله‌های مرکبِ‌وابستگی در زبان ختنی. *زبانها و گویش‌های ایرانی*، *۱۱* (۱۱)، ۲۹-۴۵.

ناتل خانلری، پ. (۱۳۹۵). *دستور زبان فارسی*. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

Bailey, H. W. (1967). *Khotanese Texts*: *Prolexis to the Book of Zambasta*. Cambridge.

Bailey, H.W. (1979). *Dictionary of Khotan Saka*. London: Cambridge University Press.

Canevascini, G. (1991). Medio-Reflexive Verbs in Khotanese. In R. E. Emmerick and D. Weber (Eds.), *Corolla iranica, Papers in honor of Prof. Dr. David Neil Mackenzie on the occasion of his 65th birthday on April 8th* (pp. 23-26). Frankfurt: Lang.

Degener, A. (1993). Zur syntax des Khotaneschen. In W. Skamowski and A. van Tongerloo (Eds.), *Medioiranica*: *Preceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990* (pp. 45-56). Leveun: Peeters Publshers.

The Book of Zambasta: *a Khotanese poem on Buddhism*. (1968). R. E. Emmerick, London: School of Oriental & African Studies.

Emmerick, R. E. (1968). *Saka grammatical studies*. London: Oxford University Press.

Emmerick, R. E. (Unpublished). *An Introduction to Khotanese*. M. Maggi, J. S. Sheldon & N. Sims-Williams (Eds.), Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichelt Verlag.

Emmerick and Skjærvø, P.O. (1982). *Studies in the vocabulary of Khotanese*. (Vol. I). Wien: Der Österreichischen Akademi der Wissenchaften.

Gercenberg, L.G. (1965). *Hotanosakskij jazyk.* Moskva.

Heston, W.L. (1976). *Selected problems in fifth to tenth century Iranian syntax*, Michigan: Dissertation University of Pennsylvania

Konow, St. (1932). *Saka Studies.* Oslo.

Maggi, M. (2009). Khotanese Literature. In R.E. Emmerick & M. Macuch (Eds.). *A History of Persian Literature* (Vol. 1, pp. 330-416). London: I.B.Tauris.

Maggi, M. (2015). Local Literatures: Khotanese. In J. Silk. (Ed.). *Brill's Encyclopedia of Buddhism:* Vol. 1. *Literature and languages* (pp. 860-870). Leiden: Brill.

Monier-Williams, M. (1872). *A Sanskrit-English Dictionary.* London: The Clarendon Press.

Sander, L. (1986). Brāhmī Scripts on the Eastern Silk Roads. *Studien zur Indologie und Iranistik,* (Vol: 11-12, pp. 159-92.). Bremen: A. u. I. Wezler Verlag.

Skjærvø, P. O. (1981). The Old Khotanese fragment H 147 NS 115 and remarks on Old Khotanese haṃdärväto, patīśu, vya and ya. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *44*(3), 453–467. doi:10.1017/S0041977X00144155.

Quirk, R., & Greenbaum S., & Leech, G., & Svartvik, J. (1985). *A Comprehensive Grammar of the English Language*. New York: Longman.

Coordinate Compound Sentences in Khotanese; Adverbial Clauses and Participle Relative Clauses

Abstarct

Mandana Taebi*

The analysis of all ancient Iranian languages can be used to conduct scientific research on the history of Iranian language, especially from a linguistic perspective. The Khotanese language which is regarded as Middle Eastern Iranian languages in the scientific classification of Iranian languages has received less research and study than other ancient Iranian languages, and when it comes to language studies, particularly sentence structure, it has been abandoned in Middle Eastern Iranian languages. Therefore, the present article examines the most common linguistic category associated with the structure of several types of compound sentences in the second chapter of the *Zambasta* Book. Khotanese literature is enriched by the *Zambasta* Book. This book is an original and native composition that describes the Buddhist teachings of the Mahayana school. It has been discovered that there are three types of sentences in this text: simple, subordinate compound, and coordinate compound sentences. In this research, the structure of compound sentences, including adverbial clauses shall be investigated. Also discussed are Adnominal Relative Clauses and Participle Adjective Clauses, which are two other types of compound sentences. The second chapter of the *Zambasta* Book has been used to provide the examples of such sentences.

Keywords: Khotanese language, Coordinate Compound Sentence, adverbial Clauses, Adnominal Relative Clauses and Participle Adjective Clauses

* Ph. D. in Ancient Culture and Languages of Iran, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. M.taebi777@gmail.com