دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص۱ - ۲۰

زبان پارسی و مردم فارس

کتایون مزداپور[۱]

چکیده

سوءتفاهمی در کار است که گروهی از ایرانیان را «فارس» می‌نامد. بنابر این برداشت و اشتباه، «مردم فارس» به کسانی دیگر، یعنی ترک زبان در آذربایجان و دیگر نقاط ایران، به اقوام کرد و بلوچ، عربی زبانان در خوزستان، و نیز ناگزیر لرها و مردمان گیلان و مازندران، و حتی زرتشتیان اجحاف می‌کنند و ستمی روا می‌دارند. این مقاله می‌کوشد تا روشن سازد که اصلاً در بنیاد و اساس خود، چنین گمانی نادرست و ناروا است. این سوءتفاهم از آن برمی‌خیزد که در ایران از دیرباز، از روزگار هخامنشیان، اقوامی مختلف، با زبانهایی مختلف می‌زیسته‌اند و می‌زیند، که حکومتی

---

۱. استاد بازنشستهٔ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

واحد، و دولتی مشترک، با روابط رسمی و قانونی فراگیر داشته‌اند و دارند. این مردم از همان زمان، زبان رسمی فارسی را، ابتدا در گفتار و کاربرد شفاهی، و سپس هم بصورت شفاهی و گفتاری، و هم بصورت نوشتاری به کار برده‌اند و از آن بسانِ ابزاری ارتباطی بهره جسته‌اند. از این جهت، در واقع شمار بسیاری از اینان دارای دو زبان مادری‌اند و دو زبانه به شمار می‌روند. درست نیست اگر آنان را که فقط یک زبان مادری دارند، سهواً «فارس» بنامیم و ادّعا کنیم که « مردم فارس» بواسطهٔ نداشتن زبان مادری دیگری جز «زبان پارسی» بر دیگر مردم در این خطّهٔ وسیع از جهان، و به اصطلاح در حوزهٔ فرهنگ نوروز، به دیگران اجحاف و ستمی روا می‌دارند.

واژه‌های کلیدی: زبان مادری، زبان پارسی، هخامنشیان، داریوش اول

چو ضحاک شد بر جهان شهریار

بر او سالیان انجمن شد هزار

«انجمن شدنِ سالیان» تعبیری رایج و آشنا و معمولی برای القای معنای «گذشتن و سپری شدن سال و زمان» نیست. در *فرهنگ فارسی معین* (۱۳۶۰)، فعل مرکّب «انجمن شدن» چنین معنی شده است: «گرد آمدن (افراد، اشیاء، زمان و غیره)، انبوه شدن». اما در جای دیگری که برای گذشت زمان، واژه‌ای به کار رفته است که شباهتی به «انجمن شدن» دارد، متن اوستایی *داستان جم* (*فرگرد دوم وندیداد*، بندهای ۸، ۱۲ و ۱۶) است. در داستان جم، برای گذشتن سالهای دراز، فعلی می‌آید که از نظر ریشه و پیشینهٔ تاریخی واژه از یک سوی، و از سویی دیگر، بویژه از لحاظ آهنگ کلام و شباهت آوایی با «انجمن شدن» نزدیکی دارد: hənǰasənta[۲] بنا بر یک ضبط، و hənǰasənti بنا بر ضبطی دیگر.

---

[۲] لطفاً توجه بفرمایند: ə تلفظی میان a و e دارد؛ ǰ برابر با «ج» فارسی است و š همان «شین» است؛ ū و ī و ō به ترتیب همان u و i و o است با کشش بیشتر، تلفظی اندکی متفاوت.

در بند هشتم، ترجمهٔ پهلوی، همراه با تفسیر چنین است:

sidīgar sadozem ō ham-mad: kū¹-š sar be bū¹d …

«سدیگر سده (و قرن) به هم بر آمد: (یعنی) که بر او سر ببود (و سیصد سال بر او بگذشت) ...».

در بندهای ۱۲ و ۱٦، بر جای sidīgar sadozem، به ترتیب šašom sadozem و nohom sadozem می‌آید، که معنای آنها را پس از «سدیگر سده» یا «سومین قرن» می‌باید «ششم سده» یا «ششمین قرن»، و «نُهم سده» یا «نُهمین قرن» دانست. عبارتِ فعلیِ ō ham mad، که ترجمهٔ پهلوی بر متن اوستایی است و معادل آن در فارسی امروزی می‌شود: «به هم آمد»، و بنا بر تفسیر، به معنای «به سر رسید، گذشت و سپری شد». فعل اوستایی در این جمله را از ریشهٔ gam به معنای «آمدن» می‌شمارند، که با «آمدن» (پهلوی: āmadan, madan) ریشهٔ مشترک دارد.

آنچه در این مثال به چشم می‌خورد، کاررفت فعل اوستایی hənǰasənta است برای بیان مفهومِ «گذشت زمان و سپری شدن سالیان»، که با «انجمن شدن سالیان» در بیت *شاهنامه*، شباهتی صوری و آهنگین، و نیز معنایی دارد. هنگامی که چنین شباهتی را، که آواشناختی و واجشناختی است، در کنار وجوه شباهت داستانی و اساطیری بگذاریم که در *داستان جم*، در *وندیداد*، و در *شاهنامه* به چشم می‌خورد، منظری تازه پدیدار می‌آید: در این هر دو داستان، از سده‌ها و قرونی نزدیک به یک «هزاره»، و سپری شدن زمانی چنین دراز سخن می‌رود. فزونتر آن که ضحاک که بر او «هزار سال انجمن می‌شود» کشندهٔ جمشید است، و در *شاهنامه* و دیگر روایتهای کهن، از تاریخ داستانی ایران (صدیقیان،۱۳۷۵: صص ۷٦–۱۲۵) جمشید نوروز و جشن نوروزی را طرح می‌افکند: نوروز جمشیدی! وی که در اوستا سازندهٔ «وَرِ جمکرد» است، و «وَرِ جمکرد» بهشتی است جاودانه و گمشده بر روی زمین، سه بار، سیصد سال بر او می‌گذرد، و نیز می‌بینیم که فعلی که بر این سپری شدن سالیان و گذر قرون و اعصار دراز اطلاق می‌شود، از نظرگاه ریشه-شناسی، و نیز طنین آوایی واژه‌ها در هر دو جا مشابهت و نزدیکی دارد.

حاصلی که در این مثال، و نمونه از شباهات داستانی و واژگانی به دست می‌آید، وجود داشتن سنتی کهنسال و دیرپای است که در گذرگاه قرون و اعصار دیرنده، داستانسرایی را در زمینهٔ نقل حکایات تاریخی، یا بهتر است گفته شود «اساطیری»، که به تاریخ داستانی، و تاریخ پیوند می‌خورد، حفاظت و نگاهداری کرده است. چنین سنتی و نیز دوام آن را، در کتابهایی متعدد می‌توان بازیافت که تاریخ داستانی ایرانی را باز می‌گویند، و فقط یکی از آنها شاهنامهٔ فردوسی است، و دیگری شاهنامهٔ ثعالبی: یکی به زبان فارسی و ستون و زنده‌گر این زبان، و دیگری به زبان عربی؛ و هر دو، از بزرگانی از خطهٔ خراسان اند. به بیان دیگر، خاستگاه دیرین و نخستین فارسی دری را باید خراسان بزرگ دانست، و نه سرزمین موسوم به فارس؛ و نیز فزونتر آن است که در دربار ساسانیان در تیسفون، به فارسی دری سخن می‌گفته‌اند!

از جهتی دیگر، همپایی و شباهت میان این واژهٔ اوستایی و یک فعل مرکّب فارسی در *شاهنامه*، در چنین بافتی از کلام شگفت‌انگیز است و معمایی دیگر را در پی خود مطرح می‌کند و به خاطر می‌آورد: زبان اوستایی و فارسی باستان، هر دو زبانهای ایرانی باستان اند، و از هر دو، آثاری محدود و معدود بر جای مانده است. ما از صورت بازمانده از زبان اوستایی در ادوار بعدی، اطلاعی رسمی و پذیرفته و معروف نداریم؛ اما از فارسی در هر سه دوران باستانی و میانه و جدید خبرها هست، و آثاری هست که هر چه به ادوار جدیدتر می‌رسد، بر میزان و ابعاد آنها می‌افزاید. به همین روال، دست تهی است و نمی-دانیم که کدامین حادثات و عوارض در طی تاریخ دیریاز بر زبان و سنتهای آن گذشته است. از چنین رشته تحولاتی، خبری و اثری از حوادث و وقایع بسیاری در دست نیست که «انجمن شدن سالیان» را در داستان ضحاک توضیح دهد، و پاسخی به دست دهد که شباهت واژه‌ها را با آن فعل که در داستان اوستایی جم در دست مانده است، روشن کند.

در کنار، و به محاذاتِ پایداری واژه‌ها و داستانها در اینجا، دو پدیدهٔ ممتاز و متمایز دیگر به چشم می‌خورد: یکی قداست متن *اوستا* است که کتاب دینی است، و اعتبار دینی دارد، و از آن بیست‌ویک «نَسک» یا کتاب اوستای دوران ساسانیان، فقط بخشی کوچک بر

جای مانده است. می‌دانیم که زبان در بخشهای مختلف اوستا، خود یکنواخت نیست، و دربارهٔ تازگی و کهنگی زبان در بخشهای آن می‌توان پژوهش و تحقیق کرد؛ اما رویهمرفته، همه به دوران باستانی زبانهای ایرانی باز می‌گردد، و یا اگر در ادواری جدیدتر، پاره‌هایی از آن را ساخته‌اند، باز کوشش بر آن بوده است که کهنگی و «کُهَنیک» بودن زبان حفظ شود. به بیان دیگر، زبان اوستایی همواره فقط بصورت باستانی خود باز می‌مانَد و محدود است به خود کتاب اوستا. ولی از سویی دیگر، پدیدهٔ متمایز دیگر آن است که زبان فارسی، هر چه از دوران باستانی آن می‌گذرد، و هرچه «سالیان بر او انجمن می‌شود»، جوانتر و تازه‌تر، و با غنای درخشنده بر تارک فرهنگ و میراث ادبی جهان فروزش و تابندگی و درخشندگی بیشتری می‌یابد. چنین فرایندی چگونه صورت بسته است؟

تداوم سنت سخن‌سرایی و داستانپردازی را شواهدی نشان می‌دهد. اخبار بسیاری را در دست داریم که سرودن و نوشتن و نگاه داشتن داستانهای کهن را ذکر می‌کنند (بویس، ۱۳٦۸و ۱۳٦۹؛ و نیز: امین ریاحی، ۱۳۷۲). فردوسی خود بارها به میراث کهنی اشاره دارد که اغلب بصورت شفاهی در کار سخنوری و «سخن‌سنجی» است و منابع مهم *شاهنامه* کلام گویندگان در آن هنر سخنوری بوده است. شاعر بزرگ از آنها مدد می‌گرفته است و *شاهنامه* را بر پایهٔ آن سنت و گنج دیرینه آفریده است (مثلاً: *شاهنامه*: جلد ۳، ۱۹٦۵، صص ٦–۷):

ز گفتار دهقان کنون داستان — تو بر خوان و بر گوی با راستان
کهن گشته این داستانها ز من — هم نو شود بر سر انجمن ...
اگر زندگانی بود دیریاز — بر این وین خرم بمانم دراز
یکی میوه داری بماند ز من — که بارَد همی بار او بر چمن ...
چه گفتست آن موبد پیش‌رو — که هرگز نگردد کهن گشته نو
تو چندان که گویی سخنگوی باش — خردمند باش و جهانجوی باش ...
به گفتار دهقان کنون باز گرد — نگر تا چه گوید سراینده مرد
چنین گفت موبد که یک روز طوس — بدان گه که بر خاست بانگ خروس ...

سنت دیرنده و «دیریازی» که فردوسی آن را به «سراینده مرد»، و یا «سخن‌سنج فرخ مهان» (مزداپور، ۱۳۹۳، ص ۷۳، و نیز صص ۷۲–۷۵) منسوب می‌دارد، به کتابت نیز می‌پرداخته است و باز می‌بینیم که *داستان هفتخوان* (*شاهنامه*، جلد ۸، ۱۹۷۰، صص ٤١٧–٤١٨) را که البته اصلاً به اسفندیار منسوب است، و نه به رستم، در محفل بزرگانی چون بهرام چوبینه می‌خوانده‌اند. در این بازخوانیِ داستان، از کتاب و نوشتن یاد می‌شود:

چو بهرام را آن نیامد پسند — همی بود ز آواز خواهر نژند
دل تیره و اندیشهٔ دیریاب — همی تخت شاهی نمودش به خواب
چنین گفت پس کاین سرای سپنج — نیابند جویندگان جز به رنج
بفرمود تا خوان بیاراستند — می و رود و رامشگران خواستند
به رامشگری گفت کامروز رود — بیارای با پهلوانی سرود
نخوانیم جز نامهٔ *هفتخوان* — بر این می گساریم لختی به خوان
که چون شد به رویین دژ اسفندیار — چه بازی نمود اندر آن، روزگار
بخوردند بر یاد او چند می — که آباد بادا بر و بوم ری
کز آن بوم خیزد سپهبد چو تو — فزون آفریناد ایزد چو تو

در مجموع، هرگاه بپذیریم که گرهی استوار و محکم، با دوامی پایدار میان نوروز، که عیدی نیرانی یا انیرانی و بومی و همبسته با اکیتوی بین‌النهرینی است، با فرهنگ آریایی و مهاجر به این سرزمین، در دوران داریوش یکم هخامنشی و جانشینان این پادشاه بزرگ پدید آمده (مزداپور، ١٣٩٦) و آداب و آیینهایی را، متعلق به دو بخش از جامعه در آن روزگاران به هم پیوند زده است، آنگاه فرضی را نیز می‌توان افزود: می‌دانیم که در چهارمین روز از عید آکیتو، داستان آفرینش یا *انوما الیش* را می‌سراییدند. سخن این است که همراه و همپای نوروزخوانی‌های رایج که هنوز هم دوام آورده و پایدار بر جای مانده است، آیا سنتی در سراییدن تاریخ داستانی و داستانهای تاریخی نیز از همان آداب و رسوم فراموشیده به عهد جدید انتقال یافت و برقرار ماند تا کار داستانپردازی، و سراییدن اساطیری کهن را در قالب جدید، و به زبانهایی ایرانی تداوم بخشد؟ این سان «سخن‌سرایی» و «سخن‌سنجی»

است که می‌تواند یک داستان مقدس در سنتی مهاجر و حاکم را به اساطیری متعلق به همسایگان، و به قصه‌های مقدس و دیرپای بومی گره و پیوند بزند؛ چنان که در داستان شاهان، در قیاس با *اوستا* و *شاهنامه*، پرتوی از چنین پیوندی هویدا می‌گردد.

چون چنین فرضی را بپذیریم، آنگاه یک وجه از آن سنت و هنر دوران عتیق را در داستان جم اوستایی در *وندیداد* نیز می‌توانیم دید؛ و بقایایی را از آن داستانهای نوروزی با وجهی دیگر، در داستان اژدهای ضحاکی، که اصولاً نماد زمان است، نقش زده‌اند و به یادگار در فرهنگ دیرپای ایرانی باز نهاده‌اند. در این صورت، بنیانهایی را در ساختن و پرداختن داستانهایی تاریخی، و تاریخ داستانی دورانهایی عتیق می‌توان بازشناخت که با سنتِ کُهَنیکِ سرودن اشعاری آسمانی در جهان آریایی به هم گره خورده و اتّصال یافته است.

اینک می‌دانیم که هنروران و سخنورانی نمایشگر، که موسیقیدان هم بوده‌اند و سنتور هم می‌زدند (*ویس و رامین*، ۱۳۱٤) در کار نقل داستان و قصه‌هایی بوده‌اند که برخی از آنها نیز باز مانده است، مثل *ویس و رامین*، و در نهایت، آنگاه، *شاهنامهٔ* فردوسی. اینان را «گوسان» می‌نامیده‌اند و می‌نامند (بویس،۱۳٦۸ و ۱۳٦۹). اما آن زن هنرمندی که داستان *بیژن و منیژه* را برای شاعر از «دفتر پهلوی» خواند تا به شعر فارسی درآید (نک: *شاهنامه*،۱۹٦۷: ٦–۸٦)، آیا هنر سخندانیش چه نسبتی دارد با آن «گفتار دهقان» و «سراینده مرد»، و کلام آن «موبد پیشرو» که داستان می‌سرایند تا نقل آنها در *شاهنامهٔ* فردوسی جاودانه گردد؟

در اینجا به چند پنداشته و فرضیه و نکتهٔ متفاوت می‌باید توجه داشت:

نخستین آنها بودن سنتی دیرینه و دیرنده در سرودن و نقل داستانها و حکایات اساطیری و تاریخی است. آن «سخن‌سنج فرخ‌مهان»، و «دهقان» و «موبد پیشرو»، و «سراینده مرد» که فردوسی از آنها یاد می‌کند، همه به این حیطه و حوزه از هنر سرایندگی و داستانپردازی تعلق دارند و در طیّ قرونی متمادی، به کار نقل داستان و حکایتهای کهن پرداخته‌اند. احتمالاً هنر نقالان در ادوار بعدی، تا برسد به روزگار ما، همه، باید بازماندهٔ همان سنتِ

هنری دیرپای باشد. این هنر کهن و سخنوری، که در اصل و بنیان خود قداست داشته و مقدس بوده است، با نمایش و تئاتر در جهان غرب همتراز و همپای به شمار می‌رفته است. دوم آن که در بخش بزرگی از این سخنوری و داستانسرایی، زبان فارسی نقشی اصلی داشته است، و گرچه نه در همه جا، در روایاتی بسیار از این هنرِ سخنوری، از دوران باستانی، زبان فارسی، و سپس فارسی دری را به کار می‌گرفته‌اند و آثار آن بر جای است.

سوم آن است که زبان فارسی، همراه با نقش و کنش واسطه و میانجی و میانگانِ شفاهی، در جامعهٔ بزرگ کهن، و در طیِّ هزاره‌های متمادی، در ادواری جدیدتر و در دوران خاموشِ پانصدساله، در عهد اشکانیان، بتدریج، در کتابت و در اسناد رسمی و دولتی، و نیز در مدرسه و نوشتارهای مدرسی هم به کار رفته است. بواسطهٔ همین ویژگی است که زبان و تحولات آن، سخت وابسته به سنت نگارش و کتابت مانده است، و از این رهگذر است که فارسی و ویژگیهای آوایی و واجی آن کمتر دستخوش آن میزان از تغییر عادی و دیگرگونی زبانهایی شده است که صرفاً گفتاری اند، و نه نوشتاری و مکتوب.

ما نمی‌دانیم که آیا در دوران مادها هم زبان مادی را در نوشتن به کار برده‌اند یا نه؛ و یا نیز نمی‌دانیم که کورش بزرگ، قبل از داریوش، آیا قطعاً به نگارش زبان فارسی با خط میخی پرداخته است یا نه. به رغم اینها، باز اما روشن آن است که هرچند داریوش یکم، خود را «مردی پارسی از پارس» می‌خواند، اما کتیبه‌های سنگی و دیگر آثار مکتوب وی و جانشینانش هیچ انحصاری و اختصاصی به «فارس»، و آن استان و مناطقی نداشته است که امروزه آن حدود و مرز را فارس می‌نامیم.

به همین روال، پس از دوران اشکانیان، که شاید نام «ایران» در نیمهٔ دوّم از دوران پادشاهی همان سلسله بر این سرزمین اطلاق شده باشد، هنگامی که ساسانیان که از خطّهٔ پارس برخاسته بودند، بر تخت سلطنت نشستند، باز هرگز فرمانروایی و دایرهٔ نفوذ احکام آنان به فارس محدود نمی‌شد. ساسانیان زبان فارسی را در کتیبه‌ها و مُهرهای خویش، و دیگر آثار باستانی که از آن زمان برجای مانده است، به کار برده‌اند، اما هرگز تنها زبان در نگارش این نوشته‌ها فارسی میانه نبوده است، و نیز هرگز اثری از سلطهٔ قومی به نام

«پارس»، و «فارس» را در آن روزگاران نمی‌بینیم. این قول به معنای آن نیست که در خاندانهای بزرگان و در نزد اعیان و اشراف نزاعی در کار نبوده است، و یا رقابت بر سر سلطه بر کشور میان فرمانگران اقوام و گروههای پراکنده در نمی‌گرفته است، بلکه نکته آن است که استثماری که یک قوم را بر قومی دیگر مسلط کند، و جدالی میان این قوم و آن قوم با اعتبار اقتصادی، در کشور ایران نادر بوده است و حتی اگر شواهدی برای آن به دست آید، ارتباطی روشن و قاطع میان چنین جدالی را با زبان فارسی نمی‌توان یافت.

چنین پیدا است که از همان دوران داریوش بزرگ میان اقوامی پراکنده، و از نژادهای گوناگون، اتحادی پدید آمد. در این اتحاد و در پی آن، حوادث بسیاری در زمینه‌های مختلف شکل گرفت و یکی از آنها پیدایش زبانی واحد بود که با آن بتوان ارتباط میان مردمانی از «سَرده‌های گوناگون» را سامان بخشید. در زمینهٔ نوشتاری ابتدا زبان ایلامی نوپا «ایلامیِ هخامنشی»، بنا بر سنتی قدیمی، و در زمینهٔ ارتباطات شفاهی، زبان فارسی این نقش را بر عهده گرفتند. از دوران ساسانیان که باز از فارس برخاستند، و این بار از سرزمین فارس، و نه از قوم پارس؛ قطعاً می‌دانیم که نام ایران بر این کشور اطلاق شده است. اینان دربار خود را به تیسفون انتقال دادند که پیوسته به بغداد است با پیشینهٔ باستانی بلند. در دربار تیسفون معروف است که به «فارسی دری» سخن می‌گفته‌اند، و نه آن فارسی که در آثار نوشتاری زرتشتی بر جای مانده است، و آن را فارسی میانهٔ ساسانی می‌نامند. خواهد آمد که همین فارسی دری است، که بعداً ادامه یافت، و گونه‌ای از فارسی است که به خطّهٔ شرقی، به بلخ و افغانستان کنونی و خراسان بزرگ تا برسیم به تاجیکستان، تعلقی بیشتر دارد تا به زبان «شیرازی قدیم»!

در دوران تاریخی و در این خطّه از جهان، یعنی در آن هنگام که خط و نوشتن تحول یافته بود و به جای تصویرنگاری (هیروگلیف مصری) رایج در مصر باستان، مردم خط میخی را برای نگارش پدید آوردند؛ از چند هزاره قبل از میلاد مسیح، از کاربرد خطّ میخی در فرهنگ و تمدن دوردست ایلامی خبر داریم. در آن ادوار از تاریخی که موضوع بحث و جدل است، شوش دیرپای و ماندگار پایتخت بوده است و اَنزان (Anzan) یا اَنشان

(Anšan) که امروزه آن را تُل مَلیان[۳] می‌نامیم. سلطنت ایلام با فتوحات ویرانگر و خانه‌سوز آشوربانیپال، در تاریخ ٦٤٦ قم به سر رسید و سپس دوران حکومت ماد و هخامنشیان فرا می‌رسد. منشور کورش بزرگ هخامنشی، با تاریخ ۵۳۹ قم در دست است (ارفعی، ۱۳۵۸، و نیز ۱۳۸۹) که در آن، کورش خود را شاه انشان و شوش می‌خواند. این منشور به زبان بابلی نو است، که زبانی سامی است و همان است که بعداً یکی از سه نسخه از کتیبه‌های داریوش یکم و جانشینانش هم به آن نگارش یافته است. بنا بر فرمودهٔ دکتر ارفعی تا به امروز نوشته‌های یافت شده در انشان به زبانِ ایلامی میانه (حدود ۱۲۰۰–۱۱۰۰ قم) است.

بنا بر قول کتیبه‌ها، در کشور داریوش، مردمانی از نژادهای متفاوت و گوناگون می‌زیسته‌اند. اینان در دیدارهایی عام، که تصاویری از آنها را باز بر سنگهای منقوش هنوز زنده در دست داریم، و نیز ملازم با چنین ارتباطاتی، در دیدارهایی متعاقب چنین پیوستاری و وحدتی، بیگمان نیازی محرز و حیاتی به یک زبان برای گفتگو با یکدیگر داشته‌اند. این زبان رابط و میانجی برای گفتگو، که رسماً نقش برقراری ارتباط و «میانگان» بودن را بر عهده گیرد، طبعاً می‌باید زبان خاندان پادشاهی، یعنی فارسی باستان باشد. ارنست هرتسفلد را اعتقاد بر این است که فارسی از همان زمان، در گفتگوی مردمان، و کاربرد شفاهی به کار می‌رفته است و آن را می‌باید زبان رسمی و رابط شفاهی در آن دوران دانست. چنین حکمی را

---

[۳] از آقای دکتر عبدالمجید ارفعی به پاس آگاهیهایی که در اختیار نگارنده نهاده است، تشکر می‌شود و امیدوارم که بدرستی از آن یاوریها استفاده شده باشد. نیز بنا به قول استاد: «در پایان هزارهٔ چهارم و در هزارهٔ سوم پیش از میلاد، خط Proto Elamite (گونه‌ای خط میَخی که فقط در «ایران» رواج داشته است. خط میخی (سومری–اکدی) از حدود ۲۲۵۰ قم در 'ایران'، خوزستان به کار برده شده است. نخستین نوشته به خط میخی میان‌دورودی از آن نرام–سین/ سوئن (Narām-Sîn/Suen – ۲۲٥٤ ۲۲۱۸ قم) است. نخستین نوشته‌های شاهان اَیلامی به خط َمیخی از آن پوزور–این‌شوشینک Puzur.Inšušinak) واپسین شاه سلسلهٔ اَوَن (Awan) (حدود ۲۱۵۰ قم) است». نیز: «خط میخی فارسی باستان تنها در یک گل‌نبشته (بر مبنای کشفیات تا امروز) به کار رفته است (شاید بعداً نمونه-هایی بیشتر یافت شود)، نگارش خط و زبان ایلامی بر روی گل‌نبشته‌ها تا سال هفتم اردشیر اول ادامه یافته است. همزمان با آن، خط و زبان آرامی هم به کار رفته است (بر روی تعدادی از گل‌نبشته‌های ایلامی، آرامی هم نوشته شده است)».

بخوبی می‌توان پذیرفت؛ و قبول داشت که در آن روزگاران، مردمانی با زبانهایی ویژهٔ خود، فارسی را هم بسان زبان گفتاری برای ارتباط با یکدیگر به کار می‌بردند. البته چنین کاربردی در ارتباطات کشوری، و در بازار و سپاه، و جز اینها نیز سپس دوام آورده است.

گذشت که به فرمان داریوش، و یا کارگزاران وی، نخست برای نوشتن اسناد رسمی و دولتی کشور، خط موسوم به «ایلامی هخامنشی» بر روی الواح گلی به کار رفته و بقایای آن در دست است (ارفعی، ۱۳۸۷، و نیز ۱۳۹۵). از آن زمان، آثاری از کاربرد خط و زبان آرامی هم بر جای مانده است و به نظر می‌رسد که استفاده از چرم برای نوشتن موجب فنای این اسناد شده باشد. خط آرامی اما بقایی دیرپای یافت و با پذیرفتن تحولاتی بسیار، در اشکالی تازه‌تر و متعدد، بر جای ماند.

چنین است که بر مبنای شواهدی که بازمانده است، می‌توان گمان برد و پنداشت که در پی سنت دیرینهٔ نوشتن با خط میخی، به زبان ایلامی، و نیز بابلی نو، در دورانی پیش از هخامنشیان تا برسد به زمان داریوش بزرگ؛ در دوران وی اتفاق مهمی در ثبت و ضبط اسناد دولتی و نیز زبان نگارشی روی داده است. خط میخی نخست برای نوشتن فارسی باستان نیز، با تغییرات و ابداعاتی چشمگیر، به کار رفته است؛ اما سپس با گذشت زمان و در شرایطی که روشن نیست، در نوشتن اسناد رسمی هم این خط و همچنین زبان ایلامی، به کناری نهاده شد. اما، از آن پس، خط و زبان آرامی به این منظور به کار رفت.

در اینجا، نکتهٔ بسیار مهمی را باید مطرح کرد و آن به کار گرفتن زبان است در خدمت سیاست و کشورداری. شواهد گواهی می‌دهد که به منظور پدید آوردن وحدت میان اقوام پراکنده و مختلف، و ایجاد ملیت واحدی از مجموع گروههای پراکنده و قومی مختلف و متعدد، یکی از ابزارهای کار، استعمال زبانی رسمی و واحد بوده است. به بیان دیگر، همپای اقدامات و کارهای اجتماعی و اقتصادی، و اصلاحات و خدماتی متعدد، و ابداعات پرشماری که در دوران داریوش یکم هخامنشی انجام گرفت، یکی هم نهادنِ بار سیاست بر دوش زبان فارسی، و واگذار کردن نقش سیاسی به آن بوده است (مزداپور، ۱۳۹٦).

روشن نیست که سپس در دوران میانه، در طیّ چه فرایندی و در کدامین روزگاران است که زبان فارسی به نگارش در آمد و جای زبان آرامی را گرفت. البته خط آرامی را در ایران نیز مادرِ چندین خط می‌دانند که زبانهای ایرانی را در دوران میانه با آن نوشته‌اند. دربارهٔ تاریخ تحول این خط در ایران، و در آمدن آن به صورت خطوطی نوشتاری برای ثبت و ضبط زبانهایی متعدد و متفرق، اخباری و اطلاعی در دست نیست؛ جز آن که نوشته‌هایی پراکنده، و گاه ناخوانده از آن عهد و روزگار گاهی به دست می‌آید. نیز می‌بینیم که زبان فارسی میانهٔ مانوی که تاریخ نگارش نوشته‌هایی مانوی به آن زبان، قرن سوم میلادی است. در موارد بسیار قرائتی بسیار تازه‌تر دارد از آن صورت نگارشی که به زبان فارسی میانهٔ ساسانی است، و نیز کتیبه‌های پهلوی ساسانی را به آن شکل نوشته‌اند (مکنزی، ۱۳۹٦). به بیان دیگر، ناگزیر می‌باید پذیرفت که اختیار کردن و به کار گرفتن خط موسوم به پهلوی ساسانی برای نگارش فارسی میانه دیرزمانی قبل از ظهور مانی و نوشتن آثار مانوی به فارسی میانه، در قرن سوم میلادی، به عمل در آمده است.

فزونتر آن که در کنار کتیبه‌های سنگی فارسی میانه و نیز آثار مانوی به فارسی میانه، که باز هم به آن دوران بازمی‌گردد، از تعدد و پرشمارگی خط‌هایی که جهت نگاشتن در آن روزگاران به کار می‌رفته است ، خبر داریم، و همچنین از آثاری به زبانهای دیگر، مانند پهلوی اشکانی یا پارتی، و نیز سغدی و خوارزمی. خط برای نگاشتن اغلب آنها از اصل آرامی است. آنچه را که با یقین می‌شود گفت، این است که نوشته‌هایی که به اصطلاح با خط پهلوی ساسانی بر جای مانده‌اند، دستاورد سنتی کتابتی و مدرسی اند و چنین خطی و طرزی در نوشتن را در مجامعی درس می‌دادند تا «دبیر فرزانه» در آن مکتبها «دبیری بیاموزد» و بتواند بخواند و بنویسد. نیز اختلاطی از صورتهای تلفظی قدیم و جدید در نگارش هست که تنوع زمانی را در تکوین خط و نگارش پهلوی نشان می‌دهد.

تداوم رسمیت یافتن، و مدرسی و نوشتاری بودن زبان فارسی، زمانی بیش از دو هزاره را از سر گذارنده است. در این سیر زمانی، فارسی، زبان میانگان و واسطه بین گروههای قومی و متفاوتی بوده است که می‌باید آنها را «دو زبانه» به شمار آورد، با دو زبان مادری.

اینان برخی یکی از این دو زبان را بهتر و بیش از دیگری می‌دانسته‌اند و برخی دیگر، بر هر دو زبان به یک میزان تسلط داشته‌اند. جنگی در کار نیست و در واقع، کارکرد هر یک از دو زبان را در موارد بسیاری می‌بینیم که یکدیگر را تکمیل می‌کنند. مثلاً واژه‌های بسیاری از زبانهای دیگری به فارسی آمده است و فارسی نیز در زمانها و مکانهای مختلف به زبانهای ایرانی رایج دیگر، واژه به وام داده است. اغلب هم فارسی در سرزمینها و جاهایی بسیار دور، یا هم نزدیک به کار رفته است و هر بار گونه‌ای دارد متأثر از زبانهای محلی. پس، فارسی هم بر آن زبانهای دیگر تأثری بر جای نهاده است، که گاه بیش است و گاه کم؛ و هم آن که البته، خود نیز عناصر بسیار را از دیگر زبانهای رایج و همپای خود به وام ستانده است. برای مثال می‌توان به *فرهنگ فارسی* معین و پراکندگی‌های واژگانی در آن نگریست.

نمونه‌ای از این رویکردِ دو زبانگی را در آثار بزرگانی، که ستارگان قدر اول شعر و ادب فارسی اند، می‌بینیم: در شعر سعدی، و در شعر حافظ. این دو شاعر سترگ، که اعتبار ایرانی و جهانی آنان از وصف بی‌نیاز است، در آن اعصار و قرون دوردَست، در سده‌های هفتم و هشتم هجری، در شهر شیراز، در قلب استان فارس، معلوم است که دوزَبانه بوده‌اند، و زبان دیگر آنها را *زبان شیرازی* می‌نامند. گرچه هر دو شاعر، در دیوان خویش، اشعاری نیز به زبان شیرازی دارند، اما سعدی و حافظ، هر دو به فارسی نوشته‌اند و شعر سراییده‌اند. اینان، خلاف *شمسِ پُسِ ناصر*، فارسی را برای خلق آثار بزرگ خویش به کار برده‌اند، اما «گاه و گداری» بیتی به زبان شیرازی هم در میان آثار آنها به چشم می‌خورد (مثلاً: ماهیار نوابی، ۱۳۵۵/ ۲۵۳۵، صص ۲۱۱–۲۲٤: ۲۱۳)؛ و مثلاً در دیوان حافظ می‌آید که:

به پَی ماچان غرامت بسپریمَن غَرت یک وی روِشتی از اَما دی

امروزه از بازماندن آن زبان شیرازی خبر مشهور در دست نیست، اما می‌بینیم که بویژه فارسی بلخ و خراسان بزرگ، یعنی آن گونه از فارسی که تا فرارودان و تاجیکستان رواج دارد، بهترین و زیباترین سنت شفاهی را در سخنگویی به کار می‌برد. نه تنها فردوسی و خیام و دقیقی از خراسان بوده‌اند، بلکه مولانا جلال‌الدین رومی نیز اصلاً بلخی است با شاخصه‌های مهم زبان در آن خطّه. از ناصرخسرو گرفته تا بسیارانی دیگر، از همان خطه-

های دور از فارس برخاسته‌اند. هرگز تمایزی میان ارزندگی آثار و زبان آنها و بزرگانی چون خاقانی شروانی و نظامی گنجوی، که از دیاری دور از فارس، و به اصطلاح از آن منطقه که آن را *مادستان* باید گفت، برخاسته‌اند، برای مثال در میان نیست.

حاصل آن که زبان فارسی، از همان روزگارانی که در صورت باستانی خویش، نخستین نوشتارهای دیرینه از آن باقی است، نقشی سیاسی را نیز در ارتباط میان اقوام و قبائل گوناگون کشور پذیرفته و بر دوش کشیده است. در میان قریب به صد زبان ایرانی، که از پامیر گرفته تا شمال دریای خزر، و تا جنوب خلیج فارس، و از غرب تا ترکیه و عراق، و در شرق، حتی تا پاکستان و هندوستان پراکنده است، فارسی زبان شناخته و ممتاز است. این شناختگی و امتیاز را هرگز نمی‌توان، و هیچگاه خردپذیر نیست که دلیلی و گواهی بر آن بگیریم که کسانی که تنها با فارسی سخن می‌گویند و دوزَبانه نیستند، آنها مردم فارس هستند، و این «مردم فارس»، بویژه هرگاه گروهی از مردم دیگر که شاید خویشاوندان نزدیکشان هم باشند، چون زبان مادری دیگرشان فارسی یا حتی ایرانی نباشد، مثل ارمنیان و ترک‌زبانان ایرانی، «فارسها» آن دیگران را به صلَابه می‌کشند و استثمار می‌کنند!

حقیقت آن است که بر این سرزمین گسترده و آکنده از حوادث درازدامن آن، «سالیانی هزار» است که «انجمن شده است» و اژدهای ضحاکیِ زمان، همهٔ آن اعصار و قرون را چرخانده است. نه تنها مردمان آن روزگاران و ایام را، یکان یکان، یکی با گذشت روز و دیگری با گذشت شب، در هر شبانروز دو تن را کشته است تا مغزشان را ببلعد، بلکه هرگز پرهیزی نداشته است و ندارد که جوامع و حیات گروههای خرد و کلان را هم دستخوش دگرگونی و زوال کند، و حتی بنیادهای سترگ را در آن بیاشوبد و «خون مرد و زن» را «در آبدَن» و «آبزن» و خزینهٔ حمام بریزد و در آن، تن بشویاند! در چنین روندی است که «زبان فارسی» هم مثل کاوهٔ آهنگر، به خون فرزندانش «دادخواهی» کرده است و «چرم آهنگری» را «بر افراشته است» تا «فریدون خونخواهی» را پشتیبانی کند و بر تخت بنشاند. در گذر زمانه، در این ناحیه از جهان، «زبان فارسی» فریدون است و در اعجازی بیهمتا و یگانه، بر تخت نشسته است! کاوه در این مَثَل، داریوش و سیاستهای جهانگیر و

فراتر از زمانهٔ او است، که جهان را از سر نو آراسته است و آرایشی تازه به فرهنگ داده است، و ادب فارسی است که ارمغان پیروزی و فتحی است جهانگشا!.

هرگز روا نیست که عظمت زبان فارسی را، و آنچه را که موهبتی است که تاریخ به ما ارزانی داشته است، «سرسری» و نادیده بگیریم، و آن را ناشیانه دستاورد جدال یک قوم، و «مردم فارس» با اقوام دیگر و ستمدیدگانی تحت ظلم و فشار آن «ظالمان» بینگاریم؛ بلکه دستاورد تاریخ را باید گرامی داشت و همانند با شاعر بزرگ پارسی‌گوی که می‌نالد و می‌گوید: «فغان ز جغد جنگ و مرغوای او»، قدر زبان پارسی را بدانیم و اعلام داریم که به نیکی سزاوار است آن که: «پارسی شناسد و بهای او»! گذار زمانه است که در دل شگفتی‌های تاریخ، زبان «پارسی» را چنین سترگ و بلندپایه ساخته است و آن را چنین شکوهی درخشان بخشیده است که اگر حتی یگانه نباشد، نمونه‌ای فاخر و فروزنده است بر تارک فرهنگ جهان.

واقعیت آن است که زبان فارسی میراث مشترک است میان اقوام متعددی که در خطّهٔ وسیعی از جهان می‌زیَند که آن را حوزهٔ فرهنگی نوروز، و یا ایران بزرگ می‌نامیم و به فارسی سخن می‌گویند. در بسا نواحی و جای از این بخش پهناور از عالم خاکی، گویندگان «دوزبانه» اند: یکی از این زبانها فارسی است، و دیگری زبانی ایرانی، یا غیرِ ایرانی است؛ یا حتی گاهی این کسان از کودکی سه زبان را آموخته‌اند، مثل کردان در آذربایجان و حوالی آن، که فارسی و کردی و ترکی را از طفولیت یاد می‌گیرند، و یا ارامنه در آن دیار.

ارتباط زبان پارسی با «مردم فارس» در مَثَل همانند است با نسبت میان آن پدیده‌های عجیب و غریبی که بیل و کلنگ پژوهندگان گرانقدر باستانشناس آنها را از اعماق چند هزاره بیرون می‌کشد و تاریخ ناشناخته را آشکار می‌سازد. یافتن و به دست آوردن آگاهیهایی دوردست را بی از شناخت ابعاد گوناگون هر پدیده نمی‌توان توضیح داد و دو نمونه را در اینجا می‌شود مثل زد:

یکی آن که یافته‌های باستانشناختی شواهدی را به دست می‌دهد که بواسطهٔ آنها می‌توان حدس زد که محوطهٔ باستانی موسوم به «تَلِّ باکون»، واقع در جنوب شرقی تخت‌جمشید، رسم بوده است که کالا را انبار می‌کردند و از آن انبارها، فقط با زدن مُهر، و در نتیجه با

اعلام کردن، و چیزی نظیر ثبت کردن بوده است که ستاندن کالا امکان می‌یافته است (علیزاده، ۱۳۹۷، ص ۳٥٤). چنین پیشینهٔ نامکتوبی است که آن را پایه‌های نخستین برای خلق ضوابطی برای ثبت و ضبط اسناد و مدارک حکومتی و دولتی، و در نهایت، واگذار کردن رسمیت به زبان واحد و واسط و میانگان می‌توان پنداشت، که در ادامهٔ آن، با گذر هزاران سال، زبان پارسی را در شکل و طراز نوین خود آراسته است و در پی نیازی تاریخی و اجتماعی به زبان مشترک، یک زبان را، یعنی فارسی را، رسمیت بخشیده است تا زبانی واسط و میانگان باشد.

در آن مُهرهای کهنسال و یافته‌های باستانشاختی از نوشته و زبان اثری نیست، اما نشانه از شرایطی به دست می‌دهد که چنین طرزی و رسمی در انبارداری، و ضرورت ثبت و ضبط آنچه را که از مخازن عمومی ستانده می‌شود، روشن می‌کند. به نظر می‌رسد که چنین سنتی است که بعداً در طول هزاره‌ها ادامه پیدا کرد، و سپس آن را در عهد داریوش بزرگ هخامنشی، در الواح ایلامی تخت‌جمشید باز می‌یابیم.

طبعاً زبانی در نگارش، در این نوشته‌های رسمی و کشوری به کار می‌رفته است و چنین سنتی یک زبان رسمی را می‌طلبیده است. پیشینه و سابقهٔ جریانی که بعدها منجر به پدید آمدن الواح ایلامی تخت‌جمشید، رشته عملیات و جریان طولانی و «اداری و دولتی» برای ضبط و ثبت دستمزدها و دیگر مخارج رسمی و مقرر، و دولتی برای آنها شد، از یک سوی به چنین سنتی باز می‌گردد. از جهتی دیگر، امّا به نظر دکتر ارفعی: «نکته‌ای که باید به یاد داشت این که گل‌نبشته‌ها از آنِ ایالت (شهربانی) پارس است، با یک نمونه از شوش و چند نمونه از قندهار (که شاید به نظر من ایلامی‌نشین بوده است). آیا در شهربانی‌های دیگر هم خط و زبان نوشتاری اداری، ایلامی بوده است یا نه، هیچ نمی‌دانیم. نمی‌توان زبان سندهای یک شهربانی را بر سراسر این سرزمینِ گسترده، زبان و خط اداری همهٔ سرزمین‌ها به شمار آورد».

نیز گذشت که در طی تاریخ، پس از آن که زبان کتابتی و رسمی ایلامی و سپس آرامی را برای نوشتارهای رسمی، و ارتباط میان بخشهای حکومت در خطّهٔ وسیع فرمانروایی به کار گرفتند. به نظر می‌رسد که، در نهایت، در گذارِ چندین قرن، چنین جریانی منتهی به

پیدایش زبان رسمی ایرانی، یعنی فارسی شد. فارسی نخست در صورت شفاهی چنین نقشی را پذیرفت و در نهایت در کتابت نیز رسمیت یافت. در اینجا، چنین پیدا است که سیری طولانی در درازای زمان موجب شکل گرفتن چنین روندی گشته باشد.

در آن روزگاران اما باز آوازهٔ پارس و برتری آن را در دوران هخامنشیان می‌بینیم، و می‌بینیم که خلاف آن که کورش بزرگ، در منشور خود، خود را «شاه اَنشان» می‌خواند، داریوش یکم هخامنشی می‌گوید که او «پارسی» است و از «پارس» (سطر هفتم از کتیبهٔ سوئز). از همان زمان او است که کتیبه‌های سنگی زبان فارسی باستان را به نگارش در آورده و فارسی در کنار زبان ایلامی و نیز زبان بابلی نو، آن نوشته‌های دیرپای، بر جای مانده است.

البته می‌باید افزود، و نه باید از یاد برد که در سراسر کشورهای غربی، در زبانهای غالب، و منتشر در جهان، اغلب بر کشور ایران نامی را اطلاق می‌کنند که با نام «فارس» و «پارس» ریشه مشترک دارد. این طرز نامیدن البته ریشه به دوران‌های دوری می‌برد که هخامنشیان، از قوم «پارس» برخاستند و طرح نخستین و آغازین را جهت برآمدن کشور ایران پایه‌ریزی کردند. این واژه طبعاً از طریق یونان و زبان یونانی به سرزمین غرب راه گشود و در آنجا ماندگار شد و پایه‌دار ماند! چنین نامیدنی طبعاً «فارس» را با «ایران» یکتایی می‌بخشد و از آن پس است که «مردم فارس» با «ایرانیان» یکی انگاشته می‌شوند.

در همین راستا، از زمانی پیش از اینها هم می‌توان اثری یافت با تاریخ و فرهنگی بیشتر «دیرینه» و قدیمی‌تر: دربارهٔ فارس، نظریهٔ مهمی مطرح می‌شود (علیزاده، صص ۳۵۵–۳۵٦) که فرهنگ دیرینه‌سال آن نواحی را، و نیز سرزمینی را که اینک آن را خوزستان می‌نامیم، در سراسر خطّهٔ ایران کنونی بی‌نظیر می‌شمارد. پژوهندگان باستانشناس، در کاوشهای گرانقدر و ارجمند خویش آثاری را یافته‌اند که هماهنگی و همسانی میان آداب و رسوم این نواحی را تا مصر باستان، و نیز تا قلب افریقا باز می‌نمایاند؛ و طُرفه‌تر آن است که نخست غریب-ترین آنها در قلب افریقا هنوز زنده است، و سپس عجیب‌تر آن که همین رسم تا قارهٔ جدید هم ادامه می‌یابد (همان، صص ۳٤۳–۳٤۵).

این اشتراک در آداب و رسوم را در پدیدهٔ خاصّی می‌بینیم، و آن شکل درازِ سر و «سَر درازی» است که در اسکلت‌های کهنسال، و نیز پیکر خدایان عتیق در این خطّه دیده می‌شود. اعتقاد بر آن است که در عهد کهن، در هزارهٔ پنجم قبل از میلاد، هنوز مرسوم نبوده که زیورهایی چون طلا و جواهر را برای نمایش دادن برتری طبقاتی و خاندانی به کار برند، و جمجمهٔ درازتر سر را علامتی برای چنین امتیازی می‌شمردند. در این سنت، برای درازِ شدنِ سر کودک، از همان ابتدای نوزادی آن را چنان می‌بستند که بر اثر آن، استخوان جمجمه دراز شود و حالتی بیضوی به خود گیرد. مجسمهٔ الهه‌ای، که دکتر عباس علیزاده آن را «اَناهیتای چغامیش» می‌نامد (همان، ص ۳٤۳)، بویژه دارای چنین جمجمهٔ درازی است، حقیقت محرز آن است که در روزگاری که «اناهیتای چغامیش» را می‌پرستیدند، اولاً فارس کنونی، و خوزستان کنونی اصلاً جدایی نداشت، و ثانیاً نام فارس بویژه اصلاً بر این ناحیه اطلاق نمی‌شد. هزاران سال گذشته است تا امروزه ما نام فارس را بر این دیار اطلاق می‌کنیم.

در پرتو این رشته‌های بلند از آگاهیهایی تاریخی، و با نگریستن بر سابقهٔ پیدایش نام برای استانهای کشور، و بازبینی دقیقتری از پندارها و تصوراتی که رایج است و در بادی امر به چشم می‌خورد، می‌شود دربارهٔ ارتباط میان «زبان پارسی» و «مردم فارس» جستجو کرد. مثلاً می‌باید پرسید که آیا مردمانی با زبان فارسی، همان قوم پارس اند و آیا اینان رجحانی برای خود قائل اند که زبانورانی که افزون بر فارسی، مثلاً در خوزستان عربی را، و در آذربایجان اغلب ترکی را می‌دانند، و نیز در گیلان و مازندران، و خُنج و اَوَز در فارس، از آن بی‌بهره اند، و اینان بر آنان برتری و رجحان دارند؟ آیا درست است اگر بگوییم که کسانی که فارسی را از کودکی می‌آموزند و فقط آن زبان را به کار می‌برند، باید گفت که فارس هستند، و متمایز از کُرد و بلوچ و ترک‌زبانان آذری؟ در آذربایجان، که نامش را در دورانی قبل از حملهٔ اسکندر می‌باید مادستان، و سرزمین ماد نامید، مردم به زبان خاصی که بیگمان ایرانی بوده است، سخن می‌گفته‌اند. این زبان با گذر زمان جای خود را به ترکی داده و عوض شده است. پژوهندگانی با نامهایی بلند، چون احمد کسروی، یحیی ذکاء، منوچهر مرتضوی، و نیز احسان یارشاطر روشن کرده‌اند که زبان در خطّهٔ

آذربایجان پیش از ترکی، زبان یا زبانهایی از گروه زبانهای مادی بوده است، و رویهمرفته از زبانهایی چون هَرزَنی و عَنبَرانی، و نیز تاتی را نمونه‌هایی از آن گروه زبان می‌دانند که هنوز زنده اند و پا بر جای.

چنین است که زبان فارسی نه نشانه و گواه بر سلطهٔ قومی با عنوان مجعول مردم فارس بر دیگر اقوام ساکن در این خطّهٔ گسترده از کرهٔ زمین است، بلکه آن را فقط باید ابزاری برای ارتباط میان مردمانی دانست که زبان واسط و میانگان فارسی را از دیرباز برای ارتباط با یکدیگر به کار برده‌اند و به کار می‌برند. ادب شکوهمند فارسی هدیهٔ بزرگ اعصار و قرون به فارسی زبانان و نیز جهان بشری است. به دلائل متعددی که منتج است از خصیصهٔ نوشتاری بودن و کاربردهای سیاسی و رسمی و دولتی، زبان فارسی بیشتر پایدار مانده و در گذار اعصار و قرون است که کُندی و آهستگی را در تغییرات و دگرگونی‌های زبانی آزموده است. در این فرایند است که فارسی از دیرباز تا کنون کمتر عوض شده است و پایداری آن را بهتر می‌توان به چشم دید.

نوشتاری بودن زبان و کارکرد سیاسی و رسمی و دولتی، فارسی را هرچند که پایداری بیشتر بخشیده است، اما از جهتی دیگر، میانگان بودن فارسی بویژه موجب گشته است تا لغات و خصائص زبانی بیگانه آسانتر در آن راه یابد. چنین است که فارسی با زبانهای خویشاوند و همجوار و همراه خویش ارتباط تنگاتنگ و صریح و روشن دارد: وام می‌دهد، و با گشاده دستی و سهولت، واژه‌ها را به وام می‌ستاند؛ غنای ادبی و علمی و فرهنگی خود را عرضه می‌دارد و می‌گستراند با پایایی و پویایی دراز آهنگ. این است میراث بزرگ ما، که زبان پارسی است و پیوندش با «مردم فارس» چیزی است از قبیل ارتباط «اناهیتای چغامیش» با مردمانِ ساکن در خوزستان و استان فارس!

منابع

ارفعی، عبدالمجید (۱۳۵٦)، *فرمان کوروش بزرگ*، تهران: فرهنگستان ادب و هنر.

_____ (۱۳۸۷)، *گل‌نبشته‌های باروی تخت‌جمشید: متن‌های .Fort و* .Teh. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی و میراث فرهنگی.

_____ (۱۳۹۵)، *گل‌نبشته‌های باروی تخت‌جمشید*، تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی و میراث فرهنگی.

امین ریاحی، محمد (۱۳۷۲)، *سرچشمه‌های فردوسی شناسی (نوشته‌های کهن دربارهٔ فردوسی و شاهنامه و نقد آنها)*، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بویس، مری (۱۳٦۸و ۱۳٦۹)، «گوسانهای پارتی و سنت‌های خنیاگری در ایران»، *چیستا*، شماره ٦٦ و ٦۷، صص ۷٥٦– ۷۸۰.

شاهنامهٔ فردوسی (متن انتقادی) (۱۹٦٥)، مصحح او. اسمیرنوا، زیر نظر ع. نوشین، مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی، جلد سوم.

_____ (۱۹٦۷)، مصحح رستم علی‌یف، زیر نظر ع. نوشین، مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی، جلد پنجم.

_____ (۱۹۷۰)، مصحح رستم علی‌یف، زیر نظر ع. آذر. مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی، جلد هشتم.

صدیقیان، مهین‌دخت (۱۳۷٥)، *فرهنگ اساطیری- حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

علیزاده، عباس (۱۳۹۷)، «ویژگی‌های فیزیکی تحول شهر در پیش از تاریخ»، *ایران زمین*، تهران: نشر فضا، صص ۳۲۹–۳٦٦.

فرهنگ فارسی معین (۱۳٦۰).

ماهیارنوابی، یحیی (۱۳٥۲–۲٥۳٥)، «لهجهٔ شیرازی تا قرن نهم هجری»، *مجموعه مقالات* (جلد ۱) به کوشش محمود طاووسی، شیراز: مؤسسه آسیائی دانشگاه شیراز، صص ۲۱۱–۲۲٤.

مزداپور، کتایون (۱۳۹۰)، *واژه و معنای آن از فارسی میانه تا فارسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۹٦)، «هویت ملی و جشن‌های ایرانی»، *فروهر*، شماره ٤۷۹، سال پنجاه و یکم، صص: ۱۰–۱٤

مکنزی، دیویدنیل (۱۳۹٦)، «یادداشتهایی بر آوانویسی پهلوی»، ترجمهٔ زهرا امینی در کتاب *پهلوی آسان*، کتایون مزداپور–فرزانه وزوایی–نسیم حسنی مهموئی، تهران: اساطیر، صص ۳۲٦–۳۷۹.

ویس و رامین (۱۳۱٤)، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: بروخیم.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۲۱- ٤٦

رنج یا آزمون؟
ردپای محتوای داستان ایوب در متون مزدایی

فاطمه جهان‌پور[۱]

به یاد قاسم هاشمی‌نژاد که داستان آلام ایوبش،
جانم را با ژرفای رنج و شکیبایی آشنا کرد.

چکیده

در همه ادیان، آزمودن انسان‌ها از طریق رنج و سختی، از جمله روش‌هایی است برای سنجش میزان ایمان و توکل بر آفریدگار. هرچه آدمی در تحمل شدائد بردبارتر باشد، باور و اعتقادش خالص‌تر و ناب‌تر خواهد بود. اینکه مصدر بروز این رنج‌ها کیست و یا چیست، در ادیان

---

۱. کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران

مختلف پاسخ‌هایی متفاوت دارد. اما آنچه مهم است آگاهی نسبت به اینکه هدف نیروهای اهریمنی، نابودی و تباهی جان و روان آدمی است و آن کس که بتواند از گذر این محنت‌ها، روان خود را پاک و سالم نگاه دارد، پیروز این آزمون است. این مضمون در قالب قصه ایوب در متن *عهد عتیق* آمده است. داستان ایوب، نمونه‌ای شاخص از آن نوع روایات دینی است که در آن انسانی درست کردار و باورمند، ایمانش به سنجه رنج و بلایا آزموده شده و او به پشتوانه توکل و اعتماد بر خداوند، از این آزمون سربلند بیرون می‌آید. این نوشتار در پی آنست تا این محتوا را در متون دینی مزدایی جستجو کرده و ضمن مقایسه آن با متن *عهد عتیق*، می‌کوشد که دریابد آیا این نوع نگاه به انسان و آزمودن او به بلایا و مصائب در باورهای مزدیسنایی، مقوله‌ای آشنا و تکرارشونده است؟ آیا در سیاق جهان‌بینی زرتشتی، چنین شیوه و کارکردی برای محنت‌ها و رنج‌های بشری مورد نظر بوده است؟

واژه‌های کلیدی: ایوب، رنج، *عهد عتیق*، *قرآن*، متون مزدایی، جمشید، تهمورس.

داستان ایوب نمونه شاخص از گونه‌ای روایات دینی است که در آن انسانی هر چند درست‌کردار و مؤمن، به مصائب و بلایایی سخت دچار شده و تمامی دارایی و اموال و خانواده و بستگان و حتی تندرستی و سلامتی‌اش را یک به یک از دست می‌دهد و آنچه برایش باقی می‌ماند، ایمانی است که به کمک آن، رنج‌ها و آلام را تحمل می‌کند و همه ثروتش، توکل و اعتمادی است که بر خداوند دارد و سرانجام به کمک آن می‌تواند از این مرحله دشوار زندگی سربلند بیرون آمده و دعا و استغاثه‌اش پذیرفته شده، مشمول رحمت ایزدی قرار گیرد. از منظر عرفانی، شاید بتوان این روایات را حکایت رنجی دانست که مقدر شده بشر در طول زندگانی گیتیانه‌اش آن را با شکیبایی

و صبوری تحمل کند و هرگز لب به شکایت نگشاید. در این نگاه، رنج همزاد آدمی است. آدمی با رنج زاده شده، با رنج می‌زیید و با رنج می‌میرد. گویی رنج در ذات خود یک آیین است که با گذر از آن، انسان منِ زمینی‌اش را وا می‌نهد و در مقام قدیسی پاک از نو زاده می‌شود. شاید بتوان گفت در سپهر دینی، رنج از شاخصه‌های وجود آدمی است و این پنداشته که پذیرش رنج، لازمه هستی آدمی و معنابخش زندگی است، از اصول شناخته شده دین است. به بیان دیگر انسان با تحمل فروتنانه در برابر رنج، به نفس و روح خویش نزدیک شده و زمینه رشد و بالندگی آن را فراهم می‌کند. انسانی که در جستجوی معنای زندگی است از تمامی فرصت‌های آشکار و نهانی که رنج کشیدن در اختیارش می‌گذارد، بهره برده تا به یاری آن به کمال و تعالی برسد. در این ساحت، رنج تاوان و پادافراه گناه نیست، بلکه فرصت مغتنمی است که بتوان به واسطه آن با ذات هستی و اصل آفرینش به وحدت و یگانگی رسید. در بسیاری از متون دینی تصریح شده است که خداوند آدمی را با بلا و سختی می‌آزماید و آنکه این درد و سختی را به جان پذیرد، بنده شایسته خداوند است. می‌توان گفت حاصل رنج، رهایی و وارستگی جان است و تجربه ناب حلول روح خداوند در تن و روان آدمی. داستان ایوب را می‌توان از این منظر مورد بررسی قرار داد. قصه ایوب، حکایت رنج عظیم آدمی و پذیرش دردها و رضایت بر مقدرات و خوشنودی محض است. نکته قابل توجه در این گونه روایات، عذابی است که بر پارسایان و صالحان نازل شده، بی‌آنکه قصوری کرده باشند و انسان پرهیزکار چاره‌ای جز توکل، زاری و استغفار به درگاه خدایان ندارد؛ به این امید که ایزدان بر او رحمت آورده و نجاتش دهند. گویی رنج راهی برای پالودگی و پیراسته شدن از آلودگی‌ها و ناپاکی‌هاست (الیاده، ۱۳۷٤: ۲۱۵). همچون ایزد تموز- پیش نمونه خدایان نباتی در میان‌رودان-که بی‌گناه دچار سختی و مشقت شد. او را خوار نمودند، تازیانه‌اش زدند و در حقش جفا روا داشتند و در مغاکی تیره و تار زندانی‌اش کردند تا آنکه بغ‌بانوی بزرگ به دیدارش رفت و بدو وعده رهایی داد و به زندگی‌اش باز گردانید (الیاده، ۱۳۹۳: ۱۱۱). گویا همین خاطرات

در اعماق ذهن جامعه بشری چنان تأثیری جاودانه گذاشت که روایت‌های متعددی از رنج کشیدن آدمی و تحمل شدائد و آلام و سختی‌ها، به مضمونی تکرار شونده در ادبیات جهانی بدل گردید و بن‌مایه‌ای شد کاملاً آشنا و شناخته شده در فرهنگ اقوام و ملت‌های گوناگون که بر اساس آن، رسائل و مکتوبات فراوانی در گنجینه میراث ادبی جهان به یادگار باقی بماند.

با تأمل در پژوهش‌های پیشین به نظر می‌رسد مفهوم رنج از جمله پربسامدترین مباحث در مطالعات عهد عتیقی و اسلامی بوده است. وجود تفاسیر بسیار بر داستان ایوب که یکی از دلکش‌ترین بخش‌های کتاب مقدس است، مؤید این نظر می‌باشد. قرآن نیز متأثر از این داستان، آن را بازگو کرده و مفسران اسلامی با تکیه بر این آیات و نقل‌قول از شارحان تورات، به شرح و تفسیر این حکایت پرداخته‌اند. بعدها این تأویل‌ها و تفاسیر تأثیری عمیق بر نحله‌های عرفانی و مشرب‌های صوفیانه گذاشت به‌گونه‌ای که رنج به یکی از مؤلفه‌های تشخیص و تمیز ایمان در حلقه این جماعات بدل گردید. در منابع مزدایی نیز رنج مقوله‌ای سخت آشناست و تأکید می‌شود از همان زمانی که اهریمن ویرانی جهانِ هرمزدی را وجهه همت خویش ساخت، تباهکاری‌هایش با چاشنی درد همراه بود که او خود، عینِ درد و محنت است. پژوهشگران این عرصه اگرچه رنج را زائیده ذاتِ انگره‌مینو دانسته و به توصیف آن پرداخته‌اند، اما کمتر به مقایسه و بررسی مفهوم رنج و مراتب و بازخوردهای آن در فضای متون دینی سامی و مزدایی توجه نشان داده‌اند. در این گفتار سعی بر آن است تا نخست ضمن بررسی مفهوم رنج در ساحت دینی، منشأ بروز و ظهور آن را در سپهر باورهای قلبی با تکیه بر نمونه‌های مطرح در منابع دینی مورد جستجو قرار داده، و سپس با مرور داستان افرادی که به رنج مبتلا شده و از این منظر در ادبیات دینی جهانی آوازه‌ای یافته‌اند، ضمن واکاوی شکل و مراحل رنج آنان، به مقایسه آن روایات با نمونه‌های مطرح در ادبیات مزدایی پرداخته و با بررسی دیدگاه این متون در مواجهه

با مقوله رنج، روشن کند رنج‌های بشری می‌تواند متر و معیاری برای سنجش ایمانِ باورمندان باشد؟

شاید بتوان قدیمی‌ترین شکل روایت رنج آدمی را در کتیبه‌های بازمانده از تمدن سومریان در منطقه باستانی شهر نیپور مربوط به سال‌های حدود ۱۷۵۰ ق.م. باز شناخت. نیپور پایتخت مذهبی سومریان و در شمال سومر قرار داشت (رو، ۱۳٦۹: ۱۲۹). منظومه "ایوب سومری" داستان پادشاه پرهیزکار، ثروتمند و سالمندی به نام تابی–اوتول–انلیل است (کمبل، ۱۳۸۳: ۱٤٤) که خانواده و دوستان بسیاری دارد اما پس از مدتی، گرفتار رنج و تیره‌روزی شده، نه تنها تمامی ثروتش را، بلکه خانمان و فرزندان و نیز سلامتی و تندرستی‌اش را از دست داده، و آنگاه دوستان و مردم زمانه که او را فقیر و نادار می‌یابند، با او از در دشمنی درآمده و علیه او دسیسه‌چینی می‌کنند. او مضطرب و پریشان به درگاه خدایان زاری و تضرع کرده، حال دل به ایشان بازگفته و به گناهان خویش اعتراف کرده و رهایی و نجات خود را تمنا می‌کند:"مرا در درد و رنج افکندی که هر دم تازه‌تر می‌شود، به هر جای پای می‌نهم، اندوهگینم، به کوچه می‌روم، قلبم محزون است.... یارانم با من به راستی سخن نمی‌گویند و گفته راست مرا دروغ می‌پندارند، مرد دغلکار علیه من دسیسه می‌چیند و تو ای خدا، کوشش او را خنثی نمی‌کنی... من که فرزانه و عاقلم چرا در بند جوانان کم‌مایه باشم؟.... غذا همه جا فراوان است اما بهره من گرسنگی است، آن روز که قسمت و نصیب همه را دادند، سهم من رنج و ناکامی گشت.... پروردگارا، رازم را به تو می‌گویم و از تلخکامی خود نزد تو می‌نالم.... خداوندا، تو که پدر من هستی و هستی من از توست مرا یاری کن تا برپای خیزم....(کرامر، ۱۳۸۵: ۱۰۱)

خدایان نیز سخن آن مرد بینوا را شنیده و به زاری و استغفار او پاسخ داده و او را از چنبره درد و رنج رهایی می‌دهند:"خداوند اشک و گریه آن مرد را دید، شکوه و ناله‌اش را شنید و خرسند شد و سخن درست و پاک او را پذیرفت.... خدایش رنج و دردش را به شادی مبدل ساخت، فرشته مهربانی را برای حمایت و نگهداری او

گماشت و فرشته‌ای خوش سیما بدو سپرد" (کرامر، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۰۳). لازم به ذکر است در این منظومه، نامی از ایوب نیامده و رمزگشایان این نوشتار، به دلیل شباهت محتوایی آن با داستان ایوب در کتاب *عهد عتیق*، منظومه را بدین نام خوانده‌اند.

شاید بتوان گفت شهرت این داستان، مدیون ادبیات *عهد عتیق* است که یکی از کتاب‌های آن منحصراً به این مضمون و حکایت اختصاص یافته است. منظومه *آلام ایوب* در ٤٢ باب، به شکلی تفصیلی و با شرح جزئیات، روایت رنج و عذاب انسانی را به تصویر می‌کشد که نه تنها زاهد و پارساست، بلکه از جمله برگزیدگان و پیامبران خداوند نیز هست. ایوب، انسان پرهیزگار و مقرب درگاه خداوند است که همه روزگارش در ستایش و خدمت به خدای بزرگ وقف شده است. روزی خداوند خطاب به شیطان، سخن را به ایوب می‌کشاند و با تفاخر بسیار در مورد پارسایی و عبادت و بندگی وی صحبت می‌کند. شیطان مدعی می‌شود که تمامی عبادات ایوب بدان دلیل است که در نعمت و نواخت الهی زندگی می‌کند و چه بسا اگر این نعمات و فراخی از او ستانده شود، به خدا پشت کرده و ناشکری کند. خداوند که می‌خواهد میزان ایمان، پرهیزکاری، شکیبایی و پاکی ایوب را به رخ شیطان بکشد دست وی را برای اِعمال همه گونه رنجی بر ایوب باز می‌گذارد به جز جانش؛ و پیمان بر این گذارده می‌شود در صورتی که همه نعمات از ایوب گرفته شود و به رنج و عذاب بیفتد و او همچنان خداوند را سپاس گوید، می‌توان گفت ایوب براستی مردی پارسا و پرهیزکار است. پس شیطان دست به نیرنگ زده و به ترفندهایی نخست دارایی و اموال و آنگاه خانواده و فرزندان و بالاخره سلامتی ایوب را از او می‌ستاند. ایوب هر کدام از این رنج‌ها و سختی‌ها را با شکیبایی و تحمل می‌پذیرد و نسبت به خدای آسمان‌ها و زمین وفادار مانده و همچنان به ستایش یزدان پاک مشغول گشته و می‌گوید "برهنه زاده شدم و برهنه هم از این دنیا خواهم رفت، خداوند بداد و خداوند بازگرفت، متبرک باد نام او" (*عهد عتیق*، *کتاب ایوب*، باب ۱:ص ٥٠٤). بی‌شک این موهبت‌ها، بزرگترین نعماتی است که خداوند به انسان‌ها بخشیده است و از دست دادن هر کدام

از آنها می‌تواند ضربه سهمگینی بر روان و جسم آدمی باشد. ایوب در معرض سختی‌های جانکاه قرار گرفته و ایمانش مورد آزمایش و سنجش واقع می‌شود و سربلند بیرون می‌آید و سرانجام "خداوند ابتلاء از ایوب درگرداند، و او به آخر ایوب بیش از آغازش، خجستگی بخشید" (*عهد عتیق*، *کتاب ایوب*، باب ٤٢، نک: هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۳)

کتاب مقدس مسلمانان، از این حکایت به شکلی مختصر یاد نموده و با تأکید بر نام ایوب به عنوان یکی از انبیاء بنی‌اسرائیل، داستان او را در سوره‌های مختلف تکرار کرده است (سوره‌های نساء: ١٦٣، ص: ٤١ تا ٤٤، انعام: ٨٤ و انبیاء: ٨٣ و ٨٤) و مفسران اسلامی هر کجا به آیات مربوط به داستان ایوب رسیده‌اند، آن را به مدد متون *عهد عتیق* و بر مبنای باورهای اسلامی، توضیح داده و به تفصیل ماجرای صبر و تحملش بر مصائب وارده را توضیح داده‌اند و گاه به متن داستان، مواردی افزوده‌اند که در *عهد عتیق* دیده نمی‌شود.

رد پای این مضمون را با وفاداری به اصل داستانی آن، می‌توان در سنت ادبیات نوشتاری ایران باستان نیز دید. این داستان که شاید از سنت مسیحی شرق مدیترانه به گنجینه متون ادبی ایرانی میانه شرقی راه یافته، در متنی به خط سغدی تحریری، مکشوف از ترکستان چین آمده است بی‌آنکه نام ایوب را بیاورد. شوربختانه بخش‌هایی از این متن پاره شده و از بین رفته است؛ اما سخن درباره مردی است با خانواده‌ای بزرگ که در کنار فرزندان و نوادگانش به آرامش و آسودگی زندگی می‌کرد در حالی‌که گنج و دارایی بسیاری داشت و خدمتکاران و بندگانش کارهای او را بر عهده داشتند و ستور و چارپایان زیادی در خدمتش بودند. روزی ناگهان همه خانواده و فرزندان و نوادگانش می‌میرند و او بر مرگ آنان زاری می‌کند. پس از چندی ثروت و مکنتش را نیز از دست می‌دهد و به تنگدستی و تهی‌دستی مبتلا شده و دیگر نوکر و مزدوری در خدمتش نیست و ناگزیر با سایر فقیران و گدایان در سایه‌سار درختی در نهایت بیچارگی و تنهایی زندگی می‌کند. در اینجا متن دچار پارگی شده و داستان نیمه‌تمام

می‌ماند (زرشناس، ۱۳۸۷: ۱۹٤ –۱۹۷). بی‌گمان این داستان یادآور رنج و بلایی است که بر ایوب پیامبر نازل شده تا صبر و شکیبایی وی مورد آزمون قرار گیرد. هر چند در این نوشته اشاره‌ای به نام ایوب نیست و ممکن است این نام در بخش‌های مفقوده متن بوده که اینک از بین رفته است.

این شیوه از آزمایش الهی و نزول عذاب و رنج بر انسان و به دنبال آن، تلاش برای تحمل سختی‌ها به منظور رسیدن به پاکی روان و تهذیب نفس، منحصر به متون دینی سامی نیست، و چنین سنتی در باورهای دینی پیشااسلامی ایران امری غریب و ناشناخته نبوده است؛ بلکه نشانه‌هایی از آن را در مضمون و محتوا، می‌توان در متون دینی و ادبی پیش از اسلام ایران نیز سراغ گرفت. اگر چه در این متن‌ها به شکلی آشکار خط روایی داستان نقل نشده، اما بر اصل تحمل سختی‌ها و رنج‌ها و گذر از آزمون‌ها برای رسیدن به پاکی و رهایی از تعلقات دنیوی و صیانت روان از گزند وسوسه‌های اهریمنی تأکید شده است.

در جهان‌بینی مزدایی باور بر آن است هر بلایی که بر انسان نازل شود و داشته‌های او را همچون خواسته و خانواده و تندرستی و سلامتی از وی سلب کند، نمی‌تواند به عنوان بلا و مصیبت انگاشته شود، زیرا این‌گونه رنج‌ها به واقع کوشش و تلاش اهریمن است تا آدمی را از مقصود و هدف والایش باز بدارد. در این دیدگاه، زندگی و دهش‌هایی که اورمزد به آدمی عرضه داشته، همواره مورد حسد و دشمنی اهریمن است. او از اینکه جهان اهورایی در گستره‌ای از آرامش و نور قرار دارد و نظم و سامانی بر آن حاکم است، سخت اندوهناک شده و در پی آنست که به روشی و شیوه‌ای این نظم و آرامش را بر هم ریزد. او از اینکه انسان مخلوق اورمزد، چنین سر در چنبره اطاعت فرمان خداوند دارد، نالان و ناخوش است. به همین سبب انگره‌مینو در سرآغاز آفرینش، قصد جان کیومرث را کرد و او را دردمند و رنجور ساخت، اما کیومرث بر سر ایمانش باقی ماند و کلام راستین را پذیرفت و به عنوان نخستین آورنده دین انتخاب شد (*دینکرد پنجم*، فصل اول: ۸، نک: آموزگار و تفضلی، ۱۳۸٦: ۲۸؛

دینکرد هفتم، مقدمه: ۳، نک: راشد محصل، ۱۳۸۹: ۱۹۸؛ *روایت پهلوی*، فصل ٤٦: ٣٦، نک: میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۳۰۸؛ *داستان گرشاسب و...*، *حقیقت گلشاه*، بند ۳، نک: مزداپور، : ۲۳۳؛ *بندهش* فصل ۵ و ۸، صص ۵۳ و ۸۲، نک: بهار، ۱۳۸۰؛ *وزیدگی‌های زادسپرم*، فصل ۲، بند ۱۹– ۲۲، نک: راشد محصل، ۱۳۸۵: ۳۹ و ٤٠).

بر این اساس شاید بتوان مقوله نزول رنج و شدت بر آدمی و آزمودن او در برابر سختی‌ها و محنت‌ها و میزان تحمل و سرسختی انسان در مقابل این دشواری‌ها را در متون دینی زرتشتی و کتب سامی مورد قیاس و بررسی قرار داد.

با دقت در جزئیات رنج و عذاب‌های واقع شده بر شخصیت اول داستان‌های سامی (در اینجا ایوب)، می‌توان این شدائد و عذاب‌ها را به چندین مرحله تقسیم کرد: نخست از دست دادن اموال و دارایی، سپس گرفتن فرزندان و خانواده، و سر آخر ستاندن تندرستی و سلامتی. این مراحل را می‌توان در متون دینی مزدایی نیز بازشناخت. در این متون، بر تلاش‌های اهریمن برای تعرض به انسان و آسیب زدن به نعمات ارزانی شده به او اشاره شده که مُنتهای آرزوی این دیو بد سرشت آنست تا انسان را در تنگنای سختی و رنج قرار داده و عذابش دهد و جانِ کلام آنکه در تمامی این مراحل، اهریمن نمی‌تواند خود را پیروز داستان تصور کند. زیرا انسان پارسا می‌داند که این نعمات ذاتی آدمی نیست و ممکن است هر آن از وی سلب شود، اما آنچه انسان را در مقام انسانیت نگاه می‌دارد پاکی روان و ایمان و باوری است که چون دژی مستحکم از او در برابر اهریمن محافظت و پاسداری می‌کند و لازم است آدمی با هوشیاری کامل مراقب این دژ و حصار باشد تا بدان آسیبی نرسد. این نکته را می‌توان به روشنی در متن *روایت پهلوی* دید. در این متن، فصل ۳۲ بندهای ۱ تا ۵ درباره ارزش روان انسان پرهیزگار چنین آمده است که اگر اهریمن و دیوان همه مال و ثروت، فرزند و خانواده، پادشاهی و قدرت و تندرستی و حیات کسی را از وی بگیرند، نمی‌توانند ادعا کنند که زیانی بدو رسانده‌اند؛ بلکه زمانی می‌توانند چنین ادعایی کنند که روان او را گناهکار کرده باشند (*روایت پهلوی*، فصل ۳۲: ۱– ۵، نک:

میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۲۸۵-۲۸٦). با دقت در این عبارات می‌توان به وضوح همان مراحل طرح شده در متون سامی را باز شناخت. نخست به سلب خواسته و دارایی اشاره شده، سپس از دست دادن فرزند، آنگاه قدرت و پادشاهی و در مرحله دیگر تعرض به جسم فرد و حتی کشتن و گرفتن حیات؛ و تأکید شده که یک یک این مصائب، انسان پرهیزکار را به ورطه گناه نمی‌افکند و فقدان آنها زیان واقعی بر انسان پارسا نیست؛ بلکه زمانی که روان او گناهکار و نابود شود، "در زمان (بی‌درنگ) اهریمن و دیوان می‌اندیشند که زیان کاملی بدو کردیم" (همان، ص ۲۸٦). در قیاس این متن با روایت ایوب در *عهد عتیق* می‌توان روند یکسانی را شاهد بود و تنها تفاوت جزئی آنست که در آنجا خداوند زندگی و جان ایوب را از آن خود و در حوزه اختیار خود می‌داند و اجازه نمی‌دهد دست شیطان بدان برسد و ابلیس تنها قادر است بیماری و درد را بر وی مستولی کند" و خدا به شیطان گفت در دست توست اینک، به جان اما در زینهار تو" (*عهد عتیق، کتاب ایوب*، باب ۲، ص ۲۸)؛ در حالی‌که در متن مزدایی، مرگ جسمانی می‌تواند جزئی از این مراحل باشد چنانکه در شهادت کیومرث اتفاق افتاد و اصولاً مرگ از جنس اهریمن است و خویشکاری او. اما اهریمن قادر نیست به حریم روان و دل انسان پرهیزکار وارد شود که اگر موفق شود می‌تواند ادعا کند پیروز شده و زیان کامل بدو و به آفرینش اورمزدی وارد کرده است. توجه خاص به "روان" و "دل" آدمی که محل نزول اندیشه الهی است و باید مصون از تعرض و درازدستی اهریمن قرار گیرد، در متن تفسیری *روض‌الجنان و روح‌الجنان*، ذیل تفسیر آیات ۸۳-۸٤ سوره انبیاء آمده است که شیطان از خداوند خواست او را بر تن ایوب مسلط گرداند و خداوند گفت: "کردم، الا بر دل و زبانش" (رازی، ۱۳٦۸، ج ۱۳: ۲٦۰). در اینجا اتفاق نظر سنت اسلامی و مزدایی در حفظ و پاک نگاه داشتن حریم "روان" و یا "دل" از تعرض اهریمن و نیروهای شیطانی آشکار است. اصولاً اهریمن به دلیل ویژگی پس دانشی‌اش گمان می‌کند با آسیب زدن به جسم و مال انسان‌ها، خلقت

اورمزدی نابود می‌شود، درحالی‌که در بینش دینی مزدایی، آنچه انوشه و جاودانه می‌ماند و اهمیت دارد روان (دل) و مینوی آفرینش است.

قریب به همین مضمون را می‌توان در متن پهلوی *مینوی خرد*، پرسش ٤٥ نیز خواند. در آنجا تأکید شده است که خسران و زیان واقعی زمانی به کسی وارد می‌شود که روانش توسط اهریمن ربوده شده و در خدمت او قرار گیرد و اگر ضرری به مال و فرزند و زندگی انسان وارد شود، آن را نمی‌توان ضرر و زیان واقعی دانست. "هنگامی‌که روان یکتا را برباید و تباه کند، آنگاه می‌پندارد که زیانی کامل بدو رسانیدم" (*مینوی خرد*، پرسش ٤٥، نک: تفضلی، ۱۳۸۰، ص ۵۹). در این پرسش همه آن مراحل آزمون آدمی برای نشان دادن میزان صدق و اخلاص که در داستان‌های سامی مطرح شده، آمده است. در این متن واژگان زندگی، زن، فرزند و همه نیکی‌های گیتی ذکر شده که می‌توان آنها را معادل دارایی و ثروت، فرزند، تندرستی و حیات دانست. اما آنچه قابل توجه است آنکه در متن *مینوی خرد* از اصطلاح "ربوده شدن" (appurēd) و "تباه شدن" (tabāh) توسط اهریمن استفاده کرده است که به نظر قدری جلوه تصویری و تراژیک به متن داده است. شاید بتوان از واژه "ربودن"، مفهوم از آن خود کردن، متعلق به خود کردن و آلودن را برداشت کرد. یعنی اگر اهریمن موفق شود زندگی، حیات، فرزند و خانواده کسی را بدزدد و از آنِ خود کند، این امر زیان نیست، بلکه ضرر راستین آن است که روان انسان را از چنگ وی درآورده، به خدمت و اختیار خود گیرد. ربوده شدن روح آدمی توسط نیروی شر را می‌توان به وضوح در منظومه آلمانی دکتر فاوست[۲] اثر گوته دید که فاوست روحش را در قبال وعده جوانی و نشاط به شیطان فروخت. گویا بر سر فاوست هم میان خداوند و ابلیس قماری

---

[۲]. فاوست شخصیتی حقیقی است که در حدود سال ١٤٨٠ در آلمان به دنیا آمد و از دانش پزشکی و سحر و جادوگری آگاهی داشت و مدعی غیب‌گویی و طالع‌بینی بود. مردم بسیاری به او باور داشته و افسانه‌هایی پیرامون او ساخته شده بود (ستاری، ١٣٧٦: ٦٠؛ مارلو، ۱۳۵۹: ٢٦).

درگرفته و مفیستو خدای شر، شرط بسته که روان فاوست را گمراه کند مادامی‌که اراده و مشیت حق شامل حال این بینوا مرد سرگردان نباشد (ستاری، ۱۳۷٦: ٦۳، ۷٤).

در متن *صد در بندهش* در ۳۲ نیز بر همین نکته پافشاری شده است که اگر اهریمن مال و خواسته کسی را از وی بگیرد، زیانی بدو نرسانده، مگر زمانی که روان شخص را دروند و دوزخی کند و به سوی خود کشاند (*صد در بندهش*، در ۳۲: ۱-۲، ۱۹۰۹: ۱۰۱). در اینجا نیز تأکید بر "روان" است و باور بر اینکه زمانی کوشش اهریمن برای زیان رساندن به آفریدگان اورمزدی به نتیجه می‌رسد که بتواند روان انسان درست‌کردار را به سوی خود متمایل کرده و از دایره نفوذ و عنایت اورمزدی دور گرداند.

این مضمون به گونه دیگری در متن اندرزی *دینکرد ششم* بیان شده است و با دقت در آن می‌توان همین محتوا را دریافت. در آنجا آمده است: "ایشان را نیز اینگونه می‌پنداشتند که خدایی(قدرت) سپر(محافظ) خواسته و خواسته سپر تن و تن سپر روان است. از میان این چهار چیز، بدی که به مردمان می‌رسد، اگر بیم جدا شدن خواسته باشد بگذار که خدایی را رها کند، زمانی‌که به خدایی گزیر(امید) نیست، بگذار که خواسته را نیز با آن رها کند، زمانی‌که به خواسته گزیر نیست، بگذار که حتی تن را رها کند، پس از این نباید روان را بسپوزد(براند)" (*دینکرد ششم*، بند ۲٦، نک: میرفخرایی، ۱۳۹۲: ۱۵۹؛Shaked,1979: 13). به دیگر سخن، قدرت نگهدار ثروت است و ثروت پاسبان جسم و جسم نگهبان روح. در زمان سختی و نزول بلا، می‌توان برای حفظ مال، قدرت را رها کرد و برای حفظ تن، ثروت را فدا کرد، اما روان را در هیچ حال و وقتی نباید از دست داد که در آن صورت بازنده خواهیم بود. آشکار است که این متن نیز بر حفظ و مراقبت از روان تأکید می‌کند بطوری‌که ارزش روان را بالاتر از تن، تن را بالاتر از خواسته، و ثروت را بالاتر از قدرت می‌داند و به طور مشخص به همان چهار مرحله آزمونی که در داستان‌های سامی آمده، یعنی قدرت، خواسته، تن و روان توجه شده است و خاطرنشان می‌سازد که اگر بدی و زیانی به مال و خانمان و جسم آدمی برسد، قابل تحمل و حتی جبران است اما باید در حفاظت از روح و روان دقت نمود. همین

تأکید و توجه در حفظ و پاسداری از حریم روان، در بند بیست و پنجم همین متن مجدداً تأکید شده است. وقتی سخن از معرفی برترین خرد می‌شود، می‌گوید: "برترین خرد از خردها آنست کسی که بتواند تن را آنگونه دارد که به خاطر روان، هیچ بدی به تن نرسد و روان را آنگونه دارد که به خاطر تن، هیچ بدی به روان نرسد و اگر به جز این، نتوان کردن، "تن" را رها کنید و "روان" را نگاه دارید (همان، بند ۲۵: ۱۵۹). به بیانی دیگر، اولویت و برتری بر حفظ و نگاهبانی از روان است. "کسی که از روانش مراقبت می‌کند خوشبخت است و بیچاره آن کس که از تن محافظت می‌کند" (همان، بند ۲۰۷: ۱۹۰). در متون پهلوی از نشانه‌های انسان خردمند یکی آنست که بتواند در سختی‌ها و شدائد روزگار، روان خویش را حفاظت کند (*مینوی خرد*، پرسش ۳۸، نک: تفضلی، ۱۳۸۰: ۵۳) تا جایی که فدا کردن تن برای مصون ماندن روان تجویز شده است (همان، پرسش ١٤، ص ۲۵).

با دقت در داستان ایوب نکات جالب دیگری نیز وجود دارد که قابل قیاس با متون دینی مزدایی است. از جمله اینکه چرا باید ایوب، پیامبر راستین خداوند چنین آزمایشات دشوار و آلام دردناکی را تحمل کند. در پرسشی جامع‌تر چرا همواره بلایا و مصائب در سرنوشت نیکان و درست‌کرداران مقدر شده و ایشان باید در معرض آزمون‌های دشوار قرار گیرند و بدکرداران غالباً از زندگی آسوده و بی‌دغدغه بهره‌مند هستند. بطوری‌که این پرسش از زبان ایوب هم مطرح می‌شود: "چرا شریران زنده می‌مانند، پیر می‌شوند و قدرتشان قهّارتر می‌شود،... خانمانشان مصون است از تعرض و ترس و چوب خدا فراسرشان نیست....و روزگار، در نشاط و نعمت می‌گذارند" (*عهد عتیق، کتاب ایوب*، باب ۲۱، نک: هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۷۷). بی‌گمان این پرسش از جمله سؤالات مهمی است که در طول حیات بشر، همواره ذهن آدمی را به خود مشغول داشته است. این تجربه‌ای کاملاً آشنا برای عموم مردم در هر فرهنگ و دینی است و غالب انسان‌ها این سؤال را در کمال نومیدی از خود پرسیده‌اند. برای این

پرسش بنیادین، مکاتب فکری و دینی هر یک پاسخ‌هایی متفاوت و گوناگون ارائه کرده‌اند.

در سنت عهد عتیقی رنج جایگاه والایی دارد. حکما و پیران قوم یهود در برابر پرسش از چرایی نزول رنج بر آدمیان، نظرات و پاسخ‌هایی متفاوت داشته‌اند. گاه آن را ناشی از اراده و غیرت یهوه دانسته که به سبب ارتکاب گناه، نه تنها افراد را مجازات کرده؛ بلکه فرزندان و نوادگانشان نیز مشمول عذاب الهی می‌شدند (*عهد عتیق، سفر خروج*، باب ۲۰، ص ۷٤). گاه عقوبت و پاداش را پاسخ داوری یهوه در همین دنیا می‌دانستند. یعنی نتیجه اعمال خوب و بد آدمیان در همین دنیا در قالب ثروت و تندرستی و افزونی فرزند و یا در هیئت بلا و رنج و بیماری جلوه می‌کند. بر این اساس است که دوست ایوب رنج او را ناشی از گناه او می‌داند و او را شماتت می‌کند (*عهد عتیق، کتاب ایوب*، باب ٤، نک: هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳٤). گاه دلیل نزول رنج را کفاره گناهان قوم و ملتی می‌دانند که بر دوش فردی که غالباً پاک‌ترین و برگزیده‌ترین است، آوار می‌شود. "برای گناهان ما بود که که او مجروح شد و برای شرارت ما بود که او را زدند" (*عهد عتیق، کتاب اشعیا*، باب ۵۳، ص ٦۸۵). گاه رنج را عین لطف و برابر با مهر خداوند دانسته که تنها نصیب بندگان خاص و شایسته خداوند می‌شود. " خنکا مردا که خدایش به صلاح آرد، پس تأدیب ایزدی را خوار مدار. چرا که او درد می فرستد، درمان نیز هم" (*عهد عتیق، کتاب ایوب*، باب ۵، نک: هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۳۷).

از منظری دیگر، رنج یک آزمون است و سعادت برخورداری از آن شامل حال هر کس نمی‌شود بلکه تنها انسان‌های پرهیزکار و مقرب می‌توانند از این فرصت ارزنده بهره‌مند شوند (استینمن، ۱۳۹۰: ۷٤). گروهی نیز دلیل نزول بلایا و مصائب را نائل شدن آدمی به معرفتی عمیق و ژرف نسبت به ذات حق می‌دانند (یونگ، ۱۳۸۹: ٤۵). در دیدگاه اگزیستانسیالیستی، رنج لازمه وجود آدمی است. زیرا به مدد آن، توجه انسان به نفسش معطوف شده و زمینه تعالی و رشد و سازندگی روح فراهم می‌شود. در این مکتب، رنج ملاکی است که نسبت میان فرد و خداوند را تعیین می‌کند. هر چه رنج

عمیق‌تر باشد، رابطه انسان با خدا نزدیک‌تر است. از این منظر آدمی در صدد فرار از رنج نیست؛ بلکه به استقبال آن می‌رود و نتیجه رنج کشیدن رسیدن به آستانه تسلیم، اطاعت محض، آرامش و ملکوت است (نصرتی، ۱۳۸۵: ۲٤۸– ۲۵۰). برخی دیگر علت اصلی رنج و آلام بشری را، دوری و جدایی انسان از ذات الهی و امر قدسی می‌دانند که اگر این فراق به پایان رسد، روزگار انسان خجسته شده و نوزایی و بازآفرینی آدمی رخ می‌دهد. اما رسیدن به وصال از حیطه قدرت آدمی بسی دور است و تنها منوط به قدرت و میل الهی است. جان کلام آنکه برای پایان دادن بر این رنج‌ها کاری از انسان برنمی‌آید جز صبر و انتظار (ملکیان، ۱۳۸۳: ۵۳).

در متون اسلامی و تفاسیر قرآنی، این بلایا آزمونی است که با آن خداوند بندگانش را می‌آزماید و ملاک تمیز و شناخت درست‌کردار از بدکردار، شکیبایی و صبر بر این مصائب است. اگر ایوب به رنج و عذاب مبتلا می‌شود، بدان سبب است که به مقام رضا و صبر نائل شود (*تفسیر قرآن مجید*، ۱۳٤۹، ج۲: ۳۲). در این دیدگاه، سنت الهی بر آن است که هر کس نزد خداوند محبوب‌تر و مقرب‌تر است، جام بلا و محنت بیشتری ارزانیش می‌شود."هر که را درجه وی در مقام محبت عالی‌تر، بلای او عظیم‌تر" (میبدی ۱۳۵۲، ج۲: ۷٦). البته برخی نیز این آلام و دردها را رنج حقیقی ندانسته و معتقدند که آدمی به سبب کم دانشی و عدم اشراف به کنه حقیقت، چه بسا برخی حوادث را زحمت و رنج بداند درحالی‌که عین رحمت و آسودگی است (میرفخرایی، ۱۳۷۰: ۳۰٦).

اما دیدگاه مزدایی در برابر این پرسش اساسی آنست که از آنجا که همه بدی‌ها و شرارت‌ها از ناحیه اهریمن و دیوهای زاده او صادر می‌شود و به دلیل آنکه اهریمن با آفریدگان اورمزدی سر دشمنی و ناسازگاری دارد، بدی و پلیدی را در قالب رنج و سختی بر آنان نازل می‌کند. از آن طرف انسان باورمند مزدایی نیز چون یقین دارد این دنیا به دلیل آمیختگی و گمیزش، بخشی از قلمرو اهریمن است، به روشنی درمی‌یابد همه این شدائد و آلام گذرا و آنی است؛ پس بهتر است بخشی از شر و پلیدی اهریمن

ساخته را در همین دنیا تحمل کند تا مقدار و اندازه آن کمتر شده و با تحمل رنج و سختی در این جهان، از میزان آلام و رنج در جهان مینوی کاسته شود. به زبانی دیگر رنج کشیدن در این دنیا قابل تحمل‌تر از محنت ابدی در جهان مینوی است. اگر چه شاید دلایل و مقدمات این گزاره در قیاس با دیدگاه سامی و عهد عتیقی متفاوت باشد، اما گویا در نتیجه یکسان است که رنج کشیدن نوعی فضیلت است و طریقی است برای پاک گردانیدن روان و تهذیب درون. در پرسش پنجم متن پهلوی *دادستان دینیگ* این نکته در قالب سؤال به روشنی مطرح شده است: "چرا بدی به نیکان بیش از بدان می‌رسد" (میرفخرایی، ۱۳۷۰: ۳۰۸؛ *The Datistan i Dinik*, 1976:19). نویسنده در مقام پاسخ، ضمن پذیرفتن این نکته که چنین سؤالی همواره در نزد پیشینیان نیز مطرح بوده و با اذعان به اینکه باور درستی است که رنج نیکوکاران در گیتی بیشتر و راحتی و آسایش بدکاران در این جهان بسیار است، اما تأکید می‌کند مزد و پاداش نیکوکاران در جهان مینوی حتمی است و بدکاران پادافراه خود را در همان جهان خواهند گرفت و خاطرنشان می‌سازد که "نیکوکاران به سبب ترس از درد و پادافراه دوزخ، راحتی و آسایش گیتی را رها می‌کنند و به هیچ چیز نادرستی نمی‌اندیشند، نمی‌گویند و نمی‌کنند و به امید راحتی و آسایش بهشت ، رنج و ترس بسیار برای انجام دادن کار درست را در اندیشه، گفتار و کردار با میل خود می‌پذیرند" و در بند پایانی نتیجه می‌گیرد "به همین سبب است که در گیتی راحتی و آسایش بدکاران زیاد و اندوه و درد و زاری و بدی نیکوکاران فراوان است" (همان: ۳۰۸-۳۰۹؛ *The Datistan i Dinik*, 1976:19-21). همین نکته به گونه‌ای دیگر در متن *دینکرد ششم* هم آمده است. در آنجا حکایت دو هیربد را می‌آورد که از کوه هیزم جمع کرده بر پشت خویش حمل می‌کردند و همزمان با یکدیگر آیات اوستا و زند می‌خواندند. از ایشان پرسیدند شما که مردانی توانا و ماهر هستید، چرا بدین آیین، کار می‌کنید (شاید منظور آنست شما که اوستا و دین می‌دانید چه نیازی به کارکردن و سختی‌کشیدن دارید)، آنان پاسخ دادند: "شنیدیم که هر کسی باید بدی را که اهریمن

آفریده است، در جایی در گیتی یا مینو، متناسب با پایه و مقام خود تحمل کند، ما را بهتر به نظر آید اگر سهم خویش را در گیتی متحمل شویم.... تا آنکه در مینو تحمل کنیم" (*دینکرد ششم*، بند ت ۵، نک: میرفخرایی، : ۲۳٤-۲۳۵). بر این اساس شکیبایی بر رنج‌ها و سختی‌ها در جهان مادی، موجب کاهش آلام در جهان مینوی است.

از نکات دیگری که می‌تواند داستان ایوب در *عهد عتیق* را به متون دینی مزدایی پیوند دهد، آنجایی است که ایوب پس از آنکه ثروت و مال و فرزندان و خانواده‌اش را از دست داد، شیطان جسم او را مورد آسیب و صدمه قرار داده و چنان زخم و ریمنی بر تن ایوب نشست که خطر ابتلاء مردمان شهر به آن بیماری، ایوب را ناگزیر به ترک شهر و دیارش کرد و در حالی‌که در بیابان زیر تک درختی با درد خود می‌ساخت، به درگاه خداوند شیون و تضرع کرده از او صبر و شکیبایی و پایان رنج را آرزو می‌کرد. در این روزهای سخت و جان‌فرسا، تنها همسر بردبارش او را همراه بود. در *کتاب ایوب* آمده که شیطان تن پیامبر را به درد و بلا و دمل‌های ناسور مبتلا کرد. ایوب در خاکستر نشسته و با تکه سفال‌هایی تنش را می‌خاراند (*عهد عتیق*، *کتاب ایوب*، باب دوم، ص ٥٠٤-٥٠٥). در تفسیر این صحنه از داستان، مفسر گمنام کتاب *تفسیری برعشری از قرآن* شرحی غلوآمیز آورده که چون خارش به تن ایوب رسید، چندان تنش را بخارید تا همه ناخنش بیفتاد و چون تن ایوب چرکین شد، کرم در تنش خانه کرد چنانکه همه همسایگان را از گند و ریم او به رنج آمده، پس او را از آبادی بیرون کردند و بر بستری از خاکستر نشاندند و تنها همسرش با وی بود و پرستاریش می‌کرد (*تفسیری بر عشری از قرآن*، ۱۳۵۲: ۲۰٤). حکایت راندن ایوب از شهر را دیگر متون تفسیری نیز شرح داده‌اند (رازی، ۱۳٦۸، ج ۱۳: ۲٦۲؛ نیشابوری، ۱۳۳۸، نیمه دوم: ۹٦۵؛ النیسابوری، ۱۳٤۰: ۲۵۷؛ میبدی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۷۷؛ البوشنجی، ۱۳۸٤: ۲۳۳؛ *تفسیر قرآن مجید*، ۱۳٤۹، ج۲: ۳۳).

این صحنه از داستان، شباهت زیادی با روایت تهمورس و جمشید در *داستان گرشاسب و ...* دارد. در آن حکایت آمده که چون اهریمن به فریب و حیله موفق شد

تهمورس را ببلعد و سپس با شتاب راهی دوزخ شود، جمشید از اورمزد خواست بدو یاری دهد تا جسد تهمورس را از تن اهریمن بیرون کشد. سروش اشو بدو گفت بر دستت پارچه‌ای ببند و سپس با حیله‌ای اهریمن را سرنگون کرده، دست خود را در شکم او فرو برده و تنوار(جسد) شاه تهمورس را بیرون بیاور. جمشید چنین کرد و جسد تهمورس را بیرون کشیده و با انجام آیین‌های دینی در استودان نهاد. اما آنچه این داستان را به روایت ایوب نزدیک می‌کند تأثیر مخرب تماس دست جمشید با بدن اهریمن است که سبب شد دست او گندیده و پوسیده شود و ریمنی و بوی ناخوشی داشته باشد و هر روز بر درد و رنج او افزوده شود. جمشید نگران از اینکه مبادا این بوی بد و بیماری سبب درد و رنج مردمان شود، ناچار خانمان و سرزمین خود را ترک کرد و از مردمان دوری گزید و بر این رنج و درد، زاری و شیون کرد و از اورمزد خواست که: "چنین گزند گران و سخت را از تن ما دور کن" و خداوند، آفرین و دعای او را شنید و تندرستی و بهبودی بدو بخشید (*داستان گرشاسب و...، تهمورس و جمشید*، نک: مزداپور، ۱۳۷۸: ۱۸۷-۱۹۱). با دقت در این دو متن می‌توان چهار شباهت داستانی را برشمرد:

۱- نزول بیماری: توسط نیروی شر بر قهرمان داستان که اتفاقاً در هر دو روایت، از نوع بیماری پوستی است. بدن ایوب به زخم و خارش مبتلا شده و خونابه و چرک از آن جاری است و بوی بد از آن ساطع می‌شود. جمشید هم دستش پوسیده و گندیده و به تدریج تکه‌هایی از آن کنده شده و فرو می‌ریزد و بوی ناخوشی دارد.

۲- ترک شهر و دیار توسط شخصیت اصلی روایت: در داستان ایوب، دلیل این هجرت بی‌مهری اهالی شهر است که از بوی گند و ریم او به ستوه آمده، او را از شهر بیرون کردند و در داستان ایرانی، این خود جمشید است که نگران از سرایت بیماری، جلای وطن می‌کند.

۳- تضرع به درگاه خداوند: در هر دو روایت، قهرمان داستان به درگاه خداوند تضرع و شیون کرده، از او تقاضای بخشش و رحمت دارند. قرآن سخن ایوب با

خداوند را چنین آورده است: "انی مسنی الضر و انت الرحم الراحمین". خداوند من، مرا می‌رنج رسد و تو از همه مهربانان مهربان‌تری (سوره انبیاء، آیه ۹۲). این عبارت به دعای جمشید شباهت بسیار دارد که گفت: "چنین گزند گران و سخت را از تن ما دور کن" (*داستان گرشاسب و...، تهمورس و جمشید*، بند ٦٠، نک: مزداپور، ۱۳۷۸: ۱۹۰).

٤- پاسخ خداوند به تضرع و دعای آنان و نزول رحمت الهی: خداوند چون صبر و شکیبایی ایوب را دید، "ابتلاء از او درگرداند.... و دوچندان که ایوب پیش از این داشت، به او باز داد" (*عهد عتیق، کتاب ایوب*، باب ٤٢، نک: هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۳). و در *قرآن* نیز همین مضمون آمده است که "برداشتیم از وی آن رنج‌ها که بر وی گماشته بودیم" (سوره انبیاء: ٨٤). در داستان جمشید نیز زمانی‌که او در خواب است اورمزد، گاوی را مأمور می‌کند بر دست او گمیز افکند و بر اثر آن، دست او بهبود یافت و جمشید چون آن ورج و اعجاز بدید، در ساعت "ستایش و نیایش یزدان و امشاسپند بکرد" (*داستان گرشاسب و ....، تهمورس و جمشید*، بند ٦٦، نک: مزداپور، ۱۳۷۸: ۱۹۱).

از موارد دیگری که می‌توان میان داستان ایوب بر اساس تفاسیر اسلامی و متون مزدایی شباهتی یافت، تلاش ابلیس برای پیروزی بر ایوب از طریق فریب دادن همسر وی است. در متون تفسیری آمده شیطان چون همه گونه بلا بر ایوب نازل کرد و یقین یافت که ایوب دست از طاعت خدا برنداشته و شکیبایی و شکر خداوند پیشه گرفته است، در کار او درماند. پس تصمیم گرفت به همان شیوه‌ای که در آغاز آفرینش آدم را فریب داد، ایوب را نیز گمراه کند یعنی به وسیله یک زن. همه این متون در مورد فریب دادن همسر ایوب توسط ابلیس اشتراک نظر دارند هرچند شیوه‌های فریب متفاوت است همچون پیشنهاد خوردن گوشت خوک و شراب توسط ایوب برای بهبود یافتن (النیسابوری، ۱۳٤۰: ۲۵۹؛ البوشنجی، ۱۳۸٤: ۲۳٤)، سجده کردن ایوب در برابر شیطان و ستایش او به عنوان خالق و پروردگار (*تفسیری بر عشری از قرآن مجید*، ۱۳۵۲: ۲۰۵-۲۰٤؛ نیشابوری، ۱۳۳۸، نیمه دوم: ۹٦٥-۹٦٦؛ رازی، ۱۳٦۸، ج ۱۳: ۲٦٥)، قربانی

کردن گوسفند به دست ایوب برای ابلیس (میبدی، ۱۳۵۲،ج۲: ۷۷؛ رازی، ۱۳٦۸، ج ۱۳: ۲٦۵). شیطان کوشید تمامی این توصیه‌ها را از زبان همسر ایوب به پیامبر بینوا القاء کند. البته ایوب همه این پیشنهادات را رد کرده و همسرش را توبیخ و سرزنش می‌کند که چرا گوش به نادان کرده است و او را تهدید به شلاق می‌کند.

نمونه چنین فریبی را می‌توان در متن پهلوی تهمورس دیوبند و همسرش دید. تهمورس مدت سی سال بر هفت کشور پادشاهی می‌کرد و اهریمن را به بارگی داشت و با گرز بر سر او می‌زد. اهریمن که از این کار در رنج بود چاره خود را در فریب زن تهمورس دید و او را با چرب‌زبانی و وعده هدایایی گرانقدر فریب داد و راز ترس همسرش را زمانی‌که بر پشت او سوار است، جویا شد. زن به طمع وعده اهریمن، از تهمورس این راز را پرسید و پاسخ تهمورس، سبب کشته شدن و بلعیده شدن وی توسط اهریمن شد (*داستان گرشاسب، و ...، تهمورس و جمشید*، بندهای ۸ تا ۲۷، نک: مزداپور، ۱۳۷۸: ۱۸۳– ۱۸٦). با دقت در این دو داستان می‌توان دید که نیروی اهریمن با استفاده از عنصر زنانه و به مدد نیروی فریب و نیرنگ قابل اجراست. در هر دو روایت، زن که معمولا همسر و نزدیک‌ترین فرد به شخصیت اول داستان است، فریب می‌خورد. البته در روایت ایرانی نتیجه فریب زن، نابودی و مرگ شخصیت اصلی داستان است و در روایت اسلامی، شخصیت محوری متوجه این فریب شده و با آن مقابله می‌کند. قابل توجه آنکه در کتاب ایوب منقول از *عهد عتیق* هیچ ذکری از این ماجرا نشده است و همسر ایوب نقشی فرعی بر عهده دارد.

نکته دیگری که در داستان ایوب– مبتنی بر روایت سامی و *عهد عتیقی*– قابل توجه است ساختار رابطه خدا با ایوب از یک طرف و رابطه ایوب با همسرش از طرف دیگر است که به یکدیگر شباهت شگفتی دارد. در رابطه خدا و ایوب، می‌توان رابطه ارباب و بنده را دید که در آن، بنده با وجود آنکه تمامی مراتب بندگی را بجا آورده و هیچ کوتاهی و قصوری از او سر نزده، اما مستوجب رنج و شکنجه است. خداوند او را به دست ابلیس سپرده تا به هر شکلی که مایل است با او رفتار کند. با این وجود ایوب

هرگز در مقام پرسش و دانستن دلیل آن بر نمی‌آید. زیرا اینجا رابطه فرادست و فرودست است و زیردستان حق پرسش‌گری و پی‌جویی منطق فرامین و مقدرات فرموده شده توسط بالادستان را ندارند. همین الگو را می‌توان در ابعادی کوچک‌تر در رابطه ایوب و همسرش دید. بر اساس متون تفسیری اسلامی، با وجود همه سختی‌ها و بیماری‌هایی که ایوب بدان مبتلا شده، بطوری‌که هیچ‌کس از دوستان و نزدیکانش که تا پیش از این در خدمتش بوده و از خوان محبت او برخوردار بودند، او را تحمل نکرده و او را تنها و بی‌کس از شهر و زادگاهش می‌رانند و یادی هم از او نمی‌کنند، اما تنها کسی که در کنارش صبورانه می‌ماند و تیمارش می‌کند و زخم‌هایش را التیام و تسکین می‌بخشد همسرش رحمه است. این زن برای آنکه خرج زندگی خود و شوهر بیمارش را تأمین کند، در خانه مردمان کار می‌کند. شبی که دست خالی به سوی خانه می‌آمد، زنی از او گیسوانش را تقاضا کرد در مقابل گرده‌ای نان. رحمه ناچار پذیرفت. ابلیس چون این دادوستد بدید، به نزد ایوب رفته سعایت همسرش را کرد که این زن به تو خیانت کرده است. ایوب این سخن ابلیس را باور کرد و سوگندان خورد که در صورت بهبودی، او را به صد چوب تنبیه کند. اگرچه وقتی ایوب بهبود می‌یابد، خدای عزوجل او را به نمامی شیطان درباره همسرش آگاه کرده و می‌گوید که او بی‌گناه است؛ اما چون ایوب سوگند یاد کرده و شکستن سوگند گناهی گران است، پس خداوند یک دسته شاخه گندم به دست ایوب داد که با آن همسرش را بزند تا سوگندش دروغ نشود (سوره ص: ٤٤). لازم به ذکر است که این بخش از داستان، یعنی فریب خوردن ایوب از شیطان و تصور خیانت همسرش و یا گمراهی او در متن *عهد عتیق* نیامده ولی تمام متون تفسیری اسلامی آن را به شکل‌های مختلفی آورده‌اند (*تفسیری بر عشری از قرآن*، ١٣٥٢: ٢٠٥؛ نیشابوری، ١٣٣٨، نیمه دوم: ٩٦٥–٩٦٦؛ رازی، ١٣٦٨، ج ١٣: ٢٦٥؛ النیسابوری، ١٣٤٠: ٢٥٩؛ میبدی، ١٣٥٢، ج ١: ٧٧؛ البوشنجی، ١٣٨٤: ٢٣٤؛ *تفسیر قرآن مجید*، ١٣٤٩، ج ٢: ٣٨). با دقت در این دو رابطه می‌توان دید که در اعمال شکنجه بر ایوب – بر اساس *کتاب ایوب* در *عهد عتیق*– این

ابلیس است که خداوند را بر آن می‌دارد که بی‌هیچ دلیلی ایوب پرهیزکار را به رنج و درد مبتلا کند. در رابطه ایوب و همسرش هم- بر اساس تفاسیر قرآنی- این شیطان است که ایوب را گمراه کرد و با وجود آنکه همسرش همواره در خدمت و پرستاری او بود، اما ایوب او را خیانت‌کار پنداشته و مستحق شلاقش می‌داند. شگفت آن که پیامبری که لابد باید همه‌آگاه باشد، چگونه مکر شیطان را در نیافته و قضاوت نادرستی درباره همسرش می‌کند. آیا این مسأله می‌تواند به دیدگاه غالب جامعه سامی به زن و فرودست انگاشتن او مربوط باشد؟ همچنین واکنش ایوب در برابر تصمیم خدا، تسلیم محض و وفاداری است. همین واکنش را هم همسر ایوب در برابر تصمیم نادرست و تصور باطل ایوب دارد و با وجود اتهام خیانتی که ایوب به او می‌زند، بازهم صبورانه در کنارش می‌ماند و بر دردش می‌گرید و تیمارش می‌دارد.

در بررسی ظاهر و محتوای روایات سامی و مزدایی که به این موضوع پرداخته‌اند و مقایسه آنها با هم، می‌توان ملاحظه کرد که هر دو دسته متون در این مورد خاص، بر یک نکته اشتراک نظر دارند و آن ارزش "روان" آدمی و پایداری بر ایمان است و نگرانی مدام از اینکه این دژ و حصار همواره مورد تهاجم اهریمن و وسوسه‌های شیطانی است و آدمی باید در حفظ و نگاهداری آن بکوشد. در واقع هر دو دسته متون در باور به این اصل، تفاوت ماهوی ندارند. اما نقطه افتراق آنها در نحوه و شیوه بیان این موضوع است. در متون سامی این نکته به گونه "روایت" و در قالب داستان نقل شده است. به بیانی دیگر موضوعی که جنبه حِکَمی و اندرزی داشته، تشخّص انسانی یافته و در فرم بیوگرافی و زندگینامه شکل گرفته است. این شیوه که موضوعات اساطیری در قالب زندگی واقعی مجسم شوند، سنتی جامانده از روزگار عتیق است (یونگ، ۱۳۸۹: ۷۵). اما متون مزدایی در رابطه با ارائه و بیان این موضوع خاص، شیوه‌ای متفاوت برگزیده‌اند. این متون بی‌آنکه نیازی برای گزارش روایی و داستانی درباره این نکته ببینند، آن را در قالب بیانی صریح و مستقیم با جملاتی کوتاه و روشن

مطرح کرده‌اند. یعنی اصل مطلب، در هیأت پند و اندرز و به صورت آمرانه و تنذیر و تبشیرگفته شده و نیازی به بیان نمونه و آوردن مثال نبوده است.

نتیجه

برداشت باورمندان و دینداران از رنج به عنوان نوعی آزمون که می‌تواند نقشی مهم در پالودگی نفس و روان آدمی ایفا کند، امری مشترک در اغلب ادیان و مذاهب مختلف است. هدف از این آزمون‌ها، سنجش میزان شکیبایی و بردباری انسان در برابر شدائد و سختی‌ها و تلاش وی برای حفظ و نگاهداشت روان از وسایس و فریب‌های اهریمن و نیروهای پلید است. روایت این سختی‌ها و آزمون‌ها، در قالب رنج‌نامه‌هایی در گنجینه میراث ادبی- روایی جهان باقی مانده است. اگر ملاک این‌گونه از روایات را داستان ایوب مبتنی بر *عهد عتیق* و تفاسیر اسلامی بدانیم، می‌توان ردپای آن را در متون مزدایی نیز یافت. با وجود تفاوت‌های ماهوی میان دو جهان‌بینی عهد عتیقی و سامی با دیدگاه مزدایی، با شگفتی بسیار می‌توان نکات مشابه فراوانی را در این دو دسته متون پیدا کرد. در هر دو گروه از این روایات، تأکید شده که اهریمن درصدد فریب انسان و تصاحب جان آدمی است و اگر انسان به خواسته شیطان پاسخ مثبت دهد و روانش را به ابلیس بفروشد، آنگاه ابلیس در نبرد با خداوند پیروز شده است. بنابراین در تمامی متون دینی، آدمی به مبارزه با شیطان و مقابله با او از طریق پاک گردانیدن روان و حفظ جان و بردباری بر سختی‌ها، تشویق و ترغیب شده است. انسان باید به مدد جان آگاهش، برای دلسرد ساختن و ناامیدکردن اهریمن، همتی سخت و کوششی پیگیر داشته باشد. با وجود این شباهت‌های مضمونی، اما در ساختار روایی این دو گروه از متون، تفاوت‌هایی دیده می‌شود. گروه نخست، غالباً از شیوه بیان داستانی و نمونه‌وار در قالب روایت یک حکایت جهت القاء منظور بهره می‌برند درحالی‌که در متون مزدایی، عمدتاً به بیان صریح، روشن و آمرانه و اندرزوار بسنده کرده، دیدگاه خود را بیان می‌کنند. این شباهت‌ها و نزدیکی محتوایی این گونه متون، با وجود اختلافات در

ساختار روایی آنها، نشان می‌دهد که در ادیان مختلف با نظرگاه‌ها و جهان‌بینی‌های متفاوت، برخی نکات گاه آنچنان مانند و نظیر هم هستند که گویی اصلی یگانه و باوری یکتا و واحدند.

منابع

استینمن، ژان (۱۳۹۰)، *رنج ایوب*، ترجمه خسرو رضایی، تهران: پارسه.

البوشنجی، ابوالحسن بن الهیصم (١٣٨٤)، *قصص‌الانبیاء*، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله الحنفی التستری، تصحیح عباس محمدزاده، مشهد: دانشگاه فردوسی.

النیسابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور بن خلف (١٣٤٠)، *قصص‌الانبیاء*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

الیاده، میرچا (۱۳۹۳)، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.

الیاده، میرچا (١٣٧٤)، *اسطوره، رویا، راز*، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.

تفسیری بر عشری از قرآن مجید (۱۳۵۲)، تصحیح جلال متینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

تفسیری بر قرآن مجید، نسخه محفوظ در کتابخانه کمبریج (١٣٤٩)، تصحیح جلال متینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

تفضلی، احمد (۱۳۸۰)، *مینوی خرد*، تهران، توس.

رازی، ابوالفتوح (١٣٦٨)، *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القران*، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید گلشاه و متن‌های دیگر (۱۳۷۸)، ترجمهٔ کتایون مزداپور، تهران: آگه.

دینکرد پنجم (١٣٨٦)، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی ، تهران: معین.

دینکرد ششم (۱۳۹۲)، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دینکرد هفتم (۱۳۸۹)، ترجمهٔ محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رو، ژرژ (١٣٦٩)، *بین‌النهرین باستان*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر آبی.
روایت پهلوی (١٣٩٠)، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
زرشناس، زهره (١٣٨٧)، *دستنامه سغدی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ستاری، جلال (١٣٧٦)، *چهار سیمای اسطوره‌ای: تارزان، دراکولا، فرانکشتاین، فاوست*، تهران: مرکز.
عهد عتیق، کتاب ایوب.
فرنبغ دادگی، *بندهش* (١٣٨٠)، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس.
قرآن عظیم (١٣٩٠)، بر اساس ترجمه تفسیر طبری، به اهتمام محمدعلی منصوری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.
کرامر، سیموئل (١٣٨٥)، *الواح سومری*، ترجمه داود رسایی، تهران: علمی فرهنگی.
کمبل، جوزف (١٣٨٣)، *اساطیر مشرق زمین*، ترجمه علی اصغر بهرامی، تهران: جوانه رشد.
مارلو، کریستوفر (١٣٥٩)، *دکتر فاوستوس*، ترجمه لطفعلی صورتگر، تهران: بنیاد ترجمه و نشر کتاب.
ملکیان، مصطفی (١٣٨٣)، "درد از کجا، رنج از کجا"، *هفت‌آسمان*، س ٦، ش ٢٤، صص ٥١-٧١.
میبدی، امام احمد (١٣٥٢)، *خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید(کشف الاسرار)*، نگارش حبیب‌الله آموزگار، تهران: اقبال.
میرفخرایی، مهشید (١٣٧٠)، "چرا بدی به نیکان بیش از بدان می‌رسد؟"، *نامگانی علی سامی*، به کوشش محمود طاوسی، شیراز: نوید.
نصرتی، یحیی (١٣٨٥)، "مکتب رنج، قرائت کرکگور از رنج در مسیحیت"، *نقد و نظر*، ش ٤٤-٤٣، صص ٢٤٧-٢٧٨.
نیشابوری، ابوبکر عتیق (١٣٣٨)، *ترجمه و قصه‌های قرآن*، به سعی و اهتمام یحیی مهدوی و مهدی بیانی، تهران: دانشگاه تهران.
وزیدگی‌های زادسپرم (١٣٨٥)، ترجمهٔ محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
هاشمی‌نژاد، قاسم (١٣٩٠)، *کتاب ایوب*، تهران: هرمس.
یونگ، کارل گوستاو (١٣٨٩)، *پاسخ به ایوب*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: جامی.

Pahlavi Texts, The Dadistan i Dinik & The Epistles of Manuskihar (1882), Translated: E.W. West, Part II, Oxford: The Clarendon Press.

Sad Dar Nasr and Sad Dar Bundehesh (1909), Ed: Dhabhar, Bombay.

Shaked, Shaul (1979), *The Wisdom of the Sasanian sages (Denkard VI)*, Colorado: Westview Press.

The Datistan I Dinik (1976), Ed: Ankelsaria, Shiraz: The Asia Institute of Pahlavi University.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ٤٧- ۷۰

بررسی تحولات تصاویر سیمرغ
با نگاهی به آثار صناعی ساسانی و صفوی

فریبا فولادیان پور[۱]

چکیده

نمادگرایی یکی از ابزارهای بیان تصویری و انتقال مفاهیم در آثار صناعی ایرانی بوده است. از جمله عناصر نمادینی که در هنر ایرانی جلوه‌گری می‌کند نقش سیمرغ است. سیمرغ جانوری است اسطوره‌ای که نماد و نمایندهٔ اهورایی و ایزدی و نیک بختی است. ادوار تاریخی ساسانی و صفوی به‌عنوان دو دورهٔ تاریخی درخشان از نظر فرهنگی و هنری یکی در تاریخ ایران پیش از اسلام و دیگری در ایران اسلامی، دو عصر طلایی برای مطالعهٔ حضور این نقش در هنر و فرهنگ ایرانی محسوب می‌شوند.

---

۱. کارشناس ارشد پژوهش هنر

هدف از این تحقیق، بررسی نقوش سیمرغ به تصویر درآمده در آثار صناعی باقی‌مانده از ادوار ساسانی و صفوی است که این مهم با جمع-آوری اطلاعات کتابخانه‌ای و نیز دسته‌بندی و تجزیه و تحلیل تصاویر در جداول به دست آمده است و در پایان پاسخ به این پرسش است که تصاویر سیمرغ در هنر دورهٔ صفوی چه تغییراتی از نظر ظاهری نسبت به دورهٔ ساسانی داشته است و تشابه و تفاوت آن‌ها در چیست؟

سیمرغ همواره شخصیت الهی و مثبت خود را چه در فرهنگ ایرانی پیش از اسلام- در عهد ساسانی- و چه در دوران اسلامی- در عهد صفوی- حفظ کرده و تنها باکمی چرخش، و با کمترین تفاوت در معنی و مفهوم حضوری پویا، در متون اساطیری، حماسی و دینی ساسانی و همچنین متون عرفانی ایران اسلامی داشته است.

واژه‌های کلیدی: آثار صناعی، هنر ساسانی، هنر صفوی، سیمرغ

مقدمه

زبان نمادین، زبانی است که هنر بر می‌گزیند و مفاهیمی را بازگو می‌کند که زبان عامیانه معمولاً، قادر به انتقال این مفاهیم نیست. هنر ایرانی نیز، زبان نمادین و رمزگونه برگزیده که حامل معنای درونی و ذاتی است و تنها راه بررسی معنای آن بررسی این نمادها و سمبل‌ها است. اساطیر ایران و از آن میان سیمرغ که ریشه‌ای کهن دارد، نمونه‌ای از بیان نمادین است.

قدمت حضور سیمرغ در فرهنگ و هنر ایران به دوران قبل از اسلام و عهد ساسانی می‌رسد که در متون گوناگون اوستایی و پهلوی دارای جایگاه خاصی بوده است. سیمرغ با تمام قدمت خود از دورهٔ ساسانی تا عهد صفوی در ایران اسلامی با تمام فراز و نشیب‌های تاریخی و فرهنگی، معنا و مفهوم خود را حفظ کرده و به بقای خود در فرهنگ و هنر ایرانی ادامه داده ولی در شکل ظاهری و صورت دچار تغییرات فراوان

شده و آن‌چه در عهد ساسانی به عنوان سیمرغ وجود تصویری داشته دیگـر در اعصـار بعدی کاربردی ندارد.

تصویر سیمرغ صفوی همچون پرنده‌ای بزرگ و رنگارنگ مطابق تعاریف شمایل آن در آثار ادبی است درحالی‌که در دورهٔ ساسـانی نقـش سـیمرغ بـه تصـویر درآمـده، بـا تعاریف و توصیفاتی که از آن شده، شباهتی نداشته است.

در این مقاله سعی خواهد شد عوامل مؤثر بر شکل‌گیری تحولات تصاویر سیمرغ بـا مطالعهٔ شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری آن در این دو دوره مورد بررسی قرار گیرد.

پیشینهٔ پژوهش

در رابطه با هنر و تاریخ ساسانی و صفوی و نیز نقش سیمرغ چه در رابطه با نقش اساطیری و داستانی آن و چه شکل و تصویر کلی آن بر آثار هنری و صناعی سخن بسیار گفته شده و کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات فراوانی با عناوین مختلف در این موضوع به چاپ رسیده است که در ادامه به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

بیشتر آثاری که به موضوع سیمرغ پرداخته‌اند آن را از منظر نماد و نشانه بررسی کرده‌اند که برای نمونه می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

- مقالهٔ «تقابل طبیعت و فرهنگ در نگارهٔ زال و سیمرغ» پژوهش خانم اعظم کثیری، دکتر زهرا رهنورد و دکتر سیدموسی دیباج که در سال ۸۸ در نشریه *هنرهای زیبا* شماره ۳۷ به چاپ رسیده؛

- مقالهٔ «بررسی تطبیقی گارودای هندی و سیمرغ مینیاتورهای ایرانی عهد صفوی» اثر زهرا محسنی، ابوالقاسم دادور و سیدعلی‌اصغر میرفتاح چاپ شده در *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال دهم، سال ۱۳۹۳؛

- مقالهٔ «مطالعهٔ نمادشناسانه و تطبیقی عناصر نقوش منسوجات ساسانی و صفوی» به قلم دکتر عباس نامجو و سیدمهدی فروزانی چاپ شده در *فصلنامه هنر علم و فرهنگ* شماره ۱، سال ۱۳۹۲؛

- مقالهٔ «بررسی عناصر نمادین در نگارگری ایران» اثر اصغر کفش‌چیان مقدم و مریم یاحقی در *فصلنامه علمی پژوهشی باغ نظر* شماره ۱۹ سال ۱۳۹۰ و یا به کتاب سیر تحول و تطور نقش و نماد در هنرهای سنتی ایران تألیف و گردآوری مهندس پردیس بهمنی ۱۳۸۹؛

این‌ها نمونه‌هایی از مقالاتی هستند که به بحث سیمرغ در هنر و فرهنگ ایرانی با نگاهی نمادشناسانه پرداخته‌اند. دیگر آثار مرتبط با این موضوع آثاری با موضوع تاریخی و اساطیری هستند که با رویکرد اساطیری، تاریخی و فرهنگی به دو دورهٔ ساسانی و نیز صفوی می‌پردازند ، از جمله می‌توان به این آثار اشاره کرد:

- «بررسی جایگاه هنر دورهٔ صفوی تألیف شهره جوادی» در نشریه *باغ نظر* شماره ۵،

-*ایران عصر صفوی* اثر راجر سیوری، نشر مرکز،۱۳۷۲؛

-*اساطیر ایران* تألیف جان راسل هینلز، نشر تهران،۱۳۸۳،

-*فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی* نوشتهٔ محمدجعفر یاحقی، نشر فرهنگ معاصر ۱۳۶۹

ضرورت انجام پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده تاکنون پژوهشی تطبیقی در رابطه با ویژگی‌های نقش سیمرغ در هنر صناعی دو دورهٔ ساسانی و صفوی صورت نگرفته هرچند که به‌طور جداگانه این نقش در هنر و ادبیات ادوار مختلف مورد مطالعه قرار گرفته است. ما در این مجال سعی خواهیم کرد به نتیجه‌ای متفاوت از آن‌چه پژوهش‌های پیشین ارائه داده‌اند دست یابیم و آن نقاط اشتراک و افتراق این نقش در مفهوم و شکل سیمرغ در دو دورهٔ تاریخی ساسانی و صفوی است.

معنی لغوی و اصطلاحی سیمرغ

در فرهنگ‌های پارسی و اشعار متقدمان گاهی کلمهٔ سیرنگ به جای سیمرغ به کار رفته است، «سیرنگ» یا «سیمرغ» نام پرنده‌ای اسطوره‌ای است که زال پدر رستم را پرورانید. بعضی گویند نام حکیمی است که زال در خدمت او کسب کمال کرد. (معین،۱۳٦۱: ۱۲۱۱).

واژه سیمرغ در بند ۷٤ فروردین یشت در *اوستا*، به صورت mərəγō saēnō (Bartolomae, 1961: col 1548) آمده است که بخش دوم آن در زبان پهلوی با اندکی دگرگونی به شکل سین و در فارسی دری با حذف نون، «سی» خوانده شده است. سیمرغ یا سیرنگ همان sēn murv پهلوی است (MacKenzie, 1971:74) که مرغ سینی معنی می‌دهد و به پرنده‌ای شکاری که مستشرقین عقاب و شاهین ترجمه کرده‌اند اطلاق می‌شود؛ بنابراین سی به‌هیچ‌وجه نماینده عددی نیست بلکه در *اوستا* به معنای شاهین به کار رفته است. نخستین بخش واژه سیمرغ در *اوستا* mərəγō همان است که در زبان پهلوی «مرو» و در فارسی دری به صورت «مرغ» تحول یافته است. نام سیمرغ در سانسکریت نیز سینا Syena به معنی شاهین است و با کلمهٔ شاهین فارسی از یک ریشه است. کلمهٔ saēna یکبار به همراهی mərəγō در *اوستا* به کار رفته و بار دیگر تنها استعمال شده است. بعلاوه saēna در *اوستا* نام مردی پاک‌دین است که بنابر بند ۹۷ فروردین یشت، صد سال پیش از ظهور زرتشت زاییده شد و دویست سال پس از دین مزدیسنی در گذشته و فروهر او در این بند ستوده شده است. لانهٔ این مرغ افسانه‌ای mərəγō saēnō در *اوستا* آمده که بر درخت همه تخمه در دریای وروکش یا فراخکرت قرار دارد. (پورداوود،۱۳۷۷: ۵۷۵ و Harper,1961:95).

در فرهنگ *انجمن‌آرا* تألیف رضا قلی‌خان هدایت نیز در معنی سیرنگ چنین آمده است: «سیرنگ بر وزن بیرنگ به معنی سیمرغ نام حکیمی بوده بزرگ. در میان عوام مشهور است که مرغی بزرگ بوده در کوه قاف و با مردم آمیزش نداشته و زال را

تربیت کرده و آموزگار و حامی رستم بوده، شیخ عطار در کتاب *منطق‌الطیر* از او به رمز اشاراتی کرده، حقیقت آن است که سیمرغ نام حکیمی بوده مرتاض و در کوه البرز مسکن داشته»(هدایت، ۱۲۸۸: ذیل سیمرغ).

سیمرغ گاهی با مرغان اساطیری دیگر مثل «عنقا» خلط می‌شود. کلمهٔ عنقا در زبان‌های سامی پیش از اسلام نیز آمده است چنان‌که این نام به صورت جمع در عبری قدیم «عناقیم» آمده که به معنی گردن‌درازان است. در زبان سریانی عنقا به صورت enoqû و در یونانی Enakeim Evaker آمده است و همان مرغی است که در زبان‌های اروپایی گاهی به نام فینیکس و زمانی گریفین خوانده می‌شود. (پورداود،۱۳۷۷: ۵۷۵ و Harper,1961:95).

عنقا از ریشه «عنق» و به معنای «دارنده‌ی گردن‌دراز» است. وجه مشترک سیمرغ و عنقا «مرغ بودن» و «افسانه‌ای بودن» است. در واقع عنقا مرغ اسطوره‌ای عربی است و سیمرغ یک جانور اسطوره‌ای ایرانی. شباهت‌های ذکر شده باعث شده که در ذهن شاعران و نویسندگان این دو مرغ اسطوره‌ای گاهی به هم مشتبه شوند. (کربن،۱۳۸۷: ٥٤-٥٥). سیمرغ در *شاهنامه* و *اوستا* و کتاب‌های پهلوی، موجودی خارق‌العاده و شگفت است. پرهای گسترده‌اش به ابر فراخی می‌ماند و در پرواز خود پهنای کوه را فرامی‌گیرد. منقارش چون منقار عقاب و صورتش چون صورت آدمیان است. فیل را به‌آسانی می‌رباید و از اینرو به پادشاه مرغان شهرت یافته است. هزار و هفتصد سال عمر دارد و در هر سیصد سال تخم می‌نهد و بعد از ۵۲ سال جوجه از تخم بیرون می‌آید (یاحقی،۱۳۷۵: ۳۰۵).

سیمرغ در هنرهای صناعی ساسانی

سیمرغ در دورهٔ ساسانی از مهم‌ترین و پرکاربردترین پرنده‌های اساطیری بر روی مصنوعات و آثار هنری منقوش بوده است. این نقش‌مایهٔ محبوب مرکب از حیوان

چهارپا و پرنده است و اغلب روی پارچه‌های ابریشمی، ظروف نقره و گچ‌بری نمایش داده‌شده است. (هرمان، ۱۳۸۷: ۷۸).

«گرچه موجودات ترکیبی بال‌دار همچون شیر دال و یا اسب بال‌دار پیش از دورهٔ ساسانی تصویر شده‌اند و یا در متون ادبی از پرنده‌ای با ویژگی‌های سیمرغ صحبت شده است اما تصویر کلی سیمرغ با تعاریف مخصوص به خود و با معانی محفوظ در خود اولین بار در دورهٔ ساسانی دیده شده است. این موجود که تا پیش از دورهٔ ساسانی موجودی ناشناخته بود در این دوره به مدد تصویرگری موجودی باورپذیر می‌شود و کم‌کم موجودی با هویت مخصوص به خود می‌گردد بااین‌وجود می‌توان گفت، معنای سمبلیک سیمرغ به معنی آرزو، آتش، آزادی، اعتقاد، اقتدار، الوهیت، الهام امپراتوری، پیروزی و ... است»(واحد دوست، ۱۳۷۹: ۳۰۱). البته تصویری که در دورهٔ ساسانی از سیمرغ ساخته و پرداخته شد، به دلیل ویژگی‌های مهم فرهنگی از جمله این که باید نمادی انحصاری برای پادشاه باشد و بتواند معانی مختلفی از جمله الوهیت، فرّه، قدرت، سعادت و دیگر ویژگی‌ها را در خود جا بدهد، با تصویر ادبی سیمرغ تفاوت دارد و ساختار ترکیب تصویری آن، نکته‌های قابل توجهی را بازگو می‌کند.

سیمرغی که در دورهٔ ساسانی روی مصنوعات نقش شده، گرچه عجیب ولی باورپذیر است. این سیمرغ از عناصر واقعی و موجود در طبیعت شکل‌گرفته، سر به شکل سگ، شیر یا عقاب، پاهایی به شکل پای شیر اما گاهی با پنجه‌های عقاب، بدنی شبیه به بدن شیر، اسب یا گاو یا هر موجود پستاندار دیگر، بال‌های عقاب و در آخر دم طاووس و گاهی زبانی همچون مار که از دهان او بیرون آمده؛ عناصری است که سیمرغ دورهٔ ساسانی را تشکیل می‌دهند. با این‌وجود گرچه در جزئیات تصاویری سیمرغ دورهٔ ساسانی تفاوت‌هایی دیده می‌شود اما کلیت تصویر یکی است. چهره همواره به‌صورت نیم‌رخ ترسیم شده و چه سر شیر باشد یا عقاب همواره دهان نیمه‌باز است و در بیش‌تر مواقع زبان مارگونهٔ سیمرغ بیرون است.

پرها باظرافت در کل بدن سیمرغ دیده می‌شوند و قرینگی و تکرار از بارزترین مشخصه‌های تصویری آن است. گرچه این نظم و قرینگی گاهی تا آن‌جا پیش می‌رود که پرها به‌صورت فلس بر تن سیمرغ نمود می‌یابند؛ ولی به‌احتمال بسیار قوی همواره منظور پر بوده است. در تمامی تصاویر، سیمرغ با دو پا دیده شده که به ضخامت پای شیر است. همواره پایی که به سمت بیننده است کاملاً صاف و به‌صورت افقی و بی-حرکت قرار دارد و پای دیگر اندکی بالاتر و البته به علت رعایت کردن دورنمایی اندکی کوچک ترسیم شده است. در تمام تصاویر بال‌ها از دو سو افراشته است و مشابه بال‌های عقاب مصور شده‌اند. با توجه به این‌که خطوطی که برای نشان دادن پرهای بال رسم شده همه عمودی هستند چنین شیوهٔ بیانی حسی از قدرت و اقتدار و شکوه را به بیننده القا می‌کنند. همچنین شیطنت و جست‌وخیز در این موجود مشاهده نمی‌شود. مجموعه این ویژگی‌ها یک کل باشکوه را به نمایش گذاشته است (ایرانی ارباطی، خزایی، ۱۳۹٦: ۲۷). در کل معنای اجزای اصلی تصویر سیمرغ در آثار صناعی ساسانی را این‌گونه می‌توان توضیح داد:

سیمرغ ساسانی با سر شیر

در برخی تصاویر سیمرغ با سر شیر نقش شده شیر در زمان‌های گوناگون و در فرهنگ‌های گوناگون دارای تعابیر مختلفی بوده است اما در بسیاری از فرهنگ‌ها دارای معانی مشترکی است. شیر به‌عنوان پادشاه درندگان و حیوانی پرقدرت از دیرباز مورد توجه ایرانیان بوده و اغلب نمادی از شوکت و جلال، سلطنت، قدرت و عظمت پادشاهان شناخته شده است. شیر، یکی از نمادهای مهری است که از جهات مختلف مرتبط با مهر و آیین میتراییسم شده و به‌عنوان نماد میترا، خورشید، آتش، ابدیت و به عنوان نگهبان در این آیین شناخته شده است. شیر در درجهٔ نخست، نماد میترا در نظر گرفته شده است. شیر نماد سلطنت، نور، قدرت، پادشاهی، خورشید و ... بوده است.

(کوپر، ۱۳۸۰: ۲۳۵) از معناهای سمبلیک شیر می‌توان: آتش، ابهت، پارسایی، دلاوری، سلطنت، درنده‌خویی، مراقبت را نام برد. این حیوان در باورهای اساطیری نشانگر باروری زمین محسوب می‌شد. این جانور تقریباً در کلیهٔ تمدن‌های خاور نزدیک سمبل قدرت و سلطنت به کار رفته و با قدرت خورشید برابری کرده است. (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۷٤)

سیمرغ ساسانی با سر عقاب (شاهین)

از دیگر سیمرغ‌ها، سیمرغ با سر عقاب است «نقش پرندگانی همچون عقاب از دیرباز جزء نقش‌مایه‌های اساطیری و باستانی ایرانیان و مورد احترام آن‌ها بوده و نمادی از قدرت و پادشاهی به شمار می‌رفته است»(ریاضی، ۱۳۸۲: ٤٦). نقش عقاب به‌ویژه در دوران ساسانی نماد عظمت، قدرت و بزرگی بود و نشانهٔ خدای خورشید (میترا) به شمار می‌رفت. این پرنده، نماد «ورثرغنه» یا ایزد بهرام، ایزد شجاعت و جنگاوری و نیز نشانی از فرّه ایزدی است (فریه، ۱۳۷٤: ۱۵۸). «در بعضی توصیف‌ها، اهورامزدا به سر عقاب تشبیه شده که شاید مقصود همان saēna (سیمرغ) *اوستا* باشد». (پورداوود، ۱۳٦۵: ۲٦۹)

شاهنشاه ساسانی بر تخت گوهرنشانی که پایه‌های آن از دو شاهین با بال‌های باز تشکیل شده بود می‌نشست. تاج زرین نیز از بال‌های شاهین که هلال ماه و قرص خورشید را در وسط گرفته زینت یافته بود. شاید این نقش بیان‌کننده و رمزی از فرّهٔ ایزدی است که قدرت و سلطنت را به وی تفویض کرده است. در وسط بشقاب بسیار ممتازی که یکی از شاهکارهای هنر ساسانی است شاهین بزرگی با بال‌های باز نقر شده که آناهیتا فرشتهٔ آب و باروری را بر سینهٔ خود جای داده است. در اینجا عقاب جلوه‌ای از مهر است که به همراه ناهید محافظ و آورندهٔ فرّهٔ ایزدی است. «ترکیب انسان و پرنده در ادیان پیش از اسلام با نماد فروهر همگام است و در مرحلهٔ واسط

(انتقالی) میان ادوار پیش از اسلام و اسلامی به الگوی سیمرغ بدل می‌شود و سپس سیمرغ را مؤلفانی چون هانری کربن به تصویر جبرییل، عقل فعال و روح‌القدس تعبیر کرده‌اند» (ستاری،۱۳۷۲: ۱۲۸). نقش عقاب یا شاهین در کل به معنای بزرگی و نشانه-ای از الهه‌های باستانی است. با توجه به تعاریف بالا می‌توان گفت که تصویرگر نقش، سیمرغ را چه با سر عقاب تصویر کند چه با سر شیر هدفی متعالی در ساخت موجودی متعالی و اسطوره‌ای با الوهیت و فرّه شاهانه در جهت تحکیم قدرت شاهانه دارد.

دیگر اجزاء پرنده‌سان سیمرغ ساسانی

وجود بال‌های افراشته در سیمرغ نیز اول نشان از الوهیت او و دوم نشان از حمایت الهی او دارد. بال‌های گشوده سیمرغ نشان از پادشاهی است که بال‌های حمایتی خودش را بر سرزمین و مردمانش گشوده است. وجود خط‌های عمودی بال بر اقتدار و استواری سیمرغ در جهت تحکیم قدرت سیمرغ افزوده است. «پرهای سیمرغ خاصیت سحرآمیز دارد و هر کسی که پری از سیمرغ داشته باشد از جادوی دشمنان در امان است و هیچ‌کس نمی‌تواند او را شکست بدهد».(ایرانی ارباطی، خزایی، ۱۳۹٦: ۲٤)

در تصاویر ساسانی دم سیمرغ همواره دمی بزرگ با تزئینات بسیار است. این دم بسیار شبیه به دم طاووس است. از آن‌جا که طاووس خود یکی از مرغان پرکاربرد در نقوش مصنوعات ساسانی است و با توجه به جایگاه مهم این پرنده در فرهنگ و ادبیات ایران در زمان ساسانی می‌توان مطمئن بود که دم سیمرغ همان دم طاووس است تا سیمرغ هم از زیبایی دم طاووس بهره ببرد هم از ویژگی‌های هویتی و نمادین آن. طاووس در فرهنگ ساسانی مرغِ پیک باران است و مرغ آناهیتا (ناهید) ایزد آب بوده است. (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۱۱۱)

طاووس «مظهر بی‌مرگی، طول عمر، عشق، نماد ستارگان آسمان است و از همین روست که مظهر خدا گونگی و بی‌مرگی است. همچنین نشان از سلطنت و تخت

سلطنتی پارسیان نیز دارد»(شیخی نارانی، ۱۳۸۹: ۲۹). در اغلب موارد که دم طاووس روی نقش سیمرغ با جزئیات ترسیم شده نقش‌های گردی شبیه به چشم بر روی دم طاووس مانند سیمرغ دیده می‌شود. این نقوش علاوه بر تداعی نقوش طبیعی دم طاووس نمادی از چشم‌های بیشمار سیمرغ و ماوراء طبیعی بودن این حیوان اساطیری دارد و دراین‌باره گفته شده: «در سنن عدیده طاووس نماد قلمرو آسمانی، ماه تمام یا خورشید در سمت الرأس است. چتر زدن طاووس، یعنی چتر ساختن طاووس با دمش که به شکل دایره‌ای تماشایی است و آن چتر طاووسی، به رنگ‌های سبز و آبی می‌درخشد، موجب شده که طاووس «حیوان چند چشم» نام گیرد»(شیخی نارانی، همانجا)

«در بعضی افسانه‌ها آمده است که لکه‌های مدور و دو رنگ پرشکوه دم طاووس، از زهر مارهایی که شکار کرده و خورده پدید آمده است»(دوبوکور، ۱۳۷۳: ۹۲) و از آن-جا که مار در اغلب فرهنگ‌ها موجودی پلید و پست است شاید این عقیده اشاره به آن دارد که زیبایی طاووس نتیجه کار نیک او است.

سیمرغ در هنرهای صناعی صفوی

نقوش پرندگان ازجمله نقش‌هایی است که از همان ابتدای دوران اسلامی جای خود را در تزئینات هنرهای صناعی دوران اسلامی بازنموده و نقش عمده‌ای را در انتقال مفاهیم مذهبی، اعتقادی، آئینی و اسطوره‌ای مدنظر هنرمندان و صنعتگران ایفا کرد. نقوش پرندگان را در دورهٔ اسلامی مانند دورهٔ باستان می‌توان به دو دستهٔ نقوش پرندگان واقعی و پرندگان افسانه‌ای یا اساطیری تقسیم نمود که سیمرغ از جایگاه ویژه‌ای در میان پرندگان اسطوره‌ای برخوردار است. این پرنده در دورهٔ صفوی با توجه به سابقهٔ تصویر شدن آن در دوره‌های گذشته و باتجربه‌ای که هنرمندان ادوار گذشته برای هنرمند صفوی به‌جای گذاشته بودند به طرز زیبایی تصویر شد. تصویر سیمرغ صفوی بسیار خیال‌انگیز و اسطوره‌ای ظاهر می‌شود ولی با نقش اساطیری و باستانی‌اش کاملاً متفاوت است. با ورود اسلام به ایران هنرمندان ایرانی سعی در مطابقت هنر خود

با دین جدید برای کاربری مسلمانان داشتند؛ آن‌ها علاوه بر کاربری هنر و صنعت خویش سعی کردند تزئینات به‌کاررفته بر روی این مصنوعات را که از ایران باستان به‌جامانده بود بر اساس فرهنگ و عرفان اسلامی تغییر دهند. بسیاری از نقش‌مایه‌های برجای‌مانده از ادوار باستانی و تاریخیِ هنر ایران بر مبنای مفاهیم نمادین و به‌صورت انتزاعی طراحی شده بودند و با ورود اسلام به ایران، این ویژگی بُعد تازه‌ای نیز یافت زیرا هنرمندان مسلمان شده توانستند بسیاری از مفاهیم معنوی مدّ نظر خود را در قالب نقش‌های تزئینی ارائه کنند. (حسینی، ۱۳۹۲: ۲۲)

این نکته بسیار قابل توجه است که در مورد تصاویر سیمرغ شاهد تأثیرپذیری بسیار محدودی از دورهٔ باستان هستیم و می‌توان گفت که در دورهٔ اسلامی سیمرغی جدید خلق می‌شود که بیشتر حالت واقع‌گرایانه دارد. (فربود، خزایی،۱۳۸۲: ٤ و ٥)

سیمرغی که در فرهنگ باستان نشانی از پادشاه و یا یکی از الهه‌ها بود و یا آن‌گونه که در *شاهنامه* آمده نمادی از درمانگری و خرد است در فرهنگ ایرانی–اسلامی ماسوای مفاهیم اسطوره‌ای از معانی عرفانی نیز برخوردار می‌شود. «ازجمله معانی عرفانی سیمرغ می‌توان به انسان کامل، روح، پیامبر اکرم (ص)، عقل مجرد و فیض مقدس اشاره کرد»(سجادی، ۱۳۷۰: ٤٩١). «همچنین گاهی نیز اشاره‌ای تمثیلی از سیر و سلوک و طریقت سالکان برای رسیدن به حقیقت و تجلی ذات باری‌تعالی یا اصل وحدت در کثرت شده که عطار اوج آن را در سفر مرغان به دربار سیمرغ (ذات الهی)، به شکل بسیار ظریفی نشان داده است»(حسینی، ۱۳۹۲: ۲۳).

در دورهٔ صفوی عرفان و فلسفه پیشرفت چشمگیری یافت و همچنین مذهب حاکم بر جامعه تشیع شد؛ این روند تغییرات در معنای نهفته در تصاویر نیز تأثیر بسزایی گذاشت. سیمرغ در این دوره موجودی خاص می‌شود و در این دوره از این‌که تنها نشانه الوهیت و یا تنها درمانگر و خردمند باشد پا فراتر می‌نهد و نشانی الهی یافته و سمبل تکامل می‌شود و این معنا را می‌توان در تک‌تک تصاویر سیمرغ بر روی انواع مصنوعات و هنرهای برجای‌مانده از دورهٔ صفوی دید. سیمرغ در تصاویر این دوره

موجودیت کاملاً زنده‌ای می‌یابد و همـواره در بطـن داسـتان حضـوری فعـال دارد. در تصاویر این دوره سیمرغ را به حالت نشسته و بی‌تحرک نخواهیم دید و تقریباً همیشـه در حال پرواز است حتی وقتی در قاب یا لچکی قرار می‌گیـرد، حضـوری پررنـگ، در نقش خود به‌عنوان حامی، نیروی برتر و نظاره‌گر دارد.

تصویر سیمرغ در این دوره متشکل از پرندهٔ بسیار بزرگی است که اگر بال بگشـاید هم‌قوارهٔ کوهی است که بر آن آشیان دارد. دارای گردنی بلنـد سـری نسـبت بـه تـنش بسیار کوچک، چشمانی نافذ، منقاری همچون منقار عقاب که انتهای آن به‌صورت آتش به‌صورت او وصل می‌شود و اغلب کـاکلی بـه شـکل ابرهـای چینـی بـر سـر دارد. دم بلندش اغلب دو شاخه یا سه شاخه است ولی در تصاویر متعدد ایـن شـاخه‌ها ممکـن است بیش‌تر شود و گاه تا نه شاخه هم دیده شود. با توجه به این‌که هر رنگ در عرفان اسلامی- ایرانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است رنگ‌های گوناگونی که برای طراحی سیمرغ کار گرفته شده، به‌گونه‌ای است که چشم در چرخه تصویر در گردش باشد.

تحلیل کلیات نقش سیمرغ ساسانی و صفوی

حالات کلی ترسیم سـیمرغ در آثـار ساسـانی و صـفوی را بـه ایـن صـورت می‌تـوان دسته‌بندی و بررسی کرد که سیمرغ ساسانی اغلب به‌صورت نشسـته و حـالتی ثابـت و بی‌تحرک ترسیم شده است (جدول ۱) درحالی‌که سیمرغ صفوی با پر و بالی گشوده و آزاد و در حال پرواز است. (جدول ۲)

سیمرغ ساسانی دارای سنگینی و ایسـتایی اسـت و بیشـتر بـه نشـان یـا مجسـمه‌ای بی‌حرکت می‌ماند درحالی‌که سیمرغ صفوی دارای حالتی سـیال و بـی‌وزن اسـت و بـا حرکات خود حرکت و پرواز را می‌نمایاند. کلیت سیمرغ ساسانی، ابهـت اسـطوره‌ای و سیمرغ صفوی، سبک‌بالی عارفانه را به بیننده منتقل می‌کند.

همان‌گونه که (جدول ۱) نشـان می‌دهـد سـیمرغ ساسـانی اکثـراً در داخـل کـادری دایره‌ای جاگذاری شده که یادآور حلقهٔ فـرّه اسـت. باتوجـه بـه نمونـه‌هـای تصـویری

سیمرغ صفوی، الگوی حالات حضور سیمرغ در آثار صفوی را می‌توان به‌صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱) سیمرغ در حال پرواز

۲) سیمرغ در حال پرواز به‌صورت دورانی

۳) سیمرغ در حالت نشسته

با بررسی (جدول ۲) نتایجی حاصل می‌شود، ازاین‌قرار که بیش‌ترین نقش سیمرغ در دورهٔ صفوی در حالت پرواز به تصویر کشیده شده است و به‌ندرت در حالت نشسته تصویر شده است. طرح‌های در حال پرواز نیز در حالت پرواز عادی و چرخشی است که در میان آن‌ها نیز حالت پرواز عادی بیشتر تصویر شده است.

عنوان	تصاویر								
داخل کادر									
بدون کادر									

(جدول ۱): کلیت ترسیم سیمرغ ساسانی

عنوان	تصاویر								
پرواز									
چرخش									
نشسته									

(جدول ۲): کلیت ترسیم سیمرغ صفوی

تحلیل بال نقش سیمرغ ساسانی و صفوی

در کتاب سمبل‌ها، نوشتهٔ گرترود جابز، در برابر نماد پرنده چنین آمده است: معنای سمبلیک روح، نفس، ذات الهی، روح زندگی و ... باورهای قومی و اساطیری است. (جابز، ۱۳۹۵: ۲۱۵) به گفتهٔ یونگ، «پرنده» مناسب‌ترین سمبل تعالی است. این سمبل نمایندهٔ ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند، یعنی فردی که قادر است با فرو رفتن در یک حالت شبه خلسه، معلوماتی درباره وقایع دوردست یا حقایقی که او به‌طور خودآگاه دربارهٔ آن‌ها چیزی نمی‌داند، به دست آورد. (یونگ، ۱۳٥٦: ۲۳۲) بال بر روی بدن انسان یا حیوان، نیز علامت ایزدی و نماد قدرت محافظت است. (هال،۱۳۸۰: ۳۰)

در فرهنگ و هنر ایرانی نیز موجودات بال‌دار به‌عنوان موجودات قدسی منتقل‌کنندهٔ وحی، سروش و نمایندهٔ عقل کل هستند. از نمونهٔ عناصر بال‌دار در هنر ایرانی سیمرغ است. «بال‌ها شمسی هستند و الوهیت، طبیعت روحانی، تحرک، حفاظت و همهٔ نیروهای فراگیرندهٔ خدا، نیروی استعلای جهان مادی، خستگی‌ناپذیری، حاضر مطلق، هوا، باد، حرکت خودبه‌خود، پرواز زمان، پرواز اندیشه، اراده، فکر، آزادی، پیروزی و چابکی را نشان می‌دهند. بال‌ها نشانهٔ پیک ایزدان تیزپا و نیروی ارتباط بین ایزدان و

انسان‌ها هستند. بال‌های گسترده به معنای حفاظت الهی یا محافظ آسمان‌ها از گرمای خورشیدند»(کوپر، ۱۳۸۰: ۵۱).

آن‌گونه که در متون باستانی آمده بال‌های سیمرغ به هنگام پرواز میان دو کوه را می‌پوشانده و رنگ‌های بسیار متنوعی داشته است. اما در تصاویر برجا مانده از عصر ساسانی بر بال این پرنده تأکیدی نشده است. بال سیمرغ ساسانی تشکیل شده از خطوطی تقریباً عمودی، بدون حالت و کوچک که یا بدون رنگ است و یا فقط با یک رنگ تزئین شده است. در مقابل در سیمرغ‌های طراحی شده در دوران صفوی طراحی تنه و بال‌ها در تمام موارد شبیه به هم و در قالب تنه و بال مرغابی یا غاز است که جهت پرهای بال‌ها به‌طرف دم امتداد یافته و پرهایی با جهت یکسان نیز روی تنه را فراگرفته است. بال‌ها بزرگ و پهناور است و با رنگ‌های متنوع تزئین شده مگر در آثار سیاه قلم که کل طرح از یک رنگ تشکیل شده است.

تحلیل دم در نقش سیمرغ ساسانی و صفوی

در تصاویر به‌جامانده از دوران ساسانی برای سیمرغ دم بلند و یک تکه و اغلب شبیه به دم طاووس تصور گردیده است. دم سیمرغ ساسانی مانند حجمی اشباع‌شده از نقوش از پایین به‌طرف بالا حجیم‌تر می‌شود و نیم دایره‌ای را تشکیل می‌دهد. سطح دم به وسیلهٔ اشکال هندسی پوشیده و تزئین شده است.

در اکثریت تصاویر دم سیمرغ ساسانی همچون دم طاووس است و در اندک تصاویر دمی متفاوت مانند دم دیگر پرندگان و یا دم چهارپایان بر تن سیمرغ ساسانی متصل شده است. (جدول ۳) در مقابل برای سیمرغ صفوی دمی بلند و شاخه شاخه و رنگارنگ ترسیم شده که این دم پر مانند بلند در چند نوع دوشاخه، سه‌شاخه و چند شاخه ترسیم شده و اغلب دارای کنگره و زائده‌هایی است که کاملاً تصویر پر را تداعی می‌کند. این طرح در سطح تصویر بسیار سیال و مواج است.

با توجه به (جدول ٤) اکثریت تصاویر سیمرغ صفوی دارای دم دوشـاخه هسـتند و در ردهٔ بعدی دم سه‌شاخه و درصد بسیار کمتری دارای دم چند شاخه هستند.

عنوان	تصاویر								
طاووس									
پر دار									
دیگر جانوران									

(جدول ٣): دسته بندی دم سیمرغ ساسانی

عنوان	تصاویر								
دوشاخه									
سه شاخه									
چند شاخه									

(جدول ٤): دسته بندی دم سیمرغ صفوی

تحلیل پنجه نقش سیمرغ ساسانی و صفوی

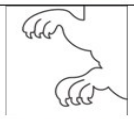
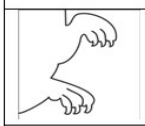
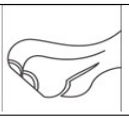
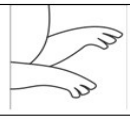
سیمرغ صفوی با هیبت و شمایل پرنده، دارای پا و پنجه‌هایی کاملاً پرنده‌سان است و با بزرگی و عظمت خود، پاهایی بلند و پنجه‌هایی بزرگ و قوی همچون عقاب دارد ولـی در سوی مقابل سیمرغ ساسانی که موجودی ترکیبی است دارای تنـهٔ چهارپـا و پاهـای

مانند شیر است. بخش جلویی بدن او روی زمین آرام‌گرفته است پای جلویی کاملاً افقی است و پای عقبی برای دیده شدن کمی بالاتر ترسیم شده است. (جدول ۵)

در برخی از تصاویر مربوط به سیمرغ ساسانی چنگال عقاب به پنجه و پای شیر اضافه شده است ولی با توجه به (جدول ٦) میزان تفاوت پنجهٔ سیمرغ ساسانی با چنگال عقاب و بدون چنگال عقاب چندان زیاد نیست هر چند که درصد تصاویر با چنگال عقاب بیشتر است.

عنوان	تصاویر								
پنجه سیمرغ ساسانی									
پنجه سیمرغ صفوی									

(جدول ۵): پنجه سیمرغ ساسانی و صفوی

عنوان	تصاویر				
پنجه سیمرغ ساسانی با چنگال عقاب					
					
پنجه سیمرغ ساسانی بدون چنگال عقاب					
					

(جدول ٦): دسته بندی پنجه سیمرغ ساسانی

تحلیل سر و پوزهٔ سیمرغ ساسانی و صفوی

سیمرغ صفوی هرچند موجودی اسطوره‌ای و غیر واقعی را به نمایش می‌گذارد ولی هیبتی همچون پرنده‌ای بسیار بزرگ دارد از جمله سر و پوزهٔ آن مانند عقاب بزرگ است و منقاری تیز، بزرگ و ترسناک دارد که برای شکار باز است. این شکل و شمایل که در (جدول ٧) به نمایش درآمده با سیمرغ ساسانی که شمایل ترکیبی دارد متفاوت است.

سیمرغ ساسانی در اغلب آثار به‌دست‌آمده یا دارای سر چهارپا و یا سر عقاب است که در به‌کارگیری سر عقاب با سیمرغ صفوی مشترک بوده اما در طرز تصویر کردن آن کاملاً با یکدیگر متفاوت هستند چون سیمرغ ساسانی حتی با سر عقاب هم به میزان سیمرغ صفوی ترس را انتقال نمی‌دهد.

با توجه به (جداول ٨ و ٩) می‌توان سیمرغ ساسانی را بر اساس سر و پوزه به سه دستهٔ سیمرغ با سر عقاب، سیمرغ با سر سگ‌سان و سیمرغ با سر شیر یا گربه‌سان تقسیم کرد و این دسته‌بندی مشخص می‌کند که میزان استفاده از سر سگ‌سان برای

سیمرغ ساسانی بیش‌تر و مقبول‌تر بوده است و بعدازآن استفاده از سر شـیر و در آخـر، سر عقاب مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

عنوان	تصاویر								
سر سیمرغ ساسانی									
سر سیمرغ صفوی									

(جدول ۷): سر و پوزهٔ سیمرغ ساسانی و صفوی

عنوان	تصاویر						
سر پرنده و منقار عقاب سان							
سر شیر سان							
سر سگ سان							

(جدول ۸): دسته‌بندی سر و پوزهٔ سیمرغ ساسانی

عنوان	تصاویر					
سر پرنده و منقار عقاب سان						
سر شیر سان						
سر سگ سان						

(جدول ۹): دسته بندی سر و پوزهٔ سیمرغ ساسانی

نتیجه‌گیری

نقش سیمرغ در هنر ایران دورهٔ صفوی، تحت تأثیر منابع تأثیرگذار از جمله اساطیر ایران باستان، مفاهیم عرفانی و ادبی بوده است. سرچشمهٔ این تأثیرات به هنر دوران ساسانی برمی‌گردد. سیمرغ با تمام قدمت خود از دورهٔ ساسانی تا عهد صفوی در ایران اسلامی با تمام فراز و نشیب‌های تاریخی و فرهنگی، معنا و مفهوم وجودی خود را حفظ کرده است و با تغییراتی جزئی همچنان به زیست خود در فرهنگ و هنر ایرانی ادامه داده، ولی در شکل کلی و تصویر دچار تغییرات فراوان شده و آن‌چه در عهد ساسانی به‌عنوان سیمرغ، وجود تصویری داشته در اعصار بعدی همچون عهد صفوی کاربردی نداشته است.

نقش سیمرغ در دورهٔ ساسانی ترکیبی از حیوان چهارپا و پرنده است که تناسب کمی با طرح سیمرغ در هنر دوران صفوی دارد. تصویر سیمرغ صفوی با شمایلی همچون پرنده‌ای بزرگ و رنگارنگ با تعاریفی که از هیبت آن در آثار ادبی وجود داشته به تصویر درآمده است درحالی‌که در دورهٔ ساسانی نقش سیمرغ به تصویر درآمده با تعاریف و توصیفات شمایلی آن شباهتی ندارد.

در کل می‌توان گفت سیمرغ همواره شخصیت الهی و مثبت خود در فرهنگ ایرانی چه پیش از اسلام –در عهد ساسانی– و چه در دوران اسلامی –در عهد صفوی– حفظ کرده و تنها باکمی چرخش، با عناوینی جدید و با کمترین تفاوت در معنی و مفهوم حضوری پویا در فرهنگ و هنر ایرانی داشته است.

در بحث شباهت یا تفاوت تصویر سیمرغ ساسانی و صفوی نیز باید گفت: سیمرغ تصویر شده بر آثار صناعی ساسانی موجودی است ترکیبی که ویژگی‌های حیوان چهارپا چون شیر و سگ و پرنده‌ای چون عقاب را هم‌زمان دارا است و این موجود خیالی همواره با سنگینی، وقار و آرامش و اکثراً در داخل کادری تزئینی، تصویر شده که با بال‌های افراشته به روی شکم نشسته است در مقابل آن سیمرغ تصویر شده در آثار صفوی کاملاً پیکر یک پرندهٔ عظیم‌الجثه با بال‌هایی بزرگ و پرهایی رنگارنگ دارد. این موجود هرچند خیالی است ولی بازهم پرنده‌ای است که پرواز می‌کند و بیشترین حالت ترسیمی– سیمرغ در حالت پرواز– سیمرغ صفوی است. از آن‌جا که در ترسیم نقش سیمرغ در ایران عهد صفوی از طرح سنتی یا رایج آن زمان که عمدتاً در منابع ادبی و اساطیری آن عصر آمده استفاده می‌شد، معمولاً شکل آن در همه‌جا یکسان است و تفاوت عمدهٔ میان این تصاویر در میزان ظرافت و شیوه ترسیم نقش سیمرغ است نه شکل ظاهری آن.

منابع

ایرانی ارباطی، غزاله، خزایی، محمد (۱۳۹۶)، *نمادهای جانوری فَرّه در هنر ساسانی*، *مجله نگره*، شماره ۴۳، صص ۱۸ –۲۹.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۶۵)، *فرهنگ ایران باستان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷)، *یشت‌ها*، تفسیر و تالیف، تهران: انتشارات اساطیر.

جابز، گرترود (۱۳۹۵)، *فرهنگ سمبل‌ها و فولکلور*، ترجمه محمدرضا بقاپور، تهران: نشر اختران.

حسینی، سیدهاشم (۱۳۹۲)، *تجلی سیمرغ در هنر سفالگری دوران اسلامی ایران*، *نشریه هنرهای زیبا، هنرهای تجسمی*، دوره‌ی ۱۸، شماره ۳، صص ۲۱- ٣٤.

دادور، ابوالقاسم؛ منصوری، الهام (۱۳۸۵)، *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.

دوبوکور، مونیک (۱۳۷۳)، *رمزهای زنده جان*، تهران: نشر مرکز.

ریاضی، محمدرضا (۱۳۸۲)، *طرح‌ها و نقوش لباس‌ها و بافته‌های ساسانی*، تهران: انتشارات گنجینه هنر.

ستاری، جلال (۱۳۷۲)، *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران: نشرمرکز.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۰)، *فرهنگ اصلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: انتشارات طهوری.

شیخی نارانی، هانیه (۱۳۸۹)، *نشانه‌شناسی پرنده‌ی طاووس*، *دوفصلنامه علمی پژوهشی هنرهای تجسمی نقشمایه*، سال سوم، شماره پنج، صص ۲۷- ٤۲.

فربود، فریناز؛ خزایی، محمد (۱۳۸۲)، *بررسی نماد سیمرغ با تاکید بر شاهنامه فردوسی و منطق‌الطیر عطار*، *مجله هنرهای تجسمی*، شماره ۲۳، صص ٤- ١٤.

فریه، ر.دبلیو (١٣٧٤)، *هنرهای ایران*، ترجمه: پرویز مرزبان، تهران: انتشارات فرزان.

کربن، هانری (۱۳۸۷)، *ارض ملکوت (کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدائی تا ایران شیعی)*، ترجمه سیدضیاء الدین دهشیری، تهران: کتابخانه طهوری.

کوپر، جی.سی (۱۳۸۰)، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: انتشارات فرشا.

معین، محمد (۱۳۷۸)، *فرهنگ معین*، جلد دوم، تهران: امیرکبیر.

واحد دوست، مهوش (۱۳۷۹)، *نمادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*، تهران: انتشارات سروش.

هال، جیمز (۱۳۸۰)، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمهٔ رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر.

هدایت، رضا قلیخان (۱۲۸۸)، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

هرمان، جرجینا (۱۳۸۷)، *تجدید حیات هنر و تمدن در ایران باستان*، ترجمه: مهرداد وحدتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵٦)، *انسان و سمبل هایش*، تهران: امیرکبیر.

Bartolomae, Ch. (1961), *Altiranisches Wörterbuch,* Berlin: Walter de Gruyter

Harper, P.O. (1961), *"The Senmurv"*, The Metropolitan Museum of Art Bulletin.

MacKenzie, D. N. (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary,* London: Oxford University Press

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۷۱- ۹۵

نخستین شاعران ایران

راضیه موسوی خو*

چکیده

از دورهٔ ایران باستان، آثار بسیاری به زبان‌های باستانی ایران، به جای مانده است که برخی از این آثار، منظوم دانسته شده‌اند. شعر ایرانی بر اساس سندهای موجود به روزگار زرتشت می‌رسد و از گاهان، سروده‌های دینی زرتشت آغاز می‌شود. همچنین می‌توان به منظومه‌های دیگری که به زبان‌های پهلوی اشکانی و پهلوی ساسانی به جای مانده‌اند اشاره کرد، همچون درخت *آسوریگ* ، *یادگار زریران*، *جاماسپ نامه* و نیز سرودنامه‌های مانی پیامبر به زبان مانوی. سروده‌های ایران

* دانشجوی دکترای فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

باستان را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد، سروده‌های دینی و سروده‌های غیر دینی. ایران‌شناسان، وزن هجایی را ، وزن موجود در اشعار آن دوره معرفی کرده‌اند و برخی نیز قائل به وزن ضربی بوده‌اند. اعتقاد بر این است که اشعار یشت‌ها موزون به وزن ضربی بوده‌اند اما در مقابل اشعار گاهان که سروده‌های خود زرتشت است بر وزن هجایی سروده شده‌اند. از وجود طبقه‌ای به نام طبقه شاعران در ایران باستان اطلاعی در دست نیست. آنچه که به طورقطع می‌دانیم، تنها وجود طبقه‌ای به نام گوسانان در روزگار پارتیان وخنیاگران در زمان ساسانیان است که شاعر ـ نوازندگانی بودند که در کوچه و بازار اسباب شادی مردم و نیز درباریان را فراهم می‌کردند. آثار مکتوبی از آنان در دست نیست چرا که آنان ، فقط شاعر- نوازندگانی بوده‌اند که از شعر و موسیقی توأمان بهره می‌بردند. در این پژوهش که داده‌ها از طریق تحقیقات کتابخانه‌ای به دست آمده، به شناخت نخستین شاعران ایران خواهیم پرداخت. از میان آثار منظوم موجود، سرایندهٔ اندک آثاری، به طور یقین بر ما آشکار است مانند گاهان زرتشت یا سرودنامه‌های مانی. هدف از این پژوهش شناخت و کسب اطلاع از شعر و شاعران ایران پیش از اسلام است ولی شوربختانه در انتساب بسیاری از آثار، تردید وجود دارد و نام سراینده آنها برما ناپیدا است مانند یشت‌ها. از این رو تنها راه پیش رو برای شناختن شاعران این دوره آن است که نام افرادی که آثار منظوم بدانها منسوب است را ذکر کنیم که در این میان، میزان اطمینان ما از این انتسابِ ناگزیر، گاه بسیار زیاد است همچون انتساب گاهان به زرتشت و شاعر دانستن وی و گاه میزان اطمینان ما بسیار اندک است مانند شاعر دانستن داریوش هخامنشی به سبب شعر دانستن بخشی از کتیبه بیستون، چرا که بر ما آشکار نیست که آیا داریوش تنها

فرمان نوشتن چنین کتیبه‌ای را داده است یا اینکه وی متن کتیبه را نیز خود فرموده است. در برخی موارد هم اطلاعات ما تنها در حد ذکر نام اثر ادبی است که نویسنده یا سرایندهٔ آن نا معلوم است. شرق‌شناسان و دانشمندان بسیاری دربارهٔ شعر در ایران باستان به تحقیق و مطالعه پرداخته‌اند و مقالات و رسالات گوناگونی در این باره نوشته‌اند، همچون لازار، بنونیست، هنینگ ، گِلدنر ، بویس، محمد تقی بهار، محسن ابوالقاسمی و ابوالقاسم اسماعیل پور.

واژه‌های کلیدی: شعر ایران باستان، سرودهای مانوی، وزن هجایی، خنیاگران، زبان‌های ایران باستان.

مقدمه

با بررسی اسناد و آثار مکتوب به جا مانده از ایران باستان، آثار منظومی می‌یابیم که می‌توان آنها را نخستین شعرهای ایران باستان و سرایندگان آنان را نیز نخستین شاعران ایران دانست. برطبق مطالعات زبان‌شناسی تطبیقی، زبان دو بُعد دارد، بعد توصیفی، یعنی بعد زبانی و بعد هنری و شعری. بعد زبانی در پی عاملی است که یک پیام زبانی را به اثری هنری تبدیل کند. مقایسهٔ الگوهای شاخص در زبان‌های هند و اروپایی این امکان را فراهم می‌کند تا بتوانیم زبان‌ها را تا رسیدن به زبان مشترک اصلی بازسازی کنیم و نیز امکان شناخت ویژگی‌های شعر منظوم و نثر شاعرانه را فراهم می‌کند. طبق این مقایسه در می‌یابیم که در جوامع هند و اروپایی ، شعر و زبان شاعرانه در اختیار و صلاحیت متخصصانی بوده که انگیزهٔ شاعری داشته ولی علاوه بر سرودن، عهده‌دار وظایف دیگری از نوع موبدی، پیشگویی و مداحی نیز بوده‌اند، از این رو برای مفهوم شاعر، واژگان متفاوتی بسته به نقش‌های متفاوتی که شاعران ایفا می‌کردند وجود داشته است. «هرچند مدارک، پراکنده

و گوناگون است اما همه چیز ثابت می‌کند در ایران پیش از اسلام ، از زمان مادها تا پایان کار ساسانیان «یک جریان شعری پهناور» وجود داشته است.» (بویس و فارمر، ۱۳٦۸: ۷۵) *ریگ ودا* کهن‌ترین اثر شعری خانواده‌ی زبانی هند و اروپایی است که سرودهٔ موبدان و شاعران ستایشگر است و زرتشت نیز موبد و شاعری است که ستایشگر سرور خود اهوره مزدا است. در جوامع هند و اروپایی شاعری از پدر به پسر انتقال می‌یافته و حرفه‌ای موروثی بوده است. شاعران باید از پایگاه اجتماعی و آموزش که از معیارهای خاص شاعری بوده‌اند، برخوردار می‌بودند تا بتوانند، فرمانروایان را در مدیحه‌ها بستایند یا در نکوهش نامه‌ها آنها را نکوهش کنند. اما در ایران باستان شعر عروضی وجود نداشته است و ایران‌شناسان، وزن هجایی را، وزن موجود در اشعار آن دوره معرفی کرده‌اند و برخی نیز قائل به وزن ضربی بوده‌اند. اعتقاد بر این است که اشعار یشت‌ها موزون به وزن ضربی بوده‌اند، اشعاری که موزون به وزن ضربی هستند برای رقص مناسب‌اند، درحالیکه اشعار گاهان که سروده‌های خود زرتشت است و بر وزن هجایی سروده شده‌اند مناسبتی با رقص ندارد. (کامبین، ۱۳۹۵ : ۷۳) به طور کلی تعداد هجا و درنگ یا وقفه، اساس نوشته‌های منظوم اوستایی است. (آموزگار، ۱۳۹۰: ٤٦). شعر کلامی موزون است ولی وجود وزن، جوهر اصلی شعر نیست، یعنی جوهر شعر نه در عناصر ظاهری و نظم بلکه در درون‌مایه، عنصر خیال و تصویرگری است. هند و اروپاییان برای گفتارهای روایی و انواع مشخص سرود که قالب موزون نیز نداشتند از چنین سبکی استفاده می‌کردند. این سبک به ویژه در نیایش‌ها و مراسم و آیین‌های عبادی که نیازمند بیانی فصیح و عالی است دیده می‌شود. (میرفخرایی، ۱۳۹٤: ۱۷) درباره اینکه آیا در ایران باستان، شعر و شاعری به مانند طبقه‌ای مستقل به نام طبقه شاعر وجود داشته است یا نه اندکی تردید وجود دارد زیرا تصور وجود طبقه مستقلی به نام طبقهٔ شاعران، جدای از کار

رامشگران، کمی دشوار است و یا دست کم ما از آن اطلاعی نداریم. اما به دلیل وجود شواهد و قرائن بسیار نمی‌توان وجود شعر عامیانه را در آن دوره انکار کرد. مانند فهلویات و همچنین ظاهراً چکامه‌هایی که الگوی کار مسعودی مروزی در شاهنامه‌ی مفقودش بوده است سابقه‌شان به اوزان اشعار عامیانه می‌رسیده است؛ اوزان اشعار عامیانه که در ادب رسمی ساسانی و فرهنگ نجبا و درباریان اهمیتی نداشته است. علاوه بر آن وزن رباعی کاملاً ایرانی است و بر اساس حکایت نقل شده در *المعجم*، از زبان عوام و کودکان گرفته شده است. (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۹٦) اما در *نامه تنسر* سومین طبقه‌ی مردم را کتّاب می‌دانند و کتّاب ریز، کتّاب محاسبات، اطباء و شعرا و منجمان را داخل آن می‌دانند.(راشد محصل، ۱۳۹۱: ۲۰) در *تاریخ سیستان* آمده است: «تا پارسیان بودند سخن پیش ایشان برود بازگفتندی به طریق خسروانی». از اشعار و سروده‌های بازمانده از ایران باستان که در *تاریخ سیستان* نیز ضبط شده می‌توان به سرود«کرکوی» اشاره کرد که زرتشتیان آن را در آتشکدهٔ سیستان می‌خواندند.

از سوی دیگر شعر با سنت شفاهی ارتباطی تنگاتنگ دارد و ما می‌دانیم که این سنت شفاهی در فرهنگ ایران باستان جایگاه ویژه‌ای داشته است. از آنجا که در سرزمین ایران، همواره کلام با نوعی قداست همراه بوده است، ایرانیان دیرتر از دیگران و همسایگان میان‌رودانی خود آغوش به روی خط گشوده‌اند. حتی سرودهای مقدس دینی خود را نسل به نسل و سینه به سینه انتقال داده‌اند و مسئولیت ضبط و نگاهداری سرودهای غیردینی خود را نیز به حافظه گوسان‌های پارتی و خنیاگران ساسانی سپرده‌اند و قلم را برای ضبط متون دینی که پشتوانه اعتقادی داشت و یا نوشتن مطالب دولتی و حکومتی به دست گرفتند. بدین شرح، سرنوشت اشعار غیردینی که کاربرد اساسی آن ها در ادبیات شفاهی مردمی است روشن است.(آموزگار،۱۳۹۰: ٤٤)

گزنفون می‌نویسد :«تا زمان او در داستان‌ها و سرودها از کوروش یاد می‌شده است و گویا چنین می‌نماید که این داستان‌ها روایت‌های جاری بوده که حتی در پایدار ساختن *کارنامک اردشیر بابکان* نیز مؤثر افتاده است». همچنین در کتاب یکم بخش ۲ بند ۱ و بخش ٤ بند ۲۵ به سروده‌هایی اشاره کرده است که سربازان در ستایش کوروش می‌خواندند. (راشد محصل،۱۳۹۱: ۱۲). شاعران هند و اروپایی با توجه به مفهوم‌سازی در شعر و با کمک هنر واژه‌شناسی به ساختن یا سرودن شعر می‌پرداختند و بدین منظور با استفاده از صور خیال از اصطلاحاتی که خاص پیشه‌هایی مانند نجاری و بافندگی است به آفرینش شعر می‌پرداختند. از دید شاعر هند و اروپایی زبان شعری، شیوه بیان شاعرانه، سبک والا و متعالی اصلی‌ترین ویژگی‌های شعر بشمار می‌آمد و وزن تنها ویژگی آن نبود. سبک والایی که هم در شعر و هم در نثر تجلی می‌یافت و به یاری آن نثر از حالت روایی بیرون آمده و به زبان شعر نزدیک می‌شد. برای بیان این تفاوت می‌توان گاهان و هفت‌های *اوستا* را مقایسه کرد که گاهان شعر است و هفت ها نثری شاعرانه و در هر دو انواع آرایه‌های ادبی به کار رفته است. (میرفخرایی، ۱۳۹٤: ۱۹).

درون‌مایه بسیاری از آنچه به عنوان شعر، امروزه به دست ما رسیده است بیشتر سرودهای دینی است و نه سرودهایی که برای بیان عواطف انسانی به شکل امروزی، سروده شده باشند. مانند سروده‌های زرتشت و مغان زرتشتی و مانی و شاگردانش و نیز پیشگویی‌های جاماسپ حکیم. اما در این میان نیز سروده‌هایی هستند، که درون‌مایهٔ دینی ندارند و به شعر به معنای امروز نزدیک‌ترند. هرچند که شاید گذر زمان در تطوّر و رشد آن بی‌تأثیر نبوده است. همچون درخت *آسوریگ*، *یادگار زریران*، اندرزنامه‌ها و آنچه گوسانان و رامشگران برای شاهان و مردم می‌خواندند و نیز آن الحانی که برای باربد و نکیسا در عهد خسرو پرویز ذکر می‌کنند. برخی بهرام گور را قدیمی‌ترین

شاعر فارسی‌زبان می‌دانند. ایرانی‌ها بالاخص طبقه عالی، از آن جهت که شعر در نهایت با دروغ و مبالغه همراه است و همچنین به دلیل ارتباطی که از نظر وزن و موسیقی با خنیاگران داشته نسبت به شعر روی خوشی نداشته‌اند و ظاهراً به همین سبب بوده است که بر طبق یک مأخذ مفقود ـ که صاحب *المعجم* ـ از آن نقل می‌کند یک موبد آن زمان نامش آذرباد بن زراتشتان ، بهرام گور را از شاعری منع کرده است و آن را مناسب شأن پادشاه ندانسته است. این طرز فکر خیلی شباهت دارد با طرز فکر طبقه عالی در رم قدیم که شاعری را کاری تلقی کرده‌اند مرادف بیکارگی. (زرین کوب،۱۳۸۸: ۷۵).

اما می‌دانیم که بعدها در زمان خسرو پرویز توجه بسیار زیادی به هنرمندان و نیز خنیاگران و رامشگران می‌شده است. در ادامه، بر اساس آثار موجود ، به بررسی نام و آثار نخستین شاعران ایران می‌پردازیم. تاکنون ایران‌شناسان و شرق‌شناسان بسیاری درباره شعر و وزن اشعار ایران پیش از اسلام به تحقیق پرداخته‌اند و مقالات و کتب گوناگونی نیز در این باره نوشته‌اند. از میان شرق‌شناسانی که درباره وزن شعر در ایران باستان به تحقیق پرداخته‌اند می‌توان به هنینگ (۱۹۵۰)، بنونیست (۱۹۳۰)، لازار(۱۹۸٤)، تاوادیا (۱۹۵۵)، اوتاس (۱۹۷۵)، و ف. کونیگ اشاره کرد که در مقالات گوناگونی به بررسی وزن شعر ایرانی پرداخته‌اند. مری بویس و جورج فارمر نیز کتاب «*دو گفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایرانی*» را به قلم تحریر در آوردند که در سال ۱۳٦۸ توسط بهزاد باشی به فارسی ترجمه شد. مری بویس همچنین در زمینه ادبیات مانوی تحقیق و در سال ۱۹٥٤ مهم‌ترین سرودنامه‌های مانوی را بررسی، قرائت، تقطیع و ترجمه کرد. این سرودنامه‌ها *اَنگدروشنان* و *هَویَدگمان* نام دارد. بویس در سال ۱۹۷۵ اشعار پارتی و پارسی میانه مانوی در ستایش ایزدان مانوی و پاره‌هایی از *مزامیر* را همراه با متون منثور منتشر کرد. کریستن سن، آرتور «*شعر پهلوی و شعر پارسی قدیم*» وعباس اقبال

آشتیانی «*شعر و موسیقی در ایران*» (۱۳٦۳) را نوشتند. دکتر محسن ابوالقاسمی نیز در کتاب *شعر در ایران پیش از اسلام* (۱۳۷٤) به مطالعه و بررسی این مقوله پرداخت.

آنگارس

اثر مکتوبی از زبان مادی در دست نیست. اما در نوشته‌های مورخان یونانی همچون کتزیاس، دینون و هرودوت به داستان‌ها ، قصه‌ها و اشعار این دوره اشاره شده است. برای نمونه داستان عشق استریانگایوس به زرینیا، ملکه سکاها و ناکام ماندن وی و داستان غنایی زریادرس و و اُداتیس را می‌توان نام برد.(زرشناس، ۱۳۹۱: ۵) همچنین شواهدی نیز وجود داشته که خنیاگری حرفه‌ای در ایران قبل از دوران اشکانی نیز وجود داشته است. در غرب آنتیوس می‌گوید که بربرها نیز مثل یونانیان عادت داشتند در رثای پادشاهان آوازهای شایسته بخوانند. وی با استناد به گفته دینون، آنگارس را نام می‌برد که خنیاگر بزرگ دوره ماد و شاه آستیاگ بوده است. اما شوربختانه از آنگارس اثری به جای نمانده و ما تنها به گفتهٔ مورخان استناد می‌کنیم. و نیز در خصوص وجود خنیاگری در روزگار هخامنشیان، می‌توان به این گفته گزنفون رجوع کرد که گفته است کوروش تا آخرین روزهایش در داستان و آواز سروده می‌شد.(بویس و فارمر، ۱۳٦۸ : ۵۰)

زرتشت و پیروانش

زرتشتِ پیامبر را می‌توان نخستین شاعر ایرانی دانست. کهن‌ترین نوشته‌ای که از ایرانیان به‌جای مانده است گاهان است. در *اوستا* واژه گاثا[۲] به معنی «شعر و

---

[۲] . gāΘā

سرود» یا «گروهی از سرودهای نیایشی» است. گاهان منظوم به نظم هجایی است و سروده خود زرتشت است. زرتشت حدود هزار سال پیش از میلاد مسیح زندگی می‌کرده است. گاهان بخشی از یسن و یسن‌ها بخشی از *اوستا* است، ۷۲ هات یا همان فصل دارد. گاهان که ۱۷ هات از یسن‌ها است که از پنج گاه تشکیل شده است. اصطلاح دوگاه، سه‌گاه، چهارگاه و پنج‌گاه نیز بازمانده همین واژه گاهانی است. با نظر به پژوهش‌هایی که درباره گاهان انجام شده، دو دیدگاه وجود دارد: برخی همچون بارتولومه معتقد بودند که گاهان اثری تعلیمی است و برای ترویج و تبلیغ دین سروده شده، درحالیکه هومباخ معتقد بود زرتشت گاهان را تنها در ستایش و بزرگداشت اهورامزدا سروده و مطالب گاهان از هر نوع مضمون جزمی و امری به دور است و جنبه باطنی و اشراقی دارد. (اسماعیل پور، ۱۳۸۵: ۵۰).

بخش دیگری از یسن‌ها، هفت تن یشت نام دارد که هفت هاتِ (۳۵و ۳۶و۳۷ و۳۸ و ۳۹ و ٤٠ و٤١) را در بر می‌گیرد. هر هات یک کرده یا فصل محسوب می‌شود و یک بند یکسان در پایان هر یک از هات‌ها عیناً تکرار شده و به این خاطر، هفت تن یشت، به شکل یک ترجیع بند سروده شده است. زبان هفت‌ها، همان زبان گاهانی است از این رو می‌تواند سروده زرتشت یا یکی از پیروان او باشد. بئوناک معتقد است که سراسر هفت ها از بند ۳ هایِ ۳۵ تا بند ٦ هایِ ٤١ منظوم بوده و هر بیت از هشت هجا تشکیل می‌شده است، اما به مرور واژه‌هایی بدان افزوده و وزن آن خراب شده و به شکل کنونی به دست ما رسیده است.(میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۸).

مغان زرتشتی

یشت‌ها، بخش بزرگی از اوستای منظوم را تشکیل می‌دهند. یشت‌ها سرودهایی هستند در ستایش ایزدان کهن مانند میترا، آناهیتا، بهرام که به زبان

اوستایی سروده شده‌اند. اما زمان نگارش آنان جدیدتر از گاهان است. واژه یَشت به معنی ستایش، نیایش و پرستش است. اکنون ۲۱ یشت به جای مانده که همه سروده مغان زرتشتی است ولی شوربختانه نام سرایندگان آنان را نمی‌دانیم. آنان با ذوق شاعرانه و طبع لطیفی که داشتند به خلق چنین سرودهایی در ستایش و بزرگداشت ایزدان کهن ایران پرداختند و بی‌تردید، مغان زرتشتی در زمره نخستین شاعران ایران به شمار می‌روند. در یشت‌ها، تلفیقی از باورهای باستانی پیش از روزگار زرتشت و سروده‌های خود زرتشت را می‌توان یافت. یشت‌ها منظوم هستند و در میان آن‌ها، قالب ترجیع‌بند و ترکیب‌بند یافت می‌شود.

کتیبه داریوش شاه هخامنشی

در هزاره نخست پیش از میلاد در جنوب غربی ایران قبایلی زندگی می‌کردند که به زبان پارسی باستان سخن می‌گفتند. زبان پارسی باستان شاخه جنوبی از زبان ایرانی باستان غربی است. برخی عبارات و ترکیبات سنگ نبشته‌های پارسی باستان لحنی شاعرانه و موزون دارند. برخی از ایران‌شناسان پاره‌هایی از این سنگ‌نبشته‌ها را منظوم دانسته‌اند. مانند ف.کونیگ، ایران شناس آلمانی سطرهای ٧٤ و ٧٥ و٧٦ ستون دوم از سنگ‌نبشته داریوش را که بر کوه بیستون نویسانده شده، شعر پنداشته است. (ابوالقاسمی، ١٣٧٤: ٤٨) این قطعه هجایی است اما تساوی هجاها در آن رعایت نشده است. آنگونه که می‌دانیم نوشته های این کتیبه، سخنانی هستند از زبان داریوش شاه هخامنشی، اما در اینکه آیا داریوش، خود، عین این کلمات را بر زبان آورده است یا اینکه به فرمان او، این سخنان نوشته و پرداخته شده‌اند تردید است. پس نمی‌توان داریوش را به یقین در زمره شاعران این دوره آورد و تنها به نام او و کتیبه‌اش اشاره‌ای می‌کنیم چرا که گاه در زمره آثار منظوم به آن اشاره می‌شود. آنچه در کتیبه‌ها

گفتـه مـی‌شـده، مطالـب مربـوط بـه سیاسـت و حکومـت اسـت. امـا موفقیـت ادبـی داریـوش علـی رغـم محـدودیت‌هـای زبـانی و محتـوایی سـنگ نبشـته‌ای دولتـی، قابـل سـتایش اسـت. نویسـنده لحنـی صـادقانه را بـه کـار مـی‌گیـرد، از مبالغـه خـودداری مـی‌کنـد و بـا دقـت بیـان، سـادگی واژه‌هـا و کوتـاهی جمـلات و یکنواختی جملات را که در جـای جـای کتیبـه دیـده مـی‌شـود جبـران مـی‌کنـد. هـر متنی که به نام داریـوش نوشـته شـده اسـت بـه خـوبی طـرح ریـزی شـده و شـامل مقدمه، بخش اصلی و مؤخره است.(زرشناس، ۱۳۹۱: ٦)

شاعران بی‌نام

دو منظومـه *یادگـار زریـران* و *درخـت آسـوریگ* کـه هـر دو دچـار تغییـر شـده‌اند و آمیـزه‌ای از زبـان پـارتی و پارسـی میانـه هسـتند از دوران اشـکانیان بـه جـای مانـده اسـت. بنونیسـت *درخـت آسـوریگ* را کـه منـاظره‌ای اسـت میـان بـز و نخـل، منظـوم دانسته اسـت. *یادگـار زریـران* نیـز منظومـه و حماسـه‌ای اسـت دینـی ـ پهلـوانی بـه زبان پارسـی میانـه از اصـل پارتی(اشـکانی). *یادگـار زریـران* متنـی اسـت حماسـی کـه کهن‌تـرین نمایشـنامه ایرانـی بـه شـمار مـی‌آیـد. احتمـالاً بخشـی از یـک رشـته حماسـه‌هـای ایرانـی اسـت کـه بـه کوشـش گوسـان‌هـای پـارتی تـا دوره ساسـانی بـه طـور شـفاهی زنـده مانـده و در آن زمـان مکتـوب شـده و از آن جهـت کـه بـه دسـت موبـدان ایرانـی از حالـت شـفاهی بـه صـورت نوشـتاری در آمـده، رنـگ و بـویی از دیـن مزدیسـنایی گرفتـه اسـت ولـی روح پهلـوانی آن همچنـان محفـوظ مانـده اسـت.(آموزگار،۱۳۹۰: ۵۲) ایـن منظومـه در برخـی نسـخه‌هـا، *شـاهنامه گشتاسـبی* خوانده می‌شود کـه موضـوع آن، جنـگ میـان ایرانیـان و تورانیـان بـرای آیـین زرتشـت و وزن آن هجـایی اسـت. اوتـاس در مقالـه‌ای دربـاره *یادگـار زریـران*، ۱۸ مـورد قافیـه را در۲٤ مصراع این منظومه ذکر کرده و اضـافه می‌کنـد کـه ایـن قافیـه‌هـا بـه جـز یـک مـورد در شناسـه افعـال اخبـاری وجـود دارد. همچنـین قطعـه ای از *انـدرز دانایـان* در

متون پهلوی ویراسته جاماسپ آسانا آمده است که دارای سبک شاعرانه خوب و مقفّی است. این متن نیز همچون متن‌های پارسی میانه دیگر به مرور دچار دگرگونی‌هایی از سوی نویسندگان شده است، گاهی برخی واژه‌ها حذف شده و گاهی واژگانی به متن افزوده شده است و هر بند با عبارت « اندر گیهان» آغاز شده است.(Henning, 1950: 647) تاوادیا از پارسیان هند، متن پهلوی «سرود اندرزی» را منظوم دانسته و آن را به شکل مصراع‌های هشت هجایی بازسازی کرده است.(Tavadia, 1953 : 91)

ژاله آموزگار در مقاله «یادگار زریران نثر توأم با شعر» (۱۳۹۰) می‌نویسد: «از دید من *یادگار زریران*، نثری توأم با شعر است و به گونه‌ای نمایشنامه‌ای است با ویژگی‌های هنر نمایشی، از قبیل ساخت و پرداخت صحنه‌ها و شخصیت سازی‌های قهرمانان داستان، توصیف نیروها و غیره. در این بافت ، ترکیب نظم و نثر کاملاً خود را نشان می‌دهد و چنین ترکیبی یکی از ویژگی‌های نمایش‌های سنتی هند نیز به شمار می‌آید. در روایت‌های خنیاگران هم این شیوه معمول بوده است و جای آن را در نقالی‌های *شاهنامه* هم می‌توان دید. به این صورت که گوینده یا نویسنده، صحنه‌ها را به نثر می‌گوید و در میان، هر کجا لازم باشد مطالب به شعر می‌آیند.» (آموزگار، ۱۳۹۰: ٥٤).

اشعار زیادی به پهلوی در دست نیست و آنچه باقی مانده بیشتر اشعار تعلیمی و اخلاقی است که در میان اندرزنامه‌های منثور جای دارد و به دلیل نحوه نگارش و ویژگی‌های خط پهلوی و عدم آگاهی نسخه نویسان در هنگام نسخه برداری، تشخیص آنها از نثر کار آسانی نیست. از سوی دیگر چون متون پهلوی، در مواردی دچار آشفتگی و تصحیف شده‌اند بازسازی صورت اصلی آنها مشکل است. (همان، ٤٩) اما همانگونه که می‌بینید از سرایندگان آنان هیچ اطلاعی در دست نداریم. پس می‌توان این آثار را در زمره آثار منظوم متعلق به شاعران بی‌نام و ناشناختهٔ آن دوره دانست.

شعر دیگری نیز که به خط فارسی نوشته شده ولی هم از نظر زبان و هم از نظر وزن، آن را باید شعر پهلوی به حساب آورد سرود آتشکده کرکوی است که در *تاریخ سیستان* آمده است. احتمالاً نوع دیگری از اشعار پهلوی نیز وجود داشته است که منظومه‌های عاشقانه بوده‌اند ولی صورت پهلوی آنها فعلاً در دست نیست مانند منظومه *ویس و رامین* که قطعاً اصل پارتی و پهلوی داشته است و اگر به بازتاب‌های فرهنگ دوره ساسانی در منظومه‌های *هفت پیکر*، *خسرو و شیرین* و *وامق و عذرا* نیز توجه کنیم می‌توانیم این فرضیه را هم مطرح کنیم که این‌ها نیز اصل ساسانی داشته‌اند. دلیل اینکه چرا اینگونه اشعار پهلوی به دوره‌های بعد نرسیده‌اند یکی این است که سنت شفاهی در دوره ایران پیش از اسلام بسیار اهمیت داشته و دیگر اینکه روحانیون و دبیران که اهل قلم بودند تنها آثار دینی و یا اسناد دولتی و اقتصادی را می نوشتند و دیگر به ضبط شعرهای بزمی و رزمی نمی‌پرداختند. از سوی دیگر رواج فارسی دری و رو به فراموشی گذاشتن زبان و خط پهلوی نیز به این موضوع کمک کرده است. هم چنین با رواج شعر عروضی، این گونه اشعار کم‌کم از رونق افتادند و یا به قالب شعر عروضی در آمدند و علت عمده دیگر این بود که در ایران پیش از اسلام، این گونه اشعار با آواز و ساز همراه بودند و با تحریم یا کم اهمیت شدن آن در دوره‌های اسلامی، این گونه اشعار از رواج افتادند و منحصر به مجالس اشراف شدند. (همان: ۵۰– ۵۱)

جاماسپ حکیم

بنابر منابع، جاماسپ حکیم از پیشگویان شناخته شده هم عصر زرتشت و داماد زرتشت بوده است که حتی مرگ خود را نیز پیش‌بینی کرده بود. *جاماسپ نامه* ، منظومه‌ای است که شامل پیشگویی‌های جاماسپ حکیم است درباره هزاره زرتشت و آنچه که پس از هزاره نخست، یعنی هزاره زرتشت یا

هـزاره اوشـیدر و هـزاره اوشـیدر مـاه رخ مـی‌دهـد. بنونیسـت، *جاماسـپ نامـه* را منظوم به نظم هجایی دانسته است و بو اوتاس آنرا منظوم به نظم ضربی.

کتیبه شاپورشاه اول ساسانی

در درون غـاری در حـاجی آبـاد، نزدیکـی مرودشـت فـارس، شـاپور اول ساسـانی کتیبـه‌ای بـه دو زبـان فارسـی میانـه و پهلـوی اشـکانی نویسـانده اسـت کـه در ۳۲ سـطر اسـت و شاپورشـاه از تیرانـدازی خـود و سـاختن نشـانه‌ای بـه یـادبود آن کـار گزارشـی داده اسـت. آنـدرئاس، جملـه‌هـای پایـانی کتیبـه را شـعرهـایی دانسـته کـه هـر سـطر هشـت هجـا دارد هرچنـد کریستن‌سـن و دکتـر محسـن ابوالقاسـمی ایـن نظر را نپذیرفته‌اند. امـا در صـورت پـذیرفتن نظـر آنـدرئاس مـی‌تـوان، کتیبـه شـاپور را در زمـره آثـار منظـوم بـه شـمار آورد. ظـاهراً شـاپور تنهـا فرمـان نوشـتن چنـین کتیبه‌ای را داده است. اما از آنجـا کـه مـا نـام نویسـنده را نمـی‌دانـیم و ایـن کتیبـه را به نام کتیبه شاپور می‌شناسیم، ناگزیریم نام آن را در زمره آثار منظوم بیاوریم.

گوسانان

در دوره پارتی، شـاعری و نوازنـدگی بـا هـم ادغـام شـده بـود و گروهـی بودنـد کـه هماننـد دوره‌گـردان از جـایی بـه جـای دیگـر مـی‌رفتنـد و سـرودهـای غنـایی و حماسـی مـورد علاقـه مـردم را مـی‌خواندنـد و سـاز مـی‌نواختنـد کـه ایـن گـروه گوسـانان نـام داشـتند. عنـوان شـاعر از «گوسـان، خنیـاگر» متمـایز نبـود. گوسـان در روزگـار پارتهـا و همسـایگان ایشـان تـا اواخـر عمـر نقـش قابـل ملاحظـه‌ای بـازی می‌کـرده اسـت. گوسـانان، سـرگرم کننـده پادشـاهان و نیـز مـردم کوچـه و بـازار بودنـد، در دربـار صـاحب امتیـاز و در میـان مـردم محبـوب بودنـد. در گورسـتان و بـزم، هـر دو حضـور مـی‌یافتـه، نوحه‌سـرا، طنزپـرداز، داسـتان‌گو، نوازنـده، ضـابط

دست آوردهای عهد باستان و مفسّر زمانه خودش بوده است. موسیقی و شعر در دوران پارتها بسیار تنگاتنگ در هم بافته شده بود. به گونه‌ای که یک شاعر حرفه‌ای می‌بایست همزمان، نوازنده و متخصص در نواختن سازها و آوازهای مختلف باشد. شوربختانه آگاهی چندانی از چگونگی تحصیل و آموزش گوسانها نداریم و هیچگونه مدرکی در این زمینه باقی نمانده است. پرواضح است که گوسانها ناگزیر بودند همه چیز را به حافظه بسپارند. اکنون تنها اندکی از کارهای آنان باقی مانده است. مانند *یادگار زریران* به فارسی میانه و صورت‌های منحط و تغییریافته کتابت پهلوی: بخش عمده کتاب شاهان که با چشم پوشی از تعداد نامعلومی، از اصل های پارتی است؛ *ویس و رامین* که به کرّات، دچار تغییر شده تا به شکل کنونی رسیده است. (بویس و فارمر، ۱۳٦۸ : ٤٥). پس می‌توان گوسانان زمان اشکانی و ساسانی را در زمره نخستین شاعران ایران باستان دانست.

باربد، نکیسا، رامتین، ندیم

از آنجا که گوسانان و خنیاگران زمان خسرو پرویز را در زمره نخستین شاعران ایرانی آورده‌ایم، می‌توان باربد، نکیسا، رامتین و ندیم را نیز از نخستین شاعران و نوازندگان آن روزگار دانست. یکی از خنیاگران پر آوازه دوره خسرو پرویز (٦۲۷-۵۹۰م)، باربد بود. اشعار و ترانه‌های باربد، همچون همتای روزگار سامانی‌اش، رودکی، ساده و جذاب بودند. سادگی و روانی شعر او بدان روی بود که موسیقی و نواهای دلکشی را با آن اشعار ساده می‌آمیخته و سرودها و ترانه‌های سحرانگیز می‌آفریده است.

باربد ترانه‌ها و آوازهای معروفی داشت که از میان آنها، تنها درباره چند نمونه آگاهی داریم. یکی از ترانه‌های مهم او، آوازی ست که به واسطه آن، زندگی مهتر اسبان خسرو پرویز را نجات داد. این ترانه را برای آن ساخت که

به شاه اطلاع دهد که شبدیز، بارگی محبوب او مرده است. ترانه دیگر او درباره به پایان رسیدن بنای کاخ شیرین بود که پس از هفت سال کار مداوم و سخت برآمده بود. پس از آن یک بار دیگر به درخواست شیرین ترانه‌ای خواند و ضمن آن، قلعه با شکوهی را توصیف کرد و به خسروپرویز یادآور شد که قول داده بود برای ملکه‌اش، شیرین، قلعه‌ای بنا کند. شیرین نیز در ازای این ترانه، ملکی در نزدیکی اصفهان به باربد هدیه کرد که او و خانواده‌اش در آن سکنی گزیدند.

آورده‌اند که باربد نخستین موسیقی‌دانی بود که دستگاه‌های موسیقی ایرانی را ابداع کرد. باربد در دیدار نخست خود با پرویز، ترانه «دستان یزدآفرید» را برای او خواند، آنگاه « دستان پرتو فرخا» و پس از آن «سبز اندر سبز» را خواند و نواخت، چنانکه شنوندگان از آهنگ زار، زار بریشم رود، از زیر و بم سرود او مجذوب و سرمست شدند. به گفته فردوسی، سه دستانی که باربد در این جایگاه ارائه کرد، «رازآفرید»، «پیکارگرد» و «سبز اندر سبز» نام داشت. باربد پدید آورنده خسروانی‌هایی است که تا کنون نوازشگران در بزم شاهان می‌نوازند. «خسروانی سرود» تا سده‌های پس از اسلام رایج بوده است. گویند که باربد را سی لحن بوده برای هر روز در ماه و نیز او را ۳۶۰ نوا بود که هر روز در سال یکی را می‌خواند و می‌نواخت.(کریستن‌سن، آشتیانی،۱۳۶۳ : ۸).

نکیسا، خنیاگر چیره دست و چنگ نواز خسرو پرویز بود که برخی او را اصالتاً یونانی دانسته‌اند که در دربار خسرو پرویز می‌زیسته است. نکیسا به عنوان یکی از خنیاگران چیره دست و رقیب باربد بارها در منابع موثق آمده است. یعقوب بن اسحاق کندی در رساله در *علم موسیقی* نام چندین نوای ایرانی را آورده است. مانند: ششم، ایران(آپرین، آفرین؟)، اسفراین، سبدار(شبدیز؟) ، نیروزی(نوروزی)، مهرجانی(مهرگانی) و ماخور(ماهور). کندی پس از ذکر نواهای یادشده، آشکارا می‌گوید که این نواها و نواهای

دیگر از الحان هشت‌گانه یونـانی اخـذ شـده اسـت. بـه همـین سـبب تقـی زاده بـرای نکیسا خاسـتگاهی یونـانی قایـل گردیـد و آورد کـه «سـرگش کـه بـه اغلـب احتمـال نکیسا (یا سکیسا) نیز همـان هسـت، یکّـه مطـرب و خواننـده یونـانی بـوده کـه اسـم اصـلی او سـرگیوس بـود و تلفـظ ایرانـی آن سـرگیش، و سـرگش امـلای سـریانی آن باشد، سرکب(سرگپ) نیـز اگـر غیـر از سـرگش باشـد، بـاز اسـم یونـانی اسـت.» (تقـی زاده، ۱۳٦٦: ۱٦) از آنجـا کـه گوسـانان و خنیـاگران زمـان خسـرو پرویـز را در زمـره نخسـتین شـاعران ایرانـی آورده‌ایـم، مـی‌تـوان نکیسـا را نیـز از نخسـتین شاعر نوازندگان آن روزگار دانست.

افزون بـر باربـد و نکیسـا ، از خنیـاگری بـه نـام رامتـین نیـز در روزگـار ساسـانی نـام بـرده‌انـد. ایـن خنیـاگران ایرانـی حتـی بـرای کلیسـاهای قسـطنطنیه و روم نیـز سرود و آهنگ سـاخته‌انـد. رامتـین را شخصـی دانسـته‌انـد کـه واضـع و پدیدآورنـده چنـگ بـوده اسـت. «رامـین سـازنده و نوازنـده چنگـی مخصـوص بـود و چنـگ را بـه نـام او «رامنـین» گفتنـد». (*برهـان قـاطع*، ۱۳٥٤: ٥۷٦) در دوره متـأخر ساسـانی، نـدیم خسـرو پرویـز، پسـری از خانـدان اشـرافی ایـران ادعـا مـی‌کنـد کـه مهـارت کـاملی در موسـیقی و آواز دارد. مـی‌گویـد: «در چنـگ و بربـت و شـیپور بـزرگ، گیتـار، سـیتارا، و در تمـامی آوازهـا و نواهـا و نیـز در تصـنیف جوابیـه‌هـا و در جناس‌گـویی مـردی اسـتادم». وی ادعـا مـی‌کنـد کـه دارای تخصـص فنـی اسـت. او از دبیـری بـه گفتگـو دربـاره سـوارکاری و اسـلحه‌داری پرداختـه و سـپس بـه موسـیقی و تصـنیف شعر(سـرود و چگامـگ) مـی‌پـردازد کـه او هـر دو را دسـت آورد و هنر واحدی به شمار می‌آورد.(بویس و فارمر، ۱۳٦۸ : ۷۷).

بهرام گور

در روایات کهن فارسی، بهرام گور را نیز شاعر دانسته‌اند. مشهور است که نخستین شعر پارسی را بهرام گور سروده است و شعری بدو منسوب است:

منم آن پیل دمان و منم آن شیر یله نام من بهرام گور و کنیتم بوجبله

بی‌تردید ، بهرام گور نخستین کسی نیست که شعر پارسی گفته و این بیت هم از او نیست اما آنچه از این میان اثبات می شود وجود شعر در آن زمان و طبع شاعری بهرام گور است. (کریستن‌سن، آشتیانی، ۱۳۶۳ : ۲۱). اما عجیب است چگونه واژه‌های عربی « کنیتم بوجبله» از زبان او (پهلوی) جاری شده است؟ اما به قول عباس اقبال، نکته‌ای را می‌توان از این روایت استنباط کرد و آن رواج شعر در دوره بهرام گور و طبع شاعری و شعرپروری و شاعرنوازی آن شهریار ساسانی است. چنان که مسعودی چند شعر بدو نسبت داده است.

ابن خردادبه شعر منسوب به بهرام گور را به گونه زیر آورده است:

منم شیر شلنبه و منم ببر تله

ملک الشعرای بهار در مقاله « شعر در ایران» در این باره آورده است که ظاهراً اصل پهلوی آن چنین بوده:

منم اوی شیری شلنبک اومن اوم ببری یلک

یعنی «منم شیر بیشه شلنبه/ و منم ببر آزاد» این شعر به وزن هفت هجایی است. (بهار، ۱۳۷۱ : ۹۰).

مانی پیامبر و شاگردانش

بخش بزرگی از اشعار دوره میانه را سرودها، نیایش‌ها، مزامیر و اشعار مانوی تشکیل می‌دهد که بیش تر به زبان پارتی و پارسی میانه بازمانده است. البته اشعار مانوی به زبان‌های سغدی، قبطی، چینی و غیره نیز ترجمه شده است، اما از میان آنها بیشتر به زبان قبطی مانده است. سرودهایی به نام *مزامیر* را به

مـانی، پیـامبر نگـارگر روزگـار ساسـانی نسـبت داده‌انـد کـه بخـش‌هـای مهـم آن بازمانده است.

مـری بـویس در سـال ۱۹٥٤ مهم‌تـرین سـرودهای مـانوی را بررسـی، قرائـت ، تقطیـع و ترجمـه کـرد. ایـن سـرودنامه‌ها *اَنگدروشـنان* (روشـنی‌هـای کامـل) و *هَوَیـدگمان* (نیـک بختـی مـا) نـام دارد. بـویس در ۱۹۷۵ اشـعار پـارتی و پارسـی میانه مـانوی را در سـتایش ایـزدان مـانوی و پـاره‌هـایی از *مزامیـر* را همـراه بـا متـون منثـور منتشـر کـرد. افـزون بـر سـرودنامه‌ها، *آفُرشـنان* (سـرودهای بلنـد) و *مَهـر یـا باشـاه* (سـرودهای کوتـاه) نیـز در زمـره آثـار منظـوم مانوی‌انـد. در سـال ۱۹۱۲ رایتزنشـتاین بـه همراهـی آنـدرئاس بخـش هـایی از سـرودنامه *انگدروشـنان*، بـه ویـژه « سـرودهای مـرگ» و«سـرودهای فرشـگردی» را خوانـد و ترجمـه کـرد. وی تمـام مـتن M4 را بـا مـتن «انـدام» سـرودنامه *انگدروشـنان* سـنجید و بـین آنهـا پیونـدی بسـیار نزدیـک یافـت. امـا بـویس معتقـد بـود کـه نظـر وی نادرسـت است.(Boyce, 1954 : 2)

ظـاهراً مـانی افـزون بـر نویسـندگی، نگـارگری و خوشنویسـی، بـا هنـر شـعر نیـز مـأنوس بـود، چـون سـرودهای بلنـدی بـدو نسـبت داده انـد. او سـراینده برخـی قطعـات شـاعرانه *انجیـل زنـده* و *مزامیـر* بـود. مـانی دو زبـور منظـوم سـروده بـود. ترجمـه قطعـات مفصـلی از یکـی از آن دو بـه زبـان پـارتی و قطعـاتی از آن بـه پارسـی میانـه و سـغدی در دسـت اسـت و در پـارتی عنـوان آفـرین بزرگـان را دارد. این زبور شامل نیایش‌هـایی اسـت خطـاب بـه پـدر بزرگـی و ایـزدان آفـرینش سـوم، و دارای چنـد بخـش اسـت. در هـر بخـش، عبـارت معینـی بـه صـورت ترجیـع بنـد در طول متن تکرار می‌شـود. زبـور دیگـر مـانی آفـرین تقـدیس نـام دارد، چـون هـر یـک از نیـایش‌هـا بـا واژه قـادوش آغـاز مـی گـردد. مضـمون بیشـتر سـرودنامه‌های پارتی، نجات و رسـتگاری نـور یـا روح در بنـد اسـت. برخـی از عارفـان مـانوی، بـه ویژه شاگردان بلافصـل و بلنـد پایـه مـانی شـاعر بـوده‌انـد؛ از جملـه مـارآمّو، مبلـغ و

نماینده مانی در شرق (سراینده بسیاری از اشعار پارتی) ، مار خورشید وَهمن (سراینده سرود نامه *هویدگمان*) ، هراکلیدس (سراینده *مزامیر قبطی* مانوی) ، توماس (سراینده *مزامیر قبطی*) و خداوندگار کوروش (سراینده *مزامیر بِما*؟). البته شاعران نامبرده در شمار سرایندگانی‌اند که ما قطعاً در شاعر بودنشان اطمینان داریم و آثاری از هریک از آنها باز مانده است در حالی که نام سرایندگان بخش بزرگی از اشعار مانوی ناشناخته است، اشعار، نیایش‌ها و سرودهای بسیار زیبایی که بعضاً با موسیقی در مانستان‌ها خوانده می‌شده اما نام سرایندگان و نوازندگان آهنگ‌ها شناخته نیست. (اسماعیل پور،۱۳۸۵ : ۱۹۲).

نوشته‌های ادبی زبان‌های ایرانی میانه شرقی

زبان‌های ایرانی میانه شرقی به زبان‌هایی گفته می‌شود که در فاصله زمانی میان سده‌های نخست تا سیزدهم میلادی از دریای سیاه تا ترکستان چین (به علت مهاجرت برخی قبایل) رواج داشتند و مهم‌ترین آن‌ها سغدی، خوارزمی، بلخی و سکایی بودند. متون سغدی شناخته شده به سه خط سغدی، مانوی و سریانی نوشته شده‌اند. آثار بازمانده سغدی به دو گروه دینی و غیر دینی تقسیم می‌شوند. آثار غیردینی شامل سکه‌ها، سنگ نوشته‌ها، نوشته‌های روی اشیاء سیمین، منسوجات، چرم، سفالینه‌ها، و سنگ‌های گرانبها و دیگر اسناد و مدارکی است که در طول ادوار مختلف به جای مانده‌اند. آثار دینی که متعلق به پیروان ادیان بودایی، مسیحی و مانوی هستند از نظر حجم و تنوع مهم ترین بخش ادبیات زبان‌های ایرانی میانه شرقی را تشکیل می‌دهند. ادبیات سغدی بودایی، پر حجم‌ترین آثار ادبی زبان سغدی است. دو کتاب *وسَنتره جاتَکه* و *سوتره چم و پادافره کردار* از مهم ترین آثار سغدی بودایی به شمار می‌روند. متن سغدی *وسَنتره جاتَکه* طولانی‌ترین متن شناخته شده به زبان سغدی است

و سبک ادبی پیشرفته‌تری نسبت به دیگر متون دارد. از دیگر زبان‌های شرقی می‌توان به زبان خوارزمی اشاره کرد که از گروه شرقی زبان‌های ایرانی میانه است . متأسفانه آثاری که از زبان خوارزمی به جای مانده است از ارزش ادبی چندانی برخوردار نیست هرچند اهمیت آنها از نظر زبان‌شناسی مسلّم است. یکی دیگر از زبان‌های ایرانی میانه شرقی، زبان سکایی است. سکاها گروهی از ایرانیان بودند که در شرق سرزمین سغد می‌زیستند. به طور کلی آثار بر جای مانده از زبان سکایی گونه‌ای ادبیات ترجمه‌ای دینی مربوط به آیین بوداست. تقریباً تمامی این آثار از زبان سنسکریت ترجمه شده‌اند. کتاب *زامباستا* مفصل ترین متن ختنی در ٤٤٠ برگ و مشتمل بر چهارهزار شعر است. *زامباستا* نامی ست که بیلی برای درازترین متن موجود ختنی، اشعاری درباره بودا و دین او، پیشنهاد کرده است. این اشعار به درخواست مقامی رسمی به نام زامباستا سروده شده است. *زامباستا* در سه وزن متفاوت سروده شده است. این اثر منبع اصلی آگاهی ما از اوزان شعر ختنی ست. لیمان ، دستگاه وزن ختنی را با دستگاه وزن شش وتدی یونانی مربوط می‌داند و از این رو آن را برای درک و فهم وزن شعر هند و اروپایی حائز اهمیت می‌داند. امریک عقیده داشت که اساس وزن در ختنی برپایه دستگاه وزن هندی است. (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۹۹) چند رساله نیز مربوط به اصول عقاید مکتب بودایی در میان آثار ختنی دیده می‌شود. تعدادی داستان و تمثیل و منظومه‌های حماسی نیز در میان آثار دیده می‌شود. برخورداری از واژگان غنی برای ترجمه گونه‌های مختلف ادبی نظیر شعر، افسانه، حماسه و حتی فلسفه در زبان ختنی شایان توجه است هرچند که واژگان دخیل سنسکریت نیز در ترجمه‌ها وجود دارد. توصیف شاعرانه از طبیعت، صور خیال، شرح دلدادگی و مدیحه سرایی، اشعار غنایی ختنی را ممتاز و دلنشین می‌کند. برای نمونه شاعری گوید: « در زمانی عاشقانه که گل‌ها می‌بالند من نیاز دارم این گل

سرخ زیبا و خوشبو را ببینم...»(بیلی، ۱۳۷۷ :۱٤۱). پروفسور هارولد بیلی و امریک درباره آثار سکایی(ختنی) پژوهش‌های ارزشمندی دارند. زبان بلخی نیز از دیگر زبان‌های ایرانی شرقی میانه است که زبان مردم سرزمین بلخ باستانی (شمال افغانستان کنونی) بوده است. درباره ادبیات بلخ باستان باید گفت اندک شمار بودن متون بازمانده، ناقص و یا ناخوانا بودن متون، دشواری خواندن و ترجمه آنها باعث شده است نتوان درباره ادبیات و شعر و شاعران بلخی زبان به وضوح سخن گفت. همانطور که دیدیم اطلاعات ما از نام شاعران زبان های ایرانی میانه شرقی بسیار اندک است و تقریباً هیچ اطلاعی از نام شعرا نداریم.

نتیجه‌گیری

شعر در ایران باستان و جستارهای وابسته به آن، از آن دسته موضوعاتی هستند که همچنان جای تحقیق بسیار دارند و نمی‌توان در خصوص آن به طور یقین به ابراز عقیده پرداخت و همچنان به بررسی‌های دقیق‌تر و موشکافانه‌تری نیازمند است و نظریات گوناگونی در خصوص آن وجود دارد، از جمله وزن شعر در ایران باستان، آثار منظوم این دوره، فن شاعری و نیز شاعران ایران پیش از اسلام . متون ایران پیش از اسلام به دو دسته تقسیم می‌شوند: متون دینی و متون غیر دینی. در مورد شعر هم می‌توان چنین تقسیم‌بندی را قائل شد و این اشعار را به اشعار دینی و غیردینی تقسیم کرد. از آنچه که امروزه به دست ما رسیده است و می‌دانیم، این پیداست که نخستین اشعار بازمانده، سروده‌های پیامبرانی بوده‌اند مانند زرتشت و مانی و پیروان راستین و شاگردان ستوده آنان که به سرودن اشعار با محوریت دینی پرداخته‌اند و از نکات شایان توجه، پیوستگی و ارتباط دو طرفه دین و شعر است. یعنی در شمار قابل توجهی از سروده ها، شاعران همان موبدانی بوده‌اند که برای

ستایش ایزدان شعر می‌سروده‌اند و شعر نیز، سرودهای دینی بوده است در ستایش ایزدان و طرح موضوعات دینی که موبدان آنرا به کار می‌گرفتند. لااقل با توجه به آنچه امروز به ما رسیده است اثری منظوم از طبقه عامه مردم در دست نیست و به دست ما نرسیده است. اما وجود شعر عامیانه را در آن دوره نمی‌توان انکار کرد زیرا شواهد و قرائن بسیاری در آن باب است. همچون فهلویات و نیز ظاهراً چکامه‌هایی که الگوی کار مسعودی مروزی در شاهنامه مفقودش بوده است سابقه‌شان به اوزان اشعار عامیانه می‌رسیده است؛ اوزان اشعار عامیانه که در ادب رسمی ساسانی و فرهنگ نجبا و درباریان اهمیتی نداشته است. بعلاوه وزن رباعی کاملاً ایرانی است و حتی به موجب حکایتی که در *المعجم* ذکر شده است، مأخوذ از زبان عوام و کودکان است. از سوی دیگر شعر با سنت شفاهی ارتباطی تنگاتنگ دارد و ما می‌دانیم که این سنت در فرهنگ ایران باستان جایگاه خاصی داشته است. از آنجا که در این سرزمین همیشه کلام با نوعی قداست همراه بوده‌است، اجداد ما دیرتر از دیگران و به خصوص دیرتر از همسایگان میان‌رودانی ما آغوش به روی خط گشوده‌اند. حتی سرودهای مقدس دینی خود را نیز سینه به سینه انتقال داده‌اند و ضبط و نگاهداری سرودهای غیردینی خود را نیز به حافظه گوسان‌های پارتی و خنیاگران ساسانی سپرده اند و زمانی که قلم به دست گرفتند تا مطالب را به کتابت درآورند، یا به متون دینی پرداختند که پشتوانه اعتقادی داشت و یا مطالب دولتی و حکومتی را مد نظر قرار دادند. با این توصیفات، سرنوشت شعرهای غیردینی که کاربرد اساسی آنها در ادبیات شفاهی مردمی است، بر همگان روشن است. بنابراین متأسفانه آثار مکتوب بسیاری به دست ما نرسیده است و تنها بازتاب آنان در *شاهنامه*، *گرشاسب نامه* و حتی *هفت پیکر* نظامی قابل رؤیت است. نزد شاعر هند و اروپایی وزن تنها ویژگی شعر نبود بلکه زبان شعری، شیوه بیان شاعرانه، سبک والا و متعالی اصلی‌ترین ویژگی‌های آن

به شمار می‌آمد. سبکی که نه تنها در شعر که در نثر هم تجلی می‌یافت و به یاری آن نثر از حالت روایی بیرون آمده و به زبان شعر نزدیک می‌شد. مقایسه گاهان و هفت‌های اوستا مثالی نیکو برای بیان این تفاوت است که گاهان شعر است و هفت‌ها نثری شاعرانه و در هر دو نوع انواع آرایه‌های ادبی به کار رفته است.

منابع

آشتیانی، عباس اقبال (۱۳٦۳)، *شعر و موسیقی در ایران*، تهران: فرهنگ و هنر.

آموزگار، ژاله (۱۳۹۰)، «یادگار زریران، نثر توأم با شعر»، *فرهنگستان زبان و ادب فارسی*، صص ٤۳_٦۰.

ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷٤)، *شعر در ایران پیش از اسلام*، تهران: بنیاد اندیشه اسلامی.

اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، *سرودهای روشنایی*، تهران: نشر اسطوره.

برهان قاطع (۱۳۵٤)، مصحح محمد معین، جلد دوم. تهران: امیرکبیر.

بویس، مری؛ فارمر، جورج (۱۳٦۸)، *دو گفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایران*، ترجمه بهزاد باشی، تهران: آگاه.

بهار، محمدتقی (۱۳۸۱)، *سبک شناسی*، ج ۱، تهران: زوار.

بهار، ملک الشعرا (۱۳۷۱)، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، ج ۱، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.

بیلی، هارولد (۱۳۷۷)، «ادبیات سکایی ختنی»، *تاریخ ایران*، به کوشش احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ج سوم، قسمت دوم.

تقی زاده، حسن (۱۳٦٦)، « موسیقی قدیم ایران»، *شعر و موسیقی ایران*، صص۱۳_۲۰.

راشد محصل، محمدرضا (۱۳۹۱)، « سنت قصه پردازی و نقش گوسان ها در نقل روایات پهلوی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال هشتم، شماره چهاردهم، صص ۱۱_۲۵.

رجایی، احمدعلی (۱۳۹۱)، *پلی میان شعر هجایی و عروضی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زرشناس، زهره (۱۳۸۱)، «نخستین نوشته های ادبی ایرانی میانه شرقی»، *نامه پارسی*، شماره ۲، صص ۵_۲۰.

ـــــــــــــ (۱۳۹۱)، «تاریخ ادبیات باستانی ایران»، *نامه پارسی*، سال ششم، شماره ۲، صص ۵ _ ۱۷.

زرین کوب، غلامحسین (۱۳۸۸)، *شعر بی دروغ شعر بی نقاب*، تهران: انتشارات علمی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳٦۸)، *موسیقی شعر*، تهران: آگاه.

کامبین، مینا (۱۳۹۵)، «تفاوت رویکرد هندیان و ایرانیان به رقص های آیینی»، *فصلنامه پازند*، سال دوازدهم، شماره چهل و چهار، صص ٦۷_ ۸٤.

کریستن‌سن، آرتور (۱۳۳۸)، « شعر پهلوی و شعر پارسی قدیم»، شعر و موسیقی ایران، *کاوه*، سال پنجم، شماره ٤، ص ۳۹.

میرفخرایی، مهشید (۱۳۸۳)، *درآمدی بر زبان ختنی*، تهران:پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ـــــــــــــ (۱۳۹٤)، « شعر منظوم و نثر شاعرانه در زبان های هند و اروپایی»، *زبان شناخت*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره دوم، صص ۱٤۵_۱٦۵.

Boyce, Mary (1954), *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian,* London.

Henning, W.B. (1950), "A Pahlavi Poem", in *Acta Iranica 15*, pp 641-648.

Tavadia, J. C. (1953), "A Didactic poem in Pahlavi", in *Kareghat Memorial Volume*, pp 86-95.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۹۷- ۱۰۶

ردپای فعلی تالشی در دو زبان ایرانی میانه[۱]

نیما آصفی*

تقدیم به دکتر فرزاد بختیاری
شاعر، ادیب و پژوهشگر ارزندهٔ تالش

چکیده

در متون پهلوی اشکانیِ مانوی و نیز سغدیِ بودایی و مانوی، فعلی مشترک با آوانویسی _āžay[۲] بکار رفته است که پژوهشگرانِ زبان‌های ایرانی معنای آن را در متون پهلوی اشکانی "باز زاده شدن" و در متون

---

[۱] بدین وسیله از استاد بزرگوارم سرکار خانم دکتر فرزانه گشتاسب که در نوشتن این مقاله پیوسته از دانش و آموزش ایشان بهره‌مند شدم سپاسگزاری می‌کنم.

[۲] نخستین بار این فعل تالشی را از دکتر بهروز گلی چناری شنیدم که از ایشان و نیز از دکتر یاسر کرمزاده و دکتر فرزاد بختیاری به سبب راهنمایی‌های ارزنده‌شان قدردانی می‌کنم.

*دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
nima.asefi.yg@gmail.com

سغدی "زاده شدن" در نظر گرفته‌اند. در مورد وجود همزمان این فعل با یک شکل و معنای بسیار نزدیک در زبان‌های پهلوی اشکانی و سغدی، پژوهشگران با تردید این موضوع را بیان می‌کنند که احتمالاً اصل واژه سغدی بوده و در پهلوی اشکانی به شکل وامواژه وارد شده است. در این پژوهش به وجود این فعل در زبان تالشی پی می‌بریم و معنا و گونه‌های این فعل را در تالشی و زبان‌های ایرانی میانه بازگو می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی: سغدی، پهلوی اشکانی، تالشی، فعل «باز زادن»، āžay

۱- مقدمه

تالش منطقه‌ای کوهستانی در غرب دریای کاسپین است، مردمانی که در این منطقه سکنی گزیده‌اند از قوم تالش هستند و به زبان تالشی سخن می‌گویند. این منطقهٔ قومی از محدودهٔ سپیدرود در استان گیلان آغاز می‌شود و تا رود کورا در جمهوری آذربایجان ادامه می‌یابد (نصرتی سیاهمزگی، ۱۳۹۶: ۱۲۶). در ایران افزون بر غرب استان گیلان، بخش‌هایی از استان اردبیل بویژه نمین و عنبران دارای گویشور تالشی هستند. زبان تالشی همچون پهلوی اشکانی در ردهٔ زبان‌های شمال‌غربی دسته‌بندی می‌شود و دارای سه گویش اصلی شمالی، مرکزی و جنوبی است.

شوربختانه هیچ اثری از دوره‌های باستان و میانهٔ این زبان برجای نمانده است اما از آنجایی که به باور برخی از دانشمندان از جمله یارشاطر (۱۳۷۱: ج۳۹۱/۲) زبان‌های تالشی و آذری کهن ویژگی‌های بسیار نزدیکی بهم دارند و هر دو ادامهٔ زبان مادی هستند، می‌توان از منابع کتبی آذری کهن در شناخت دوره‌های کهن‌تر زبان تالشی بهره برد. زبان تالشی با دارا بودن ویژگی‌هایی بسیار کهن و حفظ واژه‌ها و نکات دستوریِ دیرینه، یاری‌رسان خوبی برای درک دشواری‌های دستوری- واژگانی و ریشه‌شناسی

زبان‌های دورهٔ میانه بویژه زبان پهلوی اشکانی است. نکتهٔ مورد تأکید در این پژوهش، لزوم توجه به ظرفیت زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو در جهت شناخت بهتر زبان‌های کهن ایرانی است و این مقاله تلاش دارد توجه پژوهشگران زبان‌شناسی تاریخی را به زبان تالشی جلب نماید. بر همین اساس در این پژوهش به فعلی در زبان تالشی پرداخته شده که به نظر می‌رسد در متون کهن نیز بکار رفته است. این فعل در تالشی āžiye تلفظ می‌شود و احتمالاً با فعلی که در متون سغدی و پهلوی اشکانی برای مفاهیم زادمرد مورد استفاده قرار گرفته، مرتبط است.

در مورد این فعل تا کنون پژوهش مستقلی انجام نشده، تنها در برخی واژه نامه‌های مرتبط با زبان‌های سغدی و پهلوی اشکانی از این فعل نام برده شده و یا نگاهی گذرا به ریشهٔ ایرانی باستان آن شده است[۳]. پژوهشگرانی که پیشتر به این فعل در زبان‌های ایرانی میانه پرداخته‌اند کوچکترین اشاره‌ای به وجود این فعل در زبان‌های ایرانی نو (غیر از فارسی) نکرده‌اند و به نظر می‌رسد از وجود آن در زبان تالشی بی‌خبر بوده‌اند. در این پژوهش برای نخستین بار این فعلِ تالشی معرفی می‌شود و مورد بررسی و مقایسه با نمونه‌های پهلوی اشکانی و سغدی قرار خواهد گرفت.

۱-۱- پرسش اصلی و شیوهٔ پژوهش

پرسش اصلی این مقاله پیرامون ریشهٔ فعل تالشی āžiye است. برای رهیافت به پاسخ این پرسش، بر پایهٔ شیوهٔ توصیفی- تحلیلی، نخست نظرات مختلف دانشمندان در مورد گونه‌های سغدی و پهلوی اشکانی بازگو می‌شود و سپس با توجه به معنی فعل مورد نظر در زبان تالشی و مسائل آوایی و نیز مورد بررسی قرار دادن ستاک گذشتهٔ این فعل در زبان سغدی، پیشنهاداتی در مورد ریشه و مفهوم اصلی آن داده می‌شود. در کنار این

---

[۳] برای توضیحات کامل در مورد نظرات مختلف نگاه کنید به بخش ۳.

پرسش اصلی، دو پرسش فرعی در موردِ کارکرد پیشوند _ā در زبان‌های ایرانی و مسئلهٔ واموازه بودن گونهٔ پهلوی اشکانی این فعل، بررسی خواهد شد.

نمونه‌های پژوهش در مورد فعل تالشی و معانی و گونه‌های مختلف آن تماماً به شکل میدانی گردآوری شده‌اند.

۲- āžiye در تالشی

در گویش تالشی جنوبی، بویژه در شهرستان‌های ماسال و فومن، برای معنای **" به هستی بازگشتن"**، **"زندگی دوباره یافتن"** و **"دوباره جان گرفتن"** فعلی با آوانویسی و تلفظ āžiye بکار می‌رود. این فعل برای گفتگو در مورد اشخاصی که از بستر بیماری و مرگ برخاسته و زندگی دوباره یافته‌اند نیز کاربرد فراوان دارد. گونهٔ دیگری از این فعل نیز در تالشی جنوبی دیده می‌شود که با پسوند ist_ ساخته شده است (āžiste) البته قابل ذکر است که گونهٔ نخست، کاربرد بیشتری میان کهنسالان منطقه دارد. از این مادهٔ فعلی، گونه‌ای فعل سببی نیز در همان مناطق جنوبی دیده می‌شود که āžiyāvənde تلفظ می‌شود و معنای "به هستی باز گرداندن"، "زندگی دوباره دادن"، "جان دوباره بخشیدن" می‌دهد.

این فعل تالشی هم از منظر ساخت و هم از منظر معنایی با فعل (ʾjy_)[٤] در متون پهلوی اشکانی مانوی و (ʾʾjy_) در متون سغدی مانوی و(ʾʾzy_/ʾʾzʾy_) در متون سغدی بودایی مطابقت دارد.

فعل مورد نظر ما در متون پهلوی اشکانی مانوی برای مفهوم "باز زادن، باز زاده شدن" به‌کار رفته است (Boyce, 1986: 10; Durkin-Meisterernst, 2004: 36).

برای نمونه می‌توان به متن r بند ٦ اشاره کرد:

ud imin-iž mardōhmān farroxān kē pad im žamān āžayēnd ham hawin-iž kē amābar āžayēnd bōxsēnd až im zādmurd

---

[٤] با آوانویسی _āžay.

برگردان این بند چنین است: و نیز این مردمان فرخ که بدین زمان باززاده شوند و نیز همهٔ آنان که در آینده باززاده شوند، از این زادمرد رهایی یابند (اسماعیل پور، ۱۳۹۳: ۲۸٤).

در متون سغدی مانوی این فعل با ستاک حال _jyʾʾ و ستاک گذشتهٔ _jytʾʾ به مفهوم "زاده شدن، زادن" بکار رفته است (قریب، ۱۹۹۵:۵) همچنین این فعل سغدی با حرف نویسی z بجای j بدون دگرگونی معنایی در متون سغدی بودایی نیز دیده می‌شود (قریب، ۱۹۹۵: ۱٦)[۵].

۳- ریشه‌های پیشنهادی برای فعل پهلوی اشکانی (_jyʾ) وسغدی (_zyʾʾ) / (_jyʾʾ)

در مورد گونهٔ پهلوی اشکانی(_jyʾ)، گیلن و به پیروی از او دورکین و نیز حسندوست گفته‌اند که احتمالاً از سغدی به شکل واموازه وارد پهلوی اشکانی شده است (Durkin-Meisterernst, 2004:36). بیشتر پژوهشگران ریشهٔ *√zan "زادن" را برای گونهٔ سغدی و به پیروی از آن برای گونهٔ پهلوی اشکانی پیشنهاد داده‌اند و ستاک باستانی این فعل را به شکل _āzaya* بازسازی کرده‌اند (قریب، ۱۹۹۵ :۱٦)، گرشویچ این ستاک را با zāyad در فارسی نو سنجیده است (Gershevitch, 1961:17).

چئونگ گونهٔ سغدی این فعل را در زیر دو مدخل جداگانه آورده که احتمالاً به دلیل تردید در اصل و ریشهٔ آن بوده است، نخست در زیر مدخل _jai*√ (زیستن) گونهٔ سغدی بودایی(_zʾyʾʾ) را نام می‌برد و صرف‌های بکار رفته در متون مختلف را بر می‌شمارد و فعل را **"زاده شدن"** معنا می‌کند اما هیچ اشاره‌ای به گونهٔ اشکانی آن نمی‌کند (Cheung, 2007: 222). دیگر بار زیر مدخل _zan*√ **(زادن)** نخست

---

[۵] در متون سغدی بودایی به شکل (_zʾyʾʾ) نیز حرف نویسی شده است.

گونهٔ سغدی بودایی(_z'y'') و سپس سغدی مانوی (_jy'') را نام می‌برد اما این بار تعداد کمتری از صرف‌های بکار رفته در متون سغدی را بر می‌شمارد و در ادامه به گونهٔ اشکانی این فعل نیز اشاره می‌کند و معنای آن را با پیشوند _ā **" زاده شدن "** در نظر می‌گیرد (Cheung, 2007 :464) که می‌دانیم معنای دقیقی نیست، چرا که به باور تمامی پژوهندگان این فعل در متون پهلوی اشکانی"**باز** زاده شدن" معنی می‌دهد نه "زاده شدن" (Durkin-Meisterernst, 2004: 3).

در راستای نظر چئونگ مبنی بر اصل قرار دادن ریشهٔ _√jai* "زیستن" می‌توان به این نکته نیز اشاره کرد که دگرگونی آوایی همخوان ž<z از دورهٔ باستان به میانه، در هر دو زبان سغدی و پهلوی اشکانی خلاف قاعده است مگر تحت شرایط خاص، اما تبدیل ž<j در هر دو زبان یاد شده امری بسیار بدیهی است.

همچنین معنای فعل مورد نظر در زبان تالشی یعنی " زندگی و هستی دوباره یافتن"[٦] هماهنگی بیشتری با ریشهٔ _√jai* (زیستن) نشان می‌دهد تا ریشهٔ _√zan* **"زادن"**.

مطلب دیگری که در مورد گزینش یکی از دو ریشهٔ فعلی پیشنهاد شده، مهم به‌نظر می‌رسد این است که چگونه از ریشهٔ فعلی √zan* "زادن" ستاک گذشتهٔ _āž(i)t ساخته شده است؟ می‌دانیم ستاک گذشته در زبان‌های ایرانی میانه، در صفت مفعولی باستانی ریشه دارد که از پیوستن پسوند اولیه _ta به ریشهٔ فعلی (معمولا فرم ضعیف ریشه) ساخته می‌شده است، اما در هیچکدام از صورت‌های ضعیف و حتی قوی ریشهٔ

---

٦ . نگارنده به صورت پژوهش میدانی با تعداد زیادی از گویشوران منطقه مصاحبه نموده، تمامی گویشوران معنای "به هستی و زندگی بازگشتن" را برای فعل مورد نظر عنوان کردند و معنای "زادن و متولد شدن" مطرح نشد.

√zan* واکهٔ i دیده نمی‌شود، پس واکهٔ i چگونه در ستاک گذشته فعل مورد نظر ما پدیدار گشته است؟[۷]

٤- طرح چند پیشنهاد بر مبنای نظر چئونگ و وجود گونهٔ تالشی āžiye

اگر بنا بر نظر چئونگ و دیگر موارد گفته شده در بالا ریشهٔ _√jai* "زیستن" را برای فعل مورد نظر در سغدی و پهلوی اشکانی و به پیروی از آن برای گونهٔ تالشی درست بدانیم، باید بپذیریم که احتمالاً معنای اصلی فعل همان است که در زبان تالشی حفظ شده است یعنی **"دوباره به هستی آمدن"** و از آنجایی که این فعل در متون سغدی و اشکانی در عباراتِ مرتبط با اندیشهٔ زادمرد و تناسخ بکار رفته‌است دانشمندان معنای "باز زادن" را برایش در نظر گرفته‌اند.

همچنین با پیدا شدن گونهٔ تالشی و نیز پذیرفتن ریشهٔ √jai* پیشنهاد شده توسط چئونگ، می‌توان با دیدهٔ تردید به موضوع واموازه بودن _āžay در متون پهلوی اشکانی نگریست. چرا که وجود این فعل در زبان تالشی می‌تواند نشانگر این باشد که کاربرد این فعل تنها منحصر به زبان سغدی نبوده و احتمالاً در برخی از زبان‌های ایرانی دیگر نیز رایج بوده است، بویژه شکل سببی آن در زبان تالشی با ساختاری کاملاً بومی یعنی افزوده شدن پسوند سببی‌ساز _āvn و پیشوند _ā می‌تواند تا حدی نشانگر اصالت این فعل در تالشی باشد. شاید بتوان چنین پنداشت که شکل باستانی این فعل از ریشهٔ _√jai* در هر سه زبان سغدی، پهلوی اشکانی و تالشی و احتمالاً برخی از

---

[۷] به نظر می‌رسد عدم وجود ستاک حال مجهول _jaiia* از ریشهٔ _√jai* (زیستن) و نیز وجود ستاک حال مجهول _zaya از ریشهٔ √zan* (زادن) در اوستا و فارسی باستان همچنین در سنسکریت، در کنار معنای برداشت شده از متونی که فعل _āžay در آن‌ها بکار رفته، یعنی مفهوم **زادمرد و زاده شدن**، سبب شده است که بیشتر پژوهشگران ریشهٔ فعلی √zan* (زادن) را برای فعل _āžayدرست بدانند.

زبان‌های ایرانی دیگر به موازات هم وجود داشته است و نیازی نیست گونهٔ پهلوی اشکانی را واموازه به شمار آوریم.

نکته شایان توجه دیگر در مورد کارکرد پیشوند _ā است، چنانکه در معنای فعل پهلوی اشکانی و تالشی دیده می‌شود این پیشوند معنای تکرار را به همراه دارد. اما در گونهٔ سغدی این کارکرد دیده نمی‌شود. از آنجایی که در زبان تالشی پیشوند _ā زنده است و کاربرد فراوان دارد و به روشنی برای بخشیدن معنی **"دوباره"** و **"تکرار"** به فعل بکار می‌رود (نگاه کنید به نمونه‌های جدول پایین)، و با توجه به معنای تکرار که در فعل پهلوی اشکانی _āžay آشکارا دیده می‌شود، باید چنین پنداشت که این پیشوند افزون بر کارکردهای دیگر، می‌توانسته نقش مکرر کردن فعل را نیز ایفا کند، اما در گونهٔ سغدیِ فعل مورد نظر ما، کارکرد این پیشوند فراموش گشته است.

نمونه‌هایی از کارکرد پیشوند _ā در زبان تالشی (رفیعی،۱۳۸٦:۱۰۹):

	بدون پیشوند	همراه با پیشوند
۱	baxše بخشیدن	ābaxše دوباره بخشیدن
۲	taše تراشیدن	ātāšeباز تراشیدن
۳	čākənde شکستن	āčākənde باز شکستن

۵- نتیجه‌گیری

وجود واژه‌های کهن و نکات دستوری در زبان‌ها و گویش‌های محلی می‌تواند منبع بسیار خوبی برای درک پیچیدگی‌های واژگانی- دستوری زبان‌های ایرانی میانه و باستان باشد. به همین منظور در این مقاله فعلی کهن در زبان تالشی معرفی شد که در دو زبان سغدی و پهلوی‌اشکانی بکار رفته است. در زبان تالشی این فعل با تلفظ āžiye بکار می‌رود که معنای" به هستی باز گشتن"، "زندگی دوباره یافتن" و "دوباره جان گرفتن" می‌دهد. این فعل هم از منظر ساختمان و ویژگی‌های آوایی و هم

از منظر معنایی شباهت بسیار زیادی با فعل (_ˈjy) در پهلوی اشکانی و (_ˈˈzˈy) / (_ˈˈjy) در زبان سغدی دارد. برای فعل بکار رفته در سغدی و پهلوی اشکانی دو ریشه پیشنهاد شده است. بیشتر پژوهشگران ریشهٔ _√zan* "زادن" را در نظر گرفته‌اند اما چئونگ ریشهٔ _√jai* "زیستن" را نیز پیشنهاد داده است. پیشنهاد چئونگ با معنای فعل در زبان تالشی مطابقت بیشتری دارد و می‌توان بر مبنای این پیشنهاد چنین انگاشت که معنای اصلی فعل مورد نظر در زبان سغدی و پهلوی اشکانی همچون تالشی "به هستی باز آمدن" بوده، اما چون در متونی مرتبط با اندیشهٔ تناسخ و زادمرد بکار رفته است دانشمندان زبان‌های تاریخی برای این فعل معنای "باز زادن" را در نظر گرفته‌اند.

منابع

ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۷)، *دستور تاریخی زبان فارسی*، تهران: سمت.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، *ادبیات مانوی*، تهران: نشر کارنامه.

رفیعی، علی (۱۳۸٦)، «فعل پیشوندی در تالشی»، *ادب پژوهی*، شمارهٔ اول.

قریب، بدرالزمان (۱۹۹۵)، *فرهنگ سغدی*، تهران: انتشارات فرهنگ.

نصرتی سیاهمزگی، علی (۱۳۹٦)، «ساخت واژگان خویشاوندی تالشی با رویکرد اجتماعی»، *زبان فارسی و گویش های ایرانی*، سال دوم، دوره اول، بهار و تابستان، شماره پیاپی ۳.

یارشاطر، احسان (۱۳۷۱)، «آذری»، *زبان فارسی در آذربایجان*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار.

Boyce, Mary (1986), *A Raeder in Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica* , Leiden, Brill.

Cheung, Johnny (2007), *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Lieden: Brill.

Durkin-Meisterernst, Desmond (2004), *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout (Belgium): Brepols.

Gershevitch, Ilya (1961), *A Grammar of Manichean Sogdian,* Oxford: Basil Blackwell.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۰۷- ۱۳۸

قوانین فرزندخواندگی
بر اساس متن فارسی میانه *مادیان هزار دادستان*

نادیا حاجی‌پور[۱]

چکیده

مادیان هزار دادستان متنی حقوقی به خط و زبان پهلوی است. این متن تنها کتابی از این دوران است که به مسائل حقوقی پرداخته است. برده‌داری، قیمومت، ضمانت، شراکت، ازدواج، طلاق، فرزندخواندگی و ... از جمله موضوعات مطرح در این متن است. آنچه که در این پژوهش بررسی شده قوانین حقوقی مربوط به فرزندخواندگی است. این مقاله شامل سه بخش است: در بخش نخست، مفهوم فرزندخواندگی و اصطلاحات مربوط به آن در این متن معرفی می‌شود؛ در بخش دوم، مراحل فرزندخواندگی که شامل واگذاری، پذیرش، توافق دو طرف،

[۱] . دکترای فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

انواع واگذاری و ... است مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در بخش سوم، قوانین استخراج شده از متن که در رابطه با دارایی، ارث، وظایف، سالاری و ستوری فرزندخوانده است، بیان می‌شود. هدف این پژوهش پاسخ به این پرسش است که فرزندخواندگی در این دوره چگونه بوده، چه قوانینی داشته و احکام موجود در چه زمینه‌هایی صادر شده است. نتیجه این پژوهش حق پدر را در واگذاری و پدرخوانده را در پذیرش فرزند بیان و توافق آن دو را روشن می‌سازد. همچنین به بیان اختلاف نظرات در مسئلهٔ ستوری، سالاری و ارث فرزندخوانده می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: *مادیان هزار دادستان*، فارسی میانه، متون حقوقی، فرزندخوانده، فرزندخواندگی

۱. مقدمه

۱-۱ متن *مادیان هزار دادستان*

مادیان هزار دادستان یا مجموعه هزار داوری، متنی حقوقی است که به خط و زبان پهلوی نوشته شده است و تاریخ تدوین آن به اواخر دورهٔ ساسانی یعنی اوایل قرن هفت میلادی، تعلق دارد. این متن، یک کتاب قانون نیست بلکه مجموعه‌ای است شامل رونوشت‌های حقوقی ثبت‌شده در دادگاه و اسناد مربوط به آن، وصیت‌نامه‌ها، تفسیر حقوقدانان و نقل قول مفسران پیشین که در زمینه حقوق آمده است. چند دلیل وجود دارد که نشان می‌دهد، قوانینی که در این متن به آن اشاره شده، متعلق به دورهٔ پیش از اسلام است: نخست، آخرین پادشاهی که در آن از او نام برده شده، خسرو پرویز (۵۹۱-۶۲۸) است و مدون کتاب، فرخ‌مرد بهرامان[۲]، در دورهٔ این پادشاه یعنی

---

[۲]. فرخ‌مرد پسر بهرام مدون متن *مادیان هزار دادستان* است. وی نام خود را در مقدمه ذکر کرده (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۷/۸۰)، اما به دلیل افتادگی که در متن وجود دارد از زمان و زندگی او اطلاعی در دست نیست. از متن چنین بر می‌آید که او حقوقدان بوده و به دستگاه حقوقی ساسانی کاملا آشنایی

نیمهٔ نخست قرن ۷ زندگی می‌کرده و این متن را در دورهٔ خسرو پرویز گردآوری کرده است؛ دوم، در این مجموعه به مشکلات و مسائلی که زردشتیان در قرون اولیه اسلامی با آن مواجه بودند هیچ اشاره‌ای نمی‌شود[۳] و این می‌تواند دلیل محکمی باشد بر اینکه این متن، قبل از استیلای اعراب گردآوری شده است؛ و سوم، مسائل حقوقی که در این مجموعه مطرح می‌شود، شامل موضوعات بسیار پیچیده و متنوع حقوقی است و حقوقدانان و مفسران نام برده شده در کتاب، با مهارت و دانش کافی به این مسائل پاسخ می‌دهند که نشان‌دهندهٔ تسلط آنان بر مسائل حقوقی آن دوره است. درحالی‌که مسائل حقوقی که زردشتیان در دورهٔ اسلامی با آن مواجه بودند بسیار محدودتر و شامل مسائلی چون ارث و خانواده بود. همهٔ این دلایل نشان‌دهندهٔ این است که این کتاب بدون شک متعلق، به دوره پیش از اسلام و دورهٔ ساسانیان است.

مادیان هزار دادستان کتابی کاملاً تخصصی و برای متخصصان در زمینه فقه و حقوق نوشته شده است؛ یعنی کسانی با نظام حقوقی ساسانی و اصطلاحات فنی آن کاملاً آشنا بودند. محتوای آن منحصراً حقوقی است بدون آنکه به موضوعات دینی اشاره کند حتی دربارهٔ نهادهای دینی مانند آتشکده‌ها، خیرات، شادی روان و ... تنها از نقطه نظر حقوقی پرداخته شده است. موضوعات فقهی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است شامل قوانین مدنی است و به ندرت به حقوق جزایی اشاره می‌کند. البته با وجود افتادگی‌های بسیاری که در نسخه وجود دارد، شاید بتوان گفت کتاب به این مسائل نیز

داشته و افزون بر این به مدارک و اسناد دادگاه نیز دسترسی داشته است. این متن مانند دیگر کتاب‌های پهلوی، در دورهٔ اسلامی دوباره جمع‌آوری شده ولی مسلم است که محتوای آن کاملاً ساسانی است و تاثیری از دورهٔ اسلامی نگرفته است.

[۳]. کتاب‌های *روایات امید اَشَوَهِشتان* و *دادستان دینی* و *روایات فرنبغ سروش* نیز به مسائل حقوقی پرداخته‌اند ولی در آنها به مسائلی که زردشتیان در قرون اولیه اسلامی با آن مواجه شدند نیز پرداخته شده است ولی کتاب *مادیان هزار دادستان* تنها منعکس‌کنندهٔ مسائل حقوقی زردشتیان در دورهٔ ساسانی پیش از اسلام است (تفضلی ۱۳۷۸: ۲۸۶–۲۸۷).

پرداخته ولی بعدها مفقود شده است (برای آگاهی بیشتر ← تفضلی، ۱۳۷۸: ۲۸۵–۲۸۷؛ Macuch 2005).

قدیمی‌ترین نسخهٔ این متن در اواخر قرن ۱۷ در ایران رونویسی شده است. در سال ۱۸۷۲ انکلساریا بیست برگ (٤٠ صفحه) از کتاب را خریداری و با خود به هند برد تا آن را چاپ کند. در همین هنگام با خبر شد هاتاریا ۵۵ برگ (۱۱۰ صفحه) از کتاب را خریداری کرده که در کتابخانه او موجود است. مُدی دانشمند پارسی نسخه هاتاریا را در سال ۱۹۰۱ و نسخه انکلساریا را در ۱۹۱۲ با مقدمه‌ای منتشر کرد (وهمن ۱۳۷۷: ۱۹۰–۱۹۱؛ دهقان ۱۳۸۱: ۵۵؛ تفضلی ۱۳۷۸: ۲۸۷؛ Macuch 2005). تاکنون ترجمه‌های گوناگونی به انگلیسی، فارسی، روسی و آلمانی از این متن حقوقی صورت گرفته است[٤].

موضوعاتی که در این متن مطرح است، شامل قوانین مربوط به برده و برده‌داری، ازدواج، طلاق، سوگند، پرداخت بدهی، وقف، قیمومیت، ضمانت، ضمانت مشترک، ارث، اجاره، فرزندخواندگی و ... است. در این پژوهش مطالب مربوط به فرزندخواندگی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در *مادیان هزار دادستان* فصلی با عنوان «درِ فرزندخواندگی»[۵] آمده است که در آن احکام و قوانین قابل توجهی در این موضوع بیان شده است (← *مادیان هزار دادستان*: ۱/٦۹–۷/۷۱). علاوه بر این فصل، در جاهای دیگری از این متن نیز به طور پراکنده به قوانینی دربارهٔ فرزندخواندگی اشاره شده

---

[٤]. ترجمهٔ بلسارا به انگلیسی (Bulsara, 1976)؛ پریخانیان به روسی (Perixanjan, 1973) و ترجمهٔ آن به انگلیسی در سال ۱۹۹۷ (← Perikhanian, 1997)؛ ماتسوخ به آلمانی (Macuch, 1981, ibid. 1993) و ترجمهٔ آن به فارسی به وسیلهٔ سعید عریان (← عریان، ۱۳۹۱). برای جزئیات همه کتاب‌ها ← کتابنامه.

[۵]. البته در متن نسخه، این عنوان نیامده است، بلکه بلسارا (1976, 384,385) و عریان (۱۳۹۱، ۲۷۱) در ترجمه‌ای که از این فصل ارائه داده‌اند با توجه به موضوع، آن را «درِ فرزندخواندگی» (dar ī padīriftagīh) نام نهاده‌اند.

است (← همان: ۲/۱٦–۵، ۱۰/۲٦–۱۲، ۷/۲۸–۹، ٦/۲۹–۹، ٦/۳۳–۹، ۱/٤۲–۵ و ۹–۱٤، ۱۷/۵۰، ۱۵/۱۱۰–۱۷) که همه در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته اند.

۱–۲ فرزندخواندگی

در قانون مدنی دورهٔ ساسانی چند نوع از فرزند شناخته می‌شد که فرزند قانونی و مشروع (pādixšāīhā)، فرزندخوانده (padīriftag)، ستور (stūr) و فرزند نامشروع و غیر قانونی از آن جمله است. خانواده و حفظ آن در جامعه زردشتی بسیار اهمیت داشت و رکن اصلی آن سرپرست خانواده بود که مسئول حفظ اصل و نسب و دارایی آن بود. سرپرست خانواده باید جانشینی برای خود انتخاب می‌کرد که پس از مرگ وظایف او را در خانواده انجام دهد. این وظیفه می‌توانست از سوی فرزند او از ازدواج پادشایی (= مشروع و قانونی) انجام شود. درصورتی‌که سرپرست خانواده فرزندی نداشت باید برای او ستوری تعیین می‌شد تا برای او فرزندی بیاورد[٦] (Shaki

---

[٦] . stūr: «امین، سرپرست، قیم» (مکنزی ۱۳۷۹، ۱۳۹). در خانواده دورهٔ باستان موضوع جانشینی بسیار مهم بود. سرپرست یا بزرگ خانواده باید **بعد از** مرگ خود جانشینی می‌داشت که شخصیت اعم از نام، کیش، پایگاه اجتماعی و همهٔ حقوق او را به ارث می‌برد. جانشینی به دو شیوهٔ خویشاوندی (abarmānd ī pad xwēšīh) و ستوری (abarmānd ī pad stūrīh) انجام می‌گرفت. در گونهٔ نخست یکی از فرزندان او از ازدواج پادشاهی، جانشین شخص درگذشته می‌شد. در گونهٔ دوم برای فرد درگذشته به دلیل نداشتن فرزند پسر ستوری تعیین می‌شد تا برای او جانشینی بیاورد. ستور بسته به اینکه بر چه پایه و زمینه‌ای فراخوانده شود به سه گونه بود: «بودگ یا طبیعی (budag)»، «کردگ یا تعیین‌شده (kardag)» و «گمارده (gumārdag)». در نوع اول، اگر فرد درگذشته بیوهٔ جوان یا دختر یا خواهر ازدواج نکرده‌ای داشت برای ستوری فراخوانده می‌شدند تا با یکی از همخونان ازدواج کنند و برای درگذشته جانشینی بیاورند تا به این ترتیب باروری خویش را در خدمت خاندان قرار دهند. در گونهٔ دوم، یک فرد می‌توانست قبل از مرگ به وسیلهٔ وصیت‌نامه ستوری برای خود انتخاب کند. این ستور می‌توانست مرد یا زن، از درون خانواده یا از میان خویشاوندان و حتی از میان شهروندان انتخاب شود. فردی که به این ترتیب برای خود جانشینی تعیین می‌کرد، موظف بود بخشی از دارایی خود را برای وی هزینه کند. در گونهٔ سوم، هر گاه فرد بیوهٔ جوان یا دختر و خواهری نداشت و خود نیز از

1991a, 407). اما نوع دیگر از فرزند، فرزندخواندگی (padīriftagīh)[۷] بود که از نظر حقوقی به معنای «پذیرفتن کسی به عنوان فرزند» است. هدف این پژوهش بررسی چگونگی پذیرفتن فرزند و قوانین مربوط به آن، براساس متن *مادیان هزار دادستان* است. بررسی آن ما را با برخی از قوانین فرزندخواندگی که در این دوره از تاریخ ایران رواج داشته، آشنا می‌کند. همچنین اینکه آیا فرزندخوانده در برابر پدرخواندهٔ خود، وظایفی داشته یا نه و قوانینی چون ارث، ستوری، سالاریِ او چگونه بوده است.

۱-۳ پیشینه پژوهش

مطالعاتی که دربارهٔ فرزندخواندگی انجام گرفته است، منحصر به ترجمه‌هایی است که از متن *مادیان هزار دادستان* انجام گرفته است. برای فصل فرزندخواندگی می‌توان به عریان، ۱۳۹۱: ۲۷۱-۲۷۷ ۵۷۹-۵۸٤؛ Modi, 1901: 69/1-71/7؛ Bulsara, 1967: 384-393؛ Macuch, 1993: 463-476؛ Perikhanian, 1997: 170-175 مراجعه کرد. منصور شکی نیز در مقاله‌ای انواع فرزند را بررسی کرده که یکی از آنها فرزندخواندگی است. در این مقاله قوانین به‌طور کلی بیان شده و جزئیات قوانین آورده نشده است (← Shaki 1991a). پژوهش حاضر برای اولین بار، تمام مطالب فرزندخواندگی را که در این متن آمده، مورد بررسی قرار می‌دهد و قوانین آن را به‌صورت کلی و جزئی بیان می‌کند.

قبل کسی را برای جانشینی خود انتخاب نکرده بود و دارایی او حداقل ٦۰ استیر بود، برای او ستور مرد یا زن انتخاب می‌کردند که در این مورد انتخاب زن ترجیح داشت. در این صورت خواهر مرد درگذشته یا یکی از خویشاوندان او را انتخاب می‌کردند که با ازدواج با یکی از همخونان فرد درگذشته برای او جانشینی بیاورد. در هر گونه‌ای از ستور فرزند پسری که به دنیا می‌آمد فرزند فرد درگذشته محسوب می‌شد. (پریخانیان ۱۳۸۷، ۳۸-٤۳؛ Macuch 2004, 131).

[۷]. در *فرهنگ پهلوی* واژهٔ padīriftagīh به معنای «پذیرفتاری و قبول» آمده است (فره‌وشی ۱۳٤٦، ۳٦۰) و مفهوم فرزندخواندگی آن در متون فارسی میانه به کار نرفته است.

۲. فرزندخواندگی در *مادیان هزار دادستان*

کسانی که فرزند نداشتند برای ادامه نسل می‌توانستند کسی را به فرزندی خود بپذیرند، حتی کسانی که فرزند نیز داشتند، می‌توانستند کسی را به فرزندی بپذیرند. هر گاه فرزندی که پذیرفته می‌شد، برنا (= کبیر) بود پدرخوانده با خودِ او و اگر نابرنا (= صغیر) بود با پدر او قرارداد فرزندخواندگی می‌بست. این قرارداد در حضور موبدان موبد انجام، امضا و مهر می‌شد (Shaki 1991a, 407). در این پژوهش نخست اصطلاحاتی که دربارهٔ فرزندخواندگی در متن *مادیان هزار دادستان* آمده توضیح داده می‌شود؛ در مرحلهٔ بعد مراحل واگذاری، پذیرش و انواع آن بیان می‌شود و در پایان به قوانینی که در رابطه با فرزندخواندگی وجود دارد، پرداخته می‌شود.

۲-۱ اصطلاحات

padīriftag: «فرزند پذیرفته‌شده، فرزندخوانده»؛ در متن *مادیان هزار دادستان*، این واژه همواره به همراه pus (پسر)، duxt (دختر) و frazand (فرزند) آمده است و تنها یکبار (← *مادیان هزار دادستان*: ۱/۴۲ و ۲) این واژه به‌تنهایی و در معنای فرزندخوانده به کار رفته است[۸].

duxt ī padīriftag: «دخترخوانده» (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۲/۶۹).

pus ī padīriftag: «پسرخوانده» (← *مادیان هزار دادستان*: ۳/۱۶، ۱۱/۲۶ و ۱۲، ...).

---

[۸]. البته ادامهٔ مطلب نشان می‌دهد، منظور پسرخوانده است که می‌توان به متن افزود.

ka mard [pus ī] padīriftag [ast ud] xwāstag pad ˣstūrīh [dahēd ō pus ī] ˣpadīriftag nē rasēd nē-z ˣgumārišn wāy-ayār nibišt kū [ka pus ī] ˣpadīriftag pad dād meh kū ān ī ˣpādixšāyīhā pad stūrīh pus ī padīriftag gumārišn ud ka pid ī pādixšāyīhā xwāstag pad stūrīh paydāg kunēd pus ī-š pad pusagānīh be dād ēstēd pad ān xwāstag pad stūrīh ōh gumārišn.

pad duxtagānīh dādan: «به عنوان دخترخوانده دادن (= واگذار کردن)» (← *مادیان هزار دادستان*: ٦/۳۳، ۱۷/۵۰، ۱/٦۹ و ۲).

pad pusagānīh dādan: «به عنوان پسرخوانده دادن» (← *مادیان هزار دادستان*: ٤/٤۲، ۱۷/۵۰، ۱/۷۰).

pad duxtagānīh padīriftan: «به عنوان دختر پذیرفتن، دخترخوانده کردن» (← *مادیان هزار دادستان*: ۲/۷۰).

pad duxtīh padīriftan: «به عنوان دختر پذیرفتن، دخترخوانده کردن» (← *مادیان هزار دادستان* انکلساریا: ۱۳/٤۰).

pad pusīh padīriftan: «به عنوان پسر پذیرفتن، پسرخوانده کردن» (← *مادیان هزار دادستان*: ٤/۷۰ و ۷ و ۱۷).

pid ī padīriftag: «پدرخوانده» (← *مادیان هزار دادستان*: ۱٤/٦۹ و ۱۵، ۱٦/۷۰، ...).

۲-۲ مراحل فرزندخواندگی

مراحل فرزندخواندگی شامل واگذاری فرزند توسط پدر، پذیرش پدرخوانده، توافق دو طرف در واگذاری و پذیرش، نوع واگذاری است. در این قسمت همچنین علت واگذاری و پذیرش فرزند و اینکه چه کسانی می‌توانستند فرزندخوانده باشند، بررسی می‌شود.

۲-۲-۱ واگذاری

حق پدر در واگذاری فرزند خود:

پدر تنها کسی بود که حق واگذاری فرزند خود، اعم از پسر یا دختر را داشت. مثال‌های زیر از متن، این حق را ثابت می‌کند:

az pēšagsar gōwēnd kū pus pad pusagānīh ud duxt pad [duxtagānīh ēwāz pid pādixšāy dād].

از پیشگسر[۹] نقل می‌کنند که پسر را برای پسرخواندگی و دختر را برای دخترخواندگی تنها پدر مجاز است که بدهد (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۷/۵۰).

duxt bē ka-š pid be dahēd ….

پدر باید دختر را به [فرزندخواندگی] بدهد ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۲/۷۰).

ka mard pus ī a-burnāy (1) pad +pusagānīh[۱۰] be dahēd ayāb pad wahāg be frōšēd ….

هر گاه مرد[ی] پسر نابرنا [ی خود] را به پسرخواندگی بدهد یا [او را] به بها بفروشد[۱۱] ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۷/۶۹–۱/۷۰).

تمام مطالب بالا تصریح می‌کند که حق واگذاری فرزند با پدر بود و بند آخر به‌خصوص به حق پدر در واگذاری فرزند نابرنا (= صغیر) تاکید کرده است.

۲-۲-۲ پذیرش فرزند

در این مرحله پدرخوانده پذیرش خود را برای گرفتن فرزند بیان می‌کرد:

---

۹ . پیشگسر مفسر است. نام او ٦ بار در متن آمده و فتواهایی درباره مسائلی چون «قیمومت، تقسیم سهم، ارث، واگذاری دارایی و اختیارات داور و موبد» از او نقل شده است (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۷/۴۲، ۱۷/۵۰، ۱۷/۵۲، ۹/۶۱؛ *مادیان هزار دادستان* انکلساریا: ۱۰/۱۱، ۱۱/۲۶) (حاجی‌پور، ۱۳۹۵: ٤۲).

۱۰ . متن: pusarīh

۱۱ . پدر خانواده در صورت تنگدستی و فقر می‌توانست زن و فرزندان خود اعم از فرزند قانونی و فرزندخوانده را بفروشد همانطور که فرزند موظف بود در صورت تنگدستیِ پدر به او کمک مالی کند (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۶/۳۲–۱۷، ۶/۳۳–۹؛ Perikhanian 1997, 94,95؛ Shaki 1991b, 633).

ka-z gōwēd kū-m pad pusīh padīrift hē ud az xwāstag ī man ˣjōmē +zan ud frazand ī man ē bahr to xwē ….

حتی اگر گوید که «من تو را به پسری پذیرفتم و یک بهر از خواسته من به همراه (= مشترکاً) زن و فرزند من از آن تو باشد» ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۷۰/۷–۸).

۲-۲-۳ توافق پدر و پدرخوانده

فرزندخواندگی باید با توافق دو طرف انجام می‌گرفت؛ یعنی هم کسی که فرزند خود را واگذار می‌کرد و هم کسی که او را می‌پذیرفت، لازم بود رضایت و موافقت خود را اعلام کند. در دو مثال زیر، اولی رضایت پدر قانونی را در واگذاری و دومی رضایت پدرخوانده را در پذیرش فرزند نشان می‌دهد:

duxt bē ka-š pid be dahēd ēnyā ka-š kas pad dux[tagīh padīrēd] čis-iz nēst ….

پدر باید دختر را به [فرزندخواندگی] بدهد در غیر این صورت اگر کسی او را به عنوان دخترخوانده بپذیرد هیچ چیز نیست (= صورت قانونی ندارد) ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۷۰/۲–۳).

… mard bē pad ham-dādestānīh ī ōy ī did ēnyā pad duxtagānīh be dād nē [pādixšāy ?] hēnd.

مرد بدون همداستانی (= موافقت) آن دیگری (= پذیرنده، پدرخوانده) برای دخترخواندگی دادن مجاز نیست (← *مادیان هزار دادستان*: ۶۹/۲–۳).

براساس مطالب بالا، اگر پدر قانونی رضایت خود را اعلام نمی‌کرد، واگذاری غیرقانونی بود و همچنین او نمی‌توانست بدون رضایت طرف مقابل (پدرخوانده) فرزند خود را واگذار کند. هر گاه یکی از طرفین موافق نبود در قانون عواقبی برای آن

در نظر گرفته می‌شد. برای مثال، دختری که بدون رضایت پدر قانونی تن به دخترخواندگی می‌داد، از پدرخوانده‌اش ارث نمی‌برد. در نهایت هر گاه پدر قانونی و پدرخوانده، رضایت خود را اعلام می‌کرد، فرزند واگذار و فرزندخوانده شمرده می‌شد.

۲-۲-٤ نوع واگذاری فرزند

به‌نظر می‌رسد واگذاری فرزند به دو صورت انجام می‌شده است؛ در نوعی از آن فرزند به طور کامل واگذار و متعلق به پدرخوانده می‌شد و در دیگری، واگذاری کامل نبود و فرزند به صورت مشترک، هم متعلق به پدر و هم متعلق به پدرخوانده می‌شد. نوع واگذاری براساس بیان پدر یا پدرخوانده تعیین می‌شد. برای مثال هر گاه عبارت اینگونه بیان می‌شد که «پسر تو نیز هست» (← *مادیان هزار دادستان*:۱۵/۷۰) و یا «هم دختر تو و هم دختر من» (←*مادیان هزار دادستان*: ۱/٦۹)، فرزند به هر دو طرف تعلق داشت و واگذاری کامل انجام نگرفته بود. البته در متن *مادیان هزار دادستان*، عبارتی که نشان‌دهندهٔ نوع واگذاری باشد، دیده نمی‌شود ولی از محتوای متن می‌توان دو نوع واگذاری را درک کرد. قوانین فرزندخواندگی با توجه به نوع واگذاری متفاوت می‌شد (← ۲-۳-٤ سالاری و ۲-۳-۵ ستوری).

۲-۲-۵ علت واگذاری فرزند

پدر خانواده در صورت تنگدستی و فقر می‌توانست زن و فرزندان خود، اعم از فرزند قانونی و فرزندخوانده را بفروشد (*مادیان هزار دادستان*، ۱٦/۳۲-۱۷، ٦/۳۳-۹؛ Perikhanian 1997, 94,95؛ Shaki 1991b, 633). شاید یکی از عللی که فردی فرزند خود را به عنوان فرزندخوانده واگذار می‌کرد نیز فقر بوده باشد.

zan a-burnāyag pusagānīh duxtagānīh stūrīh zanīh [ud tarsāgāyīh] sālārīh bē pad adwadād ēg-iš nē pad-iz

adwadād pid pad ān ī xwad pad-iz ān ī abārīg awēšān ud mād andar abāyēd ….

زن، نابرنا، پسر و دخترخوانده، ستوری [یا] سالاری بر زن را مگر از روی فقر [می‌شود فروخت / واگذار کرد]؛ پس آن را نه [می‌شود انجام داد]. همچنین در صورت فقر، پدر برای [خاطر] خود و آن دیگران (= خانواده) و مادر [آن را] باید [انجام دهد] (= در شرایط بسیار سخت و فقر شدید پدر می‌تواند این کار را انجام دهد) (← *مادیان هزار دادستان*: ۶/۳۳–۹).

در جایی از متن (۱۶/۱۱۰–۱۷) اشاره شده است که پدر در هنگام واگذاری فرزند خود، دارایی را با او همراه می‌کرد. این موضوع نشان می‌دهد که حتماً دلایل دیگری برای واگذاری فرزند وجود داشته است (نیز ← ۲–۳–۱).

۲–۲–۶ الویت در پذیرفتن فرزند با چه کسانی بود

بر اساس متن، به نظر می‌رسد، فرزندخوانده از خویشاوندان انتخاب می‌شد:

xwāstag ī a-burnāyag ī padīriftag ka pad baxt šawēd … ō pid ī pādixšāyīhā rasēd ud abāg ān-ī guft (14) kū pus ī padīriftag ē paywand ē bawēd.

خواسته (= دارایی) فرزندخوانده نابرنا که درگذشته باشد ... به پادشاپدر (= پدر قانونی و شرعی و هم‌خون) می‌رسد و علاوه بر این گفته شده که باشد که پسرخوانده خویشاوند باشد[۱۲] (؟) (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۲/۷۰–۱۴).

---

[۱۲] . پریخانیان (1997, 174-175): «... پسرخوانده هیچ ارتباط خویشاوندی با خانواده پدرخوانده نداشته باشد» و عریان (۱۳۹۱، ۲۷۲): «... پسر خوانده بدون قوم و خویش باشد». با توجه به اینکه دارایی پدرخوانده به پسرخوانده نیز می‌رسد و با توجه به اینکه حفظ مال و دارایی خانوادگی در دوده مهم بود، شاید بتوان گفت که فرزندخوانده خویشاوند باشد، بهتر است.

در جای دیگری آمده است که شهروند نیز می‌توانست به عنوان فرزندخوانده پذیرفته شود.

mard ī šahr [ka-š kas] pad pusīh be padīrēd ….

هر گاه کسی شهروندی[۱۳] را به پسری (= پسرخواندگی) بپذیرد، ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۳/۷۰–٤).

بنابراین می‌توان گفت، الویت با خویشاوند بوده ولی شهروند نیز برای فرزندخواندگی پذیرفته می‌شد. همچنین ← ۱٦/۷۰–۱۷.

۲–۳ قوانین فرزندخواندگی

پس از آنکه مراحل واگذاری و پذیرش فرزند انجام می‌شد، قوانینی در مورد آن شکل می‌گرفت. براساس *مادیان هزار دادستان* این قوانین در موضوع ارث، دارایی، وظایف، ستوری و سالاری فرزندخوانده است. مطالعهٔ آنها قوانینی را در این مورد روشن می‌کند که با توجه به نوع واگذاری فرزند که پیشتر به آن اشاره شد، متفاوت است. البته قوانین بر اساس نوع واگذاری، در متن، تفکیک نشده ولی با بررسی و تحلیل آن، گاه می‌توان به آنها پی برد.

۲–۳–۱ دارایی فرزندخوانده

هر گاه پدری فرزند خود را واگذار می‌کرد، خواسته (= دارایی) را به او می‌داد. این حکم دربارهٔ فرزند نابرنا (= صغیر) آمده است.

---

۱۳ . mard/zan ī šahr اصطلاحی است که در متون حقوقی مانند *مادیان هزار دادستان* برای «شهروند مرد / زن» به کار رفته است و شاید بتوان آن را با اصطلاح hamāg šahrīgān در کتیبهٔ نرسه در پایکولی مقایسه کرد. šahrīg اصطلاح دیگری است که در متن *مادیان هزار دادستان* (٦/۷۸) مترادف mard ī šahr به کار است. در کنار این اصطلاحات برای کسی که عضو یک جامعه است واژه‌های آزاد (āzād)، هم‌ناف (ham-nāf)، آدهیگ (ādēhīg در مقابل uzdēhīg) نیز به کار رفته است (Shaki, 1991a: 407؛ پریخانیان ۱۳۸۷، ۱۹–۲۰).

… ka andar a-burnāyīh frāz rawēd xwāstag ī-š pid ī pādixšāyīhā dād abāz ō pid pādixšāyīhā rasēd.

... چنانچه [فرزندخوانده] در نابرنایی (= کودکی) بمیرد خواسته‌ای را که پدر قانونی به او داده است باز به پدر قانونی می‌رسد (*مادیان هزار دادستان*: ۱۱۰/۱٦–۱۷).

قانون دیگری که از مطلب بالا می‌توان فهمید این است که، هرگاه فرزندی که واگذار شده در کودکی می‌مرد، دارایی که به او داده شده بود به پدر قانونی بازگردانده می‌شد. در جای دیگری نیز به این مطلب اشاره شده است:

xwāstag ī a-burnāyag ī padīriftag ka pad baxt šawēd (13) … ō pid ī pādixšāyīhā rasēd ….

خواسته (= دارایی) فرزندخوانده نابرنا که درگذشته باشد ... به پادشاپدر (= پدر قانونی) می‌رسد ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۷۰/۱۲–۱٤).

تفاوتی که در دو مطلب دیده می‌شود، این است که در دومی دارایی فرزندخوانده، به‌طورکلی، به پدر قانونی می‌رسید و مشخص نشده که، آیا دارایی که با خود آورده، باید برگردانده شود یا چنانچه پدرخوانده نیز دارایی را برای فرزندخواندهٔ خود درنظر می‌گرفت، پس از مرگ کودک، به پدر قانونی او می‌رسید.

شاید بتوان موضوع را بر اساس نوع واگذاری چنین بررسی کرد و گفت، چنانچه واگذاری فرزند کامل انجام نمی‌شد و به هر دو تعلق داشت، پس از مرگ فرزندخوانده، دارایی که پدر قانونی به او داده بود، به خودش برگردانده می‌شد. و درصورتی‌که واگذاری کامل بود، برای مثال کسی فرزند خود را در قبال پول یا دارایی دیگری واگذار می‌کرد، در صورت مرگ فرزندخوانده در کودکی، دارایی او در خانوادهٔ پدرخوانده باقی می‌ماند. احتمال دارد مفسران در این موضوع اختلاف نظر داشتند همچنانکه از مطلب بالا روشن می‌شود.

۲-۳-۲ ارث

۲-۳-۲-۱ مطلب نخست دربارهٔ ارث، چگونگی ارث بردن فرزندخوانده از پدرخوانده خود است. یکی از شروط وارث شدن، توافق طرفین (پدر قانونی و پدرخوانده) در واگذاری و پذیرش فرزند و اعلام آن بود.

10- duxt bē ka-š pid be dahēd ēnyā ka-š kas pad dux[tagīh padīrēd] (3) čis-iz nēst [ud] abarmānd ī pid ī padīriftag nē barēd.

پدر باید دختر را به [فرزندخواندگی] بدهد در غیر این صورت اگر کسی او را به عنوان دخترخوانده بپذیرد هیچ چیز نیست (= مؤثر نیست، صورت قانونی ندارد) و ابرماند (= ماترک) پدرخوانده‌اش را نمی‌برد[۱۴] (← *مادیان هزار دادستان*: ۲/۷۰-۳).

براساس مطلب بالا، درصورتی دخترخوانده از پدرخواندهٔ خود ارث می‌برد که دخترخواندگی با توافق پدر قانونی بود.

شرط دوم برای وارث شدن، انجام وظایف پسری بود.

pus ī padīriftag kē xwāstag ī pid ī padīriftag pad xwāstag-dārīh gīrēd ud dārēd hamāg tōzišn

---

[۱۴]. به نظر می‌رسد اگر دختری به وسیلهٔ پدرش به فرزندخواندگی داده شود وارث پدرخوانده می‌شود در غیر این صورت اگر کسی او را به فرزندی بپذیرد وارث پدرخوانده نمی‌شود (نیز ← *مادیان هزار دادستان*: ۲/۷۰-۳).

ترجمه عریان (۱۳۹۱، ۲۷۲): «دختر مگر هنگامی که پدر او را به دخترخواندگی بدهد، حتی اگر کسی (تمایل داشته باشد که) او را به دخترخواندگی بپذیرد، وجههٔ قانونی ندارد و (نیز) او از پدرخوانده‌اش ارث نمی‌برد.»

ترجمهٔ پریخانیان (1997, 173): «مگر اینکه پدر دختری او را به عنوان فرزندخوانده بدهد، حتی اگر کسی او را به عنوان دخترخوانده بپذیرد، وجههٔ قانونی ندارد، (و او) مسئولیت جانشینی پدرخوانده‌اش را نمی‌برد.»

پسرخوانده‌ای که خواستهٔ پدرخوانده را به عنوان خواسته‌داری[۱۵] (= ارث) بگیرد و نگه دارد (= در اختیار بگیرد) پرداخت همهٔ بدهی‌های [پدرخوانده با اوست] (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۴/۶۹–۱۵).

این حکم نیز نشان می‌دهد پسرخوانده، وارثِ پدرخوانده می‌شد و در قبال آن باید وظایف پسری خود را انجام می‌داد. این حکم در جای دیگر در مورد شهروندی که فرزندخوانده شده، نیز آمده است.

mard ī šahr [ka-š kas] pad pusīh be padīrēd … ā-š abarmānd pad ān zamān bawēd [ka] ān-iz pad pusīh ī ōy kardan andar ēstēd ….

هر گاه کسی شهروندی را به پسری (= پسرخواندگی) بپذیرد، ... پس ارث در آن زمان برای او باشد (= زمانی از او ارث می‌برد) که او نیز در پسری کردن برای او بایستد (= موافق انجام دادن وظایف پسری باشد) (← *مادیان هزار دادستان*: ۳/۷۰–۵).

بنابراین فرزندخوانده می‌توانست ارث پدرخواندهٔ خود را دریافت کند ولی شرط آن، انجام وظایف فرزندی بود. همچنین هرگاه کسی به دنبال اظهار مالکیت[۱۶]، تمام یا مقداری از دارایی خود را به فرزندانش می‌داد، فرزندخوانده را نیز شامل می‌شد.

---

۱۵ . xwāstag-dārīh: به معنای «ارث، میراث»؛ به نظر می‌رسد، این نوع از ارث در هنگام زنده بودن پدر به فرزند می‌رسید، بر خلاف abarmānd که فقط در صورت مرگ پدر به فرزندان می‌رسید (نیز ← پریخانیان ۱۳۸۷، ٤۰). هر گاه فرزندان دارایی را با این عنوان دریافت می‌کردند، در تصرف آنها بود و باید از آن نگهداری می‌کردند. باید توجه کرد فرزندان در این نوع از ارث، مالک و صاحب اختیار آن دارایی نمی‌شدند که آن را به هر ترتیبی که می‌خواستند، خرج کنند. وارثان می‌توانستند از سود و منفعت ارث به دست‌آمده (bar)، استفاده کنند ولی حق دست‌اندازی به اصل دارایی (bun) را نداشتند و اصل مال باید برای خانواده و نسل‌های بعد حفظ می‌شد (Macuch 2004, 133).

۱٦ . اظهار مالکیت، اصطلاح حقوقی و به معنای «اظهار تمایل برای واگذاری دارایی به فرد دیگر» است. هر کسی اختیار داشت از دارایی خویش، چیزی را به کسی واگذار کند؛ چنین فردی تمایل خود

ka gōwēd kū (3) [ēn xwāsta] g frazandān [ī] to xwēš gyāg-ē ōwōn nibišt kū pus-iz ī padīriftag xwēš (4) [bawēd].

هر گاه [کسی] گوید که این خواسته از آن فرزندان تو [باشد] جایی چنین نوشته شده است که پسرخوانده نیز مالک می‌شود (← مادیان هزار دادستان: ۲/۷۱-٤).

۲-۳-۲-۲ دوم، دربارهٔ دارایی فرزندخوانده که باید به چه کسی ارث برسد، در اینباره بین مفسران در *مادیان هزار دادستان* اختلاف نظر دیده می‌شود. برخی معتقد بودند چنانچه فرزندخوانده در زمان زنده بودن پدرخوانده‌اش بمیرد، دارایی او باید به پدرخوانده‌اش برسد و برخی می‌گفتند، درصورتی‌که فرزند نابرنا داشته باشد به پدرخوانده می‌رسد والا باید به زن و فرزندان او برسد.

pus ī padīriftag kē xwāstag ī pid ī padīriftag pad xwāstag-dārīh gīrēd ud dārēd hamāg tōzišn ka pēš az pid [ī] padīriftag mīrēd abarmānd [ō] pid ī padīriftag čiyōn az siyāwaxš be nibišt ka-š zan ud aburnāyag ast ā-š ōh rasēd ud ka ēwāz pus ī burnāy ānōh ā-š nē rasēd.

پسرخوانده‌ای که خواستهٔ پدرخوانده را به عنوان خواسته‌داری (= ارث) بگیرد و نگه دارد (= در اختیار بگیرد) پرداخت همهٔ بدهی‌های [پدرخوانده با اوست]. اگر [پسرخوانده] پیش از پدرخوانده بمیرد ابرماند

را برای واگذاری با اصطلاح xwēš būd guftan که به معنای اظهار مالکیت است، بیان می‌کرد. اظهار مالکیت تابع قوانین خاص و مشخصی بود . فصلی از متن *مادیان هزار دادستان* به این موضوع اختصاص دارد که مطالعه و بررسی آن، این قوانین را روشن می‌کند (حاجی‌پور، ۱۳۹۷: زیر چاپ).

(= ماترک) به پدرخوانده [می‌رسد]. چنان که از [قول] سیاوش[۱۷] نوشته شده است، اگر او را زن و [فرزند] نابرنا است پس به او (= پدرخوانده) می‌رسد و اگر تنها [یک] پسر بالغ در خانواده باشد آنگاه به او (= پدرخوانده) [ارث] نمی‌رسد (← *مادیان هزار دادستان*: ٦٩/١٤–١٧).

در جای دیگر نیز آمده است:

az pid ō dūdag ī pus ī padīriftag ī zīndagān pid pad baxt šawēd … xwāst[ag] pad abarmānd ōh rasēd.

... خواسته می‌تواند از پدر به خانواده پسرخوانده که در هنگام زندگی پدر، درگذشته باشد (= بمیرد)، به عنوان ابرماند (= ارث) برسد (← *مادیان هزار دادستان*: ٦٩/١٠–١٢؛ نیز ← ١٦/٢–٤).

براساس حکم بالا، دارایی پدرخوانده به خانوادهٔ پسرخواندهٔ درگذشته می‌رسید. این حکم نشان می‌دهد، پدرخوانده وارث فرزندخوانده خود است ولی می‌تواند آن را به خانوادهٔ پسرخواندهٔ خود بدهد.

۲-۳-۳ وظایف فرزندخوانده

دربارهٔ وظایف فرزندخوانده در *مادیان هزار دادستان* آمده است که باید به وظایف پسری عمل کند و تنها وظیفه‌ای که به‌خصوص به آن اشاره شده، پرداخت بدهی‌های پدرخوانده است.

---

۱۷ . سیاوش مفسر است؛ نام او ۱۷ بار در متن آمده است. گاه فتوایی تنها از سوی او بیان شده (مُدی: ۹/۲۰ و ۱۱، ۱۷/۳۱، ۸/۳۸ و ١٦، ١٠/٥٤، ١٦/٦٩، ٦/٨٩، ٣/٩٦ و ۹ و ۱۰ و ۱۳ و ١٦؛ انکلساریا: ۱۰/۱۱) و گاه با مفسران دیگری مانند پوسان‌وه و وه‌اورمزد (مُدی: ٥/٤١) و راد اورمزد (مُدی: ٨/٦٧) و داد فرخ (مُدی: ٥/١٠١) همداستان بوده است. فتواهایی که از او نقل شده درباره «هبه، مصادره، گرو گذاشتن، شرایط تادیه دارایی و گرو، اظهار پذیرش چیزی، فرزندخواندگی، مالکیت، واگذاری پادشازنی، ارث و قیمومت» است (حاجی‌پور، ۱۳۹۵: ٤٥).

همانطور که در قسمت قبل گفته شد، پسرخوانده از پدرخوانده خود ارث می‌برد ولی شرط وارث شدن او انجام وظایف پسری بود. در *مادیان هزار دادستان* اینکه فرد ارث‌برنده، باید وظایف خود را در قبال مالی که دریافت کرده، انجام دهد یک حکم کلی است. فرزند قانونی، فرزند خوانده و حتی شهروندی که به عنوان وارث تعیین می‌شد، ارث زمانی برای او قرار می‌گرفت که او وظایف وارث بودن خود را انجام می‌داد[۱۸].

mard ī šahr [ka-š kas] (4) pad pusīh be padīrēd ud čiyōn wahrām guft ā-š abarmānd pad ān zamān bawēd [ka] (5) ān-iz pad pusīh ī ōy kardan andar ēstēd ….

هر گاه کسی شهروندی را به پسری (= پسرخواندگی) بپذیرد، چنان که بهرام[۱۹] گفته است پس ارث در آن زمان برای او باشد (= زمانی از او ارث می‌برد) که او نیز در پسری کردن برای او بایستد (= موافق انجام دادن وظایف پسری باشد) ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۳/۷۰–۵).

---

۱۸ . متن زیر نشان‌دهندهٔ این وظیفه برای هر ارث‌برنده‌ای است، حتی شهروند:

… ka ō mard ī šahr xwāstag-dārīh dahēd hamē xwāstag-tōzišn hēnd.

... و اگر [دارایی را به عنوان] ارث به [چند] شهروند بدهد همه در پرداخت بدهی از دارایی [به ارث‌رسیده] مسئول هستند (← *مادیان هزار دادستان* : ٦/٦٠–٧).

۱۹ . بهرام از قضات و مفسران دوره ساسانی است. نام او ٢٦ بار در *مادیان هزار دادستان* آمده است. در بیشتر موارد فتوا و حکمی از زبان خود او نقل شده (←*مادیان هزار دادستان*: ١٧/٤، ٢/٦ و ١٤، ١١/٧، ٧/٨، ٧/٢٠، ١٤/٢١، ٨/٣١، ١٦/٦١، ١٤/٦٤، ٩/٦٥ و ١٢ و ١٧، ٤/٧٠، ١/٩٨ و ٤؛ مادیان هزار دادستان انکلساریا: ١٦/٣، ٥/٩، ١٣/١٠، ١٢/١١، ٥/١٩، ١٦/٢٩) و گاه حکمی را از زبان مفسر دیگری به نام پوسان‌وه آزادمردان (← *مادیان هزار دادستان*: ١/٩٨؛ *مادیان هزار دادستان* انکلساریا: ١٤/١٦) و بهرام‌شاد و رادهرمز (← *مادیان هزار دادستان* انکلساریا: ٥/٩) بیان کرده است۱۹. نام او بیشتر از مفسران دیگر آمده، در نتیجه فتواهای بسیار و متنوعی او نقل شده است. فتواهای او درباره «گواهی دو زن، گواهی یک زن و یک مرد، سالاری به همراه زناشویی، سوگند، نقش دستور، آزاد کردن برده از دارایی هبه‌شده، ایوکین، مصادره اموال، ارث، اظهار مالکیت، تقسیم سهم، فرزندخواندگی، اختیار زن بر درآمد خویش، واگذاری اموال، نحوه ثبت اظهارات و نحوه تشخیص هویت» است (حاجی‌پور، ۱۳۹۵: ٤١).

نیز ← ۶/۷۰-۱۰.

تنها وظیفهٔ پسرخوانده که در متن، به‌خصوص به آن اشاره شده، پرداخت بدهی پدرخوانده است. در مورد پسر قانونی در *مادیان هزار دادستان* آمده، اگر حتی یک درهم نیز ارث ببرد مسئول پرداخت همهٔ بدهی‌های پدر است[۲۰] ولی در مورد پسرخوانده، با توجه به مقدار دارایی که دریافت کرده، بدهی پدرخواندهٔ خود را پرداخت می‌کرد.

> rād-ohrmazd guft kū ka mihrēn +mard ī šahr pad pusīh be padīrēd u-š xwāstag dahēd u-š xwāstag [ruwān rāy be kunēd] bē agar ōy mard pad pusīh ī mihrēn andar ēstēd ēg-iš [tōzišn ī pad abā]m ī mihrēn az xwāstag ī ruwān abāyēd dād.
>
> رادهرمزد گفت که اگر مهرین شهروندی را به پسری (= پسرخواندگی) بپذیرد و به او خواسته (= دارایی و مال) دهد و [سپس مهرین آن] خواسته را برای شادی روانش قرار دهد، در صورتی که آن مرد (= شهروند) در پسری مهرین اندر ایستد (= موافقت کند وظایف پسری را انجام دهد) پس باید پرداخت بدهی مهرین را از خواسته برای روان (= مالی که برای روان اختصاص داده شده) بدهد (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۶/۷۰-۲/۷۱).

۲۰

pus ī padīriftag kē xwāstag ī pid ī padīriftag pad xwāstag-dārīh gīrēd ud dārēd hamāg tōzišn ….

پسرخوانده‌ای که خواستهٔ پدرخوانده را به عنوان خواسته‌داری (= ارث) بگیرد و نگه دارد (= در اختیار بگیرد) پرداخت همهٔ بدهی‌های [پدرخوانده با اوست] ... (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۴/۶۹-۱۵).

مطلب بالا نشان می‌دهد، مالی برای شادی روان اختصاص داده شده و به پسرخوانده سپرده شده است و چیزی جز آن به او تا بدهی‌های پدرخواندهٔ خود را پرداخت کند؛ با این حکم او می‌توانست از مالی که برای شادی روان پدرخوانده اختصاص داده شده بود، بدهی‌ها را پرداخت کند.

همچنین به‌نظر می‌رسد هر گاه پسرخوانده‌ای پیش از پدرخواندهٔ خود می‌مرد و دارایی پدرخوانده به خانواده او می‌رسید آنها موظف به پرداخت بدهی‌های پدرخوانده بودند ولی میزان پرداخت، بستگی به دارایی داشت که دریافت کرده بودند.

> … az pid ō dūdag ī pus ī padīriftag ī zīndagān pid pad baxt šawēd … xwāstag pad abarmānd ōh rasēd ud az dūdag ī pus tōzišn ī pid and kunišn čand xwāstag pid xwēš būd.
>
> ... خواسته (= دارایی) از پدر به خانوادهٔ پسرخوانده [در حالی] که پدر زنده است، بمیرد، به صورت ابرماند (= ارث) می‌تواند برسد، و پرداخت بدهی پدر از سوی خانوادهٔ پسر[خوانده] به اندازهٔ دارایی باید انجام شود که در تملک پدر بود (← مادیان هزار دادستان: ۲/۱۶-۵؛ همچنین ← ۱۰/۶۹-۱۲).

۲-۳-٤ سالاری پسرخوانده

۲-۳-٤-۱ سالاری پسرخوانده بر دوده

دربارهٔ سالاری پسرخوانده احکام متناقض در *مادیان هزار دادستان* دیده می‌شود که نشان می‌دهد مفسران دربارهٔ آن متفق‌القول نبودند. در جایی دوده سالار شدن پسرخوانده بعد از پسرقانونی به صورت طبیعی صورت می‌گرفت، همانگونه که از مطلب زیر روشن می‌شود.

čāšt ēstēd kū dūdag sālār ī būdag ēn 4 bawēd pus [ī] pādixšāyīhā ud padīriftag ud stūr ī kardag ud brād ī hambāy.

تفسیر شده است که دوده سالار بوده[۲۱] (= طبیعی) این چهار شخص می‌تواند باشد: پسر قانونی و پسرخوانده و ستور کرده[۲۲] (= منصوب) و برادر انباز[۲۳] (= شریک در ارث) (← مادیان هزار دادستان: ۱۰/۲۶–۱۲).

در صورتی که در دو جای دیگر از همین متن تأکید می‌شود، سالاری دوده به پسرخوانده نمی‌رسد.

gyāg-ē nibišt kū sālārīh ī dūdag ī pid ō pus ī padīriftag nē rasēd.

جایی نوشته شده که سالاری دوده پدر به پسرخوانده نمی‌رسد (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۲/۲۶ و ۹/۶۹–۱۰).

مفسر دیگری، سالاری پسرخوانده بر دوده را تنها در شرایطی ممکن می‌دانست که جز او کسی برای سالاری خانواده وجود نداشت:

mardag nibišt kū pus ī padīriftag sālārīh [ī] dūdag ī pid ī padīriftag ˣbē pad rāh [ī] ēw-kasīh ud stūrīh čē az kust ī pid padīriftag aw-iš nē rasēd čē-š sazāgīh [ī] pad stūrīh [ud ī] sālārīh [ī] az dādestān pusīh ud dādestān brādarīh be šāyēd būd nē az kust anītarān.

---

۲۱. ← یادداشت ستور

۲۲. ← یادداشت ستور

۲۳. ham-bāyīh: «شراکت، مشارکت، داشتن دارایی مشترک» (Perikhanian 1997, 364).

مردگ[۲۴] نوشته است که سالاری دودهٔ (= خانوادهٔ) پدرخوانده به پسرخوانده مگر از طریق یک کسی (= تنها کس بودن) [در خانوادهٔ پدرخوانده] و [یا انتصاب] ستوری [می‌رسد]، زیرا از سوی پدرخوانده [سالاری و ستوری] به او (= پسرخوانده) نمی‌رسد. زیرا شایستگی برای ستوری و سالاریِ او (= پدر) از طریق پسر قانونی) و برادر قانونی می‌تواند باشد نه از سوی بیگانگان[۲۵] (← *مادیان هزار دادستان*: ۷۱/٤–۷).

مطلب بالا ترکیبی از دو حکم قبل است. یعنی سالاری دوده به پسرخوانده نمی‌رسد و تنها پسر و برادر قانونی برای آن سزاوار هستند؛ ولی در صورت نبود آنها می‌توان پسرخوانده را به عنوان سالار تعیین کرد. شاید چنین قوانینی، بعدها و بر حسب نیاز جامعه به‌وجود آمده باشد.

۲-۳-٤-۲ سالارِ فرزندخوانده

زنان و فرزندان همواره تحت سرپرستی سالار دوده بودند. بنابر حکمی، سالار پسرخوانده نابرنا پدر قانونی او بود.

ud ān-ī guft kū pus ī padīriftag ī a-burnāy sālārīh pad (16) pid ī pādixšayīhā ….

---

۲٤ . مردگ مفسر است؛ نام او ۸ بار در متن آمده، در ۵ مورد فتوایی از او گفته یا نوشته شده است (*مادیان هزار دادستان*: ٤/۱۲، ۱۵/۱۹، ۸/٤۱، ٤/۷۱، ۳/۷۲)، ۲ بار با پوسان‌وه (م *مادیان هزار دادستان*: ۷/۳۱، ۷/٤۲) و یک بار نیز با پوسانوز در حکمی همداستان بوده است (*مادیان هزار دادستان*: ۷/٤). وی در مسائل «شراکت زن و مرد بعد از طلاق، عدم حضور در دادگاه، هبه، واگذاری دارایی، قیمومت، فرزندخواندگی و تاوان دادن»، فتوا دارد (حاجی‌پور، ۱۳۹۵: ٤۷).

۲۵ . پریخانیان (1997, p. 174) و عریان (۱۳۹۱، ص۵۸۱) این واژه anītarān و بلسارا (1976, 393) و ماتسوخ (1993, 462) pidarān خوانده‌اند (نیز ← عریان ۱۳۹۰، ص۲۷۷، یادداشت ش ۷).

و همچنین گفته شده است که سالاریِ پسرخواندهٔ نابرنا با پدر قانونی است [نه با پدرخواندهٔ او] ... (← *مادیان هزار دادستان* ۱۵/۱۱۰–۱٦).

بنابراین پدری که فرزند خود را واگذار می‌کرد، سالاری او واگذار نمی‌کرد. اگر نوع واگذاری در این موضوع مطرح باشد، شاید بتوان گفت در واگذاری کامل، پدر قانونی سالاری را به پدرخوانده منتقل می‌کرد ولی هر گاه فرزند به هر دو تعلق داشت، سالار فرزند همان پدر قانونی او بود.

۲-۳-٤-۳ سالاری آتش

پسرخوانده مانند پادشا پسر حق سالاری آتش را داشت. درصورتی‌که سالار آتش می‌مرد، از بین پسرخوانده و پسر قانونی او، آنکه بزرگتر بود به عنوان سالار آتش انتخاب می‌شد.

gyāg-ē nibišt (7) kū ka ātaxš nišānēd ā-š pus ī pādixšāyīhā ud padīriftag ast ud sālārīh (8) rāy farrox nē dahēd widard kadag-xwadāy ka pus ī padīriftag pad dād meh sālār (9) pus ī padīriftag ud agar-iš nīrmad-ē andar abāg ham-dūdagān.

جایی نوشته شده که اگر [کسی] آتش نشاند و او را پادشاپسر (= پسر قانونی) و پسرخوانده است (= دارد) برای سالاری فرخ را [قرار] ندهد، [در صورت] درگذشت کدخدا (= بزرگ خانواده)، اگر پسرخوانده در سن بزرگتر [باشد] سالار [آتش]، پسرخوانده [می‌شود] و اگر سودی در آن [باشد] به همراه هم‌دوده‌ها [باید این کار را انجام دهد] (← *مادیان هزار دادستان*: ٦/۲٦–۹).

۲-۳-۵ ستوری

۲-۳-۵-۱ ستور قرار گرفتن فرزندخوانده

الف- ستوری پدرخوانده کردن: ستور قرار گرفتن پسرخوانده، مانند سالاری او محل اختلاف بین مفسران است. برخی از آنها معتقد بودند، ستوری و سالاری به پسرخوانده نمی‌رسد و تأکید می‌شد که فقط پسر و برادر قانونی برای آن سزاوار هستند (← *مادیان هزار دادستان*: ۷۱/۴-۷؛ همچنین ۲-۳-۴). ولی برخی از مفسران آن را بلامانع می‌دانستند و معتقد بودند اگر پسرخوانده از پسر قانونی بزرگتر باشد ستوری به او می‌رسد.

> ka mard [pus ī] padīriftag [ast ud] xwāstag pad ×stūrīh [dahēd ō pus ī] ×padīriftag nē rasēd nē-z ×gumārišn wāy-ayār nibišt kū [ka pus ī] ×padīriftag pad dād meh kū ān ī ×pādixšāyīhā pad stūrīh pus ī padīriftag gumārišn ….
>
> اگر مرد را پسرخوانده‌ای است (= پسرخوانده‌ای دارد) و دارایی را برای ستوری [اختصاص] دهد، [ستوری] به پسرخوانده نمی‌رسد، نیز نباید [او را برای ستوری] گمارد. وای‌یار نوشته است که اگر پسرخوانده در سن نسبت به [پسر حاصل از] ازدواج پادشایی بزرگ‌تر [باشد]، پسرخوانده برای ستوری باید گمارد .... (← مادیان هزار دادستان: ۴۲/۱-۳).

مطلب بالا اختلاف نظر را میان مفسران نشان می‌دهد.

ب- ستوری پادشا پدر کردن: دربارهٔ ستور قرار گرفتن پسرخوانده برای پدر قانونی خود، دو حکم در متن وجود دارد. در حکمی او باید ستور شود، همان‌طور که در مثال زیر دیده می‌شود:

… ud ka pid ī (4) pādixšāyīhā xwāstag pad stūrīh paydāg kunēd pus ī-š pad pusagānīh be dād (5) ēstēd pad ān xwāstag pad stūrīh ōh gumārišn.

... و اگر پادشا پدر (= پدر قانونی / هم‌خون) دارایی را برای ستوری پیدا (= مشخص) کند، پسری را که برای پسرخواندگی داده است با آن دارایی برای ستوری باید گمارده شود (← مادیان هزار دادستان: ۲/۴۲-۳).

در جای دیگر از این متن، چنین برداشت می‌شود که پسرخوانده نمی‌تواند ستور پدر قانونی خود شود.

ka mard pus ī a-burnāy pad +pusagānīh[۲۶] be dahēd ayāb pad wahāg be frōšēd u-š any kas nēst [stūr ōh][۲۷] gumārišn.

هر گاه مرد[ی] پسر نابرنا [ی خود] را به پسرخواندگی بدهد یا [او را] به بها بفروشد و کس دیگری [در خانواده] او نباشد باید [برای او] ستور (= قیم) گمارد (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۷/۶۹-۲/۷۰).

به‌نظر می‌رسد نوع واگذاری فرزند موجب به وجود آمدن احکام متفاوت شده است. هرگاه واگذاری به‌گونه‌ای انجام می‌گرفت که فرزند متعلق به هر دو پدر بود، حکم اول اجرا می‌شد؛ ولی اگر فرزند به‌طور کامل واگذار شده بود، دیگر به پدرخوانده تعلق داشت و نمی‌توانست ستور پدر قانونی خود شود و باید برای او ستوری تعیین می‌شد، همان‌طور که در حکم دوم دیده می‌شود.

---

[۲۶] . متن: pusarīh

[۲۷] . در متن پهلوی این قسمت پاک‌شدگی دارد با توجه به متن دو واژه stūr ōh اضافه شد (← Perikhanian, 1997, 172).

۲-۳-۵-۲ ستور گرفتن برای پسرخوانده

طبق احکامی که در *مادیان هزار دادستان* آمده، هم پدر قانونی و هم پدرخوانده می‌توانستند ستور پسرخوانده باشند. به نظر می‌رسد در اینجا نیز نوع واگذاری، تعیین‌کنندهٔ حکم صادرشده در این زمینه بود.

> abāg-iz ān +nibišt kū pad stūrīh ī pus ī (15) padīriftag ka ōwōn be dād kū to-z pus pid ī pādixšāyīhā ud ka nē ōwōn be (16) dād ēstēd ī pid ī padīriftag sazāgtar nigerīdan.
>
> بعلاوه، این [نیز] نوشته شد که برای ستوریِ پسرخوانده، پدر قانونی [او سزاوارتر است] اگر به اینگونه [فرزندخواندگی] داده شده باشد (= با این بیان فرزند خود را واگذار کرده باشد) که: «او پسرِ تو نیز هست»؛ و اگر به اینگونه [فرزندخواندگی] داده نشده باشد، پدرخوانده سزاوارتر است. [در این امر باید] دقت کرد (← *مادیان هزار دادستان*: ۷۰/۱۴-۱۶).

بر اساس آنچه در مثال بالا آمده است، تصریح می‌شود که هر گاه فرزند به دو طرف تعلق داشته باشد، پدر قانونی برای ستوری پسر خود سزاوارتر بود و در غیر این صورت پدرخوانده برای ستوری انتخاب می‌شد.

۲-۳-۶ ایوکینی دخترخوانده

دختر در خانواده ایوکین[۲۸] برادر می‌شد ولی دخترخوانده نمی‌توانست ایوکین برادر شود.

---

[۲۸]. آنچه از متون فارسی میانه بر می‌آید در ایران دورهٔ ساسانی هفت نوع ازدواج برای زن وجود داشته است که عبارتند از: ۱- پادشازنی (pādixšāy-zanīh)، ۲- ایوکین (ayōkēn) یا اَیوک‌زنی، ۳-

duxt [ī] padīriftag ēnōkēn ī brād abar ne mānēd.

دخترخوانده ایوکینِ برادر نمی‌ماند (= قرار نمی‌گیرد) (← *مادیان هزار دادستان*: ۱۲/٦۹).

نتیجه‌گیری

فرزندخواندگی یکی از مسائلی است که در *مادیان هزار دادستان* مطرح شده است. تحلیل مطالب آن ما را با قوانین و احکام قابل توجهی در این زمینه آشنا می‌کند. مطالب اشاره شده دربارهٔ فرزندخواندگی را می‌توان در دو بخش مراحل و قوانین آن دسته‌بندی کرد. نخستین مرحله، واگذاری فرزند است که در طی آن پدر قانونی موافقت خود را با آن اعلام می‌کند و این کار تنها در اختیار او بود و به‌نظر می‌رسد کس دیگری نمی‌توانست و حق نداشت آن را انجام دهد. سپس کسی می‌توانست به عنوان پدرخوانده او را به فرزندی بپذیرد. توافق پدر قانونی و پدرخوانده در این امر، ضروری بود؛ به‌طوری که اگر یکی از آنها رضایت خود را اعلام نمی‌کرد، فرزندخواندگی قانونی نبود و به دنبال آن فرزندخوانده از برخی حقوق خود محروم می‌شد. برای مثال دختری که بدون رضایت پدر قانونی خود به فرزندی کسی درمی‌آمد، از پدرخواندهٔ خود ارث نمی‌برد. موضوع قابل توجه دیگر در این بخش، نوع واگذاری فرزند بود. در متن *مادیان هزار دادستان* نامی برای انواع واگذاری تعیین نمی‌شود ولی عباراتی برای واگذاری یا پذیرش ذکر می‌کند که نشان می‌دهد حداقل دو نوع واگذاری وجود داشته است. در شکلی از آن فرزندخوانده به هر دو طرف تعلق داشت و در نوع دیگر، فرزندخوانده متعلق به پدرخوانده بود و شاید با انتقال سالاری به پدرخوانده این اتفاق می‌افتاد.

ستورزنی (stōr-zanīh)، ٤- چکرزنی (čagar-zanīh)، ٥- خودسرای‌زنی (-*xwasrāyōn zanīh)، ٦- خویدوده (xwēdōdah)، ۷- ازدواج موقت. در ایوکین، دختر، خواهر یا بیوهٔ جوانِ فرد درگذشته که پسری نداشت باید به ازدواج ایوکینی در می‌آمد و برای پدر، برادر یا شوهر خود فرزند پسری می‌آورد (مزداپور ۱۳۸۹، ۱۳ و ۱۸).

تحلیل مطالب متن، دلیل واگذاری و پذیرش فرزند را روشن نمی‌سازد ولی شاید همانطورکه پدر خانواده در اثر فقر می‌توانست فرزند خود را بفروشد، به همان دلیل می-توانست او را به فرزندخواندگی بدهد. با توجه با اینکه پدر قانونی، در هنگام واگذاری کودک خود، دارایی را به او اختصاص می‌داد، نمی‌توان از این مسئله مطمئن بود.

دربارهٔ انتخاب فرزندخوانده، الویت با خویشاوندان بود یعنی بهتر بود فرزندخوانده از خویشاوندان انتخاب می‌شد ولی در مواردی نیز شهروند فرزندخوانده قرار می‌گرفت.

اما قوانینی که دربارهٔ فرزندخواندگی می‌توان از متن استنباط کرد، دربارهٔ دارایی، ارث، وظایف، سالاری و ستوریِ فرزندخوانده است. دارایی: به‌نظر می‌رسد، پدر قانونی وقتی فرزند خردسال خود را واگذار می‌کرد، مالی را به او می‌داد و چنانچه فرزندش در همان کودکی می‌مرد، دارایی به پدر قانونی بازگردانده می‌شد. ابهامی در این موضوع وجود دارد که هر گاه پدر فرزند خود را به طور کامل واگذار می‌کرد، آیا دارایی فرزندخوانده به او بازگردانده می‌شده یا نه. ارث: از متن چنین فهمیده می‌شود که فرزندخوانده از پدرخواندهٔ خود ارث می‌برد، ولی دو شرط دارد، اول اینکه واگذاری و پذیرش فرزند باید با توافق دو طرف انجام می‌گرفت و دوم، فرزندخوانده باید به وظایف فرزندی خود عمل می‌کرد. دربارهٔ دارایی فرزندخوانده که پس از مرگ او به چه کسی ارث می‌رسد نیز چنین استنباط می‌شود که دارایی او به خانواده‌اش به ارث می‌رسد. البته مفسران حقوقی دورهٔ ساسانی در این مورد با یکدیگر اختلاف نظر دارند، برخی معتقد بودن دارایی فرزندخوانده باید به خانواده و برخی می‌گویند به پدرخواندهٔ او برسد. وظایف: پسرخوانده باید به تمام وظایف پسری خود عمل کند و تنها در این صورت ارث به او تعلق می‌گیرد. جزئیات وظایف فرزندخوانده در متن نیامده و فقط به پرداختن بدهی پدر از سوی فرزندخوانده اشاره شده است. سالاری: در اینباره دو مطلب وجود دارد یکی سالار پسرخوانده، که براساس متن پدر قانونی، سالار او بود. هرگاه فرزند خود را واگذار می‌کرد، می‌توانست سالاری را نیز به پدرخوانده منتقل کند. دوم سالاری پسرخوانده بر خانواده که بین مفسران اختلاف نظر وجود داشت،

برخی معتقد بودند پسرخوانده می‌تواند سالار خانواده شود و برخی غیر ممکن می‌دانستد. برخی نیز معتقد بودند، اگر پسرخوانده تنها فرد خانواده باشد، سالاری به او می‌رسد. دربارهٔ سالاری آتش، البته به پسرخوانده می‌رسید و حتی اگر پسرخوانده از پسر قانونی بزرگتر بود، سالاری او سزاوارتر بود. ستوری: دربارهٔ ستوری فرزندخوانده نیز دو مطلب وجود دارد؛ یکی ستور قرار گرفتن فرزندخوانده که مانند سالاری او، مورد اختلاف بین مفسران است. برخی معتقد بودند، فرزندخوانده نباید ستور پدرخوانده شود و برخی ستوری او را بلا مانع می‌دانستند. دربارهٔ ستوری پدر قانونی خود، به‌نظر می‌رسد، اگر واگذاری فرزند کامل انجام شده باشد و پدر سالاری او را نیز منتقل کرده باشد، فرزندش دیگر نمی‌تواند ستور او شود و باید برای پدر قانونی ستور تعیین کرد؛ ولی اگر واگذاری کامل نباشد، فرزندخوانده باید ستور پدر قانونی خود شود. دوم، دربارهٔ گرفتن ستور برای فرزندخوانده نیز بنابر نوع واگذاری همین حکم اجرا می‌شد؛ یعنی اگر واگذاری کامل باشد پدرخوانده ولی اگر کامل نباشد پدر قانونی برای ستوری او سزاوارتر است.

منابع

پریخانیان، آناهیت (۱۳۸۷)، «جامعه و قانون ایران»، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان*، مجلد۳، جلد۲. گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران: امیر کبیر.

تفضلی، احمد (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: سخن.

حاجی‌پور، نادیا (۱۳۹۷)، «اظهار مالکیت دارایی در دورهٔ ساسانی بر اساس *مادیان هزار دادستان*»، در *مجموعه مقالات نخستین همایش دوسالانه فرهنگ و زبان‌های باستانی*، زیر چاپ.

حاجی‌پور، نادیا (۱۳۹۵)، «مفسران حقوقی *مادیان هزار دادستان*»، *پازند*، س ۱۲، ش ٤٤، صص ۳۵-۵۳.

دهقان، مصطفی (۱۳۸۱)، «تحقیق و ترجمه‌ای جامع از کتاب *مادیان (ماتیکان) هزار دادستان*»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، مرداد و شهریور، ش ۵۸ و ۵۹، صص ۵۵-۵۸.

فره‌وشی، بهرام (۱۳٤٦)، *فرهنگ پهلوی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

عریان، سعید (گزارنده) (۱۳۹۱)، *مادیان هزار دادستان (هزار رای حقوقی)*، تهران: انتشارات علمی.

مادیان هزار دادستان ← Modi (1901).

مادیان هزار دادستان-انکلساریا ← Anklesaria (1912).

مزداپور، کتایون (۱۳۸۹)، «بررسی چند اصطلاح فارسی میانه دربارهٔ خانواده»، *زبان‌شناخت*، س ۱، ش ۱، صص ۱۱-۲۲.

مکنزی، دیوید نیل (۱۳۷۹)، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

وهمن، فریدون (۱۳۷۷)، «ایران‌شناسی در غرب: *مادیان هزار دادستان* کتاب هزار داوری». *ایران‌شناسی*. س ۱۰، ش ۱، صص ۱۸۸-۱۹۱.

یارشاطر، احسان (گردآورنده) (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان*، ترجمهٔ حسن انوشه، مجلد ۳، جلد ۲، تهران: امیر کبیر.

Anklesaria, T. D. (1912), *The Social code of the Parsees in Sasanian Times or the Madigân-i-Hazâr Dâdistân*, Part II, With an intro. By J. J. Modi. Bombay: Fort printing Press.

Bulsara, S. J. (1976), *The laws of the ancient Persians*, Bombay: Imperial Organization for Social Services.

Macuch, M. (2004), "Inheritance", *Encyclopedia Iranica*, London-New York: E. Yarshater (Ed.). Routledge & Kegan Paul. Vol. XIII, Fasc. 2, pp. 125-131.

Macuch, M. (2005)و "Mādayān ī Hazār Dādestān"و *Encyclopædia Iranica*. → http://www.iranicaonline.org/ articles/ madayan-i-hazar-dadestan

Macuch, M. (1993), *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran, die Rechtssammlung des Farroḫmard i Wahrāmān*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

Macuch, M. (1981), *Das sasanidische Rechtsbuch "Matakdan i hazar datistan*, (Teil II*)*, Wiesbaden: Steiner.

Modi, J. J. (1903), *Mâdigân-i- Hazâr Dâdîstân*, Part I, Poona: Government Photozincographic Department.

Perikhanian, Anahit (1997), *The Book of a Thousand Judgements (a sasanian Law-Book),* tr. Nina Garsoïan, Casta Mesa, California and New York: Mazda Publishers.

Perixanjan, A. (1973), *Sasanidskij Sudebnik Kniga Tysiachi Sudebnykh Reshenii (Matakdani hazar dadastan)*, Erevan: Izd. AN Armânskoj SSR.

Shaki, M. (1991a), “Children iii. Legal Right of Children in the Sasanian Period”, *Encyclopedia Iranica*, London-New York: E. Yarshater (Ed.). Routledge & Kegan Paul. Vol. V, Fasc. 4, pp. 407-410.

Shaki, M. (1991b), “Citizenship”, *Encyclopædia Iranica*, London-New York: E. Yarshater (Ed.). Routledge & Kegan Paul. Vol. V, Fasc. 6 , pp. 631-635.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۳۹- ۱۵۰

داریوش شاهی زرتشتی؛ یک گواهی نادیده‌مانده

سید مجتبی آقایی[۱]

چکیده

در موضوع چگونگی دین و آیین شاهان هخامنشی و مخصوصاً چند پادشاه نخست این سلسله، گفتگوها و اختلاف نظرها در میان پژوهندگان و خصوصاً مورخان و زبان‌شناسان بسیار است. برخی آنان را زرتشتی گفته‌اند و برخی رأی مخالف داده و برخی هم در این معنا راه به دیانت هندوایرانیان برده‌اند. به طور کلی، آنچه در اینباره گفته و رانده‌اند، یا بر شواهد تاریخی تکیه دارد یا بر دلالت‌های زبان‌شناختی و چنین می‌نماید که در این عرصه، کسی به بررسی محتوا و مفاهیم موجود در کتیبه‌های هخامنشی نپرداخته است و آنها را بنا به رویکردی دین‌پژوهانه با مبانی

---

[۱] . پژوهشگر ادیان و فرهنگ ایرانی

آموزه‌ها یا جان‌مایه‌های دین زرتشت مقایسه ننموده است. این همه در حالی است که شعار اصلی و پُربسآمد هخامنشیان که داریوش برای تبیین مبانی مشروعیت خود آن را بر کتیبه‌هایش به یادگار گذاشت و زمین و آسمان و مردم و شادی را آفریدهٔ اهورامزدا اعلام کرد، بر بنیانی عمیقاً زرتشتی تکیه دارد.

واژه‌های کلیدی: شادی، کتیبه‌های هخامنشی، داریوش، زرتشت، اهورامزدا، اهریمن.

مقدمه

بحث و فحص دربارهٔ چگونگی دیانت هخامنشیان و نسبت آن با دین زرتشتی احتمالاً با ترجمهٔ کتیبه‌های آنان آغاز شده است و تا امروز هم ادامه دارد. بسیاری از پژوهندگان، هخامنشیان را غیرزرتشتی شمرده یا حداکثر، دین آنان را گونه‌ای از مزدیسنی که شباهت زیادی با باورهای هندوایرانیان داشته است، ارزیابی کرده‌اند. دلایل پژوهندگان مذکور در مخالفت با زرتشتی دانستنِ هخامنشیان، مختصراً عبارت است از فقدان نام *اوستا* و زرتشت و نیز اصطلاحات کلیدیِ زرتشتی مانند انگره‌مینو و امشاسپندان در کتیبه‌های هخامنشیان؛ و نیز مواردی همچون عدم تصریح مورخان یونانی، مغایرت شیوه تدفین در مقابر شاهان هخامنشی با سنت دخمه‌گذاری زرتشتی، رواج آیین هوم و از این قبیل (لویس ۱۹۸۰: ٦۹– ۷۳؛ نیبرگ ۱۳۵۹: ۳۷۲– ۳۷۳؛ گیرشمن ۱۳٦۸: ۳۱۸؛ بنونیست ۱۳۷۷: ۱۹–۲۹؛ بهار ۱۳۷۵: ٤٦– ٤۹). در برابر این پژوهندگان، معدودی هم بوده‌اند که قاطعانه هخامنشیان را از ابتدا پیروان دین زرتشتی دانسته‌اند که یکی از نام‌آورترینِ آنان، مری بویس است. او در اثبات این معنا بر مواردی همچون تأکید بر نام اهورامزدا، استفاده از نام‌های خاصِ زرتشتی مانند گشتاسب و آتوسا و پشوتن، وجود آتشدان، استعمال تقویم مشتمل بر برخی اسامی زرتشتی و مانند آنها تأکید می‌کرد؛ و در عین حال، برای هر یک از نقایض مطرح شده

توسط مخالفان، توجیهی را پیش می‌نهاد. (بویس ۱۳۸۹: ۷۵ ـ ۱۰٦) در این میان، آنچه انگیزه پژوهش حاضر شد، طرح یک پرسش بدیهی است که به دلالتی ماورای یادکردهای تاریخی و دستاوردهای زبان‌شناختی تکیه دارد: آیا در گفتارهای بلند و کوتاه داریوش نشانه‌ای واضح از چگونگی دین‌باوریِ او و مثلاً انطباق آن با دین زرتشتی وجود دارد؟ مبنای طرح این پرسش، پیوند استوار میان دین و دولت در دوران قدیم است و دستیاب بودنِ آثار دین‌باوری در کتیبه‌های دوره‌های پیشین که از قرار سرمشقی برای هخامنشیان هم بوده‌اند. از این منظر، سهل است که بگوییم با توجه به تکاپوی ویژهٔ داریوش برای تبیین مشروعیت خود در نیل به پادشاهی، نشانهٔ مذکور را باید در همانجایی یافت که مشروعیتش را به تکرار و با تأکید پای‌می‌فشارد. در نوشتار حاضر، با روش تحلیلی و با بهره‌گیری از رویکردی مقایسه‌ای ـ تطبیقی، مشهورترین و پُربسآمدترین شعار شاهان هخامنشی در کتیبه‌هایشان را با بخشی از آموزه‌های اصیل و بنیادین زرتشتی در برابر هم قرار داده و نشان داده‌ایم که از محتوای عمیقاً دینیِ و زرتشتی آن شعار، کاملاً غفلت شده است.

طرح مسأله

عبارت ذیل که با بسآمدی قابل توجه و با ساختاری یکسان در کتیبه‌های برخی از نخستین پادشاهان هخامنشی تکرار گردیده، اولین بار توسط داریوش شاه به کار گرفته شده است:

> «اهورامزدا خدای بزرگ است، که این زمین را در اینجا آفرید، که آسمان را آن بالا آفرید، که مردم را آفرید، که شادی را برای مردم آفرید، که داریوش را شاه کرد، یگانه شاه از بسیار، یگانه فرانروا از بسیار.» (برای نمونه در کتیبهٔ نقش رستم؛ رک. لوکوک ۱۳۸۲: ۲٦۱)

این عبارت، در همان نگاه اول، یک شعار سیاسی را نشان می‌دهد که مشروعیتِ شاه و حکومت او را مؤکداً به خدای بزرگ یعنی اهورامزدا منتسب می‌دارد. این

دریافت، در جای خود، با اصرار پیوسته و نمایانِ داریوش برای نسبت دادنِ همهٔ کارها و فتوحاتش به خواست اهورامزدا و استعانت همواره‌اش از او، هماهنگی تام و تمامی دارد. با این وصف، شعار فوق، یک وجه یا بستر دینیِ عمیق‌تر (از صرفِ کاربست نام اهورامزدا) هم دارد که بنا به آن، «اهورامزدا» به عنوان خدای بزرگ (بزرگ‌تر از همه خدایان) و آفرینندهٔ «زمین»، «آسمان»، «مردم» و «شادی برای مردم» هم معرفی می‌شود. این بستر یا وجه دینی را می‌توان ـ همچنان که اغلب معمول بوده ـ عملاً ندیده گرفت یا صرفاً یک مقدمه‌چینی برای شعار سیاسیِ پس از آن دانست؛ و این که خدای آفریننده همه چیز، مقام شاهی را برای داریوش مقدّر ساخته و در نتیجه، مخالفت با شاهی چنین برکشیده خدای بزرگ، به معنای دشمنی با همو است. اما، هم ندیده گرفتن این بستر یا وجه دینی و هم اکتفاء به دریافت فوق راجع به نقش عناصر دینی در شعار سیاسیِ مورد بحث، سهل‌انگارانه است. بار دیگر شعار مذکور را مرور کنید: متن، برای ابلاغ حاکمیت و مشروعیت شاهنشاه، پس از یادآوریِ عظمت اهورامزدا و پیش از تأکید بر اراده همو در برکشیدنِ داریوش، با یادآوریِ متوالیِ آفرینش‌های «زمین»، «آسمان» و «مردم» توسط خدای بزرگ، چونان اسطورهٔ آفرینش، وجهی کیهانی و حتی ازلی دمی یابد و سپس به نحوی خاص (و در نتیجه پرسش‌برانگیز) از میان همهٔ آفریده‌های غیرمادی، فقط بر آفرینش «شادی برای مردم» توسط اهورامزدا انگشت می‌نهد و آنگاه، با این مقدمات است که داریوش (خود) را ـ در ادامه عبارت فوق ـ آن هم با ذکر صفت «یگانه»، برکشیدهٔ او معرفی می‌نماید.

این ترتیبات، طبعاً، پرسش‌های مهمی را برمی‌انگیزد. از جمله این که: چه نیازی بوده است که یک شعار سیاسیِ ناظر بر اثبات مشروعیت شاه، در چارچوبی چنان کیهانی مطرح بشود؟ آیا در عبارت فوق، حکمتی دینی برای ابلاغ به مردمانِ تابع شاهنشاهی نهفته است؟ در این میان، تأکید خاص بر آفرینش «شادی برای مردم» توسط اهورامزدا، چه دلیل یا اهمیتی دارد؟ برای داریوش و مخاطبان وی، مفهوم «شادی» در

شعار فوق، ضرورتاً چه تناسبی با «زمین»، «آسمان» و «مردم» داشته است؟ چرا در این شعار، از میان همهٔ آفریده‌های غیرمادّی اهورامزدا، فقط بر «شادی» تأکید شده است؟

زمین، آسمان، مردم و شادی در سنت زرتشتی

فروکاستنِ دین زرتشتی به یک امر عمدتاً زبان‌شناختی یا تاریخی، به گسست سنت دیرپای این دین کهن ایرانی و حتی انکار برخی از اجزای آن انجامیده است. در نتیجه، امروزه، کمابیش، با خوانشی از دین زرتشتی مواجه‌ایم که انگار راوی هیچ تاریخ مقدسی نیست؛ تاریخ مقدسی که تمام باورها و آیین‌های اصیل بایستی بر گرد آن، سامان یافته باشند. در بستری چنین دگرگون شده، البته که ماهیت عمیقاً زرتشتیِ گفتار داریوش در شعار فوق، نادید مانده و مورد توجه قرار نگرفته است.

باری، برای درک درست و دقیقِ بن‌مایهٔ دینی در شعار مورد بحث (که از جهت نقش گویندهٔ سوم شخص در بیان آن با گاهان زرتشت قابل مقایسه است)، کافی است به سنت کهن زرتشتی مراجعه کنیم که ماجرای آفرینش را با بیانی تمثیلی و اسطوره‌ای که به دوران هخامنشی، نزدیک‌تر از امروز بوده، بیان کرده است:

در روزگار آغازین، هرمزد (که مظهر نور و نیکی و آگاهی بود)، پیشاپیش، به هجومِ ویرانگر و آزمندانهٔ اهریمن (مظهر ظلمت و بدی و بدآگاهی) یقین داشت. نیز، چنان که شایستهٔ آگاهی مطلق اوست، از یکایک و جزییات حوادث آینده هم با خبر بود، و از همین‌رو، نخست، و برای پیشگیری، دست به کار آفرینش گردید. راهبرد اصلی هرمزد در این پیشگیری، صرفنظر از پدیدآوردنِ مینویان و جهان مینوی، مشخصاً آفرینش گیتی یا جهان مادّی بود. این معنا، یعنی نقش ارجمند و کارکرد خاصِ گیتی و

مجموعهٔ اجزای آن در اضمحلال نیروی اهریمن و نابودی دیوان، از مسلّمات آموزه‌های زرتشتی است.[۲]

هرمزد در اجرای راهبرد فوق، گیتی را با چنان صفاتی فراز آفرید که بتواند اهریمن را در درون خود محصور و محبوس نماید. چه، می‌دانست که با این حصر و حبس، اهریمن، از اصل خود یعنی دنیای تاریکی‌ها، منفصل می‌شود و در نتیجه، دیگر نمی‌تواند با بازگشت به آنجا، نیروی خود را بازآرایی کند:

> «اورمزد دید که اگر محصورکردنِ اهریمن را نتواند، همین که خواهد، باز به جایگاه خود که تاریکی است، روَد، نیروی بیش‌تر آراید؛ و پیکار بی‌فرجام باشد.» (راشد محصل ۱۳۸۵: ۳٤)

اهمیت این حصر و حبس و نیز انفصال از جهان تاریکی‌ها در آن است که به تدریج، در ازای هر کار و کنشِ بدی که اهریمن انجام می‌دهد، بخشی از نیروی خود را به مصرف می‌رساند و چون بنا به خوی آزمند و ویرانگرش نمی‌تواند از ادامهٔ بدکاری چشم بپوشد، لذا در نهایت، مضمحل یا ناکار می‌گردد.

---

[۲]. شهرستانی در نقل قولی از ابوحامد زوزنی چنین می‌نویسد: «فناء العفریت الإثیم لایمکن إلا بخلق العالم.» یعنی: «نابودی عفریت گناهکار، جز با خلق عالَم، امکان‌پذیر نخواهد بود. (شهرستانی ۲۰۰۰: ۱۹۵) اصالت و اتقان این قول را اینجانب در مقالهٔ دیگری با عنوان «دیدگاه سوم در خلقت خرفستران و هیجده پیمان که اهریمن به هرمزد درآئید» نشان داده‌ام. این مقاله در دو فصلنامهٔ پژوهش‌های ادیانی (بهار و تابستان۱۳۹۷) به چاپ رسیده است. همچنین، به این نصوص توجه کنید: «گیتی [نوعی] از هستیِ جسمانی، به صورتِ دیدنی و گرفتنی است؛ و آفرینشِ آن، برای سرکوبیِ پیکارِ ستمگرِ مخالفِ آفرینش و نیز برای نیکْروشیِ جاودانی [است]. این کارش است که برای آن، آفریده شد.» (ترجمهٔ شائول شاکد از «*دینکرد سوم*» در: از *ایران زرتشتی تا اسلام*، ۷۸) و نیز: «[پرسش:] گیتی، از بهر چه آفریده شده است؟ [پاسخ:] چرایی آفرینش، در نبردی برای به پس راندنِ شتابِ [دردآورِ اهریمنانه] است و پیوستن به آن پیشرفت‌های نیکِ جاودانه [...] خویشکاری آفرینش و نیز آن [فرجامی] که برای آن آفریده شده است، از اینجا پیداست که هیچ یک از آفریده‌های گیتیایی، کاری جدای پس راندنِ شتابِ [دردآورِ اهریمنانه] ندارد.» (*دینکرد سوم*، ج ۲، ۳۱)

در این میان، باید دانست که ویژگیِ دام‌گونهٔ گیتی برای اهـریمن، اساسـاً، از آسـمان ناشی می‌شود که به شکل یک تخم مرغ با پوسته‌ای سـنگی و سـخت، زمـین را در بـر گرفته است؛ و به دلیل ماهیت خاص و ساختار مستحکمی که دارد، به اهریمنِ درتاخته به گیتی، مطلقاً رخصت بازگشت نمی‌دهد. همین امر، که نهایتاً موجبـات نـابودی او را فراهم می‌آورد، به مفهوم «شادی برای مردم» هم عینیت می‌بخشد:

> «نخست، آسمان را آفرید روشن، آشکارا، بسیار دور و خایه دیسه و [از] خُماهَن که گوهر الماس نر است؛ سر او به روشنی بیکران پیوست. او، آفریدگان را همه در درون آسمان بیافرید. دِژگونه باروئی که آن را هر افزاری که برای نبرد بایسته است، در میان نهاده باشد؛ یا بمانند خانه‌ای که هر چیز در [آن] بمانَد. بُن‌پایهٔ آسمان را آن چند پهناست که آن را درازاست؛ او را آن چند درازاست [که] او را بالا است؛ او را آن چند بالاست که ژرفا است؛ برابر اندازه، متناسب و بیشه مانند. مینوی آسمان که اندیش‌مند و سخن‌ور و کنش‌مند و آگاه و افزون‌گر و برگزیننده است، پذیرفت دوره دفاع بر ضد اهریمن را که بازتاختن [وی به جهان تاریکی] نهلد. مینوی آسمان ـ چونان گُرد ارتشتاری که زره پوشیده باشد تا بی بیم، از کارزار رهایی یابد ـ آسمان را بدان گونه [بر تن] دارد. او به یاری آسمان شادی را آفرید. بدان روی برای او شادی را فراز آفرید که اکنون که آمیختگی است، آفریدگان به شادی درایستند.» (بهار ۱۳۸۰: ۳۹ـ٤۰)

همچنین، هرمزد در میان آسمان و زمین، روشنان را فراز آفرید که مشتمل بودنـد بـر «ستارگان اختری و نااختری» و سپس «ماه و خورشید را در آن بایستانید». (بهـار ۱۳۸۰: ٤۳) «او، سپهرِ این اختران را چون چرخه‌ای نهاد که در [دوران] آمیختگـی بـه حرکـت ایستند؛ سپس بر فراز ایشان ستارگان نیامیزنده را قرار داد که چـون اهـریمن رسـد، بـه نبرد [او را] سُپوزند و نگذارند به بـالاتر بیـامیزد.» (همـان: ٤٤) «مـاه و خورشـید و آن ستارگان تا آمدن اهریمن ایستاندند و نرفتند.» (همانجا)

هرمزد، در مرکز این آسمانِ تخم‌مرغ مانند، زمین را به سان یک کُره، گرد و مدور آفریـد، و آن را «چونان مردی ساخت که همه سوی تنِ وی را جامه [بـر] جامـهٔ سـخت درگرفتـه

است». (بهار ۱۳۸۰: ٤۰) خشکی‌های زمین کـه همگـی بـر آب سـوارند، عـلاوه بـر سـایر آفریدگان مادّی (گیاه و حیوان و آتش) زیستگاه «مردم» است کـه هرمـزد آنـان را خصوصـاً برای از میان بردن و از کار افگندنِ اهریمن و دیوان آفرید. (همان: ۳۹) بنا به همین نقش یـا خویشکاری ویژهٔ انسان است که او را «سرآمدِ آفریـده‌های گیتـایی» هـم گفته‌انـد (فضـیلت ۱۳۸٤: ۳۸) و خلاصه، بر این منوال، «هرمزد بـرای همـهٔ آفـرینش آغـازینِ جهـان، جایگـاه ساخت که چون اهریمن رسد، به مقابلهٔ دشمن خویش کوشـند و آفریـدگان را از پتیـارگی رهایی بخشند». (بهار ۱۳۸۰: ٤۳) استواری ساختار گیتی چنان است کـه اهـریمن، بـا سـتیز نمی‌تواند در آن را هم بشکند (= در هم بریزد).» (آموزگار ۱۳۸٦: ۹۰)

ناگفته پیداست که تمهیدات هرمزد به شرح فوق، کاملاً کارگر افتاد و اهـریمن، پـس از آن که به گیتی تاخت و سراسر آن را بیالود، چون خواسـت بـه جایگـاه خـود یعنـی جهان تاریکی‌ها باز رود، نتوانست از سد آسمان عبور کند:

> «آسمان [...] به بانگِ بلند و خروشِ سخت به اهریمن گفت که اکنون که اندر آمده‌ای، آنگاه تو را باز نَهِلَم [...] آنگاه اورمزد پیرامونِ آسمانْ باروی سخت‌ترِ دیگری بیاراست [...] و فروهرِ[۳] ارتشتارانِ پرهیزگار را پیرامون آن بارو [چونان] سوارِ نیزه به دست، چنان قرار داد که موی بر سر. مانند زندانبانان که زندان را از بیرون پاسبانی می‌کنند و دشمن در درون محصور است و نگذارند که بیرون آید. در همان زمان، اهریمن کوشید که دوباره به جایگاهِ خویش که تاریکی است، روَد و گذر نیافت.» (راشد محصل ۱۳۸۵: ٤۰ـ٤۱)[٤]

---

[۳]. فروهر: (در *اوستا*: فْرَوَشی، در پارسی باستان «فَروَرتی»، در پهلوی «فَرَوَهْر»و و در فارسی «فَروَر» یا «فَروَرد» یا با دگرگونی آواها «فُروهَر») نام پنجمین نیروی مینوی آفریدگان است که پیش از آفرینش گیتیانه و هستی تن، وجود دارد و پس از مرگ نیز پایدار می‌ماند.

[٤]. لازم به ذکر است که در فروردین یشت ضمن اشاره به نقش ویژهٔ فروشی‌ها در برپاماندنِ آسمان و نبرد مؤثر آنان با اهریمن، به اهمیت و خویشکاری آسمان، اشاره شده است. رک فروردین‌یشت، کرده یکم، بندهای ۲ و ۱۲ ـ۱۳.

این ممانعت چنان با اهمیت و سرنوشت‌ساز بود که حتی اهریمن هم با وجود نادانی و بدآگاهی‌اش، همان هنگام و به وضوح دریافت که در فرجام، از کار افتاده شده و دیوانِ آفریدهٔ او هم همگی نابود خواهد شد.[۵] چنین است که گفته‌اند در آخرین سال‌های مانده به رستاخیز، اهریمن چنان بی‌توش و توان می‌گردد که دیگر از عهدهٔ میراندنِ آدمیان هم برنمی‌آید و چنان می‌شود که «مردمان، به ناخوردن، ایستند و نمیرند» (بهار ۱۳۸۰، ۱٤۵) و بر چنین پایه‌ای است که آذرباد مهرسپندان، بر محدودیت توانایی نیروی اهریمن تصریح کرده و چنین می‌گوید:

> «من، آذرباد مهرسپندان را اناگی‌ای (= نقصی) نبوَد که فرازم آمده باشد و ازش شش آیینه رامش نپذیرفته باشم [...] ششم این که: اهرمنِ دروند و دیوان، هر اناگی که آفریدند، برای دامانِ هرمزد [مقدر] داشته‌اند. آنچه به من رسید، از خزانهٔ اهرمن کاست و به خوبْ مردِ دیگر نتواند کردن.» (اشه ۱۳۷۹: ۹۵ ـ ۹٦)
> [...] «ششم این که گنج اهریمن پُر است از اناگی که برای خوبان نگاه داشته است. هر چه به سر من آمد، از گنجِ اهرمن کاست، و آن اناگی به [مردمِ] خوبِ دیگر نتواند کردن.» (اشه ۱۳۷۹: ۱۰۳)

بحث و بررسی

با بازبینی آنچه در تاریخ مقدس زرتشتی و در توصیف ماجراهای ازلی آمده است، به وضوح می‌توانیم انطباق شگفت‌انگیز میان عناصر و مفاهیم مطرح در آن تاریخ را با شعار مشهور داریوش شاه دریابیم:

۱ـ عناصر اصلی در شعار مشهور داریوش، همان‌ها هستند که در تاریخ مقدس و سنتی زرتشتی از ماجرای ازلی هم وجود دارند. این عناصر عبارتند از: اهورامزدا، زمین، آسمان، مردم و شادی.

---

۵. رک بهار ۱۳۸۰: ٦۳. مقایسه کنید با: «گنامینو گذر نیافت که باز پس تازد. نابودی دیوان و از کارافتادگیِ خویش را بدید.» (*بندهش هندی*، ۸۳)

۲ـ بیش از مشابهتِ ناشی از وجود این عناصر، آنچه ما را کاملاً مجاب می‌کند تا شعار داریوش را برگرفته از سنت اصیل زرتشتی بدانیم، همانا تأکید بر آفرینش شادی برای مردم توسط اهورامزدا است. به سبب وجود این تأکید در شعار داریوش است که اشارات پیشین وی به «زمین» و «آسمان» و «مردم» به یکدیگر متصل شده و جملگی معنایی کاملاً دینی و زرتشتی می‌یابند. در توضیح این نکته، بایستی یادآوری کنیم *بندهش* پس ذکر این که «هرمزد به یاری آسمان بود که شادی را آفرید»، به دوران آمیختگی اشاره‌ای می‌کند که باید آن را توضیح داد: شادی در سنت زرتشتی، صفت یا مفهومی که ساخته ذهن ما نیست، بلکه عبارت است از نتیجهٔ عینی و مستقلِ هر کار و کنشی که به تضعیف قدرت اهریمن بینجامد. آسمان با ممانعت از گریز اهریمن، این فرصت را برای مردم (یعنی همانها که در اصل برای نابودی دیوان و از کار افکندن اهریمن خلق شده‌اند) فراهم کرده است تا ضمن زندگی بر روی زمین، شادی کنند؛ یعنی شادی بسازند، از این راه که پیوسته از نیروی اهریمن بکاهند تا بالاخره او را ناکار گردانند.

۳ـ به این ترتیب، داریوش، در گفتاری مشروعیت‌بخش، برکشیده شدنِ خود به مقام شاهی را در امتداد مجموعه‌ای کیهانی از عناصر و رخدادهای ازلی قلمداد می‌کند. همین امر است که باعث می‌شود او خود را لایق صفت «یگانه» در میان همهٔ شاهان و فرامانروایان او بداند. او، با سرکوب کردن دشمنانش که همگی را دروغگو و پیروان دروج می‌نامد، آن می‌کند که خواست اهورامزدا است و لذا، آن می‌ورزد که در اصطلاح دینیِ زرتشتی، «شادی» نامیده می‌شود.

٤ـ دربارهٔ علت گزینش عنصر شادی در شعار مورد بحث، این نکته جالب هم در خور تعمق است که احتمالاً داریوش در مواجهه با مردمی با فرهنگ بسیار سوگوار چنین کرده است.[٦] توضیح این که بنا به برخی پژوهش‌ها، سنن سوگواری مذهبی حتی در دوران امروز، تداومی شگرف را به نمایش می‌گذارند که دامنهٔ آن به دورانی بسیار

---

٦. این ایده بسیار جالب که تأکید بر عنصر شادی در کتیبه‌های داریوش و پس از وی واکنشی بوده است به یک فرهنگ به شدت سوگوار از آنِ جناب آقای پارسا دانشمند است.

عتیق و به مردمانی کشاورز می‌رسد که به احتمال بسیار بومیان ساکن در سرزمین ایران بوده‌اند.[۷] در نتیجه می‌توان حدس زد که گزینش مفهوم شادی از میان همهٔ آفریده‌های غیر مادّی اهورامزدا برای کاربست در کتیبه‌های داریوش، واکنشی بوده است به فرهنگ عموماً سوگوار بومیان و مردم کشاورزی که داریوش همگام با ابتکارات وسیع خود، سعی در اصلاح دین‌باوری و دین‌داری آنان هم داشته است.

۵ـ زرتشت‌پژوهی، بیهوده خود را درگیر مواردی همچون استفاده از اصطلاحاتی مانند بغ و دروج به جای یزتَ و انگره‌مینیو در کتیبه‌های هخامنشی کرده است. تغییر اصطلاحات و به کارگیری مفاهیم بومی به عنوان مترادف، امری است که بعدها و برای مثال در دین مانی هم اتفاق افتاده است. مهم جان‌مایهٔ آموزه‌هایی است که در گفته‌های داریوش موج می‌زند.

نتیجه‌گیری

رغمارغم هر آنچه که مخالفان زرتشتی بودنِ هخامنشیان گفته‌اند، مشهورترین و پر بسآمدترین شعار داریوش و شماری از شاهان پس از وی (که منطقاً باید حال نشانهٔ مشخصی از نوع دین‌باوری آنان بوده باشد)، عمیقاً بر آموزه‌ای زرتشتی منطبق است. ما از عدم یادکردِ نام زرتشت و *اوستا* و امشاسپندان و اهریمن در کتیبه‌های داریوش، به هیچ استنتاج قطعی‌ای نمی‌توانیم رسید و دربارهٔ علت شیوهٔ تدفین شاهان در مقابر سلطنتی جز حدس زدن کار دیگری نمی‌توانیم کرد. اما، با این همه، نباید و نمی‌توانیم از اصالتِ زرتشتی شعار مذکور چشم بپوشیم. داریوش شاه، بی‌گمان، شاهی زرتشتی بوده و آنچه گفته، نه از شاخه‌ای از مزدیسنیِ هندوآریایی بلکه از سنت اصیل زرتشتی برگرفته شده است.

---

[۷] برای آگاهی بیشتر در این‌باره رک محمد زمانی، جواد (۱۳۸۹)، *یادکردهای ایرانی در آیین‌های عزاداری شیعیان (پایان‌نامه)*، استاد راهنما: قاسم جوادی (صفری)، استاد مشاور: سید مجتبی آقایی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

منابع

آذرباد مهراسپندان (۱۳۷۹) ترجمهٔ رهام اشه و مهین سراج، تهران: انتشارات فروهر.

بندهش (۱۳۸۰)، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.

بنونیست، امیل (۱۳۷۷)، *دین ایرانی بر پایهٔ متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: انتشارات بـنیاد فرهنگ ایران.

بویس، مری (۱۳۸۹)، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس.

بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، *ادیان آسیایی*، تهران: نشر چشمه

دینکرد *سوم دفتر دوم* (۱۳۸٤)، ترجمهٔ فریدون فضیلت، ، تهران: انتشارات مهرآیین.

شهرستانی، محمد عبدالکریم (۲۰۰۰)، *الملل و النحل*، بیروت: دارالفکر.

کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸٦)، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: انتشارات معین.

گیرشمن، رومن (۱۳٦۸)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

لوکوک، پی‌یر (۱۳۸۲)، *کتیبه‌های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران: نشر و پژوهش فرزان.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۹۵)، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

وزیدگیهای زادسپرم (۱۳۸۵)، ترجمهٔ محمد تقی راشدمحصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Gray Louis. H. (1980), "Achaemenians", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh: T. and T. Clark; New York: Scribers Sons, vol.I.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۵۱- ۱۷۶

جم کیست؟

محسن نظری فارسانی*

چکیده

در سالیان اخیر پژوهش‌های درخورنگرش و ارزشمندی دربارهٔ اساطیر ایران، و به‌ویژه شخصیّت جمشید انجام شده است. این شخصیّت چنان ابعاد گسترده‌ای دارد که هر کس از دیدگاهی به یک یا چند ویژگی او نگریسته است. یکی از معمّاهای مربوط به جم، دو ابزاری است که اهوره‌مزدا به او داد تا جهان مادّی را گسترش دهد و ببالاند. در این مقاله سعی بر این است که با ارائهٔ دلایل مستدل، چیستی این دو ابزار نشان داده شود، و از آن طریق برخی دیگر از ابعاد ناشناختهٔ این شخصیّت شگفت کشف و نموده شود. در پایان با ذکر مطالبی که دربارهٔ ذوالقرنین در قرآن آمده است، تشابهات جم و ذوالقرنین ذکر می‌شود، و بر اساس آن این نظریه مطرح می‌شود که جم و ذوالقرنین در اصل یک شخصیت واحد هستند. با بیان این مطلب که

* دانش‌آموختهٔ دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران.

ذوالقرنین همان جم هندوایرانی است، می‌توان به این قائل شد که جم در اصل یک شخصیت تاریخی بوده است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، اساطیر ایران، جم، ابزار، ذوالقرنین.

۱. مقدمه، پیشینهٔ پژوهش، روش پژوهش

جم از مهم‌ترین و جذاب‌ترین شخصیت‌های هندوایرانی است. تحقیقات پرشماری در ایران و خارج از کشور دربارهٔ این شخصیت انجام شده است، و به جنبه‌های مختلف زندگی و اعمال و روزگار او پرداخته‌اند. در این مقاله به مقوله‌هایی مرتبط با این شخصیت پرداخته‌ایم که در مقالات و تحقیقات دیگر سخنی از آنها در میان نیست، یا هست ولی با نتایجی دیگرگون.

نخست به دو ابزار اسرارآمیز جم می‌پردازیم، که ذکرشان در فرگرد دوم *وندیداد* آمده است. در آنجا از دو ابزار مشهور جم، -aštrā و -suβrā، سخن گفته شده است. دانشمندان نظرات متعدّدی دربارهٔ چیستی این دو ابزار پیشنهاد کرده‌اند. از آنجا که واژهٔ نخست در متن‌هایی غیر از فرگرد دوم *وندیداد* ــ از جمله *مهریشت* و فرگردهای ۱٤ و ۱۸ *وندیداد* ــ نیز به کار رفته، و معنی «تازیانه» دارد (Bartholomae, 1904: 263)، بیشتر دانشمندان این معنی را برای این واژه در متن مورد بحث پذیرفته‌اند (Bailey, 1943: 220; Cantera, 1998: 309) (تفضّلی، ۱۳۵۵: ٤۸). البته نظرات دیگری نیز دربارهٔ این واژه مطرح شده است: دارمستتر «خنجر، دشنه» (Darmesteter, 1880: 12)، لومل «سیخک» (Lommel, 1927: 204)، دوهارله «سیخونک» (بهار، ۱۳۸٤: ۲۲۸)، کریستن‌سن «حلقه» (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۳۰۲)، و هدایتی «نفیر» (هدایتی، ۱۳٤۹: ۱۱۷–۱۱۹). بحث دربارهٔ معنی واژهٔ دوم بیشتر است؛ بارتلمه آن را «تیر، خدنگ» معنی کرده است (Bartholomae, 1904: 1358)، دوهارله «گاوآهن» (بهار، ۱۳۸٤: ۲۲۸)، لومل «حلقه» (Lommel, 1927: 204)، شفتلویچ «خیش» (Bailey, 1943: 220)،

دارمستتر «حلقه» (Darmesteter, 1880: 12)، هدایتی «صور» (هدایتی، ۱۳٤۹: ۱۲۸–۱۲۹)، بیلی «گوازه، سیخونک» (Bailey, 1943: 221)، کانترا «شاخ، گاودم» (Cantera, 1998: 607)، کریستن‌سن «سیخک» (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۳۰۲)، و بهار «نفیر» (بهار، ۱۳۸٤: ۲۲۸–۲۲۹). دوشن‌گیمن این واژه را «شیپور» دانسته، و گفته است که «نقشی در ادارهٔ اجتماع روان‌ها» توسّط جم داشته است. کلنز نیز نظر او را پذیرفته است، و شیپور جم را «درست بین نِی (nāḏī-) یمه در ریگ‌ودا و صور اسرافیل در اسلام، که هم نامش و هم معنایش مأخوذ از سُورای جم است» دانسته است (کلنز، ۱۳۸٦: ۱۱۹).

در پایان مقاله برای نخستین بار این نظریه مطرح می‌شود که جم همان ذوالقرنین است. دربارهٔ کیستی ذوالقرنین نظرات گوناگونی ارائه شده است (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷؛ خرمشاهی، ۱۳۷٦). برخی او را کورش بزرگ دانسته‌اند، و برخی اسکندر مقدونی، و برخی به اسکندری غیر از اسکندر کبیر قائل هستند. هیچ یک از آن نظرات پایهٔ استواری ندارند، و پیروان نظرات دیگر ایرادهای جدّی بر آنها وارد کرده‌اند.

روش گردآوری مطالب در این پژوهش به‌صورت کتابخانه‌ای است. در تحلیل داده‌ها از روش تحلیلی_تطبیقی با رویکرد اسطوره‌شناختی استفاده شده است.

۲. آغاز داستان جم در فرگرد دوم *وندیداد*

ذکر دو ابزار جم، و نکات کلیدی و راهگشا در شناخت شخصیّت جم در بندهای آغازین فرگرد دوم *وندیداد* آمده است. آغاز داستان جم با قرائت و ترجمهٔ آلبرتو کانترا چنین است (Cantera, 1998: 49-59):

1. pərəsaṯ zaraϑuštrō ahurəm mazdąm ahura mazda mainiiō spəṇišta dātarə gaēϑanąm astuuaitinąm aṣāum, kahmāi $^{+}$paoiriiāi maṣiiānąm $^{+}$apərəsaŋha tūm yō ahurō mazdă, aniiō mana yaṯ $^{+}$zaraϑuštrāṯ kahmāi $^{+}$paoiriiāi maṣiiānąm fradaēsaiiō daēnąm yąm āhūirīm zaraϑuštrīm.

پرسید زردشت اهوره‌مزدا را: «اهوره‌مزدا! ای مقدس‌ترین مینو! ای آفریدگار موجودات مادّی! ای اشون! با چه کسی از انسان‌ها برای نخستین بار گفتگو کردی تو، اهوره‌مزدا، غیر از من، که زردشتم؟ به چه کسی از انسان‌ها برای نخستین بار آشکار کردی دین را، که اهورایی زردشتی است؟»

2. āaṯ mraoṯ ahurō mazdå̊ yimāi srīrāi huuąϑ β āi aṣāum zaraϑuštra, ahmāi +paoiriiāi mašiiānąm apərəse azəm yō ahurō mazdå̊ aniiō ϑ β aṯ yaṯ zaraϑuštrāṯ, ahmāi fradaēsaēm daēnąm yąm āhūirīm zaraϑuštrīm.

آنگاه اهوره‌مزدا گفت: «ای زردشت! به جم زیبای نیک‌رمه، با او نخستین بار از انسان‌ها گفتگو کردم من، اهوره‌مزدا، غیر از تو که زردشت هستی؛ برای او آشکار کردم دین را که اهورایی زردشتی است.»

3. āaṯ hē mraom zaraϑuštra azəm yō ahurō mazdå̊, vīsaŋᵘha mē yima srīra vīuuaŋᵘhana +mərəta bərətaca daēnaiiāi, āaṯ mē aēm paitiiaoxta yimō srīrō zaraϑuštra, nōiṯ dātō ahmi nōiṯ cistō +mərəta bərətaca daēnaiiāi.

پس، ای زردشت، به او گفتم من، اهوره‌مزدا: «آماده به خدمت باش برای من ای جم زیبای ویونگهان به‌عنوان مذکِّر و حامل (= مبلّغ) دین.» آن‌گاه ای زردشت به من جم زیبا پاسخ داد: «نه ساخته‌شده نه تعلیم‌داده‌شده هستم به‌عنوان مذکِّر و حامل دین».

4. āaṯ hē mraom zaraϑuštra azəm yō ahurō mazdå̊, yezi mē yima nōiṯ vīuuīse[1] +mərəta bərətaca daēnaiiāi āaṯ mē gaēϑå̊ frāδaiia āaṯ mē gaēϑå̊ varə δ aiia āaṯ mē +vīsaŋᵘha gaēϑanąm ϑrātāca harətāca ai β iiāxštaca

آنگاه ای زردشت به او گفتم من، اهوره‌مزدا: «اگر ای جم آماده نشده‌ای به‌عنوان مذکِّر و حامل (= مبلّغ) دین [من] خدمت کنی، پس موجودات مرا بیفزای، پس موجودات مرا ببالان. آماده به خدمت باش به‌عنوان پشتیبان و ناظر و پایندهٔ موجودات».

5. āaṯ mē aēm paitiiaoxta yimō srīrō zaraϑuštra, azəm tē gaēϑå̊ frāδaiieni azəm tē gaēϑå̊ varδaiieni azəm tē vīsāne gaēϑanąm

ϑrātāca harətāca ai β iiāxštaca, nōiṯ mana xšaϑre buuaṯ aotō vātō nōiṯ garəm nōiṯ axtiš nōiṯ mahrkō.

آنگاه ای زردشت به من جم زیبا پاسخ داد: «من موجودات تو را می‌افزایم، من موجودات تو را می‌بالانم، من آماده به خدمت خواهم بود که پشتیبان و ناظر و پایندهٔ موجودات تو باشم. در شهریاری من نه باد سرد باشد، نه گرم، نه بیماری، نه مرگ.»

6. āaṯ hē zaiia frabarəm azəm yō ahurō mazdå̆ su β rąm zaranaēnīm aštrąmca zaraniiō.paēsīm.

پس به او دو ابزار تحویل دادم من، اهوره‌مزدا، شاخ زرّین و تازیانهٔ زرنشان.

7. yimō asti bərəϑe xšaϑraiiå̆.

جم (برگزیده برای) دارندگی دو شهریاری است.

در ادامه، سیصد زمستان (= سال) از شهریاری جم سپری شد. آن‌گاه زمین پر شد از دام‌های کوچک و بزرگ و انسان‌ها و سگ‌ها و پرندگان و آتش‌های سرخ سوزان. آن‌گاه اهوره‌مزدا جم را آگاهاند از اشباع زمین.

بند دهم مهم است (Ibid: 61):

10. āaṯ yimō fraš̆ūsaṯ raocå̆ ā upa rapiϑβąm hū paiti aδβanəm, hō imąm ząm +ai β iš̆uuaṯ +su β raiia zaranaēniia auui dim sifaṯ aštraiia uitiiaojanō, friϑa spəṇta ārmaite fraca +š̆auua vīca nəmaŋᵘha barəϑre pasuuąmca staoranąmca maš̆iiānąmca.

«آنگاه جم پیش رفت در رپیثوین به سوی روشنایی‌ها، به سمت خورشید. او زمین را سُفت با شاخ زرّین، با تازیانه بر آن زد، چنین گویان: «ای سپنته‌ارمیتی عزیز! فراز رو و گسترده شو برای بردن دام‌های کوچک و دام‌های بزرگ و انسان‌ها.»

و اینچنین جم زمین را گستراند به اندازهٔ یک سوم بیشتر از آنچه بود، و دام‌های کوچک و بزرگ و انسان‌ها فراخ‌جای شدند. جمشید دو بار دیگر این کار را انجام می‌دهد تا آنکه زمین به دو برابر وسعت نخستین خود می‌رسد. آنگاه اهوره‌مزدا از فرا رسیدن زمستان‌های سخت خبر می‌دهد، و به جم فرمان می‌دهد که یک ور سه طبقه در زیر زمین بسازد، و تنها بهترین‌ها را از انسان‌ها و دام‌ها و سگ‌ها و پرندگان و آتش‌ها و گیاهان

بدانجا ببرد. در بند ۳۰، و به تکرار در بند ۳۸، راهنمایی اهوره‌مزدا به جم دربارهٔ روشنایی ور آمده است (Hoshang, 1907: 44, 50):

30 & 38. ... aiβica tē varəfšuua suβriia zaraēniia.

کانترا عبارت را چنین تصحیح کرده است (Cantera, 1998: 88, 96-97):

... aiβica tē $^{+}$varəm šauua/ šauuaṯ $^{+}$suβraiia zaraēniia.

هارولد بیلی واژهٔ varəfšuua را ساخته‌شده از -vrp* ایرانی باستان دانسته است، که در زبان اوستایی -varəp* (یا -vəhrp* همچون -kəhrp که فاعلی مفرد آن kərəfš است) بوده است، به‌معنی «جای محصور». بیلی واژهٔ -Skt. várpas را به‌معنی «شکل، قالب» با آن سنجیده، و صورت هندواروپایی آن را -werp* یا -werbh* ذکر کرده است (Bailey, 1943: 223). او با ذکر ضبط varəmšuuaṯ در نسخهٔ L4 (در بند ۳۸)، این احتمال را مطرح کرده که واژه در اصل varə<m>-f-švaṯ بوده است. بر این پایه، وی عبارت را aiwiča tē varə<m>-f-švaṯ خوانده، و «آنان را به ور بران» معنی کرده است (Ibid: 224).

به نظر می‌رسد که این عبارت ناقص است، چون نیاز به فعل داریم، ولی فعل در جمله نیست. واژهٔ varəfšuua اسم است، از ستاک -varəp به‌معنی «شکل، سازه» در حالت مفعولی‌فیه جمع (Jackson, 1892: 49). احتمالاً فعل این عبارت šuua بوده است؛ فعل امر دوم شخص مفرد گذرا، که به‌خاطر همسانی با لاحقهٔ صرفی واژهٔ پیش از خود، با اشتباه کاتب ضبط نشده است. پیش از این، در بند ۱۰، دیدیم که suβriia با فعل ai β išuuaṯ آمده بود. از این رو، عبارت و معنی آن چنین است:

... aiβica tē varəfšuua [šuua] suβriia zaraēniia.

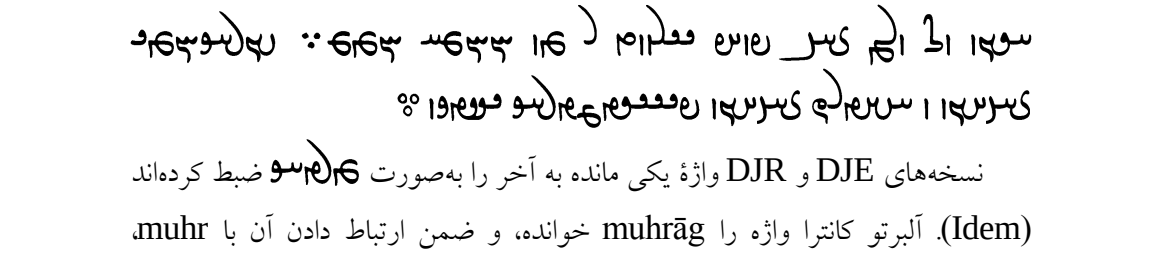
«با سوورای زرّینت در سازه‌ها (= ورها) حفره ایجاد کن.»

۳. دو ابزار جم

نخستین سرنخ در دریافت چیستی -aštrā و -suβrā را دو واژهٔ -aṣṭrā و -śvábhra در زبان سنسکریت به دست می‌دهند. معنی واژهٔ نخست «سُک یا سیخونک برای راندن

احشام» (Monier-Williams, 1960: 117) است، و معنی واژهٔ دوم «سوراخ، شکاف» (Idem: 1105). مایرهوفر aṣṭrā- سنسکریت را معادل aštrā- اوستایی دانسته، امّا برای واژهٔ اخیر همان معنای «تازیانه» را ذکر کرده است (Mayrhofer, 1956: 1/63). او śvábhra- را نیز با suft-, sumb- فارسی میانه، و «سفتن» فارسی دری، و sūrai افغانی به‌معنی «سوراخ» همریشه دانسته است (Ibid, 1976: 3/399).

اکنون باید از ترجمه پهلوی متن مورد بحث بهره برد. پیش از این، هومباخ از اهمیّت زند سخن گفته، و دربارهٔ دست‌کم گرفتن و کم‌توجّهی به آن هشدار داده است (Humbach, 2002: 68). زند بند ٦ متن مورد بحث بسیار مهم است (Hoshang, 1907: 25):

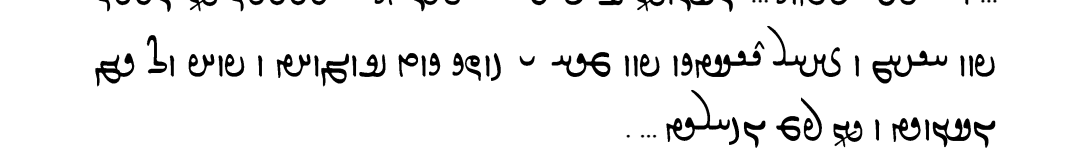


نسخه‌های DJE و DJR واژهٔ یکی مانده به آخر را به‌صورت ضبط کرده‌اند (Idem). آلبرتو کانترا واژه را muhrāg خوانده، و ضمن ارتباط دادن آن با muhr، قرائت muhrāg ī dastag را با معنی «روکش دسته» پیشنهاد کرده، و آن را مترادف zarrēn pēsīd دانسته است (Cantera, 1998: 310).[۲] قرائت و ترجمهٔ معظّمی چنین است (Moazami, 2014: 48-49):

"ēg ō ōy zay frāz-burd man kē Ohrmazd ham, sūrāgōmand zarrēn ud aštar-iz zarrēn pēsīd [*mutallā dastag]."

«آن‌گاه من که اهوره‌مزدایم، او را ابزار آوردم؛ کلنگ زرّین، و یک سیخونک مزیّن به طلا [دارای دستهٔ مطلا].»

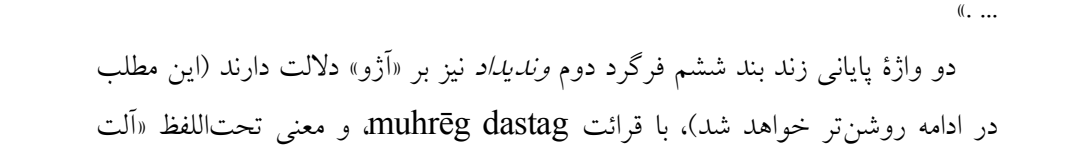
در این بند، sūrāgōmand به‌عنوان معادل suβrā- به کار رفته است، و aštar برای aštrā-؛ / هم توضیحی است برای واژهٔ اخیر. در عبارتی که در بند ۷٤، و به تکرار در بند ۱۰۰، *یادگار زریران* آمده است واژهٔ dastag همراه با zahār به کار رفته است (Jamasp-Asana, 1913: 10, 13-14):



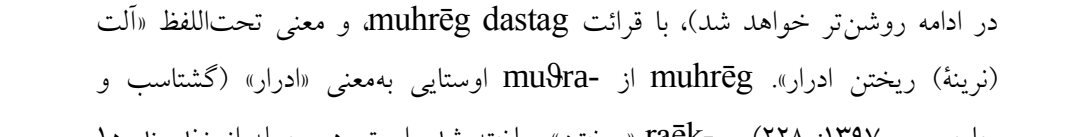
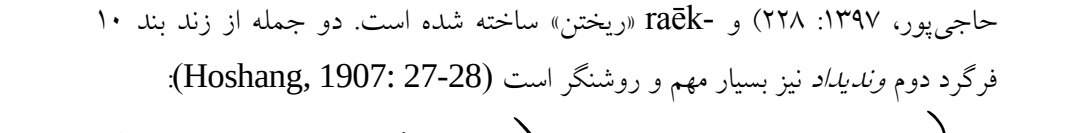
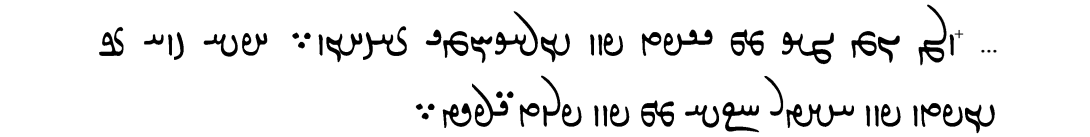
“wīdrafš ǰādūg ... stānēd ān fraš ī afsūdag ī dēwān andar dušox pad xešm, ud zahār dastag pad +xōn ī bazag kard estād, ud frāz ō dast stānēd ud andar razm dwārēd ....”

«... ویدرفش (؟) جادوگر ... ستاند آن زوبین را که افسون‌شدهٔ دیوان [بود] در دوزخ با خشم، *[یعنی] آلت نری*[3] *با خون پلید کرده شده بود*، و به دست فراز ستاند و اندر رزم رود ... .»

دو واژهٔ پایانی زند بند ششم فرگرد دوم *وندیداد* نیز بر «آژو» دلالت دارند (این مطلب در ادامه روشن‌تر خواهد شد)، با قرائت muhrēg dastag، و معنی تحت‌اللفظ «آلت (نرینهٔ) ریختن ادرار». muhrēg از -muϑra اوستایی به‌معنی «ادرار» (گشتاسب و حاجی‌پور، ۱۳۹۷: ۲۲۸) و -raēk «ریختن» ساخته شده است. دو جمله از زند بند ۱۰ فرگرد دوم *وندیداد* نیز بسیار مهم و روشنگر است (Hoshang, 1907: 27-28):



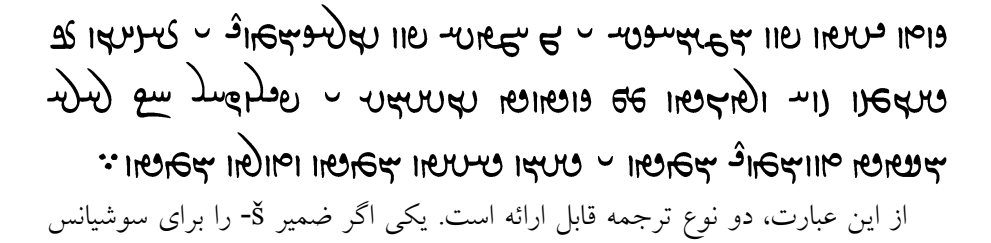
«او زمین را برسُفت با sūrāgōmand زرّین؛ او آن را بسفت با اَشتر، *یعنی بر آن به پایین* ..... .»

نسخه‌های DPS و MU به‌جای  صورت  را ضبط کرده‌اند (Idem). به نظر می‌رسد که این صورت اخیر به‌خاطر عجیب بودن صورت دیگر ساخته شده است. به نظر ما صورت  درست است، و با توجّه به آنچه در زند بند ٦ گفته شد، این واژه را می‌توان erezīd دانست.[4] ترجمهٔ عبارت: «بر آن (زمین) دخول کرد». به نظر می‌رسد که

auui ... sifaṯ را نیز باید همین «دخول کرد» معنی کرد، به‌ویژه اینکه واژه‌های ,-śépa ṡepha- در زبان سنسکریت معنی «آژو» دارند (Monier-Williams, 1960: 1088).

اکنون که دانستیم معنی واژهٔ aštrā «آژو» است، منطقی است که احتمال دهیم sūrāgōmand «چوز» است؛ در واقع، جز این نیز نمی‌تواند باشد. از یک سو -śvábhra که معادل سنسکریت -suβrā است معنی «سوراخ، شکاف» دارد، از سوی دیگر منطقاً برای جماع غیر از آژو به وجود این نیز نیاز است. جم با ابزار زرّین حفره‌ای در زمین ایجاد کرد، و با ابزار زرنشان در آن حفره دخول کرد، و زمین را گستراند.

در پایان این بخش، بند ۲۰ از فصل ۳۵ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* را می‌خوانیم (Anklesaria, 1964: 155):



از این عبارت، دو نوع ترجمه قابل ارائه است. یکی اگر ضمیر š- را برای سوشیانس بگیریم، و یکی اگر برای جم. اگر راه نخست را برویم، آن‌گاه چنین خواهیم داشت:

“kard-yašt pad homānāgīh ī J̌am ka-š pad sūrāgōmand ī zarrēn ān gādumb be wardēnēd abar xwānēd Sōšāns ī +pērōzgar kū ul-estēd tanōmand hēd +ī-šān dāšt hēd widord hēd.”

«یشت‌کرده (= پس از انجام یشت) به همانندی جم، وقتی که با سوراگمند زرّین آن گاودم را بگردانَد، برخواند سوشیانس پیروزگر: ”برایستید! دارندهٔ [همان] تن‌هایی هستید که آنها را داشتید [در هنگامی که] درگذشتید.“»

در این صورت نه می‌توان گفت که سوراگمند و گاودم چه بوده‌اند، نه اینکه سوشیانس چه عملی را انجام داده است؛ در توجیه فعل wardēnēd نیز به مشکل برمی‌خوریم. اگر راه دوم را برگزینیم، و ضمیر مذکور را برای جم در نظر بگیریم، معنی بهتری حاصل می‌شود: «یشت‌کرده (= پس از انجام یشت) به همانندی جم ــ آن‌گاه که او به (= در)

سوراگمند زرّین گاودم را بگردانید ــ برخوانَد سوشیانس پیروزگر: "برایستید! دارندهٔ [همان] تن‌هایی هستید که آنها را داشتید [در هنگامی که] درگذشتید."»[۵]

عبارت ka-š pad sūrāgōmand ī zarrēn ān gādumb be wardēnīd بسیار قابل توجه است. گفتیم که گاودم همان آژو است، و جم آن را در ابزار دیگر ــ یعنی سوراگمند که فقط می‌تواند چوز باشد ــ wardēnīd. به نظر می‌رسد که این فعل صورت تصحیف‌شدهٔ واژه‌ای دیگر، احتمالاً warzēnīd، باشد. بر این اساس، متن می‌گوید که جم آژو را در چوز به کار برد.

٤. مرگ جم، و خویشکاری او در رستاخیز

در رسالهٔ *بندهش* دربارهٔ کیومرث مطلب بسیار درخورنگرشی آمده است: «به هنگام درگذشتن، تخمه(اش) به زمین رفت؛ همانگونه (که) اکنون نیز به هنگام درگذشت، همهٔ مردم تخم بریزند. از آنجا که تن کیومرث از فلز ساخته شده بود، از تن کیومرث هفت گونه فلز به پیدایی آمد. (از) آن تخم که در زمین رفت، به چهل سال مشی و مشیانه بررستند ...» (بهار، ۱۳۸۰: ٦٦). و در بخشی دیگر (همان: ۸۰–۸۱): «چون کیومرث را بیماری برآمد، بر دست چپ افتاد. از سر سرب، از خون ارزیر، و از مغز سیم، از پای آهن، از استخوان روی، و از پیه آبگینه، از بازو پولاد، از جان رفتنی زر به پیدایی آمد ... . از آن (انگشت) کوچک مرگ به تن کیومرث در شد، و همهٔ آفریدگان را تا فرشگرد مرگ آمد. چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد، و دو بهر آن را نریوسنگ نگاه داشت، و بهری را سپندارمذ پذیرفت.» آنچه را که مرحوم بهار به «(انگشت) کوچک» ترجمه کرده است، در متن پهلوی [illegible] است (Pakzad, 2005: 180). دابار در واژه‌نامه‌ای که برای زند یسنا و ویسپرد ترتیب داده، با گردآوری شواهد به‌خوبی نشان داده است که ōnag معادل -unā اوستایی است به‌معنی «سوراخ، حفره»

(Dhabhar, 1949: 52). (ōnīg) هم که در *بندهش* به‌صورت آمده است، معادل upasmanām اوستایی است به‌معنی «سوراخ‌زی، جانوری که در حفره زندگی می‌کند». پاکزاد عبارت را چنین آوانویسی کرده است (Pakzad, 2005: 180):

"az ān ī +anīg margīh pad tan ī Gayōmart andar šud ... ."

نسخهٔ معتبر TD2 واژهٔ tan را به‌صورت ضبط کرده (Ibid: 181)، و این بسیار جالب است. بی‌گمان واژهٔ واژهٔ ساده‌ای برای کاتبان بوده، و اشتباه‌نویسی آن به‌صورت قابل توجیه نیست. عبارتی دیگر از همین رساله معنی واژه را مشخص می‌کند (Pakzad, 2005: 188-189):

"... pad bowandagīh ī panǰāh sāl ā-šān pus-xwāhišnīh frāz menīd nazdist Mašē ud pas Mašānē. čē-š guft Mašē ō Mašānē kū ka ēd ī tō wēnēm ēg ān ī man meh ul āxēzēd. pas Mašānē guft kū brād Mašē ka ān +kēr (/ /) ī tō meh wēnēm ān ī man drafšēd."

«... با به سر رسیدن پنجاه سال، (به) فرزندخواهی فراز اندیشیدند؛ نخست مشی، پس مشیانه. زیرا مشی به مشیانه گفت که "چون این تو را بینم، آنگاه آنِ من بزرگ برخیزد." پس، مشیانه گفت که "برادر، مشی! چون آن ...ـیر (/ /) تو را بزرگ بینم، آن من لرزد"» (بهار، ۱۳۸۰: ۸۲).

در مورد باید گفت که صورتی دیگر، و بلکه صورت اصلی هزوارش (ʾB̲LH) است که در *فرهنگ پهلویک* هم آمده، و معادل آن را ضبط کرده‌اند (Nyberg, 1988: 8; Junker, 1912: 53). چون این هزوارش برای آلت نرینگی و مادینگی، هر دو، به کار رفته است، معادل پهلوی آن را (zahār) باید دانست. آنچه را که پاکزاد و بهار به +kēr تصحیح کرده‌اند، به صورت و و در

دستنویس‌ها ضبط شده است (Pakzad, 2005: 188). وقتی صورت ظاهر این سه را و معنی‌ای را که بر آن دلالت می‌کنند با [illegible] و معنی آن در بند مذکور مقایسه کنیم، می‌بینیم که با یک واژه و یک معنی سر و کار داریم. بر نگارنده معلوم نیست که صورت اصلی واژه چیست، امّا شاید بتوان در گنجینهٔ واژگانی گویش‌های ایرانی قرائت آن را یافت. از این رو، آن بند را می‌توان چنین خواند و معنی کرد:

"az ān ī +ōnīg margīh pad [illegible] / [illegible] ī Gayōmart andar šud ... ."

«از آن حفره، مرگ به آژوی کیومرث وارد شد.»

این جمله بسیار مهم است. در ادامه نشان می‌دهیم که این رویداد در اصل برای جم روی داد، و کیومرث تجسم و تشخص نطفه‌ای است که در هنگام مرگ از جم بر زمین ریخت.[٦] این جم بود که با سپندارمذ و زمین سر و کار داشت و سخن گفت و آن را گسترش داد، نه کیومرث؛ و این تخمهٔ جم بود که در خورشید پالوده شد، چون او در مسیر خورشید، در رپیثوین، آن عمل آیینی را انجام داد. جم بی‌مرگ بود (آموزگار، ۱۳۹۰: ۳۳۹ و ۳٤٤)، با این کار مرگ بر او آمد؛ از حفره‌ای که در زمین ایجاد کرد و به هنگام آخرین دفعهٔ انجام آن عمل، مرگ در آژوی او وارد شد.

در فرگرد دوم *وندیداد* آمده است که جم این عمل را سه بار انجام داد. در لایهٔ کهن‌تر اسطوره، جم قربانی انسانی در مراسم یزش است، ولی بعدها نطفهٔ او تشخص یافت و با نام کیومرث جای او را گرفت.[۷] در اسطورهٔ مرگ کیومرث، او قربانیِ انسانیِ یزشی بود که خدا باید انجام می‌داد تا آفرینش هر موجود با مرگ نخستین نمایندهٔ آن افزایش یابد. گیاه، جانور و انسان قربانی این یزش بودند؛ امّا در اساطیر زردشتی، به‌خاطر اهریمنی بودن مرگ، ناشی از حملهٔ اهریمن بیان شده است. کیومرث شاخه‌ای از اسطورهٔ جم است که بعدها خود در مرکز اسطوره‌ای مستقل قرار گرفته است. جم نخستین انسان و نخستین شاه بود (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۳۳۲). مرگ جم نه به‌خاطر گناه، بلکه برای افزایش و گسترش جهان مادّی، و ایجاد راه به جهانی دیگر، و فرمانروایی بر قلمرو مردگان، افزون بر قلمرو زندگان،

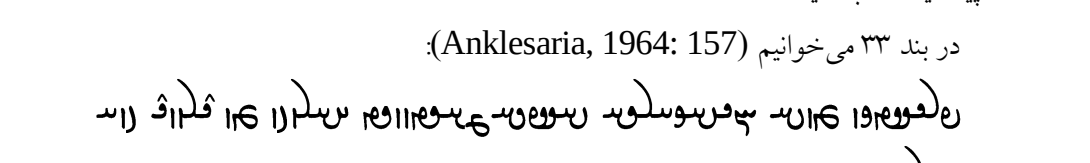
بود. آیا او با همان یک بار انجام آن عمل زمین را به اندازهٔ نهایی‌اش گستراند،[۸] و در همان هنگام جان داد،[۹] یا براستی این عمل سه بار انجام شده است. به نظر می‌رسد که مورد اخیر اصالت داشته باشد، به دو دلیل: یکی اینکه با هر بار انجام این عمل یک سوم از فرّه جم به فریدون و گرشاسب و مهر رسید؛ دلیل دوم را در پایان مقاله می‌گوییم.

جم به‌عنوان نخستین انسان و نخستین شاه در اساطیر ایران و نیز هند، از چنان مقام بالایی برخوردار است که شخصیّت‌های ایرانی‌ای را که در هزاره جم می‌بینیم در اصل ویژگی‌های تشخّص‌یافتهٔ خود جم هستند. افزون بر کیومرث و مشی و مشیانه که گفته آمد (بنگرید به پی‌نوشت شماره ٦)، هوشنگ و تهمورث نیز همان جم هستند.[۱۰] بدین ترتیب کلّ هزارهٔ جم، از آنِ جم است. جم نخستین انسان بود. نام پدر او، -viuuahuuant، تشخّص‌یافتهٔ «درخشان» بودن خود اوست. اهوره‌مزدا به جم پیشنهاد می‌دهد که گستراننده و بالانندهٔ جهان مادّی باشد. -yama* ایرانی باستان (Humbach, 2002: 68) از ریشهٔ -yam به‌معنی «گرفتن، نگه داشتن، حمایت کردن، تقویت کردن، گستردن» (Monier-Williams, 1960: 845) است،[۱۱] و جم حامی و تقویت‌کننده و گستراننده زمین بود.

دو «ابزار زایندگی» به جم داده شد تا زمین را او گسترش دهد، و داد. این نقش جم در آغاز آفرینش، یا همان بندهشن، بود؛ آیا جم در پایان جهان، وزارشن، هم نقشی دارد؟

بندهای ۳۲ و ۳۳ فصل ۳۵ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* ــ که منطقاً می‌بایست به‌عنوان بندهای ۳۸ و ۳۹ می‌آمدند ــ مربوط به صحنهٔ آخرالزّمانی است. در بند ۳۲ آمده است (راشد محصّل، ۱۳۸۵: ۱۰٤): «پیدایی پرهیزکاران در میان گناهکاران چنان است که اسب سپید میان اسب سیاه.»

در بند ۳۳ می‌خوانیم (Anklesaria, 1964: 157):



انکلساریا در پانوشت همان صفحه، [illegible] را به [illegible] و فعل [illegible] را به [illegible] تصحیح کرده است.

قرائت دکتر راشد محصّل چنین است (راشد محصّل، ۱۳۸۵: ۲۵۸):

“frēstag kē-š xwēškārīh šasabīh zanēd ahlaw +az druwand be wizārīhēd.”

ترجمه (همان: ۱۰٤): «فرشته‌ای که وظیفه او حکومت است، بزند، پرهیزگار از گناهکار جدا شود (= متمایز شود).»

ژینیو و تفضّلی جمله را چنین خوانده‌اند (Gignoux and Tafazzoli, 1993: 134):

“frēstag kē-š xwēškārīh +šabīh +zadan ahlaw az druwand be +wizārēd.”

ترجمه (Ibid: 135): «فرستاده‌ای که خویشکاری‌اش زدن تاریکی شب است، درستکار را از دروند جدا کند.»

یکی از چند پرسشی که در رابطه با این بند پیش می‌آید این است که این «فرشته» یا «فرستاده» کیست؟ در بند ۱۷ از فصل ۳٤ *گزیده‌های زادسپرم* می‌خوانیم (Anklesaria, 1964: 139):

[illegible]

“abar frēstēm [illegible] frēstag kē-š frazāmkārīh andar xwēškārīh.”

«می‌فرستم [illegible] را، فرستاده‌ای که او راست فرجام‌کاری در [حیطهٔ] خویشکاری.»

وقتی به توضیح زادسپرم دربارهٔ نقش اساسی این فرستاده در فرشگرد توجّه کنیم، درمی‌یابیم که او گویی مدیر اجرایی فرشگرد است. از آغاز آن که برگرفتن استخوان و خون و موی و روشنی و جان کیومرث و مشی و مشیانه از زمین و آب و گیاه و روشنی و باد[۱۲] است گرفته، تا ادامهٔ کار و به زمین آمدن او به همراه سوشیانس، و تحت کنترل بودن

مردگان توسط او،[۱۳] و گداختن فلز کوه‌ها[۱٤]. از این رو می‌توان گفت که واژهٔ frazāmkārīh در اینجا مترادف با frašgirdkardārīh است.

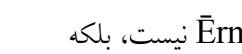
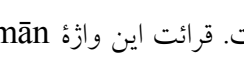
اکنون که می‌دانیم این فرستاده «بندی بزرگ (LBA) در دست دارد، چون (ME) هر شخص مقدّری درگذشت، او بندی از او آویخته است؛ همچون دام‌بندی که پرنده و ماهی را با آن می‌گیرد (OHDWNyt´)، زیر زمین، *در دوزخ*، [آن دام را] گسترده دارد»[۱٥] و انبارداران هرمزد داشته‌ها را به او تحویل می‌دهند،[۱٦] و در یک کلام «فرشگردکرداری در [حیطهٔ] خویشکاری اوست»، درمی‌یابیم که فرستادهٔ مذکور در بند ۳۳ از فصل ۳۵ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* همین فرستاده است. پس این فرستاده کارکرد بزرگ دیگری نیز در فرشگرد دارد، و آن «متمایز کردن پرهیزکار از دروند است». بر این پایه، قرائت و ترجمهٔ بند چنین است:

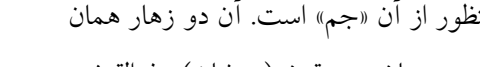
“frēstag kē-š xwēškārīh +āyēb +dām +ānayēd, ahlaw +az druwand be wizārīhēd.”

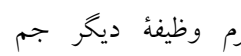
«فرستاده‌ای که خویشکاری‌اش آتش‌سوزی[۱۷] است، دام (= آفریدگان) را [گرد] آورد، پرهیزکار از دروند جدا کرده شود.»

از لحاظ مفهومی، منظور از این فرستاده فقط می‌تواند جم باشد، و لاغیر. کسی که «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» و کسی که «انبارداران هرمزد داشته‌ها را به او تحویل می‌دهند» بدون هیچ تردیدی مربوط به جم است، نه ایزد ایرمن. هم جم و هم ایرمن هندوایرانی هستند؛ این اعمال در هیچ متنی به این ایزد منتسب نشده است. در اساطیر هند (Macdonell, 1897: 171-173) و ایران[۱۸] (آموزگار، ۱۳۹۰: ۳٤۰) فرمانروایی قلمرو مردگان در حیطهٔ وظایف جم است نه ایریمن.

چرا ایزد ایریمن جایگزین جم شده، و به روایتی در پایان جهان از فلز کوه‌ها رودی گداخته روان می‌کند؟[۱۹] پاسخ این است که این جایگزینی تنها به‌خاطر غلط‌خوانی واژهٔ


است. 
ایزد نیست، فرستاده است. قرائت این واژهٔ Ērmān نیست، بلکه do-zahār است به معنی «دارندهٔ دو زهار»، و منظور از آن «جم» است. آن دو زهار همان اشترا و سوورای مذکور در فرگرد دوم *وندیداد*، و همان دو «قرن (= شاخ)» ذوالقرنین است. بند ١٤ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم* وظیفهٔ دیگر جم را بیان می‌کند (Anklesaria, 1964: 162):


«در همان زمان دارندهٔ دو زهار (= ذوالقرنین) همهٔ دروندان را [از دوزخ] برآورد.»

انجام ور آخرالزمانی توسّط شهریور امشاسپند (میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۳۲۱) نیز اصالت ندارد، چون منظور از شهریور در اینجا معنی تحت‌اللفظ آن، یعنی «دارندهٔ شهریاری آرمانی» است، و این خود لقب جم است که در فرمانروایی او نه باد گرم بود نه سرد، نه بیماری و نه مرگ. در رسالهٔ *بندهش* آمده است که «آتش و  » رود فلز گداخته را روان می‌کنند (Pakzad, 2005: 382)، و این بی‌گمان باوری متأخر است، چون هم «ایزد» به‌جای «فرستاده» نشسته است، و هم آتش به آن پیوست شده است.

۵. جم یک شخصیت تاریخی

اشاره‌ای کردیم که ذوالقرنین اسرارآمیز همان جم است. اگر نقاط مشترک بیشتری بین این دو شخصیت باشد، می‌توان گفت که جم در اصل یک شخصیت تاریخی بوده است. آیات ۸۳–۹۹ سورهٔ کهف در پاسخ به پرسشی است که علمای یهود دربارهٔ ذوالقرنین از پیامبر (ص) پرسیده‌اند:

وَ یسْأَلُونَکَ عَنْ ذِی الْقَرْنَینِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَیکُمْ مِنْهُ ذِکْرًا (۸۳) إِنَّا مَکَّنَّا لَهُ فِی الأَرْضِ وَ آتَینَاهُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (۸۵) حَتَّی إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِی عَینٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا یا ذَا الْقَرْنَینِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْنًا (٨٦) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ یرَدُّ إِلَی رَبِّهِ فَیعَذِّبُهُ عَذَابًا نُکْرًا (۸۷) وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ

عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (۸۸) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (۸۹) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (۹۰) كَذَلِكَ وَ قَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (۹۱) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (۹۲) حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلا (۹۳) قَالُوا يا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا (۹٤) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا (۹۵) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (۹٦) فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (۹۷) قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (۹۸) وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (۹۹)

ترجمهٔ آیات (*روض الجنان*، ۱۳۷۱: ۱۳/ ۲۲-۲٤): «و پرسند تو را از ذوالقرنین، بگو: بخوانم بر شما از او یادکردی. (۸۳) ما تمکین کردیم او را در زمین، و دادیم او را از هر چیزی سببی. (۸٤) پسروی کرد سبب را (۸۵) تا چون برسید به فروشدنگاه آفتاب؛ یافت آن را که فرو می‌شد در چشمه‌ای گرم، و یافت نزدیک آن گروهی؛ گفتیم: ای ذوالقرنین! امّا عذاب کنی و امّا گیری در ایشان نیکویی. (۸٦) گفت: اما آن که ظلم کند عذاب کنیم او را، پس بازبرند او را با خدای که عذاب کند او را عذابی منکر؛ (۸۷) و امّا آن که ایمان آرد و کار نیکو کند، او را باشد جزای نیکوتر، و گوییم او را از کار ما آسانی. (۸۸) پس پسروی کرد سبب را، (۸۹) تا برسید به برآمدنگاه آفتاب؛ یافت آن را که برمی‌آمد بر گروهی که نکردیم ایشان را از پیش او پرده‌ای. (۹۰) همچنین،[۲۰] گرد آوردیم با آنچه نزدیک او بود علم. (۹۱) پس، پسروی کرد سبب را، (۹۲) تا آنگه که برسید به میان دو سد؛ یافت از فرود آنان گروهی را که نزدیک بود که ندانند سخن گفتن را. (۹۳) گفتند: ای ذوالقرنین! این جماعت یأجوج و مأجوج تباهی‌کننده‌اند در زمین؛ کنیم تو را خراجی بر آنکه بکنی میان ما و ایشان سدّی دیواری. (۹٤) گفت: آنچه تمکین کرد در او مرا خدای من بهتر است. یاری دهی مرا به قوّتی که بکنم میان شما و میان ایشان دیواری. (۹۵) به من آری پاره‌های آهن.

تا آنگه که راست کرد میان دو سر کوه. گفت: بدمی. تا آنکه کرد آن را آتشی. گفت: بدهی مرا تا بر او ریزم مس گداخته. (۹٦) نتوانستند که بر بالای او آیند، و نتوانستند که آن را بسنبند. (۹۷) گفت: این بخشایش از خدای من؛ چون آید نوید خدای من، کند آن را پاره‌پاره، و بوده است نوید خدای من درست. (۹۸) و رها کنیم بعضی را، آن روز موج می‌زنند در بهری و بدمند در صور، گرد آریم ایشان را گرد آوردنی(۹۹)»

خداوند ابزاری در اختیار ذوالقرنین قرار داد، دو ابزار جم را نیز اهوره‌مزدا بدو داده بود. دو ابزار جم که در *وندیداد* ابزار گستراندن زمین بود، برای ذوالقرنین ابزار رفتن به اقصی نقاط زمین است. ذوالقرنین با ابزار خود یک بار به مغرب می‌رود، یک بار به مشرق، و یک بار به جایی که برای آن قوم ستمدیده سد ساخت؛ جم نیز سه بار با دو ابزارش زمین را گسترده کرد. رفتن ذوالقرنین به مشرق و مغرب با «مغرب الشّمس» و «مطلع الشّمس» بیان شده است، جم نیز برای انجام کار خود رفت «به سوی روشنایی‌ها در رپیثوین (= ظهر)؛ به سمت خورشید». ذوالقرنین سدّ محکمی ساخت برای قومی که در معرض ستم ستمگران بودند، جم نیز وری ساخت برای بهترین موجودات به منظور حفاظت از آنها در برابر زمستان‌های سخت و مرگ‌آور. سدّ ذوالقرنین در آخرالزمان به امر خداوند شکافته می‌شود، ساکنان ور جمکرد نیز در آخرالزمان از ور بیرون می‌آیند (تفضّلی، ۱۳٥٤: ٤۳ و ۹۰–۹۱). ذوالقرنین سدّی از فلز می‌سازد، جم نیز پیکر و ابزارش فلزی است. ذوالقرنین و جم دو شخصیّت نیکوکار و خداپرست معرّفی شده‌اند که با خداوند گفتگو کرده‌اند. خداوند در آیهٔ ۹۹ از دمیدن در «صور» سخن گفته است، ابزاری این‌چنین نیز به جم نسبت داده شده است که بعدها به دست ضحّاک افتاد (تفضّلی، ۱۳٥٥: ٤۹–٥۰).[۲۱]

٦. نتیجه‌گیری

دو ابزار خدادادهٔ جم در عمل گسترش زمین، دو ابزار شاخ مانند و مکمّل یکدیگر بوده، که شکل و کارکرد آلت نرینگی و مادینگی داشته است. این دو ابزار در فرگرد دوم *وندیداد* به‌صورت -aštrā و -suβrā آمده‌اند، و این دو برابر هستند با -aṣṭrā و -śvábhra در

زبان سنسکریت، به‌ترتیب با معانی لفظی «سُک یا سیخونک برای راندن احشام»، و «سوراخ، شکاف». طبق بند دهم از متن مذکور، جم با این دو ابزار در زمین دخول کرد و آن را گسترش داد. او سه بار این کار را انجام داد، و هر بار بخشی از هستی خود را در برگ آن کرد، تا اینکه در بار سوم جان داد. آنچه در بار سوم روی داد، با تغییراتی چند، در مرگ کیومرث بیان شده است. در واقع، جم پیش از سومین انجام این عمل، ور را ساخته بود.

جم هم در آغاز و هم در پایان جهان نقش و کارکردی مهم داشته، ولی به دلایل مختلف، از جمله اشتباه در قرائت و تفسیر متون، برخی از این خویشکاری‌ها به شخص یا ایزد یا امشاسپندی خاص نسبت داده شده است؛ مثلاً [illegible] را ــ که طبق بندهای مذکور از رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* «فرستاده»ای است که آتش آخرالزمانی را ایجاد می‌کند، و در زیر زمین (یعنی در هادس) جای دارد و مردگان را بازآرایی می‌کند، و مردگان تحت کنترل او هستند ــ Ērman خوانده‌اند و «ایزد» ایریمن دانسته‌اند، درحالیکه این واژه «دارندهٔ دو زهار» معنی دارد، و مشخصاً لقب جم است.

در آیاتی که از سورهٔ کهف ذکر شد، این سه بار گسترش زمین به‌صورت رفتن ذوالقرنین به جایی که خورشید غروب می‌کرد و نیز به جایی که خورشید طلوع می‌کرد بیان شده است. جم و ذوالقرنین این کار را به کمک ابزاری که در اختیار داشتند انجام دادند. ارتباط جم و ذوالقرنین با فلز، و ساختن ور و سد نیز نشان می‌دهد که ذوالقرنین مذکور در قرآن همان جم است.

عمل گسترش زمین در فرهنگ اسلامی با اصطلاح «دحو الارض» بیان شده است، بدون اینکه جزئیاتی از آن ارائه شود.

۷. پی‌نوشت‌ها

۱. برای نظرات مختلف دربارهٔ این فعل ← مولایی، ۱۳۹۷: ٤٠-٤٤.

۲. برای آگاهی از توضیحات و توجیهات کانترا برای قرائت muhrāg ī dastag ← Cantera, 1998: 310.

۳. منظور نیزهٔ کوتاه است که سلاح ویدرفش بوده است.

٤. از ریشهٔ -raz «در مسیر (درست) قرار دادن»، و مرتبط با -ərəzav اوستایی به‌معنی «راست، مستقیم، شَق؛ انگشت». زندنویس erezīd را از روی -ərəzav ساخته است.

۵. برای قرائت‌ها و ترجمه‌های دیگر از این بند ← راشدمحصّل، ۱۳۸۵: ۱۰۲ و ۲۵٦؛ Molé, 1963: 95 ;Gignoux and Tafazzoli, 1993: 132-133.

٦. به آفریدگان نخستین، به‌ویژه پیش‌نمونهٔ انسان که می‌نگریم (بهار، ۱۳۸۰: ٤۰–٤۱)، می‌بینیم که کیومرث موجود عجیب‌الخلقه‌ای است که چندان شباهتی به انسان ندارد. او «پیش‌نمونه» انسان است، و نه انسان واقعی. همانگونه که کریستن‌سن نیز گفته است (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ٤۳): «بی‌تردید گیومرث به‌عنوان "نمونهٔ اولیّه" قدیمی‌تر است از گیومرث به‌عنوان "نخستین انسان".» به لطف پژوهش‌های عالمانهٔ کریستن‌سن، معلوم شده است که جم نخستین انسان در اساطیر ایران و هند است. وقتی کیومرث از پیش‌نمونگی انسان به مقام نخستین انسان رسید، جای جم را گرفت. افزون بر او، مشی و مشیانه نیز بر پایهٔ شخصیّت جم سر بر کرده‌اند. «مشی و مشیانه ... جایگزین‌شدهٔ متأخرتر جم و جمک، زوج اولیّه‌ای هستند که به تاریخ افسانه‌ای ماقبل ایرانی تعلّق دارند، یعنی یمه (Yama) و یمی (Yami) هندیان» (همان: ٤۲).

۷. در *روایت پهلوی* آمده است (میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۲٤۸): «در جایی پیداست که زردشت از اورمزد پرسید که: "تاکنون میزدی کردی؟" اورمزد گفت که: "کردم، چه زمانی که جهان را آفریدم پس میزدی بکردم؛ زمانی که جان به کیومرث دادم، پس میزدی بکردم ... .» با توجّه به یزش‌هایی که در پایان دوازده هزار سال انجام خواهد گرفت، می‌توان گفت که یزش نقطهٔ آغاز و پایان جهان مادّی است.

۸. گرچه این اسطوره و اسطورهٔ تیراندازی آرش همانندی‌هایی با هم دارند (مثلاً اینکه جم از -suβrā و -aštrā برای گستراندن زمین بهره برد، آرش هم از کمان و تیر ــ که با

آن دو ابزار قابل مقایسه‌اند ــ برای گستراندن مرزهای ایران، و اینکه جان باختن قهرمان در هنگام انجام مرزگستری در هر دو اسطوره هست)، ولی تفاوت‌ها بیشتر و چشمگیرتر است. اسطورهٔ آرش مربوط به باران‌سازی است.

۹. گویا اسطورهٔ سه نطفهٔ زردشت از این اسطوره برگرفته شده باشد.

در فصل ۳۲ رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* آمده است که هر که در گیتی با عمل یا توان یا خویشکاری‌ای که شایسته آن است مایهٔ خیر شود، در مینو نیز چنان است؛ از این رو، روان جم برای بازداری ترس و قحطی و خطر ستایش می‌شود، و برای توقف دیوان بد آفریده شده، و نیز دیو هیز ویران‌کنندهٔ چراگاه و *سهم* (= ترس) و سیج نهان روش فراخوانده می‌شود (نیز ← تفضّلی، ۱۳٤٥: ۷۳–۷۵)؛ فریدون هم به‌خاطر بستن ضحّاک، فراخوانده می‌شود برای توقف رنج مارکرداران؛ و گرشاسپ به‌خاطر کشتن راهزنان و دزدان، فراخوانده می‌شود برای توقف رنج دزدکرداران (Gignoux and Tafazzoli, 1993: 112-115) (راشد محصّل، ۱۳۸۵: ۹۰ و ۲۳۹). از سوی دیگر، دروج گرگ در هزارهٔ اوشیدر نابود می‌شود، دروج مار در هزارهٔ اوشیدرماه، و سوشیانس دیو اشموغی را از بین می‌برد (آموزگار، ۱۳۸٤: ۸٤–۸٦). از این رو، اوشیدر جایگزین گرشاسپ ــ که کشتن گرگ و راهزنان غول‌پیکر از کارهای اوست ــ شده است، و اوشیدرماه جایگزین فریدون.

در رسالهٔ *بندهش* آمده است که «پس، سوشیانس از فرمان دادار کنش همهٔ مردم را بسزا مزد و پاداش دهد» (بهار، ۱۳۸۰: ۱٤۷) و چنانکه در ادامهٔ مقاله خواهیم دید این خویشکاری آخرالزمانی جم است. بااین‌حال، سوشیانس جانشین جم نشده، بلکه جای ایزد «مهر فراخ‌چراگاه» را گرفته است. این جایگزینی از جمله به این دلیل است که در آخرالزّمان به یک دینمرد تمام‌عیار برای انجام قربانی نیاز است. آن سه همان دریافت‌کنندگان فرّه جم هستند. پیوند جم با ایزد مهر خود موضوع پژوهشی مستقل است.

۱۰. ظاهراً دو شخصیت هوشنگ و تهمورث هم، با پادشاهی‌های کوتاه مدّت‌شان، همچون کیومرث از ویژگی‌های تشخّص یافتهٔ جم هستند. از یک سو جم یک شخصیت هندوایرانی است، ولی «طهمورث نیز مانند هوشنگ معادلی در اساطیر هندی ندارد» (مولایی، ۱۳۹۰ ب: ۳۲٦)، و این نشان می‌دهد که این دو در زمانی متأخرتر در اساطیر شاخهٔ ایرانی ساخته یا وارد شده‌اند. از سوی دیگر، در تبارنامه‌ای که در رسالهٔ *بندهش* برای طهمورث درست شده است، او را پسر ویونگهان دانسته‌اند (همان: ۳۲۷). در متون کهن ایرانی، تنها از جم به‌عنوان پسر ویونگهان نام برده شده است. به نظر می‌رسد که طهمورث همان جم است. دربارهٔ این شخصیت ← مولایی، ۱۳۹۰ ب. نکتهٔ دیگر اینکه «لقب -paraδāta منحصراً لقب هوشنگ است»، و طبق نظر کریستن‌سن و هینتسه و یارشاطر، معنی آن «نخست آفریده شده، کسی که پیش از دیگران آفریده شده است» است (همو، ۱۳۹۰ الف: ۳۱٦). پیداست که مناسب‌ترین فرد برای داشتن این لقب جم است. دربارهٔ شخصیت هوشنگ ← مولایی، ۱۳۹۰ الف.

۱۱. برای آگاهی از پیشنهادهای دیگر دربارهٔ اشتقاق این واژه ← Macdonell, 1897: 172.

۱۲. بندهای ۷–۱۸ فصل ۳٤ *گزیده‌های زادسپرم*.

۱۳. بندهای ۲۱–۲۲ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم*.

۱٤. بند ۱۸ فصل ۳٤ *بندهش* (Pakzad, 2005: 382-383).

۱۵. بند ۲۲ فصل ۳۵ *گزیده‌های زادسپرم*.

۱٦. بندهای ۷–۱۸ فصل ۳٤ *گزیده‌های زادسپرم*.

۱۷. واژهٔ āyēb با معنی «آتش‌سوزی بزرگ» در متون مانوی، به‌ویژه متن *شاپورگان*، به کار رفته است (Durkin-Meisterernst, 2004: 6).

۱۸. در بند ۷ فرگرد دوم *وندیداد*، منظور از اینکه «جم مالک دو شهریاری است» این است که او شاه جهان زندگان و مردگان است.

۱۹. آن بند رسالهٔ *بندهش* که در آن سخن از فلزی بودن تن کیومرث است و پدید آمدن هفت گونه فلز از پیکر او، گفته آمد. در رسالهٔ *گزیده‌های زادسپرم* نیز مطلب مشابهی

آمده است (راشد محصّل، ۱۳۸۵: ٤۹)، و نیز در بند ۷ از فصل ٦٤ رسالهٔ *دادستان دینیگ* (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۳۵)، و جملهٔ ۱۸ بخش ۲٦ *مینوی خرد* (تفضّلی، ۱۳٥٤: ٤۲–٤۳). کیومرث در اینجا نیز جایگزین جم شده است. ارتباط جم با فلز در بخش پایانی مقاله می‌آید. پس انجام این کار در فرشگرد بر عهدهٔ جم است.

۲۰. یعنی همان سخنی که دربارهٔ قوم قبلی گفته شد، و همان کاری که در مورد آنان کرده شد، برای این قوم نیز همان گفته و کرده شد (*روض الجنان*، ۱۳۷۱: ۱۳/ ۳۱).

۲۱. دربارهٔ اصل و ریشهٔ باور لینگاپرستان و یونی‌پرستان هند نظریه‌های مختلفی ارائه شده است (مجتبایی و الیاسی، ۱۳۸۷: ۱۲٤–۱۲۹). این احتمال بعید نیست که خاستگاه این باورها همین دو ابزار جم بوده باشد.

منابع

آموزگار، ژاله. (۱۳۹۰). «جم». *فردوسی و شاهنامه‌سرایی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ص: ۳۳۷–۳٤۹.

بهار، مهرداد. (گزارنده) (۱۳۸۰). *بندهش*. چ ۲. تهران: توس.

بهار، مهرداد. (۱۳۸٤). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ٤. تهران: آگه.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۷۷). «نقد و بررسی آراء دربارهٔ ذوالقرنین». *فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)*. س ۸، ش ۲٦ و ۲۷، صص: ۱۱۷–۱٤۲.

تفضّلی، احمد. (۱۳٤٥). *تصحیح و ترجمهٔ سوتکرنسک و ورشت‌مانسرنسک از دینکرد ۹ و سنجش این دو نسک با متن‌های اوستایی*. پایان‌نامهٔ دکتری، رشتهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی. دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران.

تفضّلی، احمد. (۱۳٥٤). *مینوی خرد*. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

تفضّلی، احمد. (۱۳٥٥). «سوورای جمشید و سوورای ضحّاک». *مجلّهٔ دانشکده ادبیّات تهران*. س ۲۳، ش ٤، ص: ٤۸–٥۰.

خرّمشاهی، بهاءالدّین. (۱۳۷٦). «آیا مراد از ذوالقرنین کورش است؟». *بیّنات*. س ٤، ش ۱٤، ص: ۱۰٥–۱۰۹.

راشد محصّل، محمّدتقی. (گزارنده) (۱۳۸٥). *وزیدگی‌های زادسپرم*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. (۱۳۷۱). حسین بن علی بن محمّد بن احمد الخزاعی النیشابوری (مشهور به ابوالفتح رازی). به کوشش محمّدجعفر یاحقّی و محمّدمهدی ناصح. ج ۱۳. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۳). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان*. ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضّلی. چ ۲. تهران: چشمه.

کلنز، ژان. (۱۳۸٦). «جم و مرگ». *مقالاتی دربارهٔ زردشت و دین زردشتی*. ترجمهٔ احمدرضا قائم‌مقامی. تهران: فرزان روز، صص: ۱۱۹–۱۲۲.

گشتاسب، فرزانه و حاجی‌پور، نادیا. (۱۳۹۷). *فرهنگ اویم ایوک*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، فروهر.

مجتبایی، فتح‌الله و الیاسی، پریا. (۱۳۸۷). «نگاهی به تاریخچهٔ شیواپرستی در دین هندویی: خاستگاه، تحول و مکاتب آن». *پژوهشنامهٔ ادیان*. س ۲، ش ۳، صص: ۱۲۱–۱۵۳.

مولایی، چنگیز. (۱۳۹۰ الف). «هوشنگ». *فردوسی و شاهنامه‌سرایی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص: ۳۱۳–۳۲۳.

مولایی، چنگیز. (۱۳۹۰ ب). «طهمورث». *فردوسی و شاهنامه‌سرایی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص: ۳۲۵–۳۳۵.

مولایی، چنگیز. (۱۳۹۷). «دربارهٔ واژهٔ اوستایی vīuuīse (وندیداد ۲، بند ٤)». *زبان و کتیبه*. س ۲، ش ۱، صص: ٤۰–٤٤.

میرفخرایی، مهشید. (گزارنده) (۱۳۹۰). *روایت پهلوی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هدایتی، شهرام. (۱۳٤۹). «سوورا و اشترا در داستان جم وندیداد». *نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران باستان*. س ۸، ش ۲، ص: ۱۰۸–۱٤۵.

Anklesaria, Behramgore Tehmuras. (1964). *Vichītakīhā-i Zātsparam*. with text and introduction. by B.T. Anklesaria. Bombay: The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties.

Bailey, H. (1943). *Zoroastrian problems in the ninth-century books* (Ratanbai Katrak Lectures). Oxford: Claredon Press.

Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Cantera, Alberto. (1998). *Estudios sobre la traducción páhlavi del Avesta, las versiones avéstica y páhlavi de los cuatro primeros capítulos de Videvdad*. Thesis Doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca Facultad de Filología Clásica e Indoeuropeo.

Darmesteter, James. (1880). *The Zend-Avesta*. Part 1. The Vendīdād. Oxford: Oxford University Press Warehouse.

Dhabhar, Bamanji Nusservanji. (1949). *Pahlavi Yasna and Visperad*. Pahlavi Text Series 8. Bombay: The Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties.

Durkin-Meisterernst, Desmond. (2004). *Dictionary of Manichaean Persian and Parthian.* Turnhourt. Belgium: Brepols PubliShers, Turnhout.

Gignoux, Ph. and Tafazzoli, A. (1993). *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte Pehlevi.* traduit et commenté par Ph. Gignoux et A. Tafazzoli. (Studia Iranica, Cahier 13). Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.

Hoshang Jamasp. (1907). *Vendidad, Avesta text with Pahlavi translation* ..., Bomaby: Government Central Book Depot.

Humbach, Helmut. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra and other old Avestan texts*. by H. Humbach in collaboration with J. Elfenbein and P.O. Skjærvø. 2 Vol. (Indogermanische Bibliothek, Reihe 1). Heidelberg: Carl Winter.

Humbach, Helmut. (2002). "Yasna/ Yima/ Jamšēd, King of Paradise of the Iranians". *JSAI* 26. P: 68-77.

Jackson, A. V. W. (1982). *An Avesta Grammar*. Stuttgart: Kohlhammer.

Jamasp-Asana, D. M. (1913). *Pahlavi texts*. Bombay.

Junker, Heinrich F. J. (1912). *The Frahang i Pahlavik*. Heidelberg: Carl Winter's Universitäsbuchhandlung.

Lommel, Herman. (1927). *Die Yašt's des Awesta, übersetzt und eingeleitet* (Quellen zur Religionsgeschichte, 15). Göttingen and Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht.

Macdonell, A.A. (1897). *Vedic mythology.* Strassburg: Verlag von Carl J. Trübner.

Mayrhofer, Manfred. (1956/80). *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological Sanskrit dictionary*. 4 vols. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Moazami, Mahnaz. (2014). *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād*. Leiden, Boston: Brill.

Monier-Williams, Sir Monier. (1960). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, Amen House.

Nyberg, H. S. (1988). *Frahang i Pahlavīk*. edited with transliteration, transcription and commentary from the posthumous papers of Henrik

Samuel Nyberg, by Bo Utas, with the collaboration of Christopher Toll. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Pakzad, Fazlollah. (2005). *Bundahišn, Zoroasrische Kosmogonie und Kosmologie*. Band I. Kristische Edition. Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۷۷-۱۸۶

بررسی دو عبارت کنایه‌آمیز در ایلامیِ هخامنشی

میلاد عابدی*
سینا عباسلو**

چکیده

تماس بین دو قوم پارسیان و ایلامیان که از سده‌های نهم و هشتم پیش از میلاد با یکدیگر هم‌منزل شده بودند فقط به حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی محدود نشده بلکه به دایرهٔ واژگان و زبان نیز مربوط می‌شود و در اثر برخورد و تماس زبان‌های این دو قوم با یکدیگر یعنی پارسی باستان و ایلامی (ایلامی هخامنشی)، قرض‌گیری واژگانی، که امری اجتناب ناپذیر در هر نوع از تماس زبانی است، صورت گرفت و واژگان زیادی از هر دو زبان به زبان دیگری راه یافتند. در این بین عبارات کنایه‌آمیزی در نسخهٔ ایلامی کتیبه‌های هخامنشی یافت می‌شود که اگرچه منشأ آنها روشن نیست، اما با برخی عبارات کنایه‌آمیز در فارسی

* دانشجوی دکترای زبان‌شناسی دانشگاه زوریخ miladabediac@gmail.com
**دانش‌آموختهٔ مقطع کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی sina_abaslou39@yahoo.com

میانه، فارسی دری و فارسی نو قابل مقایسه هستند. در این جستار دو نمونه از عبارات کنایه‌آمیز ایلامی هخامنشی مورد بررسی قرار گرفته و نمود آنها در زبان‌های ایرانی مشخص گردیده است.

واژگان کلیدی: کتیبه‌های هخامنشی، ایلامیِ هخامنشی، پارسی باستان، کنایه

مقدمه

هنگامیکه پارسیان کوچنشین، در حدود سده‌های نهم و هشتم پیش از میلاد وارد سرزمین-های جنوبی ایران شدند و در آنجا یکجانشینی را برگزیدند، با ایلامیان بومی این سرزمین‌ها که نه کمتر از دو هزاره در اینجا روزگار گذرانیده بودند، هم‌منزل شدند و زندگی همراه با هم این دو قوم، سبب تماس‌های زبانی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و تعاملات گوناگون میان این دو قوم با یکدیگر و حتی خویشاوندی با هم بود. در اثر برخورد و تماس زبان‌های این دو قوم با یکدیگر یعنی پارسی باستان و ایلامی، قرض‌گیری واژگانی، که امری اجتناب ناپذیر در هر نوع از تماس زبانی است، صورت گرفت و واژگان زیادی از هر دو زبان به زبان دیگری راه یافتند. زبان پارسیان کوچنده در آن هنگام که هم‌منزل ایلامیان شده بودند زبان زیرین بوده است و احتمالاً مسیر انتقال واژگان عموماً از زبان ایلامیان به زبان پارسیان بوده است، اما در طول چند سده با ایجاد امپراتوری هخامنشی، زبان و فرهنگ پارسیان به زبان و فرهنگ طبقهٔ حاکم و زبان زبرین تبدیل شد و ایلامیان جایگاه سابق خود را از دست دادند. در این مرحله از تماس که آثار آن در کتیبه‌های شاهی و الواح ایلامی هخامنشی نمایان است جهت وام‌گیری عموماً از پارسی باستان به سوی ایلامی است. اما از آنجایی که وام-گیری واژگانی هر چه می‌خواهد باشد، دو سویه است، چندین واژه و احتمالاً چند عبارت کنایه‌آمیز از زبان ایلامی به زبان‌های ایرانی راه یافته‌اند که می‌توانند حاصل هر دو مرحله از تماس میان پارسی باستان و ایلامی باشند.

کنایه و انواع آن

کنایه یکی از شاخه‌های مهم علم بیان و از برجسته‌ترین ترفندهای زیباآفرینی در کلام است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۲۲) که در لغت به معنی «پوشیده سخن گفتن» و در

اصطلاح سخنی است که دارای دو معنی قریب و بعید باشد، و این دو معنی لازم و ملزوم یکدیگر باشند، پس گوینده آن جمله را چنان ترکیب کند و بکار بَرد که ذهن شونده از معنی نزدیک به معنی دور منتقل گردد، چنانکه بگویند «پخته خوار» به معنی مردم تنبلی که از دسترنج آمادهٔ دیگران استفاده می‌کنند (همایی، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

کنایه یکی از صورت‌های بیان پوشیده و اسلوب هنری گفتار است. بسیاری از معانی را که اگر با منطق عادی گفتار ادا کنیم لذت‌بخش نیست و گاه مستهجن و زشت می‌نماید، از رهگذر کنایه می‌توان به اسلوبی دلکش و مؤثر بیان کرد. جای بسیاری از تعبیرات و کلمات زشت و حرام را می‌توان از راه کنایه به کلمات و تعبیراتی داد که خواننده از شنیدن آنها هیچگونه امتناعی نداشته باشد و شاید سهم عمده در استعمال کنایات در همین حوزهٔ مفاهیمی باشد که بیان مستقیم عادی آنها مایهٔ تنفر خاطر است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۴۰-۱۴۱). بنابراین یکی از دلایل توجه به کنایه، شیوهٔ غیر مستقیم بیانی است که کلام را هنری و جذاب می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۶۵).

در کنایه، قرینه‌ای که مانع از ارادهٔ حقیقی باشد، وجود ندارد و تفاوت کنایه، با مجاز و استعاره در این است که در کنایه، ارادهٔ معنی اصلی ممکن است، اما در مجاز و استعاره، ارادهٔ معنی اصلی ممکن نیست. بنابراین، کنایه از مجاز و استعاره، ملموس‌تر است (همایی، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۶۸). برای مثال، کنایهٔ پربسامد «کمر بستن» در *شاهنامه* را هم در معنای کنایی آن (آماده بودن) می‌توان پذیرفت و هم معنای حقیقی بستن کمر، قابل تصور است.

کنایه به جهت دلالت الفاظ و معانی ظاهری (مکنی‌به) بر معنای کنایی (مکنی‌عنه) سه قسم است: کنایه از موصوف؛ کنایه از صفت؛ کنایه از فعل. کنایه از فعل که در متن مورد بحث این پژوهش آمده، از رایج‌ترین نوع کنایه‌های زبان فارسی است (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۳۶و۲۳۸). این گونه کنایه‌ها که به صورت ترکیبی فعلی می‌آید، معمولاً برای اثبات یا نفی کسی یا چیزی در سخن آورده می‌شود و به صورت عبارت فعلی یا جملهٔ اسنادی در کلام ظاهر می‌شود، همانند: شیرهٔ کسی را کشیدن و چوب در ماتحت کسی کردن.

بررسی دو عبارت کنایه‌آمیز در نسخهٔ ایلامی کتیبه‌های هخامنشی

۱. شیرهٔ کسی را کشیدن

در سه جا از کتیبهٔ داریوش یکم در بیستون (DB) و همچنین در دو جا از کتیبهٔ دوم داریوش یکم در نقش‌رستم (DNb)، در جاییکه نسخهٔ پارسی باستان از لفظ «پادافره» و «بازخواست» برای مجازات نابه‌کاران سخن می‌گوید (ufrasta- / ufrašta- : «سخت پادافره شده» و fraϑ- «پرسیدن (=پادافره کردن)») (Schmitt, 2014: 177,262-263)، در نسخهٔ ایلامی از عبارت «شیره فشردن» برای زیانکاران استفاده شده است (mi-ul / mi-ul-li : «شیره» و ha-pi- : «فشردن») (Hinz & Koch, 1987: 941,619) که کنایه‌ای است که امروزه نیز به صورت «شیرهٔ کسی را کشیدن (=فشردن)» بکار می‌رود و به معنای «کسی را دچار سختی و عذاب کردن» است (انوری، ۱۳۸۳: ۱۰۳۳). نمونه این عبارت کنایه‌آمیز در شعر فارسی از جمله شعر زیر از دیوان امیر خسرو دهلوی نیز آمده است (دهلوی، ۱۳۶۱: ۲۰۵):

شیرهٔ جان‌های شیرین برکشیدند از نخست / وین تن نازک از آن شیرینی جان ریختند

نمونه متن‌ها از سنگ‌نبشتهٔ داریوش یکم در بیستون (Schmitt, 2009: 40,79,83; Vallat, 1977: 83,129,133)

DB$_e$ §8: [18] … -uk-ti ak-ka$_4$ hal-la[-ma]-ir hu-pír-ri šil-la-ka$_4$ mi-ul-e ha-pi

بند ۸: [۱۸]... آن‌که زیانکار <بود>، سخت شیره‌اش را فشردم

DB$_{op}$ §8: [22] … haya arīka āha avam ufrastam apṛsam

بند ۸: [۲۲] ... <آنرا> که نابکار بود، او را سخت پادافره‌ش کردم

DB$_e$ §55: [64-65] … ^{DIŠ}SIG$_7$^{MEŠ}-ir-ra ti-te-in-ra hu-pír-ri šil-la-ka$_4$ mi-ul-li-e ha-pi-iš

بند ۵۵: [۶۴-۶۵] ... مرد دروغزن را سخت شیره‌اش را بفشار

DB$_{op}$ §55: [38] … martiya haya draṵjana ahati avam ufraštam pṛsā

بند ۵۵: [۳۸] ... مردی که دروغزن باشد، او را سخت پادافره کن

DB$_e$ §63: [82] … a-ak ^{DIŠ}ak-ka$_4$ hal-lu[-ma-ir hu-pír-ri šil-la-ka$_4$ mi-ul-li]-e ha-pi-ia

بند ۶۳: [۸۲] ... و آن‌که زیانکار <بود>، سخت شیره‌اش را فشردم

DB_{op} §63: [66-67] … haya viyanāϑaya avam ufraštam apṛsam

بند ۶۳: [۶۶-۶۷] ... <آنرا> که زیانکار <بود>، او را سخت پادافره‌ش کردم

نمونه متن‌ها از سنگ‌نبشتهٔ دوم داریوش یکم در نقش رستم (Schmitt, 2009: 107; Vallat, 1977: 155-156):

DNb_e [11-12]: … a-[ak ak-ka4 ha-lu-ma]-iš-tá mi-ul-[li ha-lu]-ma-e uk-ku ^{DIŠ}ú] ha-pi-ia

[۱۱-۱۲]: ... و آن‌که زیانکار شد من شیره <اش> را بر اساس زیانش فشردم

DNb_{op} [17-19]: … haya vināϑayati anudim vinastahyā avaϑā pṛsāmi

[۱۷-۱۹]: ... آنکه زیان رساند برابر زیانش، آنگاه بازخواستش می‌کنم (= پادافره‌ش می‌کنم)

DNb_e [13-14]: …[a-ak in-ni ha-ni ap-pa an-ka$_4$ ^{DIŠ}hu-pír-ri ha-lu-ma-iš] mi-ul-li in-ni ir[-še-ik]-ki ha[-p]i[-ik-ni]

[۱۳-۱۴]: ... و کام من نیست که اگر او زیان رساند، به شدت شیره<اش> نفشردندی (= بادا که فشرده نشود).

DNb_{op} [20-21]: … na • patimā ava kāma yadi vināϑaya • š na • fraϑiya • š

[۲۰-۲۱]: ... و نیز کام من نیست آنکه زیان رسانده بازخواست نشود (= پادافره نشود)

۲. چوب در ماتحت کسی کردن

در نسخهٔ پارسی باستان کتیبه بیستون، برای مجازات نافرمایان چهار بار از واژهٔ uzmayāpati استفاده شده که تفسیرهای گوناگونی برای آن در نظر گرفته شده است: کنت uzmayāpati را صفت به عنوان اسم از ستاک -uzma «آن که بالای زمین است، چوبهٔ مرگ» در نظر گرفته و آن را مشتق از پیشوند فعلی -ud «بر» +

zma- از zam- «زمین»؛ روی هم: «برداشته از زمین» ترجمه کرده است (Kent, 1953: 178). اشمیت هم همسو با کنت معنای «برافراشته شده»، برای آن در نظر گرفته است (Schmitt, 2014: 272). شروو آن را از ستاک uzmayāpatiy kar- در نظر گرفته و معنی «به میخ کشیدن»[۱] برای آن پیشنهاد داده است (Skjærvø, 2016: 172). لوکوک نیز هم‌داستان با شروو آن را «به میخ کشیدن»[۲] ترجمه کرده است (Lecoq, 1997: 200).

در مقابل در نسخهٔ ایلامی برای معادل همین واژه از عبارت ^{GIŠ}ru-ir-ma ir be-la استفاده شده که تحلیل واژه به واژهٔ آن از این قرار است:

^{GIŠ} : نشانگری که پیش از واژگانی در پیوند با چوب، گیاه، میوه و شراب ظاهر می‌شود.

ru-ir : شی‌ای از جنس چوب، تیرک (چوبی) (Hinz & Koch, 1987: 1049; Hallock, 1969: 749).

ma : «در، بر» (Hinz & Koch, 1987: 846; Hallock, 1969: 722).

ir : ضمیر شخصی، سوم شخص مفرد در حالت نهادی-برایی و رایی (علی‌یاری بابلقانی، ۱۳۹۴: ۵۹).

be-la : فعل ساخته شده در باب I، اول شخص مفرد از مصدر bela- «قرار دادن، نشاندن» (Hallock, 1969: 677; Hinz & Koch, 1987: 183).

بنابراین عبارت ایلامی به معنای «کسی را بر تیرک (چوبی) نشاندن» می‌باشد.

نمونه متن‌ها از سنگ‌نبشتهٔ داریوش یکم در بیستون (Schmitt, 2009: 61-62,69,74; Vallat, 1977: 107,109,119,125)

DB_e §32: $^{56-57}$… ^{GIŠ}ru-ir-ma ir be-la

بند ۳۲: ۵۶-۵۷... او را بر تیرک نشاندم.

DB_{op} §32: ^{76}… pasāvašim Hagmatāna • uzmayāpati akunavam

---

۱. to impale

۲. empaler

بند ۳۲: [۷۶]... سپس او را در هگمتانه به میخ کشیدم.

DB$_e$ §33: [66-67]… ^{GIŠ}ru-ir-ma ir be-la

بند ۳۳: [۶۶-۶۷]... او را بر تیرک نشاندم.

DB$_{op}$ §33: [90-91]… pasāvašim Arba • rāyā uzmayāpati akunavam

بند ۳۳: [۹۰-۹۱]... سپس او را در اَربِل به میخ کشیدم.

DB$_e$ §43: [19]… ^{GIŠ}ru-ir-ma ap-pi-in be-la

بند ۴۳: [۱۹]... آنها را بر تیرک نشاندم.

DB$_{op}$ §43: [52]… avadašiš uzmayāpati akunavam

بند ۴۳: [۵۲]... آنجا آنها را به میخ کشیدم.

DB$_e$ §50: [46]… ^{GIŠ}ru-ir-ma ir be-ip-li-ip

بند ۵۰: [۴۶]... آنها را بر تیرک نشاندند.

DB$_{op}$ §50: [92]… Bābira • uzmayāpati akariyantā

بند ۵۰: [۹۲]... در بابل به میخ کشیده شدند.

با در نظر گرفتن معنای «به میخ کشیدن» در نسخهٔ پارسی باستان که می‌تواند مفهوم دقیق‌تر آن «فرو کردن یک شی نوک تیز بلند از چوب یا فلز در بدن» باشد و با توجه به مفهوم چوبی بودن شی یا ابزاری که این کار با آن انجام می‌شده و از نسخهٔ ایلامی آن استنباط می‌شود، بنابراین این عبارت می‌تواند مفهوم کنایه‌آمیز «چوب در ماتحتِ کسی کردن» را تداعی کند که کنایه از «کسی را به شدت تنبیه یا مجازات کردن» است (انوری، ۱۳۸۳: ۴۲۵). نمونهٔ این عبارت کنایه‌آمیز در شعر فارسی نیز آمده است:

در گلستانی که وصف قد موزون کرده‌اند / سرو جاروبی است کآن را چوب در کون کرده‌اند (ضیائی تهرانی؛ نقل شده در دهخدا، ۱۳۷۷: ۸۳۰۳)

مشابه این عبارت کنایه‌آمیز در متن پهلوی *درخت آسوریگ* (بند ۱۶) چنین آمده است:

mēx až man karēd kē tō sar-kūnag wēžēnd

در رابطه با sar-kūnag wēžēnd بحث‌های گوناگونی شده است؛ برای نمونه استاد ماهیار نوابی اصل این عبارت را sar kužēnd دانسته و هرچند حرف‌نویسی slkw' و آوانویسی sarkūn را ذکر کرده اما بنظر او kw' پایانی در اصل عبارت باید غیر ملفوظ باشد و در نهایت معنی زیر را پیشنهاد داده است:

«میخ از من کنند که سر تو را آویزند (یا کوبند)» (ماهیارنوابی، ۱۳۸۶: ۴۷).

منصور شکی این عبارت را به صورت mēx až man karēnd kē tō sar-nīgūn āgužēnd قرائت کرده و حرف‌نویسی slkwn را صورتی ناتمام از slnkwn دانسته و ترجمهٔ «میخ از من سازند آنچه تو را <بدان> سرنگون آویزند» برای آن در نظر گرفته است (Shaki, 1975: 66). اونوالا به خط پهلوی (sl'kun) را آورده و آنرا sarākūn قرائت کرده و «سرنگون» معنی کرده است اما در پانویس املای مضبوط این واژه در نسخ را یادآور شده که بدین شرح است: (slkwn) (Unvala, 1923: 646) . نگارندگان بر آن هستند با توجه به اینکه در منظومهٔ *درخت آسوریگ* دشنام‌هایی میان درخت و بز رد و بدل می‌شود و هر دو شخصیت داستان از هیچ سخنی برای مبارزه فروگذار نکرده تا جایی که در بند ۴۵ بز، درخت را روسپی‌زاده خطاب می‌کند (xwad gumanīg ahēm kū rōspīg zādag hē) (ماهیارنوابی، ۱۳۸۶: ۵۹)، شاید مراد این باشد که میخی که با آن بز را از مقعد آویزند یا به مقعد بز فرو کنند از درخت ساخته‌اند؛ و شاید بتوان عبارت مذکور را بصورت sar-kūn kužēnd یا sar-kūn āgužēnd هم قرائت کرد زیرا که حرف‌نویسی آن چنین است: slkwn kwčynd و بسته به خوانش‌های متفاوت از فعل[1] جمله معانی «آویزان کردن از مقعد» یا همان «سرنگون کردن» یا حتی «ضربه زدن به کپل (جهت هدایت حیوان)» یا حتی«به سیخ کشیدن (برای طبخ کامل حیوان)» را می‌توان برای آن در نظر گرفت.

---

[1] همچنین برای خوانش‌های متفاوت دیگر از این فعل بنگرید به پانویس ١٦ از درخت آسوریگ (ماهیارنوابی، ١٣٨٦: ٤٧).

نتیجه‌گیری

در اثر همنشینی و تماس دو قوم پارسی و ایلامی در هزارهٔ اول قبل از میلاد در جنوب غربی فلات ایران، برخورد زبانی بین این دو قوم حاصل شد که این برخورد انواع نتایج حاصل از تماس زبانی نظیر وام‌گیری واژگانی را در برداشته است. در این بین دو عبارت کنایه‌آمیز «شیرهٔ کسی را فشردن» و «کسی را بر تیرکِ چوبی نشاندن» که با شخص و شمار مختلف در نسخهٔ ایلامی کتیبه‌های هخامنشی آمده شناسایی گردید که با توجه به معادل آنها در نسخهٔ پارسی باستان یعنی «پادافره کردن» و «به میخ کشیدن»، و با بررسی آنها در زبان‌های ایرانی، به دو عبارت کنایه‌آمیز «شیرهٔ کسی را کشیدن» به معنای «کسی را دچار سختی و عذاب کردن» و «چوب در ماتحت کسی کردن» به معنای «کسی را به شدت تنبیه یا مجازات کردن» در فارسی نو دست یافتیم که به نظر می‌رسد از زبان ایلامی به زبان‌های ایرانی راه یافته باشند و این دو اصطلاح امروزی فارسی ممکن است حاصل این تماس باشند.

کتابنامه

انوری، حسن (۱۳۸۳). *فرهنگ کنایات سخن*. تهران: سخن.

درخت آسوریگ: متن پهلوی (۱۳۸۶). آوانوشت، ترجمه فارسی، فهرست واژه‌ها و یادداشت‌ها: یحیی ماهیار نوابی. تهران: فروهر.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامهٔ دهخدا*. زیرنظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی. جلد ششم. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

دهلوی، امیر خسرو (۱۳۶۱). *دیوان کامل امیر خسرو دهلوی*. تصحیح سعید نفیسی. به کوشش م. درویش. تهران: جاویدان.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). *شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب*. تهران: علمی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵). *صور خیال در شعر فارسی*. تهران: آگاه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۹). *موسیقی شعر*. تهران: آگاه.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۰). *بیان*. تهران: فردوس.

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

ماهیارنوابی، یحیی (۱۳۸۶)← *درخت آسوریگ*.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: اهورا.

Hallock, R.T. (1969), *Persepolis Fortification Tablets*, Oriental Institute Publications 92, Chicago.

Hinz, W. & Koch, H. (1987), *Elamisches Wörterbuch*, 2 vols, Archäologische Mitteilungen aus Iran/ Ergänzungsband 17, Berlin: Dietrich Reimer Verlag,

Kent, R. G. (1953). *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, American Oriental Society 33, New Haven.

Lecoq, P. (1997), *Les incriptions de la Perse Achéménide*, Paris: Gallimard.

Schmitt, R. (2009). *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden: editio minor mit deutscher Übersetzung*, Wiesbaden: Reichert Verlag.

Schmitt, R. (2014). *Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften*, Wiesbaden: Reichert Verlag.

Shaki, Mansour (1975). “Observations on the Draxt ī āsūrīg”. Archiv Orientální 43. pp. 64-75.

Skjærvø, Prods Oktor. (2016). *An Introduction to Old Persian*, Prods Oktor Skjærvø (http://sites.fas.harvard.edu/~iranian/OldPersian/index.html).

Unvala, J.M. (1923). “Draxt i Asūrīk”. *BSOS*. 2. pp. 637-678.

Vallat, François. (1977). ”Corpus des Inscriptions Royales en Elamite Achemenide”, Doctoral Dissertation.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۸۷-۲۱٤

بررسی جدال میان حاکمیت مطلقه و فقه در دورهٔ ساسانی در پرتو الهیات سیاسی زردشتی

پرهام مهرآرام*

چکیده

استقلال امر سیاسی در دورهٔ ساسانی نظام سیاسی را واداشت تا رابطهٔ خود را با دیگر سپهرهای اجتماعی از نو تعریف کرده و بکوشد بر آنان چیره شود. بدین منظور شاهان ساسانی دست به تمرکز قدرت زده و حاکمیت در معنای نقطهٔ برین انتساب را، به ویژه از طریق سازمان دادن به روحانیت زردشتی، محقق کردند. این امر سبب شده تا بسیاری از پژوهشگران این پادشاهی را، حداقل از منظر ایدئولوژی سیاسی آن، نمونه‌ای از شاهی مطلقه به شمار آورند که مهم-ترین پیامد حقوقی آن ادعای فراتر بودن شاه از قواعد حقوقی موجود است. این پژوهش می‌کوشد تا در ضمن تحلیل دلالت‌های مختلف مفهوم «حاکمیت»، بار دیگر به پرسش از رابطهٔ آن با حقوق در این دوره بپردازد و نشان دهد که چگونه

[1] دانش‌آموختهٔ مقطع دکترای حقوق عمومی از دانشگاه شهید بهشتی، parham_mehraram@yahoo.com

الهیاتِ سیاسیِ دوبنی زردشتی که در آن قدرت خداوند مقید به «امکان» و «خیر» است و مفاهیم بنیادین آن همچون «فرّه»، «اشه»، «شاهی آرمانی» و «دادگری»، گونه‌ای از حقوق طبیعی را ایجاد کردند که با مجموعه‌ای از قواعد فقهی-حقوقی همراه شد و از سطح هنجارهای اخلاقی صِرف فراتر رفت. این‌گونه بود که شاهان ساسانی با سازمانمند کردن دین زردشتی در توری گرفتار شدند که خود تنیده بودند و امکان ایجاد حاکمیت مطلقه در معنای قدرت قانونگذاری را از دست دادند. در ادامه این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه از دل جدال میان این قواعد فقهی-حقوقی با کوشش شاهان ساسانی برای تحقق حاکمیت مطلقه که نیازمند ادعای عصمت سیاسی است، منصب شاهی از شخص شاه متمایز و خطاناپذیری نه به شاه، بلکه به تاج نسبت داده شد.

واژگان کلیدی: فرهنگ سیاسی، اشه، پادشاهی آرمانی، حاکمیت مطلقه، ساسانیان، فرّه، محدودیت قدرت

مقدمه

تعریف رایج از حاکمیت عبارت است از «قدرت برتری فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر در جامعهٔ سیاسی» (قاضی، ۱۳۸۶: ۷۱). وقتی قدرت حاکم به هیچ هنجار حقوقی مقید نباشد، آن را حاکمیت مطلقه می‌نامند. پیدایش دولت متمرکز در دورهٔ ساسانی که مورد توجه تاریخ‌نگاران صاحب‌نامی همچون کریستن‌سن بوده، سبب شده است تا اکثریت پژوهشگران پیدایش این قدرت جدید و برتر سیاسی را نمایانگر وجود گونه‌ای از حاکمیت مطلقه بدانند که خود را از هر هنجار حقوقی فراتر می‌دیده است. شاید اوج این اندیشه را بتوان در تاریخ‌نگاری چپ در میان افرادی همچون همایون کاتوزیان یافت؛ چنان‌که از دید او وجود همین حاکمیت مطلقه سبب شده بود تا شاهان ایران حتی به قاعدهٔ مسلمِ جانشینیِ فرزندِ ارشد نیز احترام نگذارند. او تا آنجا پیش می‌رود که مطلقه بودن حاکمیت در دوران ساسانی را با فرانسهٔ سدهٔ ۱۶ میلادی مقایسه کرده و حتی آن را به عنوان گونه‌ای از استبداد شرقی افراطی‌تر و تندتر از همتای اروپایی‌اش معرفی می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۶). سید جواد طباطبائی نیز ادعا

می‌کند که جایگاه پادشاه در نظریهٔ ایرانشهری از سنخ نبوت است و به همین دلیل برخلاف سنت شریعت‌نامه‌نویسی که در آن شاه مجری شریعت است، در سنت سیاست-نامه‌نویسی به عنوان امتداد اندیشهٔ ایرانشهری شاه عین شریعت است. بدین ترتیب او نیز مدعی است که شاهان ساسانی فراتر از شریعت قرار می‌گرفته‌اند، هرچند آن را شاهی مطلقه نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۵: ۱۳۱ و ۱۵۲ و ۱۵۵-۱۵۶). نباید پنداشت که چنین نگرشی محدود به اندیشمندانی است که شاید ساسانی‌شناس حرفه‌ای نباشند، بلکه صاحب‌نظرانی همچون جمشید چوکسی که خود در مقالهٔ بی‌نظیرش با نام «شاهی مقدس در دورهٔ ساسانی» دقیق‌ترین موشکافی‌ها را دربارهٔ رابطهٔ دین و دولت در دورهٔ ساسانی کرده است، ارادهٔ شاه را در تمامی مسائل مذهبی و غیرمذهبی، حتی اگر امر بر انجام ندادن عملی فضیلت‌مندانه باشد، بالاترین امر به شمار می‌آورد (Choksy, 1998: 38). افراد نام‌برده تنها نمونه‌هایی از معروف‌ترین باورمندانِ به برتری قدرت سیاسی بر حقوق (در حقیقت قواعد فقهی-حقوقی) در دورهٔ ساسانی هستند.[۲]

از دید نویسنده شواهد تاریخی بسیاری در ردّ ادعای بالا وجود دارند و بی‌توجهی به آن‌ها بیش از هر چیز برخاسته از دو اشتباه بنیادین است؛ اول: نداشتن تحلیل دقیق از مفهوم حاکمیت و دلالت‌های مختلف آن. دوم: درک نادرست از استلزامات سیاسی-حقوقی الهیات زردشتی. مطلب را با توضیح مورد نخست می‌آغازیم:

مفهوم حاکمیت در زمرهٔ مفاهیمی است که در صورت نشکافتن دلالت‌ها و عناصر آن می‌تواند به راحتی ما را به خطا بیندازد. از دید میشل تروپه این مفهوم حداقل چهار دلالت متمایز دارد: عالی‌ترین ویژگی دولت؛ اقتدار فراگیر دولت (که بیش از هر چیز خود را در قانون‌گذاری مدرن نشان می‌دهد)؛ جایگاهی که عالی‌ترین اندام دولتی آن را اشغال کرده است و درنهایت حاکمیت در معنی نقطهٔ برین انتساب؛ یعنی حاکم نهاد یا فردی است که دیگران به نام او حاکمیت در هرکدام از سه معنای دیگر را اعمال می کنند (Troper, 2015: 324-325). حاکمیت و دولت مدرن در چهارمین معنا را

---

[۲] این در حالی است که در حافظهٔ جمعی ایرانیان شاهان ساسانی را اغلب به عنوان اعمال‌کنندگان قدرتِ بی‌قید نمی‌شناخته‌اند؛ برای نمونه نائینی در *تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة* می‌نویسد (نائینی، ۱۳۸۸: ۴۵):

«شخص سلطان هم خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات و هم از امثال بوذرجمهر قوّهٔ علمیّه و هیئت مسدّده و رادعه نظّاری انتخاب نموده، بر خود گمارد و اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت را بر پای دارد.»

بیش از همه با به کار بردن نظریهٔ وبر[۳] و کلسن[۴] می‌توان شرح داد و در نتیجه ما آن را عنصر وبری-کلسنی حاکمیت می‌نامیم. این دلالت به هرمی شدن سیاست و حقوق در جامعه اشاره دارد؛ فارغ از آنکه رأس آن را اراده‌ای سیاسی یا هنجاری حقوقی همچون هنجار بنیادین بدانیم. نکتهٔ مهم آن‌که درحالی‌که تعریف اول و سوم را می‌توان در بسیاری از نظام‌های سیاسی پیشامدرن نیز یافت، پیدایش دولت مطلقه الزاماً نیازمند وجود دو دلالت دوم و چهارم است. خلط این دو عنصر با یکدیگر سبب شده است که بسیاری از پژوهشگران دربارهٔ مطلقه بودن قدرت در دورهٔ ساسانی به خطا بیفتند.

دوم آنکه بیشتر باورمندان به مطلقه بودن قدرت در دورهٔ ساسانی ادعاهای خود را بر مفاهیم الهیاتی زردشتی همچون «فرّه» ایزدی بنا کرده‌اند. به همین دلیل بررسی دقیق این مفاهیم می‌تواند بسیاری از کج‌فهمی‌ها را نمایان سازد. برای نمونه به سه اندیشمند نام‌برده در بالا بازمی‌گردیم. همایون کاتوزیان مهم‌ترین دلیل برای اثبات ادعای خود بر استبدادی بودن شاهی ساسانی را استناد شاهان این سلسله به حق الهی خود در پادشاهی می‌داند و نقطهٔ ثقل آن را مسئلهٔ فرّه ایزدی معرفی می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۱). همچنین جواد طباطبائی باور دارد که علت یکسانی شاه و شریعت برخورداری او از فرّه ایزدی است (طباطبائی، ۱۳۷۵: ۱۵۵-۱۵۶). از دید چوکسی نیز نقش شاه در جامعه معادل همان نقشی است که اهورامزدا در کیهان دارد و به همین دلیل بر جان و روح افراد حاکم است (Choksy, 1998: 37).

بر پایهٔ مطالب گفته شده، این مقاله که چکیده‌ای از بخشی از رسالهٔ دکتری نویسنده است،[۵] برای اثبات ادعای خود بر ردّ وجود حاکمیت مطلقه در دورهٔ ساسانی با تمایز میان دو دلالتِ مدرن آن، می‌کوشد در بخش اول خود به صورت مختصر نشان دهد که چگونه تلاش شاهان ساسانی برای تمرکز قدرت، به پیدایش حاکمیت در معنای نقطهٔ برین انتساب (دلالت چهارم) انجامید. در این بخش بررسی نحوهٔ رویارویی ساسانیان با دو مانع سنتی ایجاد حاکمیت، یعنی اشرافیت و روحانیت، مورد بررسی قرار

---

[۳] Max Weber (1864-1920)

[۴] Hans Kelsen (1881-1973)

[۵] مهرآرام، پرهام، «مطالعه‌ی تطبیقی ریشه‌های حقوق عمومی در ایران دوره‌ی ساسانی و غرب»، *رسالهٔ دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی*، ۱۳۹۸

خواهد گرفت. لیکن این امر به معنای ایجاد حاکمیت در معنای اقتدار فراگیر (دلالت دوم) نیست؛ بنابراین در بخش دوم به مسئلهٔ عدم پیدایش اقتدار فراگیر دولت در پرتو الهیات سیاسی زردشتی خواهیم پرداخت. اصطلاح «الهیات سیاسی» را اولین بار کارل اشمیت به عنوان ابزاری مفید برای جامعه‌شناسی مفاهیم که از دید او فراتر از مفهوم-پردازی‌های حقوقی و سیاسی بود، به کار برد. از دید او برای شناخت ساختارهای ریشه-ای و بنیادینِ نشان‌دهندهٔ سازمان کلی یک جامعه در یک دوران بیش از هر چیز باید به ساختارهای ذهنیِ بازتاب یافته در مابعدالطبیعه و الهیات پرداخت. به‌عبارت‌دیگر برای او همانندی میان این دو نه فقط امری تاریخی بلکه متدیک و سیستماتیک است (Schmitt, 2005: 36, 46). الهیات سیاسی می‌کوشد تا این فرایند انتقال از الهیات به حقوق و سیاست را برای ما ممکن کند. در این راه تمرکز اشمیت بر مفهوم حاکمیت بود. ما نیز می کوشیم ضمن درک بهتر الهیات و مابعدالطبیعهٔ زردشتی هم کج‌فهمی-های موجود را پاسخ دهیم و هم نشان دهیم که چگونه این الهیات دربردارندهٔ گونه‌ای از حقوق طبیعی است که نمی‌تواند به حاکمیت مطلقه مجال پیدایش دهد.

شاید به نظر برسد که با برداشتن گام دوم، ادعای مطرح شده در این مقاله اثبات شده است؛ اما این‌گونه نیست. وجود صرف حقوق طبیعیِ محدودکننده و متعارض با حاکمیت مطلقه، اگر با مجموعه‌ای از هنجارها دقیق حقوقی همراه نشود، نمی‌تواند از منظر حقوقی فایدهٔ مشخصی داشته باشد. چنانکه بدن[۶] که اولین بحث سازمان یافته را دربارهٔ حاکمیت همچون قدرتِ دگرگون کردن، تفسیر و بازنگری قانون (Johnston, 1997: 17)، طرح کرد، خود وجود برخی قیدهای محدودکننده را می‌پذیرد (مهرآرام و افتخار جهرمی، ۱۳۹۸: ۸۶-۸۷). با وجود این او ادعا می‌کند که اینگونه محدودیت‌ها اخلاقی‌اند و در بهترین حالت فقط وجدان حاکم را مقید می‌کنند (Merriam, 2001: 8) و به همین دلیل اقتدارِ فرمانروا را به عنوان قدرتِ برترِ قانونگذار در جامعه به چالش نمی‌کشند. در نتیجه در گام سوم نشان خواهیم داد که در دورهٔ ساسانی مجموعه‌ای از هنجارهای فقهی-حقوقی شکل گرفته بوده‌اند که فراتر از وجدان، رفتار و اعمال شاهان را نیز محدود کرده و آنان اختیار تغییر این قواعد را نداشته‌اند. در نتیجه

---

[۶] Jean Bodin (1530 – 1596)

در این گام و در بخش سوم مقاله است که ناممکن بودن ایجاد حاکمیت در معنای دوم خود، یعنی قدرت قانونگذاری در همهٔ عرصه‌های حیات اجتماعی و در نهایت حاکمیت مطلقه ثابت می‌شود.

در نهایت در بخش چهارم می‌کوشیم به پرسشی پاسخ دهیم که از اثبات دو ادعای مقاله در بخش‌های پیشین برمی‌خیزد؛ یعنی اثبات ادعای وجود حاکمیت در معنای نقطهٔ برین انتساب، در ضمن اثبات ادعای فروتر بودن قدرت سیاسی نسبت به قواعد فقهی-حقوقی. اگر فرمانروا بالاترین مرجع سیاسی-حقوقی و در نتیجه از عصمت برخوردار بوده است، چگونه می‌توانسته در جایگاهی فروتر از قانون، مورد نظارت واقع شود؟ امری که نیازمند پذیرش خطاپذیری اوست. این پرسش با توسل به جدایی شخصیت حقوقی شاهی از شخصیت حقیقی شاه پاسخ داده خواهد شد.

۱- پیدایش حاکمیت در دورهٔ ساسانی

خیزش امر سیاسی و استقلال آن در دورهٔ ساسانی کشمکش و بازتعریف رابطهٔ آن با دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی را اجتناب‌ناپذیر و این امکان را برای فرمانروایان فراهم کرد تا از طریق ایجاد حاکمیت در معنا مضیق‌تر خود، سپهرهای اجتماعی دیگر را مطیع کنند (مهرآرام و قاری سید فاطمی، ۱۳۹۸: ۱۴۰-۱۴۳). برخی نوشته‌هایِ آن دوران مانند «*عهدِ اردشیر*» و تا حدودی «*نامهٔ تنسر*» به‌خوبی بیانگر پیدایش گونه‌ای از واقع‌گرایی سیاسی هستند که قدرت و درک مناسبات آن را اول از همه برای حفظ آن، استواری شهریاری و اعمال بهینه‌تر خشونت می‌خواهد. به ویژه اگر به *عهد اردشیر* نظر بیفکنیم با گونه‌ای از سیاست‌ورزی ناب مواجهیم که به کلی از هر نظریهٔ سعادت و اخلاق بری و تنها مبتنی بر حفظ قدرت و مصلحت جامعه است. اردشیر در همین رساله از «نیکو رهبری» سخن به میان می‌آورد. سرآمد نیکو رهبری چیزی جز کاربرد به موقع خشونت نیست؛ یعنی هنرِ درآمیختن جان بخشیدن با کُشتن، هنر گشودنِ هر دو «دَر دلسوزی و مهر و فروتنی و بخشندگی» و «تندی و بیم و آزردن و سختگیری و دور راندن و دشمنی و باز داشتن و گره بر ابرو افکندن و ترش‌رویی و تنگ گرفتن و کیفر دادن و کوچک کردن تا به کُشتن رسد»؛ و این دَر خشم خود درَ مهر است؛ زیرا

که تنها با باز کردن دَر خوشایند در کنار ناخوشایند است که دَر بر روی ناخوشایندها بسته می‌شود (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱۱۹)؛ چنانکه اردشیر بابکان از پیشینیان اینگونه نقل می‌کند: «کُشتن از کُشتن می‌کاهد»، (همان: ۱۲۶).

استفاده از ابزار حقوق کیفری برای درهم‌کوبیدن هر آنچه حاکمیت شاهان ساسانی را به چالش می‌کشیده، نخستین و بنیادی‌ترین ابزار برای تحقق منظور بالا بوده است. *نامهٔ تنسر* اشاره می‌کند که «بر درگاه شهنشاه پیلان به پای کردند و گاوان و درازگوش و درخت بفرمودن زدن» (ابن اسفندیار، ۱۳۱۱: ۶۸) که از این میان تباه شدن زیر پای فیل سهم کسانی بوده است که حاکمیت را به چالش می‌کشیده‌اند. شواهد نشان می‌دهد که فیل در دوران ساسانی نماد حاکمیت بوده است (Tafazzoli, 1975: 395-398). در *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، بابک در خواب ساسان را سوار بر پیل سفید مجهزی می‌بیند. تأویل‌گر آن را دال بر قدرت‌گیری او یا یکی از نوادگانش می‌داند (*کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ۱۳۴۲: ۱۷۰-۱۷۱). نباید فراموش کرد که فرمانروای حیره، نعمان بن منذر زیر پای فیل انداخته و شهر شوش که در برابر اقتدار شاه شورید، توسط فیلان ویران شد.

تلاش برای تمرکز قدرت در دورهٔ ساسانی، همچون بسیاری از جوامع دیگر، با دو مانع برجسته، یعنی روحانیت و اشرافیت، روبه‌رو بود. در این میان برخی ملاحظات موضع ساسانیان را در برابر دین پیچیده می‌کرد؛ چراکه تلاش آنان برای چیرگی بر نهاد مذهب با نیاز برای کسب مشروعیت از طریق آن همراه شد. برخلاف اشکانیان، حکومت رو به تمرکز ساسانی نیازمند یک نظریه عام سیاسی برای تبیین مشروعیت خود بود. دیانت زردشتی این امکان را برای حکومت فراهم می‌کرد. لیکن تلاش برای استقلال از مذهب، ساسانیان را با همان مشکلی روبه‌رو کرد که هابز[۷] آن را مسئلهٔ سیاسی مذهب می‌داند؛ یعنی بیرون افتادن مشروعیت دولت از حوزهٔ نفوذ آن (Dumouchel, 1995: 46). چنان‌که اردشیر بابکان در پندنامهٔ خود در عین این‌که پادشاهی و دین را دو گوهر همزاد می‌نامد که دومی شالودهٔ اولی است (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱۱۶)، به خطر این پیوند برای حاکمیت اشاره می‌کند:

---

[۷] Thomas Hobbes (1588-1679)

«بدانید که چیرگی‌تان تنها بر تن مردم است که شاهان را بر دل‌ها دستی نباشد، بدانید اگر بر آنچه در دست مردمان است چیره باشید، بر آنچه به دل می‌اندیشند، هرگز چیره نخواهید شد... خردمندان ناکام شمشیر زبان بر شما اخته است و زبان از تیغ برنده‌تر است و سخت‌ترین زخم که فرود آید نیرنگی است که هم از راه دین زند، دین را بهانه کند و وانماید که از برای دین در خشم شود و بر دین بگرید و به‌سوی دین بخواند ... هیچ‌گاه در هیچ کشور سردار دینی پنهان‌کار و سردار آشکار با هم نبوده‌اند، جز آنکه سردار دین آنچه را که در دست سردار کشور بوده، از چنگ وی بیرون آورده است» (همان: ۱۱۷-۱۲۰).

ساسانیان برای حل این مشکل به الگویی از میان‌کنشِ دین و دولت دست یافتند که قابل قیاس با اراستیانیسم[۸] هابزی است و نتیجهٔ آن ایجاد حاکمیت در معنای نقطهٔ برین انتساب است. راهکار پیشنهادی این الگو، ساختار هرمی بخشیدن به نهاد مذهب به منظور چیرگی مطلق سیاست بر آن است، چنانکه شاه نمی‌بایست «آن‌چنان در شهریاری خود پشت‌گرم» می‌شده است که «هیربدان در دین و آیین سر خویش گذارند و دیگران در پژوهیدن و دریافت دین از او پیش بیفتند»؛ زیرا «در این صورت از میان طبقات پایین‌تر یا کسانی که مورد ستم واقع شده‌اند، سرداران نهانی ایجاد خواهد شد» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

دگرگونی‌های دورهٔ ساسانی نشان می‌دهد که در عمل نیز جانشینان اردشیر بابکان این پند را جدی گرفته و به کار بستند. این امر از طریق بخشیدن ساختار هرمی به مذهب زردشتی، منحصر کردن امر مذهبی به این ساختار و سپس در دست گرفتن رأس آن محقق شد. به نظر می‌رسد این فرایند تا دورهٔ بهرام پنجم و با ایجاد منصب موبدان موبدی کامل شده باشد. منابع تاریخی تأییدکنندهٔ این ادعاست که شاهنشاه خود موبدان موبد یعنی بالاترین مقام مذهبی کشور را برمی‌گزید یا برکنار می‌کرد (جاحظ، ۱۳۳۲: ۷۹-۸۰). تلاش برای چیرگی کامل بر تمامی نهادها و اندیشه‌های دینی موجود در سرزمین تحت حکومت ساسانیان محدود به روحانیت زردشتی نبود. با رسمیت یافتن مسیحیت در بیزانس و جانبداری مسیحیان از این امپراتوری[۹] شاهان

---

[۸] اشاره دارد به اعتقاد به این که کلیسا باید تابع دولت باشد؛ منسوب به توماس اراستوس (۱۵۲۴_۱۵۸۳)، متکلّم سوئیسی

[۹] ن. ک: برای نمونه داستان فرهاد یا افراهات قدیس (Aphrahat) (Zouberi, 2017: 124)

ساسانی برای مهار این نفوذ به سازمان‌دهی مسیحیت و سپس چیرگی بر آن پرداختند. برخی سازمان یافتن مسیحیان ایران را در تیسفون ذیل یک اسقف واحد که متران همهٔ کلیسای شرق و مستقل از کلیسای غرب باشد، به دوران کنستانتین در روم و احتمالاً هرمز در ایران (بیرجندی: ۱۳۹۰: ۹۳-۹۴) و برخی دیگر به یزدگرد اول و ایجاد شورای سلوکیه- تیسفون یا مار اسحاق[۱۰] در ۴۱۰م نسبت داده‌اند. شورای نام‌برده با اقتدار شاه فراخوانده شد. از این تاریخ به بعد شاهان بارها در گزینش جاثلیق‌ها (اسقف اعظم مسیحیان ایران) دخالت کردند (پُپ، ۱۳۹۳: ۵۷).

برخورد همانند ساسانیان با یهودیان نیز ادعای ما را تأیید می‌کند. تلاش برای تمرکزگرایی و کشمکش‌های ناشی از آن با یهودیان (نتصر، ۱۳۵۱: ۱۱) سبب شد تا سرانجام در زمان شاپور اول توافقی صورت گیرد که به‌موجب آن قانون ایران در دادگاه-های یهودی به رسمیت شناخته و از احکام دادگاه‌های ایرانی و اسناد آن‌ها پیروی شود. در مواردی نیز که به روایت تلمود قوانین مالکیت یهود مورد پذیرفته واقع شده بوده‌اند، ارادهٔ شاه بود که به آن‌ها اعتبار می‌بخشید. نظارت دولت بر ساختارهای مذهبی یهودیان نیز سایه انداخت؛ از جمله با مسلط‌کردن «رأس‌الجالوت»[۱۱] بر ربی-ها (Neusner, 1983: 914-920).

در رویارویی با اشراف نیز دستگاه ساسانی چه در عمل و چه در سطح تبلیغاتی حاکمیت خود همچون نقطهٔ برین انتساب را گسترش داد. یک مضمون ثابت در اغلب منابعی که به خیزش اردشیر بابکان پرداخته‌اند، تلاش او برای از میان بردن دو صد کدخدایی دوران اشکانی و جایگزینی آن با تک‌خدایی است (*کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ۱۳۴۲: ۱۶۹-۱۷۰). این امر از طریق سیاست‌های مختلفی همچون گسترش شهرها در زمین‌های سلطنتی (آلتهایم و استیل: ۱۳۸۲: ۱۳-۱۵)، اعطای مقامات درباری به اشراف، ازدواج با خاندان‌های بزرگ (پورشریعتی، ۱۳۹۷: ۱۲۵)، استفاده از اختلافات

---

[۱۰] Council of Mar Isaac: شورای سلوکیه- تیسفون یا شورای مار اسحاق شورایی است که در سال ۴۱۰م به دستور یزدگرد اول پادشاه ساسانی از اسقف‌های مسیحی موجود در امپراتوری ایران تشکیل شده و توسط آن کلیسای مشرق یا کلیسای نِستوری یا کلیسای ایرانی تأسیس شد.

[۱۱] Exilarch (عبری: resh galuta): عنوانی است که برای رهبران جامعهٔ یهودی در بابل به کار می‌رفته است.

داخلی میان اشراف و در نهایت دست بردن به خشونت، دنبال می‌شد. برای نشان دادن اهمیت نمادین شکل‌گیری تمرکز قدرت در این دوران، شاید اشارهٔ *نامه تنسر* به خاموش کردن آتشگاه‌های شاهان محلی به عنوان یکی از بدعت‌های اردشیر بابکان، خالی از فایده نباشد (ابن‌اسفندیار، ۱۳۱۱: ۶۸). این عمل به دلیل پیوند نمادینی که آتش این شاهان با فرّه شاهی و ادعای سالاری برخاسته از آن (چنانکه توضیح داده خواهد شد) داشت، به معنای آن بود که اردشیر بابکان تنها یک منبع قدرت را در جامعه به رسمیت می‌شناسد؛ بنابراین می‌توان با کلیشهٔ رایج در مورد تمرکزگرایی در دورهٔ ساسانی همراه بود، اگر به پیدایش حاکمیت در معنای نقطهٔ برین انتساب سیاسی- حقوقی دلالت کند. لیکن برای ایجاد شاهی مطلقه هنوز نیازمند ایجاد عنصر دیگرِ حاکمیت یعنی اقتدار فراگیر سیاسی از طریق وضع و دگرگون کردن قانون هستیم. آیا این معنا از حاکمیت نیز در دورهٔ ساسانی محقق شده بوده است؟ پاسخ به این پرسش را در ضمن بررسی الهیات سیاسی زردشتی خواهیم داد.

۲- نظریهٔ حاکمیت در ایران باستان؛ الهیات سیاسی زردشتی

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، مفهوم فرّه دال مشترک بیشتر اندیشمندانی است که کوشیده‌اند وجود شاهی مطلقه را به دورهٔ ساسانی نسبت دهند؛ بنابراین در راستای درک بهتر محدودیت قدرت در دورهٔ ساسانی و تحلیل الهیات سیاسی زردشتی، این بخش را با کاوش در مفهوم فرّه ایزدی آغاز می‌کنیم تا بتوانیم ساختار متافیزیک دیانت زردشتی و جایگاه قدرت و قانون در آن را به عنوان الگویِ جامعه‌ی سیاسی ترسیم کنیم و سپس استلزامات حقوقی-سیاسی آن را در پیوند با پیدایش مفهوم حاکمیت در معنای اقتدار فراگیر نشان دهیم.

۲-۱- فرّه ایزدی و اشه (نظم اخلاقی کیهانی)؛ بررسی حقوق طبیعی زردشتی

فرّه ایزدی «خوَرنَه» در معنای شکوه است (نیولی، ۱۳۹۱: ۱۰۴). در رابطه با موضوع این مقاله، ذکر دو نکته دربارهٔ این مفهوم ضروری است؛ اول آن‌که همهٔ انسان‌ها و نه فقط شاهان، از فرّه برخوردارند. چنان‌که رستم در خان دوم و بزرگمهر در حل معمای شطرنج با توسل به فرّه خویش بر مشکل چیره می‌شوند (شهروی تبریزی، ۱۳۹۲: ۱۲۱). نکتهٔ دوم

پیوند فرّه با مفهوم خویشکاری (مسئولیت) است. فرّه فرد را به مسئولیتش رهنمون و از این طریق سبب تکامل او می‌شود. از این لحاظ می‌توان آن را «نیروی حیات‌بخش خلاق» دانست که حالت بالقوه و نطفه‌ای و جنینی دارد. فرّه نه تنها آفریدهٔ اهورامزداست، بلکه خود او نیز از آن بهره‌مند است، چنانکه در *یادگار زریران* به فرّه اهورامزدا سوگند یاد شده است (*یادگار زریران*، ۱۳۷۱: ۵۳). هر دو نکته را می‌توان در توصیف *بندهشن* از آفرینش انسان ملاحظه کرد. بر پایهٔ روایت این اثر در میانِ دو شاخهٔ ریواسِ برآمده از تخمهٔ کیومرث، یعنی مشی و مشیانه، فرّه‌ای است که مردمان بدان آفریده شده‌اند، فرّه‌ای که در تن آفریده شد تا خویشکاری را بیافریند (*بندهشن*، ۱۳۶۹: ۸۱) و با انجام خویشکاری فرّه افزایش یابد. انجام وظیفه خود نیازمند تخصص و مهارت است و تخصص از دید *دینکرد ششم* به عشق به خوبی می‌انجامد (*دینکرد ششم*، ۱۳۹۲: ۱۱۵). *مینوی خرد* یکی از وظایف مزدگیران و صنعتگران را دخالت نکردن در کاری می‌داند که در آن تخصص ندارند (*مینوی خرد*، ۱۳۵۴: ۴۸-۴۹).

انجام خویشکاری و کسب مهارت به افراد اقتدار و برتری (سالاری) عطا می‌کند، یا به عبارت دیگر ریشهٔ هر اقتداری فرّه است:

«این را نیز به دین گویم که همهٔ هستی را برابر نیافریدم. (با وجوداینکه) همه یکی هستند. چرا (که) فرّه را خویشکاری در کسان بسیار است. هرکه آن را نیک ورزیدن گرفت، آنگاه ارج او بیشتر است» (*بندهشن*، ۱۳۶۹: ۹۰).

زامیاد یشت بند ۱ فرّه شاهان (فرّه کیانی) را سرآمد همهٔ آفریدگان می‌داند (*یشت‌ها*، ۱۳۰۸: ۳۳۱-۳۳۵). بحث مطرح شده دربارهٔ پیوندِ میان فرّه، خویشکاری و سالاری با یکدیگر منشأ قدرت و برتری فرّه کیانی را به ما نشان می‌دهد. اگر فرّه خویشکاری می‌بخشد و عمل به خویشکاری عامل سالاری است، برای درک مبنای سالاری شاهان و علت برتری آن بر دیگر سالاری‌ها باید از خویشکاری آنان پرسید. زامیاد یشت خود پاسخ این پرسش را در خود دارد؛ خویشکاری شاهان استوار کردن اشه و نابود کردن دروغ است.

با تحلیل اشه می‌توان جایگاه خداوند و رابطهٔ او با جهان را به‌خوبی درک و بر الگوی سیاسی آن پیاده کرد. چنان‌که می‌دانیم دین زردشت دینی دوبنی است که بر پایهٔ آن خداوند آفریدگار آنچه شرّ به شمار می‌آید، نیست. شرّ به نبرد با خیر و نور برمی‌خیزد. در این میان خداوند برای پیروزی بر نیروی اهریمنی ناگزیر نیازمند برنامه و زمان است.

بدین منظور در آغاز زمان کرانمند و جهان را می‌آفریند که حوزهٔ آمیختگی نیکی و بدی و صحنهٔ نبرد است و وضعیت آن کاملاً منطبق با الگوی مطلوب الهی نیست. هرمزد به‌منظور پیاده کردن ارادهٔ خود علاوه بر زمان کرانمند، امشاسپندان را نیز می‌آفریند (*بندهشن*، ۱۳۶۹: ۳۶-۳۷). از میان این «فزونی‌بخشان بی‌مرگ» دومین امشاسپند «اشَه وَهیشتَه» یا «اردیبهشت» نزدیک‌ترین هم‌پیمان خداوند است و در معنی بهترین «اشه». «اشه» را برخی مانند مری بویس به «راستی» ترجمه کرده‌اند که واژهٔ رسایی نیست (عابدیان، ۱۳۶۶: ۲۶۹-۲۷۱). از بررسی رابطهٔ اشه با دیگر امشاسپندان می‌توان به نتیجهٔ مقبول‌تری رسید. به نظر می‌رسد که وهومنه پیش‌نیاز و سرآغاز اشه است (یسنا ۲۸ بند ۴).[۱۲] بخش‌های گوناگونی از یسنا به این پیوند اشاره دارند (یسنا ۲۸ بندهای ۵، ۶ و ۷ همچنین یسنا ۴۵ بند ۹). در *بندهشن* نیز وهومنه سر و اردیبهشت بن (*بندهشن*، ۱۳۶۹: ۱۱۲) دانسته شده است. از سویی دیگر اشه با آرمئیتی، ایزد پرورش‌گر آفریدگان (همان: ۱۱۵-۱۱۶)، در تماس است (یسنا ۴۹ بند ۵). بنابراین اشه خصلتی ابزاری دارد که به‌وسیلهٔ آن می‌توان از اندیشهٔ نیک یعنی وهومنه به آرمئیتی که ویژگی انضمامی‌تری دارد، رسید. گویا اشه خصلت تنظیم‌گرانهٔ مناسباتی را دارد که ما را در طی کردن این مسیر یاری می‌رسانند. این اشه است که مناسبات افراد و اجسام را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند که بر پایهٔ منش نیک جهان مادی به آرمئیتی رهنمون شود. به این معنا اشه پیوند مستقیمی نیز با آموزه‌های اهورایی یا دین دارد:

«پس مردم دانا را بهترین آموزش آن است که اهورای نیکی آفرین در پرتو اشه می‌آموزاند» (یسنا، ۴۸ بند ۳).

عالیخانی سپنته‌مینیو را به مثابه قلم، آرمئیتی را به مثابه لوح و اشه را به منزلهٔ قطرهٔ مرکبی می‌داند که از قلم بر روی لوح می‌چکد (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۵۳-۵۴)؛ بنابراین اشه آن جنبه از آیین مزداست که عقلانیت مزدایی را مجسم می‌کند و شاخص سامانی است (در تقابل با دروغ) که در پرتو آن مناسبات میان انسان، حیوان و زمین تنظیم می‌شود. اشه در معنی تجلی چنین سامانی دارای خصلتی آرمانی است (عابدیان،

---

[۱۲] «منم آن‌کسی که با منش پاک از برای محافظت روان دینداران گماشته شده‌ام. چه از پاداش مزدا اهورا برای کردار نیک آگاهم. تا مرا تاب و توانایی است خواهم تعلیم کرد تا مردم بسوی راستی روند» (*گات‌ها*، ۱۳۸۴: ۵).

۱۳۶۶: ۲۸۴-۲۸۶). بر این پایه اشه یک سنجهٔ هنجاری است و به همین دلیل با امکان قضاوت‌کردن در پیوند است. هر آن‌کس که بخواهد از گمراهی بپرهیزد، باید از این قانون پیروی کند (یسنا ۴۸ بند ۱، یسنا ۳۲ بند ۹). همین امر میان اشه و آتش پیوند برقرار می‌کند (*بندهشن*، ۱۳۶۹: ۱۱۲). با توجه به آنکه آتش هرگونه آلودگی را پاک می‌کند، همچنین به دلیل روشنایی بخشی‌خود، سمبل پاکی و داور نادرستی‌ها بوده است. به همین دلیل مکانی که آتش بهرام را بر آن می‌نشاندند، «دادگاه» می‌نامیدند (جاماسب آسانا، ۱۳۷۱: ۱۸۶). پیوند آتش با اشه ناگزیر آن را با فرّه نیز مرتبط می‌کند. از سوی دیگر آتش نماد فعلیت است. همین امر سبب شده است که فرّه آتش را تداعی بکند و شاهان آتش خود را داشته باشند.

اگر بار دیگر پیوند میان اشه و امشاسپندان را بررسی کنیم، به جایگاه اهورامزدا و قدرت مینوی او در رابطه با دیگر باشنده‌های مینوی، طبیعت و انسان پی خواهیم برد. در آغاز اهورامزدا از طریق منش نیک خود نظم اخلاقی گیتی یا اشه را درمی‌افکند و سپس از طریق توان خود یعنی «خششره وئیریه»[۱۳] یا همان شهریاری آرمانی آن را اعمال می‌کند تا به آرمئیتی و سپس بی‌مرگی یا جاودانگی یعنی فزونی منتهی شود. چنانکه در زامیاد یشت نیز مشاهده شد، فرّه که با قدرت همراه است، در انطباق با اشه به جاودانگی ختم خواهد شد. یسنا ۴۷ بند اول از هر هفت امشاسپند نام می‌برد و کم‌وبیش دلالت بر چنین مسیری دارد.

یکی از نقاط برجستهٔ کلام زردشتی وابستگی خداوند به جهان مادی و انسان برای پالایش جهان آمیخته است. این نیازمندی پرسش بسیار مهمی را دربارهٔ مطلقه بودن قدرت خداوند پیش می‌کشد که در *دینکرد پنجم* در مناظره میان آذرفرنبغ فرخزادان و بُخت‌ماری طرح می‌شود: چرا خداوند در یک آن و از همان آغاز اهریمن را شکست نداده است؟ آیا این امر به معنای ناتوانی خداوند نیست؟ آذرفرنبغ فرخزادان پاسخ می‌دهد:

«در هر تصوری از قدرت، هرگونه و از هر نوع که باشد، نمی‌توان آنچه را که «در حد امکان» است، ازآنچه «می‌تواند باشد» و آنچه را که «در حد عدم امکان» است ازآنچه که «نمی‌تواند باشد» جدا کرد» (*دینکرد پنجم*، ۱۳۸۶: ۸۲-۸۳).

---

[۱۳] Xšaθra.Vairya

متن رسا نیست. باوجوداین به نظر می‌رسد دخالت مستقیم خداوند در جهان مادی به‌منظور نابودی یک‌بارهٔ شرّ از توان او خارج است، نه به دلیل ناتوانی خداوند، بلکه به این دلیل که این امر شدنی نیست و هر توانی محدود به دامنهٔ امکان است. بر این پایه تصور زردشتی از قدرت خداوند را نمی‌توان با همتایان ابراهیمی‌اش، حداقل در قرائت-های رایج، مقایسه کرد. خداوند نمی‌تواند بدون یاری گرفتن از آفریده‌های نیک خود و یک‌باره شرّ را نابود کند و چون خردِ نیک جوهر اهورامزداست، بر امر شرّ نیز ناتوان است (یسنا ۳۱ بند ۶).

با درک مسئلهٔ بالا بهتر می‌توان اهمیت انسان در این جهان‌بینی و فلسفهٔ آفرینش و نقش فرمانروای زمینی در پالودن جهان را دریافت. همانطور که خداوند با قدرت خود «خشثره وئیریه» اشه را در جهان پیاده می‌کند (یسنا ۳۶: بند ۶) تا بی‌مرگی و افزایش به دست آید، این انسان است که از طریق «شاهی آرمانی» در جهان مادی اشه را پیاده می‌کند[۱۴] و بدین شکل به خداوند در اعمال برنامه‌ی الهی‌اش یاری می‌رساند.

۲-۲- پادشاهی آرمانی

اگر خویشکاری شاهی آرمانی پیاده‌سازی اشه در جامعهٔ سیاسی است، به یاری آن است که هر موجودی در جایگاه درست خود قرار می‌گیرد و در آن جایگاه می‌تواند با انجام خویشکاری خود، فرّه‌مند شود؛ بنابراین عجیب نیست که فرّه شاه آرمانی (فرّه کیانی) از دیگر فرّه‌ها برتری دارد. از دید زردشت جامعه اَشون (پارسا) در همهٔ مناسبات خود به شهریار وابسته است و به همین جهت او آرزومند شهریاری نیکو برای مردم است (هرمزد یشت بند ۱۳)؛ اما چنان‌که خداوند خود بر «شرّ» و «ناممکن» قادر نیست، نمی‌توان تصور کرد که حقوق طبیعی در دین زردشتی شاه را داری قدرت مطلقه بینگارد یا بتوان هر گونه ارادهٔ سیاسی را، حتی اگر شرّ و ویرانگر باشد، به خداوند نسبت داد. این امر نتیجهٔ منطقی دوبنی بودن دین زردشتی است (*عهد اردشیر*: ۱۳۴۸: ۶۶). از دید کلسن اگر طبیعت و جامعه مظهر ارادهٔ الهی باشند و خداوند منشأ تمامی هنجارهایی که تاریخ را به جلو می‌برند، چندان جایی برای مقابله با نظم کنونی وجود

---

[۱۴] در جهانِ آمیختگی شادی عامل ایستادگی آفریده‌های اهورایی است ر. ک: *بندهشن*، ۱۳۶۹، ۴۰

ندارد؛ بنابراین حقوق طبیعی در عمل به توجیه حقوق موضوعهٔ موجود می‌انجامد (Kelsen, 1949: 481-482) و خصلت محدودکنندگی قدرت را از دست می‌دهد؛ اما در دیانت زردشتی از آنجا که خویشکاریِ سامانهٔ سیاسی پیاده‌سازیِ اشه است و اشه سامان ایدئالی است که وجود آن در جهان به طور کامل محقق نیست بلکه باید محقق شود، حقوق طبیعی الزاماً توجیه‌گر وضع موجود نیست و می‌تواند سنجه‌هایی را برای نقد و ارزیابی نظام سیاسی در اختیار قرار دهد.

«اشه» که بنیاد شهریاری است، مفهومی هنجاری[۱۵] است اما زمانی که جنبهٔ دستوری[۱۶] پیدا کند، «داد» نامیده می‌شود.[۱۷] «اشه» و «داد» سه سنجه برای قضاوت درباره‌ی شاهی در اختیار ما قرار می‌دهند: نخستین سنجه برخاسته از پیوند میان خشثره وئیریه با امشاسپند پس از خود یعنی آرمئیتی است. شهریاری نیکو باید به «افزونی» بینجامد. منظور از افزونی، به‌ویژه در معنای زمینی‌اش، به‌کل کمی است و بر افزونی آب، گیاه، دام و باشندگان کشور دلالت دارد. «فرّه ایرانی» و تجسم سیاسی آن

---

[۱۵] normative

[۱۶] prescriptive

[۱۷] *دینکرد* سه دلالت «داد» را در جهان مادی، مینوی و فرشگرد بیان می‌کند. در این مورد دو نکته جالب‌توجه است. نخست: وجهی انسانی «داد» در جهان مادی است. در این سطح «داد» در معنای پرهیز کردن از رنج واردکردن به دیگران، روا دانستن خشنودی به همگان، یکسان در نظر گرفتن مرد تباه با مرد اشوند و وفاداری به پیمان، است (*دینکرد پنجم*، ۱۳۸۶: ۱۳۸). دوم آن‌که «داد» در دو دلالت دیگر خود برای خداوند خویشکاری و تکلیف وضع می‌کند که اثباتی بر ادعای نویسنده بر مقید بودن قدرت خداوند در الهیات زردشتی است.[۱۷]

بخشی از ادعای مطلقه بودن حاکمیت نزد شاهان ساسانی ریشه در این ادعا دارد که آنان داعیهٔ خدایی داشته‌اند. لیکن اساساً ادعای خدایی از سوی شاهان ساسانی مطرح نشده است. پادشاهی ساسانی گونه از شاهی مقدس و نه الهی است. (Choksy, 1998: 35)

در این گونه شاهی تمامی پادشاهان انسان خاکی هستند. *عهد اردشیر* روایت می‌کند که «اردشیر به دست مردی که بالای سرش می‌ایستاده کاغذی سپرده و به او گفته بود، هر زمان خشم مرا تفته کرد آن را به دستم ده. در آن کاغذ چنین نوشته شده بود: خویشتن را نگه دار. تو خدا نیستی. تنی هستی که پاره‌ای از آن زود پاره‌ی دیگر را خواهد خورد و چه زود که کرم و خاک شود.» (ر. ک: *عهد اردشیر*، ۱۳۴۸: ۱۰۴)

سنت شاهی الهی در حقیقت سنتی یونانی است (Chaniotis, 2003: 431-432) و طرح ادعاهایی مانند «چهر از یزدان داشتن» توسط شاهان ایران ریشه در همین سنت دارد که از طریق سلوکیان به دوران پس از خود منتقل شده است.

یعنی «فرّه کیانی» در اشتاد یشت به‌خوبی با این ویژگی‌ها بیان شده‌اند (*یشت‌ها*، ۱۳۰۸: ۲۰۴-۲۰۶).

سنجهٔ دومِ دادگری پیروی از دین است. متون زردشتی، به‌روشنی پایهٔ دادورزی را دانایی می‌دانند؛ لیکن منظور از دانایی، دانایی از احکام دینی است. *بندهشن* دین را دانش اهورامزدا و پناه سپندارمذ می‌داند (*بندهشن*، ۱۳۶۹: ۱۱۵). بر حسب *دینکرد* راست‌پیمان کسی است که دین خدا را رواج می‌دهد و فرمانروایی دینی دارد. دین فرمانروایی را پیوسته به‌سوی بیشترین حد فرمانروایی خوب هدایت می‌کند (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۲). بر همین اساس دین اعتدال و افراط و استبداد دشمن آن است (*دینکرد ششم*، ۱۳۹۲: ۵۷). عجیب نیست اگر تنها پیرو اهورامزدا است که شایستهٔ شاهی ایران است (همان: ۱۴۲-۱۴۳)؛ چراکه که بدون دین به سامان شدن شهریاری ممکن نیست (*دینکرد سوم*، ۱۳۸۱: ۷۸)؛ بنابراین برای به دست آوردن شهریاری کافی است که فردی سپاهی از مردانِ یزدان‌شناس (یزدان مردمان سپاه) گرد آورد (همان: ۱۳). همچنین *دینکرد چهارم* وجود پوریوتکیشانی که اوستا را از بر باشند، برای قطعیت بخشیدن به‌حکم فرمانروایان لازم می‌داند (*دینکرد چهارم*، ۱۳۹۳: ۸۰). *مینوی خرد* نیز وظیفهٔ شاه را در پاسداری از داد و آیین درست و کنار زدن آیین نادرست گوشزد می‌کند (*مینوی خرد*، ۱۳۵۴: ۳۰).

از همین سنجه دوم است که سنجهٔ سوم برمی‌خیزد؛ یعنی نقش شاه در تنظیم مناسبات اجتماعی و ایجاد و پاسداری از ساختارها و طبقات اجتماعی مطلوب و موجود که دین مقرر کرده است. در *عهد اردشیر* می‌خوانیم که یکی از وظایف شهریار ایمن کردن خاندان‌ها بوده است (همان، ۱۳۵۴، ۶۶). اشارات همانند در *نامهٔ تنسر* بسیار است (ابن اسفندیار، ۱۳۱۱، ۵۹).

در پایان این بخش می‌توانیم ادعا کنیم که حقوق طبیعی زردشتی و ریشه‌های دوبنی آن ناگزیر به گونه‌ای از حقوق طبیعی می‌انجامند که سنجه‌هایی را برای ارزیابی نظام سیاسی در اختیار قرار می‌دهد، بی‌آنکه با نسبت دادن هر قدرت سیاسی به خداوند واحد، در نهایت به توجیه وضع موجود منتهی شود. لیکن، چنانکه اشاره شد، صرف وجود حقوق طبیعی و هنجارهای اخلاقی برای محدود کردن قدرت کافی نیستند. حال

پرسش این است که آیا سنجه‌های نام‌برده[۱۸] می‌توانسته‌اند سامانه‌ای از هنجارهای حقوقی، فراتر از هنجارهای اخلاقی بی‌ضمانت اجرا، ایجاد کنند که قدرت شاه را محدود کرده و معنای دوم حاکمیت (اقتدار فراگیر دولت) را به چالش بکشند؟ پاسخ به‌ویژه در مورد دو سنجه‌ی اخیر مثبت است.

۳- هنجارهای حقوقی برخاسته از حقوق طبیعی زردشتی

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که تنظیم مناسبات اجتماعی به عنوان یکی از سنجه‌های دادگری در حقوق طبیعی زردشتی که خود را بیش از هر چیز در چینش طبقاتی جامعه نشان می‌داده، سبب پیدایش عرف‌های (سنت) حقوقی و سیاسی مشخصی بوده که حتی فرمانروا را نیز محدود می‌کرده‌اند. *کتاب التاج* در این مورد روایت می‌کند که رسم ایرانیان بر این نبوده که سازنی مهتر و بهتر، با آواز خنیاگری کمتر و کهتر، به رامش بپردازد تا آنجا که اگر پادشاه نیز بدان فرمان می‌داد، رامشگر می‌بایست تا قانون و آیین را به شاه یادآوری کرده و از فرمان شاه روی برمی‌تافت، چرا که با این کار «از اندازه‌ی خود در نگذشته» و «قانون کشور را گرامی داشته است» (جاحظ، ۱۳۳۲: ۹۴-۹۵).

بنابراین حتی خودِ دربار شاه نیز مقید به سنت‌هایی بوده که به درباریان و حتی رامشگران امکان مقاومت در برابر فرمان خلاف آن را می‌داده است، حتی اگر از طرف شاه صادر شده باشد. هرچه به پایان دورهٔ ساسانی نزدیک‌تر می‌شویم، درستی این مطلب را با اطمینان بیشتری می‌توانیم ثابت کنیم؛ چنانکه تنسر در پاسخ به انتقاد به سنت‌شکنی اردشیر بابکان اینگونه پاسخ می‌دهد:

> «آنچه نبشتی که «شاهنشاه حقِ پیشینیان طلبد و ترک سنت نشاید گفتن و اگر به دنیا راست باشد به دین درست نباشد»؛ بدان که سنت دو تا است، سنت اولین و سنت آخرین. سنتِ اولین عدل است. ولی طریقِ عدل را چنان مدروس گردانیده‌اند که اگر در این عهد یکی را عادل خوانی جهالت او را بر استعجاب و استصعاب می‌دارد و سنتِ آخرین جور است ... و این شاهنشاه مسلط است بر او و دین با او یار و بر تغییر و

---

[۱۸] در کنار سه سنجه‌ی نام‌برده در بالا باید یک مورد دیگر را نیز افزود که پشتیبانی از درویشان است. (ر.ک:دریایی، ۱۳۸۳: ۵۵ و همچنین: *عهد اردشیر*، ۱۳۴۸، ۱۲۴)

تمحیق اسباب جور که ما او را به اوصاف حمیده برتر از اولینان می‌بینیم و سنت او بهتر از سنت گذشته و تو را اگر نظر به کار دین است و استنکار ازآنچه در دین وجهی نمی‌یابد، می‌دانی که اسکندر کتاب دین ما دوازده هزار پوست بسوخت در استخر، سیکی از آن در دل‌ها مانده بود و آن نیز جمله قصص و احادیث و آن نیز احکام و شرایع ندانستند... و شبهتی نیست که در روزگار اول با کمال معرفت انسان به علم دین و ثبات یقین، مردم را به حوادثی که واقع شد در میان ایشان، به پادشاهی صاحب رأی حاجتمندی بود و دین را تا رأی بیان نکند قوامی نباشد» (ابن‌اسفندیار، ۱۳۱۱: ۵۷-۵۵).

عجیب آنکه متن سنت اردشیر را بالاتر از پیشینیان اعلام می‌کند؛ لیکن استدلال اصلی آن است که اسکندر چنان دین را تباه کرده که سنتِ محدودکننده‌ای باقی نمانده است؛ بلکه برعکس دین و قوام یافتن آن به تنفیذ شهریار نیاز دارد؛ اما وضعیت در اواخر دورهٔ ساسانی متفاوت بوده است. بد نیست به استدلال‌های خسرو دوم پس از برکناری و بار دیگر در مواجهه با اتهام بدعتگذاری نظری بیفکنیم:

«دربارهٔ زندانیان جواب ما چنین است ... اگر خرد و دانش و ادب نداری از رجال دین که ستون‌های این آئین‌اند از حال آن‌که نافرمانی و خلاف شاه کند و پیمان ایشان بشکند و مستوجب کشتن شود، بپرس تا بگویند چنین کسی مستوجب رحمت و بخشش نباشد ... و از سنت سلف دربارهٔ منع زندانیان از لذت‌جویی و تنعم تجاوز نکردیم و خوردنی و آشامیدنی و دیگر چیزها که بایسته بود به‌اندازه دادیم و نگفتیم که آنان را از زنانشان بدارند و از توالد منع کنند.» (طبری، ۱۳۶۲، ۷۷۵).

چنان‌که قابل مشاهده است، استدلال‌های خسرو دوم به عنوان یکی از مقتدرترین شاهان ساسانی، برخلاف تنسر، تنها به سنت ارجاع دارند. او حتی در توجیه مالیات‌های کمرشکنی نیز که بر مردم بسته بود، به سنت پیشینیان استناد می‌کند (همان: ۷۷۶). این امر نشان می‌دهد که در اواخر دورهٔ ساسانی، با شکل‌گیری ساختارهای مذهبی و سده‌ها عمل حکمرانی سنت‌هایی ایجاد شده بوده‌اند که در نتیجهٔ وجود آن‌ها دیگر امکان طرح استدلالی از جنس استدلال ذکرشده در *نامهٔ تنسر* ممکن نبوده است. شاهان ساسانی در توری که خود بافته بودند، گرفتار شدند. اهمیت سنت‌های شکل‌گرفته در دورهٔ ساسانی به میزانی بوده که اگر شاهی مانند یزدگرد اول از آن‌ها سر

می‌پیچیده است، او را «بزهکار» و «اثیم»[۱۹] و بازگردانندهٔ نظم سابق را همچون خسروی دوم «دادگر» می‌نامیده‌اند. بدین صورت به نظر می‌رسد که تلقی ما از اینکه «داد» در دورهٔ ساسانی مابه‌ازای حقوقی مشخصی داشته است، درست باشد. این هنجارها آن‌چنان قدرتمند بوده‌اند که در دورهٔ یزدگرد اول «رعیت با توسل به سنت‌های نیک و رسوم معمول سابق» از آزار وی «به سلامت مانده بوده‌اند» (همان: ۶۰۸). به عبارت دیگر حتی در اوج ستم نسبت داده شده به یزدگرد، عرف‌هایی وجود داشته که از مردم در برابر تعدی شاه پاسداری می‌کرده‌اند.

با بررسی منابع حقوق دورهٔ ساسانی می‌توان برخی دیگر از قواعد حقوقی محدودکننده را که جنبهٔ مکتوب‌تر و غیر عرفی‌تر دارند، شناسایی کرد. جالب آنکه منبع اصلی حقوق در دورهٔ ساسانی بر پایهٔ مادیان *اوستا* و زند، هم‌داستانی نیکان (اجماع)، فتاوی (چاشتگ) و رویهٔ قضائی (کردگ) است (Jany, 2005: 292) و از فرمان شاهان (برخلاف حقوق روم) نامی برده نشده است؛ به عبارت دیگر حاکمیت در معنای دوم خود که با امکان وضع قوانین جدید در همهٔ ابعاد زندگی اجتماعی شناخته می‌شود، به رسمیت شناخته نشده بوده است.

در این میان حقوق خانواده و ارث زردشتی با قواعد حقوقی مفصل خود به‌گونه‌ای تنظیم شده بوده‌اند که بتوانند با تضمین باروری و فرزندآوری و با ایجاد نهادهای مانند «چگرزنی»،[۲۰] «ستوری»[۲۱] و «ایوکین»[۲۲] که امکان «نمایندگی در فرزندآوری» را فراهم می‌کردند و همچنین جلوگیری از تقسیم اموال با تشویق ازدواج درون قبیله‌ای و فامیلی، منافع اقتصادی و ارضی اشراف را حفظ کنند، منافعی که اصلی‌ترین به چالش‌کشندگان قدرت شاه بودند و اتحاد اشراف و روحانیت را نشان می‌دهند. اعمال نهاد «ستوری» به دلیل مشروط بودن به میزان خاصی از دارایی (ملکی به ارزش ۶۰ یا به

---

[۱۹] یکی گشت با باد نزدیک اوی جفاپیشه شد جان تاریک اوی
سترده شد از جان او مهر و داد به هیچ آرزو نیز پاسخ نداد (فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۶۲)
چنانکه دیده می‌شود میان «اثیم» و «بزهکار» بودن و سرپیچی از داد نسبت است.

[۲۰] Cagar

[۲۱] stūrĪh

[۲۲] ayōkēn

روایتی ۸۰ ستیر) در انحصار اشراف بود. همچنین بزرگان حق نداشته‌اند، از میان عامه همسر برگزینند و عامه نیز حق نداشته‌اند «مستغلات و املاک» این افراد را به مالکیت خود درآورند. چراکه املاک و دارایی اشراف نمی‌بایست چه از طریق ازدواج و چه از طریق خریدوفروش از دست آن‌ها خارج می‌شد.

این قواعد ارث و ازدواج برای اقتدار شاهان ساسانی به‌قدری دارای اهمیت بوده‌اند که برخی از آنان (همچون قباد در مواجهه با قواعد ازدواج) واداشته شدند بکوشند تا این قواعد را دگرگون کنند (Macuch, 1995: 160-166). لیکن عدم رشد حاکمیت در معنای اقتدار فراگیر چنین تلاش‌هایی را ناکام می‌ساخت. با وجود این شاهان ساسانی دو ابزار قانونی و رسمی برای حفظ اقتدار خود در چارچوب سامانهٔ حقوقی موجود در اختیار داشتند؛ نخستین آن‌ها انحصار در تفسیر متون دینی بود که اردشیر در وصایای خود به آن اشاره کرده است. اهمیت این ابزار برای شاهان ساسانی به قدری بود که تجاوز به آن با همان کیفر لگدمال شدن زیر پای فیلان پاسخ داده می‌شده است.[۲۳] نتیجهٔ مداخلاتِ دولت در ارائهٔ تفسیری رسمی از دین در این دوره ایجاد تمایز میان «داد ویژه» یعنی قانون درست و خالص (دربردارندهٔ سه مکتبِ (چاشته) مهم مدیوماه، اَبَرَگ و پیشَگسیر) و «داد گُمیخته» یعنی قانون ناخالص بود (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۸-۹).[۲۴] باوجوداین، ازآنجاکه مفسر هر تفسیر دلبخواهانه‌ای را نمی‌تواند به متن نسبت دهد، انحصار تفسیر متون مقدس برای برقراری حاکمیت کافی نیست، چنان‌که در دورهٔ ساسانی نیز نبود. حقیقتی که از چشمان اندیشمندانی چون روسو نیز پنهان نماند (روسو، ۱۳۴۱: ۱۹۶)؛ اما ابزار دوم، اعطایِ صلاحیتِ دخالت در نهادهای موجود به شاه بود. برای نمونه او می‌توانست ستور و سالار را در خاندان‌ها تعیین کند، چراکه این امر را موبد (بر طبق ترجمهٔ ماتسوخ انجمنی از موبدان به‌موجب

---

[۲۳] «پیل آن است که راهزن و مبتدع را در پای پیل می‌فرمود»: (ابن‌اسفندیار، ۱۳۱۱، ۶۹)
این قیاس میان راهزن و مبتدع با رجوع به عهد اردشیر بهتر قابل‌درک است، چراکه از دید اردشیر مبتدع همان قدرت‌طلبی است که همچون راهزن اقتدار شاه را به چالش می‌کشد و به عبارت دیگر سالاری شاه را «می‌دزدد».

[۲۴] در منابع از نام مکاتب غیرقانونی غیررسمی و چهره‌های برجستهٔ آن‌ها نیز نام برده شده است (*شایست‌ناشایست*، ۱۳۶۹: ۱۰) همچنین:ر. ک: دریایی، ۱۳۸۰: ۵۴-۵۵

فرمان شاه شاهان انجام می‌داد (MHDA: 14. 9-11).[۲۵] اگر این دخالت را به ستوری گمارده محدود کنیم، در صورتی شاه می‌توانسته در ستوری و سالاری خاندان‌ها مداخله کند که «سالار بوده» یا «کرده» موجود نبوده باشد. تنها رویدادهای ناگهانی مانند انقلاب یا جنگ می‌توانسته‌اند چنین شرایطی را ایجاد کنند و از این رو است که آشوب‌های اجتماعی (مانند قیام مزدک) برای آنکه شاهان بتوانند بر پایهٔ اختیارات حقوقی‌شان قدرت بیشتری به دست بیاوردند، اهمیت بسیاری داشته‌اند. بدیهی است که محدود شدن اختیارات شاه نیازمند چانه‌زنی و مذاکره و حل اختلافات با مراکز دیگر قدرت بوده که خود سبب پیدایش برخی مجالس و شوراها شده بوده است (ویدن‌گرن ۱۳۹۱: ۱۴۶-۱۵۱)؛ نهادهایی که در انتقال قدرت و برکناری شاهان نیز نقش مهمی ایفا می‌کرده‌اند (مهرآرام و قاری سید فاطمی، ۱۳۹۸: ۱۶۲).

اینک می‌توانیم مطالب درج شده در دو بخش پیشین را خلاصه کنیم: الهیات زردشتی اندیشهٔ مطلقه بودن قدرت فرمانروا را نمی‌پذیرد، چراکه در آن برنامه و سامان مقدس یا الگویی آرمانی وجود دارد که اهورامزدا خود مقید به آن است. شاه نیز به‌عنوان نمایندهٔ خداوند در جهان نمی‌توانسته است از آنچه که دین به‌عنوان تجسم اشه مقرر می‌کند، فراتر رود. از سوی دیگر بنیان دو بنی دین زردشتی، برخلاف الهیات مسیحی و اسلامی، این امکان را که هر سامانهٔ سیاسی را بتوان با نسبت دادن به ارادهٔ الهی توجیه کرد، رد می‌کند. منسوبین به نیروی اهریمنی فاقد فرّه ایزدی هستند، هرچند مانند ضحاک نیرومند باشند (زامیاد یشت، بند ۷ و ۸). اینجاست که حقوق طبیعی زردشتی راه خود را از الگوی مورد اشارهٔ کلسن جدا می‌کند. در حقیقت شاهی آرمانی ایجاد نشده است که قانون طبیعت را اجرا کند، چراکه جهان درهم‌آمیختهٔ موجود نشان از شرّ اهریمنی دارد و به همین دلیل نیازمند نوسازی (فرشگرد) است. اندیشهٔ سیاسی زردشتی به‌کلی با نظر حافظ دایر بر «به خطا رفتنِ قلم صنع» هم‌دل است. سیاست آمده است تا این خطا را جبران کند. چنانکه اردشیر، در زمانی که مردم استخر از نیامدن باران به او شکایت کردند، فرمود: «اگر آسمان از باران بخل ورزیده، ابر

---

[۲۵] برای مراجعه به ترجمهٔ ماتسوخ: ر. ک: Macuch, 1981: 143 همچنین برای مقایسه با ترجمهٔ پریخانیان: ر. ک: Prikhanian, 1980: 271

ما خواهد بارید. فرمان دادیم شکست شما را جبران و بی‌نوایانتان را برگ و نوا کنند» (*عهد اردشیر*، ۱۳۴۸: ۱۱۵). هموست که می‌فرماید: «شهریار دادگر به از پربارانی است» (*همان*: ۱۱۳). بر این پایه است که اندیشهٔ سیاسی در ایران باستان به‌روشنی تمام حق شورش را به رسمیت می‌شناسد. جالب اینکه در *دینکرد* در این مورد کنایه‌ای به اندیشهٔ دینی رقیب زده شده است:

«(آن دسته از) کیش‌داران که (اعتقاد به) «پادشاهی بد نیز بخشی از ایزد و بهره‌ای خداوند است»، (باورگونه‌ای از) کیش اینان است، (این باور آنان را بدان جا می‌کشاند) که دربارهٔ خداوندی ایزد بگویند که: بدی و پادشاهی بد و پتیاره‌های دشمنِ آفریده‌ها (همه و همه) برخاسته از (آفرینش ایزد) است و (با این اعتقاد) خویشتن یزدانی او را (از او) برگیرند و خویشتن دیوی را بر او می‌بندند.» (*دینکرد سوم*، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

۴- شاه و تاج؛ تعارض میان عصمت سیاسی و پذیرش نظارت‌پذیری

در این بخش می‌خواهیم به نکتهٔ مهم پایانی اشاره کنیم. ادعا شد پادشاهان ساسانی به دنبال ایجاد حاکمیت به عنوان نقطهٔ برین انتسابات حقوقی، به‌ویژه از طریق سازماندهیِ امر مذهبی بودند که نیازمند باور به خطاناپذیری رأس نظام سیاسی-حقوقی است. لیکن این مطلب نیز ثابت شد که ایجاد حاکمیت به معنای اقتدار فراگیر به دلیل فقه زردشتی ناممکن شده و شاه فروتر از قانون قرار گرفته بوده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان شاه را بالاترین مرجع حقوقی-سیاسی و در نتیجه خطاناپذیر و و در عین حال نظارت‌پذیر دانست؟

برای فهم بهتر مطلب، به رسم تاریخی معروفی از دورهٔ ساسانی اشاره می‌کنیم. برخی منابع تاریخی مانند *کتاب‌التاج* و *سیاست‌نامه* (نظام‌الملک، ۱۳۴۴: ۴۸-۴۹) به بار عامی اشاره کرده‌اند که شاهان ساسانی در نوروز و مهرگان ترتیب می‌داده‌اند و در آن به شکایات همهٔ رعایا رسیدگی می‌کرده‌اند. بر طبق روایات، در این بارعام‌ها خودِ شاه نیز می‌توانسته مورد شکایت قرار گیرد:

«و رسم دادخواهی چنان بود که پادشاه به یک روز موبدان را خوانده و با بزرگ دبیران می‌نشانید و می‌فرمود تا جار بزنند مگر آن‌که از پادشاه متظلم هستند از آن جمع به یک‌سو شوند. آنگاه شاهنشاه از جای برخاسته و با مدعیان خود در برابر موبد می‌نشست

... از آن پس قاضی به کار پادشاه و مدعی او نگریده و از روی حق و عدالت حکم می‌کرد و اگر مدعی بر حق بود قاضی به‌حکم قانون پادشاه را مؤاخذت می‌کرد» (جاحظ، ۱۳۳۲: ۴۹-۴۸).

علاوه بر رسم بالا و نمونهٔ مورد اشارهٔ جاحظ دربارهٔ مقاومت خنیاگرانِ دربار اردشیر بابکان در برابر فرمان خلاف قانون او که در بخش پیشین مورد اشاره قرار گرفت، نمونهٔ قابل ذکر دیگر روایت طبری است. بر پایهٔ این روایت شاه ساسانی (انوشیروان) به‌منزلهٔ فرمانده سپاه مورد نظارت دیوان سپاه واقع می‌شده و خود این نظارت را به‌منظور «صلاح کشور» می‌پذیرفته و از جانب همین دیوان به‌عنوان سالار دلیران حقوق دریافت می‌کرده است (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۵-۷۰۴). این روایت می‌تواند پاسخ پرسش ما را در خود داشته باشد، چراکه بر طبق گزارش نام‌برده فرد دیوانی در حین نظارت بر شاه بر تختی همانند تخت او می‌نشسته است. این امر بیانگر این واقعیت است که قدرت دیوان‌سالار در این زمان از همان قدرت شاهی نشئت می‌گرفته است؛ به عبارت دیگر قدرت تخت شاهی می‌توانسته خود شاه را نیز مورد بازخواست قرار دهد. در نتیجه باید میان ارادهٔ فرد شاه که می‌تواند خطا کند و مورد بازخواست قرار گیرد و ارادهٔ راستین منصب شاهی که برخلاف اولی خطاناپذیر است، تمایز گذاشت (مهرآرام و قاری سید فاطمی، ۱۳۹۸: ۱۳۱-۱۶۹). در پاسخ به پرسش از چگونگی امکانِ ایستادگی رامشگران دربار در برابر فرمان شاه نیز همین پاسخ را می‌توان مطرح کرد.[۲۶]

بر طبق روایت جاحظ پادشاه پس از داوری تاج خود را دوباره بر سر می‌گذاشت (جاحظ، ۱۳۳۲: ۲۱۶). *سیاست‌نامه* این روایت را تصدیق و آشکارا به این مطلب اشاره می‌کند که شاه موقع داوری از «تخت خود به زیر می‌آمدی» و پس از داوری «باز بر تخت آمدی و تاج بر سر نهادی» (نظام‌الملک، ۱۳۴۴، ۴۹). به نظر می‌رسد شاه در هنگام مورد قضاوت واقع‌شدن تاج خود را بر زمین می‌گذاشت، زیرا نهاد پادشاهی و شاه

---

[۲۶] جالب آن‌که موبدان موبد نیز که در رأس ساختار مذهبی قرار می‌گرفته، دارای عصمت بوده و دستوراتش تجدیدنظرناپذیر و خطاناپذیر (ēwar) به شمار می‌آمده، چنانکه حتی از «ور» به عنوان بالاترین ادله اثبات دعوا ارزش بیشتری داشته است (MHDA. 27.4-5). با این وجود، امکان برکناری این مقام نیز وجود داشته است. در نتیجه می‌توان بار دیگر خطاناپذیری را به سمت او و نه به شخص دارندهٔ آن نسبت داد. این در حالی است که ساختار هرمیِ مذهب امکان تجدیدنظرخواهی (warōmand) از تصمیمات بقیهٔ دادرسان را فراهم کرده بوده است.

تاجدار را که نماد آن است، نمی‌توان قضاوت کرد؛ چراکه مظهر حاکمیت است. شاه به عنوان شاه فراتر از نظارت موبدان موبد است. آن‌کس که مورد قضاوت قرار می‌گیرد، فردی است که در آن جایگاه نشسته و دارای ارادهٔ شخصیِ خود است؛ اراده‌ای که می‌تواند در برابر ارادهٔ خطاناپذیر نهاد پادشاهی قرار گیرد. تأکیدی که بر «مستی»، «هزل» و «شوخی» بودنِ این فرمان‌ها هم در نمونهٔ اردشیر بابکان و هم در مورد بهرام پنجم[۲۷] شده است، خود نشانگر این واقعیت است که ایرانیان نمی‌توانسته‌اند این امر را بپذیرند که چنین دستورهایی برخاسته از ارادهٔ واقعی شاه بوده باشند و تاج از سر برداشتن شاه خطاکار می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که گویا حاکمیت و ارادهٔ راستین آن نه به فردِ شاه، بلکه به شاهِ تاجدار تعلق می‌گرفته است.

نتیجه‌گیری

استقلال امر سیاسی و تمرکزگرایی در دورهٔ ساسانی درک از حاکمیت همچون بالاترین نقطه‌ی انتساب حقوقی را ممکن کرد و شاهان ساسانی را واداشت تا بر رقبای اشرافی و روحانی خود چیره شوند؛ اما مشروعیتِ اقتدارِ سیاسی آن‌ها بیش از هر چیز بر پایهٔ الهیات سیاسی دوبنی زردشتی بود؛ این دین و حقوق طبیعی برخاسته از آن، برخلاف مسیحیت، قواعد فقهی-حقوقی مشخص و ازنظر سیاسی تأثیرگذاری را در زمینهٔ حقوق خانواده، ارث و قیمومیت ارائه داد که در کنار سنت‌های سیاسی ایجاد شده براثر سده‌ها فرمانرواییِ این شاهان، پیدایش حاکمیت همچون اقتدار فراگیر و درنتیجه مهم‌ترین نمود آن یعنی قدرت قانون‌گذاری را ناممکن و قدرت مطلقهٔ آن‌ها را محدود کرد؛ بنابراین هرچند قدرت در دستان شاهان متمرکز شد، اما اساساً امکان قانونگذاری در جامعهٔ سیاسی به رسمیت شناخته نشده بود تا آن‌ها بتوانند از آن بهره ببرند. همراه شدن پیدایش حاکمیت در معنای نقطهٔ برین انتساب که نیازمند عصمت رأس هرم قدرت است با چنین محدودیت‌هایی سبب شد تا جایگاه و منصب شاه از شخصیت فردی او جدا و میان شخصیت حقوقی شاهنشاهی و شخصیت حقیقی شاه تمایز ایجاد شود. اینک خطاناپذیری نه به شاه، بلکه به تاج (شاهِ

---

[۲۷] جاحظ اشاره می‌کند که هر وقت کارمندان بهرام گور فرمان‌های او را نابخردانه و به زیان کشور می‌دیدند، از اجرای آن سرباز می‌زدند و عرایضی را که سبب می‌شدند شاه چنین فرمان‌هایی دهد، به نزد او نمی‌رساندند (جاحِظ، ۱۳۳۲: ۹۷).

تاجدار) نسبت داده می‌شد. درک این نکته می‌تواند پاسخگوی بسیاری از استدلال‌هایی باشد که باورمندان به مطلقه بودن حاکمیت در دورهٔ ساسانی مطرح کرده‌اند؛ برای نمونه دلیل ادعای نفیِ حقِ فرزندِ ارشد بر پادشاهی در برخی از متون را باید در نبودِ حقِ خصوصی شاه بر سلطنت به دلیل ایجاد تمایز نام‌برده یافت و نه در بی‌قید بودن قدرت و نبود هیچ سنت محدودکننده.

این دیدگاه در تعارض با دیدگاه بیشتر اندیشمندان معاصر است که به مطلقه بودن قدرت شاهان در این دوران باور دارند. واقعیت آن است که بخشی از رواجِ این تحلیل نادرست به دلیل غلبهٔ تاریخ‌نگاری چپ (و پیرو آن باور به شیوهٔ تولید آسیایی و استبداد شرقی) و بخشی نیز به دلیل قیاس اشتباه با تاریخ اروپا بوده است؛ چراکه برای آشنایان به تاریخ اروپا تمایز گذاشتن میان دو عنصر نام‌بردهٔ حاکمیت به دلیل در هم‌تنیدگی پیدایش آن دو در آن دیار دشوار و نیازمند موشکافی و تحلیل دقیق است؛ اما در تاریخ‌نگاری سنتی ایرانیان و خاطرهٔ جمعی آنان ساسانیان بیشتر با مقید شدن به سنت‌های دوران خود و محدودیت قدرت شناخته می‌شدند تا اعمال لجام‌گسیختهٔ آن؛ تا آن‌جاکه مشروطه‌خواهان برای توجیه مطالبات خود، گاه به این دوران ارجاع می‌دادند.

منابع

آلتهایم، فرانتس؛ استیل، روت (۱۳۸۲). *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی*. ترجمهٔ هوشنگ صادقی. تهران: علمی-فرهنگی.

ابن اسفندیار، بهاءالدین محمد بن حسن بن اسفندیار (۱۳۱۱). *نامهٔ تنسر*. تصحیح مجتبی مینوی. به نقل از نسخه‌ی خطی و مقابله با چاپ دارمستتر به ضمیمهٔ دیباچه و حواشی و توضیحات. تهران: خوارزمی.

بندهشن (۱۳۶۹). ترجمهٔ مهرداد بهار. تهران: توس.

بیرجندی، محمد فاضل (۱۳۹۰). *تذکره اربیل (وقایع‌نامه آربلا)*. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

پُپ، فُلکر (۱۳۹۳). *آغاز اسلام: از اگاریت به سامره*. ترجمهٔ ب، بی‌نیاز. تورنتو: انتشارات پگاه.

پورشریعتی، پروانه (۱۳۹۷). *زوال و فروپاشی ساسانیان*. ترجمهٔ خشایار بهاری. تهران: فروزان.

جاحِظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۳۳۲). *کتاب التاج فی اخلاق الملوک*. ترجمهٔ استاد حبیب‌الله نوبخت. تهران: آشیانهٔ کتاب.

دریایی، تورج (۱۳۸۳). *سقوط ساسانیان، فاتحان خارجی، مقاومت داخلی و تصویر پایان جهان*. ترجمهٔ اتحادیه نظام مافی، فرهناز امیرخانی حسینک لو. تهران: تاریخ ایران.

ـــــــ (۱۳۸۰). «ضد زندیون در دورهٔ ساسانی و صدر اسلام». *معارف*. شماره ۵۳. صص: ۵۱ -۵۷.

دینکرد پنجم (۱۳۸۶). ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: مبین.

دینکرد چهارم (۱۳۹۳). ترجمهٔ مریم رضایی. تهران: نشر علمی.

دینکرد سوم (۱۳۸۱). دفتر اول. ترجمهٔ فریدون فضیلت. تهران: فرهنگ دهخدا.

دینکرد ششم (۱۳۹۲). ترجمهٔ فرشته آهنگری. تهران: صبا.

روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱). *قرارداد اجتماعی*. ترجمهٔ غلامحسین زیرک زاده. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سهامی چهر.

شایست ناشایست (۱۳۶۹). ترجمهٔ کتایون مزداپور. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهروی تبریزی، زهرا (۱۳۹۲). «فر و شاهان و پهلوانان ایرانی فرهمند». *عرفانیات در ادب فارسی*. دوره ۴. شماره ۱۵. صص: ۱۰۹-۱۲۶.

طباطبائی، جواد (۱۳۷۵). *خواجه نظام الملک*. تهران: طرح نو.

طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*. جلد دوم. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.

عابدیان، محمود (۱۳۶۶). «اشا در اوستا». *فرهنگ ایران زمین*. شماره ۲۷. صص: ۲۶۷- ۲۸۷.

عالیخانی، بابک (۱۳۷۹). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. تهران: هرمس.

عهد اردشیر. (۱۳۴۸). ترجمهٔ محمد علی امام شوشتری. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *شاهنامه*. براساس نسخهٔ چاپ مسکو. تهران: نشر فراروی.

قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۸۶). *بایسته‌های حقوق اساسی*. چاپ بیست و نهم. تهران: میزان.

کاتوزیان، همایون (۱۳۷۷). «فرّه ایزدی و حق الهی پادشاهان». *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*. شماره ۱۲۹-۱۳۰. صص: ۴-۱۹.

کارنامهٔ اردشیر بابکان (۱۳۴۲). ترجمهٔ صادق هدایت. تهران: امیرکبیر.

کلسن، هانس (۱۳۸۷). *نظریه‌ی ناب حقوقی: مدخلی به مسائل نظریه‌ی حقوقی*. ترجمهٔ اسماعیل نعمت‌الهی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

گات‌ها (۱۳۸۴). ترجمهٔ ابراهیم پور داوود. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.

مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۶۹). *تجارب الامم و تعاقب الهمم*. ترجمهٔ ابوالقاسم امامی. تهران: توس.

مهرآرام، پرهام؛ افتخار جهرمی، گودرز (۱۳۹۸). «ریشه‌های رومی حقوق عمومی». *پژوهش حقوق عمومی*. شماره ۶۲. سال ۲۱. صص: ۷۱-۹۹.

مهرآرام، پرهام؛ سید فاطمی، سید محمد قاری (۱۳۹۸). «شخصیت حقوقی دولت در دوران ساسانی». *دولت‌پژوهی*. دوره ۵. شماره ۲۰. صص: ۱۳۱-۱۶۹.

مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمهٔ احمد تفصلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

نائینی، محمد حسین (۱۳۸۸). *تنبیه الامه و تنزیه المله*. تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی. قم: بوستان کتاب.

نتصر، امنون (۱۳۵۱). «شاهان ساسانی در تلمود». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شماره ۷۸. صص: ۹-۲۴.

نظام الملک، حسن ابن علی (۱۳۴۴). *سیر الملوک (سیاست‌نامه)*. تصحیح علامه محمد قزوینی. تهران: زوار.

نیولی، گراردو (۱۳۹۱). «فر/فره». ترجمهٔ سعید انواری و سپیده رضی. *هفت‌آسمان*. شماره ۵۳. صص: ۱۰۱- ۱۱۸.

ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۱). *فئودالیسم در ایران باستان*. ترجمهٔ هوشنگ صادقی. تهران: آمه.

یادگار زریران در: متن‌های پهلوی (۱۳۷۱). گردآوری منوچهر جی جاماسب آسانا. ترجمهٔ سعید عریان. تهران: کتابخانهٔ ملی.

یشت‌ها (۱۳۰۸). ترجمهٔ ابراهیم پور داوود. جلد دوم. بمبئی: انجمن زردشتیان لیگ بمبئی.

Chanioti, S. Angelos (2003). "The Divinity of Hellenistic Rulers". *in A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell. pp. 431-432.

Choksy, Jamsheed K. (1998). "Sacral Kingship in Sasanian Iran". *Bulletin of the Asia Institute*. New Series. Vol. 2. pp. 35-52.

Dumouchel, Paul (1995). "Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*. Vol. 2. No. 1. pp. 39-56.

Jany, J. (2005). "The Four Sources of Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence". *Islamic Law and Society*. Vol. 12. No. 3. pp. 291-332.

Johnston, David (1997). "The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law". *in the Civilian Tradition and Scots Law. Aberdeen Quincentenary Essays*. Berlin: Duncker & Humblot.

Kelsen, Hans (1949). "The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science". *The Western Political Quarterly*. Vol. 2. No. 4.

Macuch, Maria (1981). *Das Sasanidische Rechtsbuch "Mātakdān i Hazār Dātistān"* (Teil II), Wiesbaden: harrassowitz verlag.

Macuch, Maria (1995). "Herrschaftskonsolidierung und zoroastrisches Familienrecht: zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden" , *In Iran und Turban: Beiträge Berliner Wissenschaftler. Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*. Eds. Christiana Reck, Paul Zieme (Iranica 2). pp. 149-167.

Merriam, C. E (2001). *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*. Ontario: Batoche Books Kitchener.

Neusner, J. (1983). “Jews in Iran”. *in The Cambridge History of Iran, Volume 3, Part 2: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods.* Eds. E. Yarshater. Cambridge: Cambridge University Press.

Prikhanian, Anahit (1980). *The Book of the Thousand Judgement: A Sasanian Law Book*. California: Mazda publisher.

Schmitt, Carl (2005). *Political Theology Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Tr. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press.

Tafazzoli, Ahmad (1975). “Elephant, a demonic creature and a symbol of sovereignty”. *in Monumentum H. S. Nyberg, Tome II. (Hommages et Opera Minora, Tome II), ACTA Iranica*. Vol. 2. pp. 395-398.

Troper, Michel (2015). “Sovereignty and Natural Law in the Legal Discourse of the Ancien Régime”. *Theoretical Inquiries in Law*. Vol. 16. No. 2. pp. 315-335.

Zouberi, Joan (2017). “The role of religion in the foreign affairs of Sasanian Iran and the Later Roman Empire (330-630 A.D.)”. *Historia, I ŚWIAT*. No. 6. pp. 121-132.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۲۱۵-۲۳۶

کاوشی در یزدان‌شناختِ گات‌های زرتشت

شیدا ریاضی هروی*
مسعود صفایی مقدم**
محمد جعفر پاک‌سرشت***
شهرام جلیلیان****

چکیده

دو بُن‌گرایی یا دوگانه‌باوری، اعتقاد به وجود دو مبدأ خیر و شر در نظام هستی، از باورهای قدیم آریاییان به‌شمار می‌آید. درگات‌ها یا سرودهای زرتشت که کُهن ترین بخش اوستا است، دوبُن‌گرایی به صورت تقابل دو روانِ همزاد جلوه‌گر گشته است؛ سپندمینو یا روان مقدس در برابر انگره‌مینو یا روان پلید قرار می گیرد. چگونگی آفرینش این دو روانِ همزاد به عنوان مبانی یزدان‌شناسی در دینِ

* دانشجوی دکتری فلسفهٔ تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز
** استاد گروه فلسفهٔ تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز
*** استاد گروه فلسفهٔ تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز
**** استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

زرتشت و حدِ مسئولیت اهورامزدا در ایجاد این دو روحِ مقدس و پلید از جمله مسائلی است که همواره محل اختلاف صاحب‌نظران بوده است؛ چنان‌که برخی به دو بُنی بودن کیش زرتشت باور دارند و برخی دیگر آن را کیشی یگانه‌باور می‌دانند. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی به بررسی و تأمل در اندیشه‌ها و دلایل صاحب‌نظران مختلف در مورد چگونگی ایجاد روان پلید، یگانگی یا عدم یگانگی اهورامزدا و روحِ مقدس و نیز تضاد و ستیز این دو روان می‌پردازد. اگرچه زرتشت، اهورامزدا را به عنوان خدای برتر که یگانه منشأ آفرینش است معرفی می‌کند، اما از اندیشهٔ دوگانه‌باوری آریاییان چندان فاصله نمی گیرد و این دوباوری را در نظام اخلاقی نوین خود به‌کار می‌گیرد؛ آن‌چنان که در بُعد نظری دینی یگانه‌باور است و تنها در عمل که اساس آن انتخاب میان نیک و بد است به دوگانگی گرایش دارد.

واژگان کلیدی: یزدان‌شناخت، دو بُن‌گرایی، یگانه‌باوری، گات‌ها

مقدمه

بنیاد اندیشهٔ زرتشت بر جدایی خیر و شر، مشخصهٔ این کیش است و ریشه در باورهای کُهن آریاییان دارد. رویارویی و ستیزِ میان دو بُن نیک و بد، اساس نظام فکری و فلسفی این کیش را تشکیل می‌دهد؛ چنان‌که تأمل در این دوگانگی مبانی فلسفی این آیین، یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌های آن را روشن می‌کند. گات‌های[1] ۳۰ بندهای ۳ تا ۵ نمونه‌ای از نوعی جهان‌شناسی هند و اروپایی[2] به‌شمار می‌رود؛ در این بندها به سرآغاز

---

[1]. گات‌ها یا گاثاها که در ادبیات دورهٔ ساسانی گاهان خوانده می‌شود، قدیمی‌ترین بخشِ اوستا است؛ این بخش خود پاره‌ای است از «یَسنا» که هم به سبب انتساب آن به زرتشت و هم به دلیلِ منظوم بودن همواره جداگانه از آن نام برده شده است (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۳۳).

[2]. در میراث هند و اروپایی یک تثلیث اجتماعی وجود دارد، این طبقات سه‌گانه عبارت بودن از فرمانروا و روحانیون، اَرتشتاران،کشاورزان و پیشه‌وران. این تثلیت، بعدها در مجموعه خدایان ودایی منعکس می‌شود و خدایان هندوان را به سه دستهٔ اَسوره‌ها، دیوها و خدایان مظاهر طبیعت تقسیم می کند. در آغاز این دو گروه خدایان با هم همزیستی دارند، اما به‌تدریج در برابر هم قرار می‌گیرند؛

پیدایش جهان اشاره می‌شود، به رابطهٔ متقابل میان دو روان آغازین، به دو همزادی که روان پاک از میان‌شان اَشه (رتا)[۱] یا نظم راستین جهانی را برگزید و آن روح دیگر که مأمن فریب بود پلیدترین کردار را برگزید (ویدن‌گرن، ۱۳۹۵: ۳۹).

«در آغاز دو مینوی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار، یکی نیک و دیگری بد، با یکدیگر سخن گفتند. آن دو نیک‌آگاهان راست را برگزیدند، نَه دُژآگاهان. آن‌گاه دو مینو به هم رسیدند. نخست «زندگی» و «نازِندگی» را بنیاد نهادند و چنین باشد به پایان هستی: بهترین مَنِش، پیروان «اشه» را و بدترین زندگی، هواداران «دروج» را خواهد بود. از آن دو «مینو»، هواخواه «دروج» به بدترین رفتار گروید و «سِپندترین مینو» که آسمان جاودانه را پوشانده است و آنان که به آزادکامی و درستکاری «مزدااهوره» را خشنود می‌کنند «اَشه» را برگزیدند»[۲].

یکی از نکات مهم در بررسی تطبیقی دین ودایی و دین ایران باستان، شناخت جایگاه «دیو»[۳] و «اَسوره»[٤] و تحولات آن در دوره‌های مختلف است. در «*ریگ‌ودا*»[٥]،

اَسوره‌ها از مرتبهٔ خدایی تنزل داده می‌شوند و دیوها منصب خدایی خود را حفظ می‌کنند. در گذارِ این اندیشه‌ها به سرزمین ایران، اَسوره به اهوره تبدیل می‌شود و با معنی سرور بزرگ به عنوان لقب مزدا به کار می‌رود و آفریدگار بزرگ اهورامزدا نامیده می‌شود. دیوها در ایران به صورت خدایان بیگانه و سپس خدایان دشمن درمی‌آیند و سرانجام مفهوم امروزی دیو را پیدا می‌کنند و در برابر خدایان اصلی و بخصوص امشاسپندان قرار می‌گیرند (آموزگار، ۱۳۸۹: ۱۰–۱۳).

۱. Aša (Rta)

۲. اوستا جلد نخست، جلیل دوستخواه، ۱۳۷۰: ١٤–١٥.

۳. دیو یا «Daiva»، در اساطیرِ ودایی دیوان از گروه دوم خدایان هندی یعنی گروه خدایان ارتشتار هستند. اینَ گروه خدایان، خدایان جنگجو می‌باشند که در رأس آن‌ها ایندره قرار دارد که خدای طوفان است و به وجود آورندهٔ باران‌های سیلابی. دیوان در افکار ایرانیان، تبدیل به موجودات شر شدند و از مقام خدایی به اهریمنی نزول کردند (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۱٦).

٤. Asura

٥. «*ریگ ودا*»کُهن‌ترین سندی است که از اقوام هند و اروپایی به دست آمده؛ ماکدونل معتقد است که بر اساس تاریخ جدایی اقوام هند و ایرانی و نیز به دلیل خویشاوندی میان کُهن اوستا و *ریگ ودا*، زمان پیدایش آن نمی‌تواند پیش از ۱۲۰۰ سال قبل از میلاد باشد (شایگان، ۲۵۳٦: ۳۰).

همهٔ خدایان آریایی که فرزندِ خدای آسمان نیز هستند، دیو نامیده می‌شوند؛ اما اَسوره صفت برخی از خدایان است که دارای قدرتی اسرارآمیزند و از نیروی خارق‌العادهٔ «مایا»[۱] برخوردارند، مانند «میتره[۲]– وَرونه[۳]» و «ایندره»[٤] (مزداپور و دیگران، ۱۳۹٤: ٤۳). قدرت اسرار آمیز و خارق‌العادهٔ اَسوره‌ها آنان را به‌تدریج در متون متأخر ودایی به صورت موجوداتی زیانکار و اهریمنی درآورد؛ اما در ایران، با ظهور کیش زرتشت، این دگرگونی در جهت مخالف پدید می‌آید. اَسوره‌ها به ایزدانِ نیکوکار و توانایی تبدیل می‌شوند که با نیروی جادویی خود جهان هستی را اداره می‌کنند و دیوها به باشندگانی اخلاق‌ستیز مُبدل می‌گردند (یارشاطر، ۱۳٦۸: ٤٥٤). گات‌های زرتشت ما را با خود به جامعهٔ دیگر می‌برد که در آن طی اصلاحات زرتشت «وَرونهٔ» هند و ایرانی به صورت اَبَراَهورا یا اهورای مطلق مورد پرستش قرار می‌گیرد[٥] و در پی‌آمد آن مزداپرستی در بین

---

[۱]. Māyā

[۲]. مهر، میثرَه یا میترا (Mitra) در تاریخ اسطوره‌های سرزمین‌های دیگر، خدای مهمی بوده و پرستش آن به دوران‌های بسیار کُهن بازمی‌گردد؛ در هندِ دوران ودایی نامِ او به صورت میتره با مفهوم پیمان و دوستی ظاهر می‌شود و یکی از خدایان گروه فرمانرواست و در ترکیب میتره – ورونه به یاری خوانده می‌شود. او در باورهای باستانی ایران، خدایی است بسیار کهن و احتمالاً پیش‌زرتشتی، ولی در سُنت دینی زرتشت در ردهٔ پایین‌تر از اهورامزدا قرار می‌گیرد و آفریدهٔ او محسوب می‌شود تا از آفرینش او پاسداری کند. او خدای پیمان است و پیمان‌ها و نظم و راستی را نگاهبانی می‌کند (آموزگار، ۱۳۸۹: ۱۹).

[۳]. وَرونه (Varuna)، از خدایان قدرتمند و مهم هندی است. ورونه در رأس گروه خدایان فرمانروا و روحانی (اَسوره) قرار دارد؛ او خدایی است بزرگ و با ابهت که نخست فقط خدای گنبدِ آسمان بوده است. قدرت او در هند همسان با قدرتِ اهورامزدا در ایران است (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ٤۲۸).

[٤]. ایندره (Indra)، در وداها، ایزد جنگ است اما در اوستا از مرتبهٔ خدایی تنزل کرده و در گروه دیوان و نیروهای شرور قرار می‌گیرد (مزداپور و دیگران، ۱۳۹٤: ٤٤–٤٥).

[٥]. از آغازین تحقیقات تطبیقی، اهورامزدا را چهره‌ای برابر با وارونا یا وَرونه دیده‌اند. هر چند بعضی از دانشمندان مانند لومل (H. Lommel, *Les Anciens ariens*, 99sq) این برابری را انکار کرده‌اند اما ما دلایل استواری برای طردِ آن نداریم. خصایص مشترکی که پنجاه سال پیش، اولدنبرگ در پژوهشی به نامِ (*Varuna und die Adityas*) بر ملا ساخت به‌قدر کافی الزام آورند؛ اهورامزدا چون وارونه «خداشاه» است (Dumezil, *Naissance d'Archanges*,82) (الیاده، ، ۱۳۷۲: ۸٥).

مردمی که به گاهان اعتقاد می‌ورزیدند، پیروز می‌شود (کریستَن‌سِن، ۲۵۳۵: ۱–٤). ولی با این همه در ایران، گروه خدایان دیو و ستایش‌گران آن‌ها از بین نرفتند؛ آن‌چنان که زرتشت در بندهایی از گات‌ها ۳۲ از دیوها و ستایندگان آن‌ها نام می‌برد.

«ای دیوان! شما همه از تبار مَنش زشت هستید و آن‌کس که دیر زمانی شما را می پرستد، از دروغ و خودستایی است. شما اندیشهٔ مردمان را چنان آشفته‌اید که بدترین کارها را می‌ورزند و از دوستان دیوان شناخته می‌شوند؛ آنان از منش نیک دوری می-گزینند و از خِرد اهورامزدا و اَشه روی برمی‌گردانند»[1] (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۲۳–۲٤).

بی‌تردید سرچشمهٔ این دوگرایی را باید در باورهای اساطیری و فلسفی‌ای جستجو کرد که از هزاره‌های پیشین در مناطق مجاور فلات ایران رواج داشته و سپس با ورود اقوام آریایی به این سرزمین، به صورت‌های گوناگون پدیدار گشته است. مهرداد بهار علت دوگرایی در اندیشهٔ آریاییان را ناشی از برخورد آریاییان با فرهنگ‌های آسیای غربی می‌داند. به گفتهٔ وی:

«این تحول و گروه‌بندی تازه یعنی تبدیل دو گروه از خدایان به دو گروه از خدایان و ضدِ خدایان (اَهوره‌ها در ایران و دیوه‌ها در درّهٔ سِند مظاهر خدایان می‌گردند)؛ ناهماهنگ و حتی مغایر با گروه‌بندی دینی آریاییِ نخستین است و تنها می‌تواند در پیِ نظریهٔ اشاعه و وام‌گیری، توجیهی مناسب پیدا کند. اگر توجیه کنیم که درهٔ سِند و فلات ایران از زمان‌های پیش، تحت تأثیرِ فرهنگ‌های آسیای غربی قرار داشته‌اند و اگر به خاطر آوریم که در فرهنگ‌های آسیای غربی دو گروه خدایان و دیوان وجود داشته اند که هر دو گروه از پدر یا پدر و مادری واحد پدید آمده بودند؛ رازِ این تحول عظیم مُتشابه در ادیانِ آریایی درهٔ سِند و فلاتِ ایران را به خوبی درمی‌یابیم. در واقع، هم در درهٔ سند و هم در فلاتِ ایران در طِی زمانی نسبتاً کوتاه، تلفیقی میانِ ادیانِ بومی که خود قطعاً بخشی از فرهنگِ آسیای غربی بوده‌اند و دین آریایی نخستین انجام پذیرفت و از آن پس بود که ادیانِ آریایی‌های هند و ایران هر یک رشد و تحولی مستقل از یکدیگر یافتند. در هند اندیشه‌های آرمان‌گرا (ایده‌آلیستی) و روی گرداندن از جهانِ

---

[1]. بندهای ۳ و ٤

مادی و در ایران اندیشه‌های دوگانه‌پرست (دوآلیستی) با برخوردهای پرهیزگرایانه یا برعکس نسبت به جهانِ مادی رشد کردند» (بهار، ۱۳۷۵: ۳٤-۳۵).

اگر جان‌مایهٔ اندیشهٔ زرتشت را همین دوگرایی و ستیز میان خیر و شر بدانیم؛ می توان چنین فرض کرد که دوگرایی مفهومی محوری در نظام فکری و فلسفیِ زرتشت است که سایر ارکان این نظام یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌ها از آن متأثر شده‌اند. برخی صاحب‌نظران بر این باورند که این دوگرایی، شالوده و مبنای دین زرتشت است؛ در مقابل برخی دیگر از صاحب‌نظران، زرتشت را دینی یگانه‌باور می‌دانند که در رأس آن اهورامزدا خدای یگانه قرار دارد و آفریدگار سپَندمینو[۱] و اَنگْره‌مینو[۲] می‌باشد. بر این اساس، در این پژوهش، نخست به بررسی آراء و استدلال‌های هر دو دسته از صاحب‌نظران می‌پردازیم؛ سپس مبانی یزدان‌شناخت در گات‌هایِ زرتشت را از نظر اعتقاد به یگانه‌باوری یا دوگانه‌باوری تبیین می‌کنیم.

مبانی یزدان‌شناخت در گات‌های زرتشت؛ دوگانه‌باوری یا یگانه‌باوری

صورتی از دوگانگی همیشه نقش ویژهٔ دین‌های ایرانی است که در تمامی نوشته‌ها و آثار دورانِ باستانی ایران آشکارا دیده می‌شود. در نوشته‌های کُهنه‌تر مانند گات‌ها این دوگانگی از آنِ بُنیاد آفرینش است و بیشتر نظر به جنبهٔ اخلاقی آن است؛ در پُشتِ زندگی جهان، دو بُن که از ازل از هم جدا هستند، وجود دارند (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۲۲). در این نظامِ دوگانه، آن‌چنان که از متن‌های قدیمی اوستا یعنی گات‌ها برمی‌آید، نخست اهورامزدا مستقیماً در برابر اهریمن نبوده بلکه سپندمینو (روح مقدس) که یکی از جلوه‌های اهورامزدا است در برابر انگره‌مینو (روح مخرب) یا اهریمن قرار داشته و سپس به‌تدریج، سپندمینو با اهورامزدا یکی شده است (آموزگار، ۱۳۸٦: ۲۱۱). نام اهورامزدا به تمام معنی پرورده و زاییدهٔ فکر زرتشت بود و مطالعات فراوانی که در این

---

۱. Sepenta mainyu.

۲. Angra mainyu.

زمینه به عمل آمده حاکی از آن است که قبل از او کسی با این نام آشنایی نداشته است. زرتشت، خدای یگانه (اهورا) را دانا (مزدا) نامید و او را دارای صفات و خصایل و مواهب گوناگون دانست (کای بار و دیگران، ۱۳۸٦: ۸۵–۸٦). زرتشت، اهورامزدا را نخستین در هستی و پدر و آفریدگار وهومنه، اَشه، و دیگر امشاسپندان دانسته است آن‌چنان که در گات‌های ۳۱ بند ۸ آمده است:

«هنگامی که تو را با مَنشِ خویش، سرآغاز و سرانجام هستی و پدر مَنشِ‌نیک، شناختم و آن‌گاه که تو را با چشمِ دل دیدم، دریافتم که تویی آفریدگار راستینِ اَشه و داور کردارهای جهانیان» (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۹).

حضور اهورامزدا در هستی، چه در آفرینش موجودات و چه در هدایت آن‌ها و همچنین حضور او در ضمیر آدمی به واسطهٔ سپندمینو تحقق می‌پذیرد. اهورامزدا به وسیلهٔ سپندمینو، جانوران، گیاهان، آب‌ها و همهٔ هستی را می‌سازد[۱]؛ حضور خویش را بر ایشان می‌آگاهاند[۲] و پایان کار را نیز به یاری او رقم می‌زند[۳] (مزداپور و دیگران، ۱۳۹٤: ۱۰۰).

در واقع، بر اساس آن‌چه از گات‌ها و سُنت زرتشتی گاثایی برمی‌آید، سپندمینو جلوه حضور اهورامزدا در جهان هستی است؛ بنابراین اهورامزدا و سپندمینو یکی هستند. بعدها زُروانیان که از فرقه‌های بدعت‌گزار زرتشتی‌اند، به دنبال معنای لفظی عبارت «دو مینوی همزاد» در بندهای گات‌های ۳۰، برای این دو مینو پدری فرض کردند که زُروان[٤] بود (بویس،۱۳۹۳: ۲۳۱–۲۳۲). به عبارت دیگر سُنت، صریحاً دو مینوی متضاد

---

[۱]. گات‌های ٤٤ بند ۷؛ گات‌های ٤٦ بند ٦؛ گات‌های ۵۱ بند ۷

[۲]. گات‌های ۲۸ بند ۱۱

[۳].گات‌های ٤۳ بند ٦

[٤]. زوران Zurwan، واژه‌ای پهلوی و به معنای زمان است. با ظهور زرتشت و ریشه گرفتن اعتقاد به ثنویت در میان ایرانیان، گروهی همچنان به سرچشمهٔ خیر و شر و چگونگی به‌وجود آمدن این دو اصل می‌اندیشیدند. گروهی از پژوهشگران معتقدند: ذهن وحدت‌طلب ایرانیان به دوگانه‌باوری راضی نمی‌شد لذا آن‌ها مصدر سومی را در نظر گرفتند و زروان (زمان بی‌کران) را منشأ دو اصل خیر و شر

در گات‌ها را با اهورامزدا و اهریمن یکی می‌داند ولی زرتشت، اصطلاح سپندمینو را برای اهورامزدا و انگره‌مینو را برای دشمنِ او استفاده می‌کند؛ از این‌رو برای ردکنندگانِ این سُنت مجالِ آن فراهم شده که آموزه‌های آن را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند (همان، ۱۳۸۸: ۳۵). مارتین هاوگ دانشمند برجستهٔ قرن نوزدهم، نخستین پژوهشگری بود که با تکیه بر استدلالات زبان‌شناختی، گات‌ها را به عنوانِ قدیمی‌ترین بخشِ اوستا معرفی کرد و بر این اساس به این نتیجه رسید که این متون متعلق به خود زرتشت است (Haug, 1862: 19-218). او میان فلسفهٔ فکری توحیدی که در گات‌ها وجود دارد و از سوی خود زرتشت ارائه می‌شود و دیگر بخش‌های اوستا (مانند یَسنا، یَشت‌ها و وندیداد) که بازتابِ تعالیم دوگرایی[1] است، تمایز قائل می‌شود. این تمایز هاوگ را قادر ساخت تا بیگانگی مینوی جداگانهٔ شر با الهیاتِ زرتشت را به اثبات برساند؛ مینویی که به لحاظِ قدرت همتراز با اهورامزدا و همیشه در نزاع و ستیز با او بود (همان:۶۰ – ۳۰۳). او بدعت زُروانی را می‌شناخت و چون مسیحی بود از دوگانه‌باوری نفرت داشت[2]؛ لذا دوگانه‌باوری را دونِ شأنِ پیامبر ایرانی (زرتشت) می‌دانست. او با چنین زمینه‌ای به مطالعهٔ گات‌ها روی آورد و بر این مبنا سپنیشته مینو را در گات‌های ۳۰ بندهای ۳ تا ۵ معادل سپنته‌مینو دانست و لفظ همزادان را که به معنای «جُفت» است در معنای تحت‌اللفظی فهم کرد و از اینجا استدلال کرد که جملهٔ فوق تلویحاً بدین معناست که مزدا «پدر» دو مینوی نیک و بد است و بنابراین بد و خوب در اینجا نیز همچون سه دین توحیدی سامی منشأ واحدی دارند. اثری از چنین آموزه‌ای در هیچ

تلقی کردند. «دوشن گیمن»، این فرض را رد می‌کند و می‌گوید که مزداییان از دوگانه‌باوری خود ناراضی نبوده و لذا در صدد طرح نظریه‌ای جانشین نیز برنیامدند. او معتقد است که ریشه‌های این مکتب را باید در خارج از ایران و برخورد با فرهنگ و تمدن‌های بین‌النهرین به ویژه تمدن بابل جستجو کرد و اگر هم مغان مزدایی این مکتب را پذیرفته‌اند، تنها بدان سبب بوده که محبوبیت بسیار یافته بود و تغافل از آن دیگر برایشان ممکن نبود (جلالی مقدّم، ۱۳۷۲: دیباچه و فصل نخست).

[1]. و حتی چند خدایی

[2]. به واسطهٔ دشمنی مسیحیان با بعضی ثنویان چون کاتارها و بیالقه (بویس، ۱۳۸۸: ۳۵).

جای آیین زرتشتی راست‌کیش پیش از قرن نوزدهم وجود ندارد. در همین زمان بود که بعضی از پارسیانِ اصلاح‌طلب که تحت حاکمیت مسیحی زندگی می‌کردند و تمایل زیادی به رهایی دین خود از اتهامِ دوگانه‌باوری (آن‌گونه که مبلغانِ مسیحی می‌گفتند) داشتند، تفسیر هاوگ را پذیرفتند[۱]. این تفسیر که در آغاز مطالعات علمی بر گات‌ها مطرح شده بود در تضاد با نظر برخی پژوهشگرانی بود که به عدمِ تجانسِ مطلق نیکی و بدی در گات‌ها باور داشتند. کُربن چنین استدلال می‌کند که:

«آیینِ زوران معتقد به برتری مطلقِ زوران، زمانِ بی‌کران، بر دو مبدأیی است که از آن به عنوانِ یک وحدتِ برتر که آبستنِ هر دو است، منبعث شده‌اند. اما آیینِ مزدایی زرتشتی نمی‌تواند به هیچ وجه از برتریِ اهورامزدا بر اهریمن و تباین مطلق‌اش نسبت به او کوتاه بیاید. بر طبقِ تلقیِ دوگرای مزدیسنا، زروان یا زمان بی‌کران، سرچشمه‌ای برتر از اهورامزدا یا برتر از آفرینش او نیست بلکه این زمان وجهی از بی‌کرانگی عدمِ اوست. ترجمانِ خودِ هستی او و همچنین ترجمانِ علم مطلقِ اوست؛ بنابراین اگر شخصیت زروان از وجودِ اهورامزدا جدا شود و بر او تقدم بیابد، نخستین تالی فاسدش این است که بُعدِ خاصی که در موجوداتِ آفریده شده از نورِ اهورامزدا تشخیص دادیم، در خودِ اهورامزدا برجسته خواهد شد به این معنا که اهورامزدا مبدأ خیر خواهد بود. ولی تالی فاسدِ دومش این است که دو مبدأ متضاد و متخاصم یعنی اهورامزدا و اهریمن، در مرتبهٔ واحد و البته مرتبه‌ای فروتر از زروان، قرار خواهند گرفت این در حالی است که در نگاه مزدایی محض، اهریمن، روح پلیدی، روحِ عدم و روحِ ظلمت از سرچشمه‌ای نامعلوم که پیش از هر علتی موجود بود سر برمی‌آورد و قلمروی اهورامزدا را مورد تازشِ خود قرار می‌دهد» (کُربن، ۱۳۹٤: ۳۱۱– ۳۲۰).

بیانکی نیز در مقوله‌بندی خود از ادیان و نظام‌های فکری و اسطوره‌ای دوگانه‌باور، آیین زرتشت را تنها سنت دینی می‌داند که مشخصه‌اش دوگرایی بنیادین (اعتقاد به دو

---

[۱]. این مطلبی است که هنینگ در اثر معروف خود به نام « Zoroaster, Politician or Witch Doctor?» (زرتشت، جادوگر یا سیاستمدار؟) به آن اذعان می‌کند.

بُن مستقل)، کیهان‌ورا (نیک بودن آفرینش و تازش بدی از بیرون به آن) و آخرت‌نگر (نابودی بُن شرور در پایان هستی) است. دوگانه‌باوری با ویژگی‌های سه‌گانهٔ خویش در گاهان زرتشت از جدال میان سپنته‌مینو و انگره‌مینو آغاز می‌شود و بعداً در خلال اوستای متأخر به صورت تقابل میان اهورامزدا و اهریمن سازمان می‌یابد (Bianchi,1980:16). این گونه‌شناسیِ دوگانه‌باوری ایرانی اگرچه بر متون دوران فارسی میانه مبتنی است، اما بیانکی در تثبیت و تأیید این نظر به گات‌ها و به دیگر متون اوستایی هم استناد می‌کند. این متون، به‌ویژه گاهان ۳۰ بند پنجم[1] بر این دوگانه باوری بنیادین، باور به دو مینو و به تبع آن، ساختار دوگانهٔ حیات این جهانی و زندگی انسان گواهی می‌دهند (مختاریان، ۱۳۹۳: ۱٤۸–۱٤۹).

هِنینگ دوگرایی را به عنوانِ اصل بنیادین گات‌ها به روشن‌ترین وجه بررسی کرده است؛ او معتقد است دوگانه‌پرستی تنها بر پایهٔ یکتاپرستی قبلی می‌توانست بنیاد یابد، بر پایهٔ این عقیده که تنها یک خدا، خدای نیک، مسئولِ جهان است. وی چنین استدلال می‌کند که آیینی که زرتشت در آن به بار آمد یکسره مبتنی بر یکتاپرستی بود؛ لذا آیین دوگانه‌گرای زرتشت اعتراضی علیه یکتاپرستی زمانهٔ خویش بود[2]. هرگاه یکتاپرستی تسلط یابد همواره این اعتراض – بدان شرط که انسانی اندیشمند یافت شود– شنیده

---

[1]. از آن دو «مینو»، هواخواه «دروج» به‌بدترین رفتار گروید و «سپندترین مینو» که آسمان جاودانه را پوشانده است و آنان که به آزادکامی و درستکاری «مزدااهوره» را خشنود می‌کنند «اَشه» را برگزیدند» (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۵).

[2]. به عقیدهٔ نیبرگ آن‌طور که در کتاب ادیان ایران باستان بیان می‌کند، آیین زرتشت در برخی جهات با آیین زروانی متأخر شباهت داشت: اهورامزدا در اینجا همان مقامِ و موقعی را دارد که زروان، خدای زمان در آیینِ زروانی، اهورامزدا «خدای عاطل»: جهان را به جنبش آورده است ولی اینک از آن کناره گرفته و کارِ جهان به دست دو نیروی متضادِ ستیزه‌گر افتاده است: روان نیک و روانِ بد. زروان، اهورامزدا و اهریمن را خلق می‌کند و دیگر کاری به کار جهان ندارد. هنینگ ضمنِ نقدِ نظر نیبرگ استدلال می‌کند که زرتشت در چنین فضایی زندگی می‌کرده است. از سوی دیگرِ فعالیت‌های چندگانه‌پرستانِ بدوی هم که میثره (مهر) را بر سایرخدایان رجحان می‌داند در به وجود آمدنِ انقلاب فکری دوگرایِ او بی‌تأثیر نبوده است (هنینگ، ۱۳۹۰: ۵۷–۵۸).

می‌شود؛ هر ادعایی مبنی بر اینکه جهان را خداوند توانا و نیک‌خواه آفریده است این سؤال را مطرح می‌کند که چرا در نهایت جهان را بدی فراگرفته است. زرتشت به این سؤال پاسخ جامعی می‌دهد مبنی بر این‌که جهان را خدایی نیک و نیز ارواحِ شروری که برای نابودی آثارِ نیکی به وجود آمده‌اند، با قدرتی همسان آفریده‌اند و این خود پاسخی کامل و منطقی است[1]. زرتشت جهان را نبردگاهِ دو نیروی ازلی انتزاعی می دانست؛ نیک و بد که هر دو، نه تنها در پدیده‌های ذهنی و روحی بلکه در اشیاء مادی جهان نیز جلوه‌گرند. این دوگانه‌پرستی را به‌درستی دوگانه‌گرایی اخلاقی نامید تا از دوگانه‌گرایی‌هایی که در آن‌ها دو نیروی ستیزه‌گر و دشمن‌خو جسم و جان، ماده و ذهن و یا ماده و روح بوده‌اند، متمایز باشد (هنینگ، ۱۳۹۰: ۱۱۵– ۱۱۷).

از نظر ویدن‌گرن، زرتشت یگانه‌باوری را با دوگرایی اَکیدی ترکیب می‌کند که این کار آشکارا با طرز برخورد وی با دین و زندگی مطابقت دارد[2]. زرتشت ضمن آن‌که اصل بدی را از ذات اهورامزدا بیرون می‌کشد و او را در رأس آفرینش قرار می‌دهد باز

---

[1]. اهورامزدا خدایی نیست که دست از کار جهان فروکشیده باشد؛ خدایی که تنها روان نیک و بد را آفریده است. بلکه اهورامزدا خدای فعال است؛ راست‌کرداران را راه می‌نماید و به هر کس که برای راستی می‌جنگد دست یاری می‌دهد. او اهریمن را خلق نکرده است، اهریمن خود مستقل است؛ دشمنِ او و آفریدگانش است و در قدرت با او همسان و یا تقریباً همسان است (همان، ۱۳۹۰: ۵۹).

[2]. جهان‌بینی زرتشت ریشه در شرایط واقعی زمانش دارد؛ او از دینِ کُهن ترکیب راستی و دروغ را که تقریباً در *ریگ‌ودا* مورد تأیید است به عاریت می‌گیرد و از این جنبه می‌توان دینِ او را یک دین دوگرایِ اخلاقی خواند. اما بر خلافِ *ریگ‌ودا*، او این خصومت و تقابل را در رأسِ آموزهٔ دینی‌اش قرار می‌دهد؛ لذا او نه از یک اصل مجرد بلکه از موقعیتِ سخت و شکننده‌ای که در شرقِ ایران با آن دست به گریبان بود، شروع می‌کند. از یک سو با جامعه‌ایِ چوپانی و کشاورز که وابسته به کِشت زمین و پرورش دام بود، مواجه است و از سوی دیگر، جامعه‌ای قبیله‌ای و مهاجم و غارت‌گر را در پیش روی داشت که انسان و دام را نابود می‌کرد و خود بلا و تهدیدی از برای هر نوع زندگی با ثبات به شمار می‌رفت. این مسئله به معنای واقعی کلمه، مسئلهٔ مرگ و زندگی بود، بنابراین در جهان‌بینی زرتشت هیچ سازشی میان راستی و دروغ و یا خیر و شر وجود ندارد و هیچ محل و موردی برای دوستی با دشمن باقی نمی‌ماند (زنر، ۱۳۷۵: ٤٧–٤٨).

هم بر این باور است که این خود اهورامزدا است که در قالب سپندمینو با اهریمن مستقیماً وارد مبارزه می‌شود؛ چنان که یگانگی میان اهورامزدا و سپندمینو در یسنای ٤۳ بندهای ۲ و ٦ مورد تأکید قرار گرفته است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۱٤–۱۱۵).

«از سپندمینوی خویش در پرتوی اَشه، دانش برآمده از منش‌نیک را به ما بخش تا در زندگانیِ دیرپای خویش، همه روزه از شادمانی بهره‌مند شویم» (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۳۹).

«ای مزدا! بدان هنگام که سپندمینوی تو فراز آید، شهریاری مینوی و منش‌نیک با کُنش خویش، جهان را به سوی اشه پیش می‌برند ...» (همان: ٤۰).

زِنر، مدعی است این خود زردشت است که بذر دوگرایی را در مواجهه اهورامزدا با بدی می‌کارد؛ البته شاگردان و پیروان او نیز به این دوگرایی دامن می‌زنند. به اعتقاد ایشان، دوگانه‌باوری‌ای که زردشت ارائه کرد، نه از نوع دوگانگی ماده و جوهر است؛ بلکه دوگانگی‌ای عمیق‌تر میان دو جوهر متمایز از یکدیگر است:

«این دوگرایی، فاقد آن دوگانگی و تضاد بین جوهر و ماده است، یعنی چیزی که در صُوَر و درجات مختلف در نظام‌های دوگانه‌باور در هند و غرب یافت می‌شود و در دین مانی به روشن‌ترین بیان مطرح می‌گردد؛ بلکه در واقع دوگراییِ کیش زرتشت، جوهری است به عبارت دیگر، مبتنی بر رقابتِ دو نیروی مینوی و اخلاقی می‌باشد. ماده اساساً در این مقوله وارد نمی‌شود؛ در حقیقت زمانی که ماده شکل گرفته یا خلق می‌شود، توسط اهورامزدا شکل می‌گیرد، بنابراین به‌صورت ذاتی خوب است، بعداً حقیقی می‌شود و آن‌گاه توسطِ اهریمن آلوده می‌گردد، اما اساساً به اهورامزدا تعلق دارد. بنابراین، این دوگراییِ جوهری، دو اصل، یا دو مینو، یکی مینوی مقدس یا اهورامزدا و دیگری مینوی بدی یا اهریمن را در آغاز عالم می‌پذیرفت؛ ریشه و اصلِ این عقیده به شکلی حاد به دوران خود زرتشت بازمی‌گردد و این اقدام و کمک اساسیِ او به فلسفهٔ دین بود» (زنر،۱۳۸۷: ۲٤–۲٦).

با توجه به آن‌چه پیش‌تر آمد، به باور برخی صاحب‌نظران کیش زرتشت اساساً دینی دو بُنی است؛ یعنی هم از لحاظ نظری، جهان هستی دارای دو سرآغاز و بُنِ متضاد

است و هم لحاظ عملی که شامل بُعد کُنشی و تعاملی این دو بُن در نظام هستی می شود. در مقابلِ اندیشمندانی که دینِ زرتشت را اساساً دینی دوگانه‌باور می‌دانند عدهٔ دیگری معتقدند که ویژگی بارز تجدد دینیِ زرتشت، یگانه‌باوری (یکتاپرستی) است و این نوع یگانه‌باوری با دوگانه‌باوری پیوند نزدیک دارد. چنان که پتاتزونی معتقد است یکتاپرستی همواره از انقلابی دینی بر ضد چندخدایی بیرون می‌آید؛ لذا دوگرایی را نباید نقطهٔ مقابل یکتاپرستی دانست[۱]؛ بلکه برعکس باید آن را یگانه‌باوری با دو بُعدِ متضاد و مخالف در نظر گرفت (Pettazzoni:1920). به باور او ویژگی دین زرتشت، دوگرایی قاطعی است میان دو اصل که سخت در برابر هم ایستاده‌اند: سپندمینو در برابر انگره‌مینو و اهورامزدا در جایگاهی برتر از این دو اصل قرار گرفته است. در گات‌ها که قدیمی‌ترینِ متن‌های اوستا است، هنوز می‌توان آثاری را از برتری اهورامزدا بر اهریمن یافت اما در متون جدیدتر این دو اصل متضاد دقیقاً در برابر هم ایستاده‌اند. آدمی باید یکی از این دو اصل را برگزیند و چون چنین کرد در نبردی بی‌پایان میان خوبی و بدی وارد می‌شود، نبردی که سراسر عمر هستی تا نابودی بدی ادامه دارد. اما این دوگرایی بنیادین مانع بازشناختن خاصیت یگانه‌باوری دین زرتشت نیست. در نظر زرتشت جز یک خدا وجود ندارد، یعنی اهورامزدا، لذا روح راستین دین جدید همین‌جا است، زرتشت در برابر شرک سنتی مردمان ایران، عقیده به خدای یگانه را آورد (پتاتزونی، ۱۳۸۹: ۱۳٤). گرچه این تعریف را نمی‌توان بر هر مفهومِ دینی دوگرای اطلاق کرد و آن تنها مناسب دینِ زرتشتی است که ما در آن شاهد همزیستی گرایش یگانه‌باور و دوگرای قوی هستیم[۲] (Bianchi, 1986:109).

از نظر الیاده خداشناسی زرتشت به معنای دقیق کلمه، دوگرا نیست زیرا اهورامزدا با یک ضد خدا مواجه نیست؛ در آغاز، تقابل بین دو روح مقدس و بدکردار در می-

---

[۱]. یکتاپرستی تنها با چندخدایی در تضاد است (Pettazzoni:1920).

[۲]. این مسئله با این حقیقت درآمیخته است که ثنویت ایرانی امری یکپارچه و ثابت نبوده، بلکه دارای مفهومی پویاست.

گیرد. در یسنای ۳۰ گفته می‌شود که در آغاز یکی از این دو روح، نیکی و زندگی و دیگری بدی و مرگ را انتخاب کرد. سپنته‌مینو در آغاز هستی به روح ویران‌گر می‌گوید: «نه منش، نه آموزش، نه خِرد، نه باور، نه گفتار، نه کردار، نه دین و نه روان ما دو مینو با هم سازگارند»[۱]. این امر نشان می‌دهد که این دو روح – یکی پاک و مقدس و دیگری بد و شریر– بیش‌تر بر اساسِ انتخاب با هم فرق دارند تا بر اساسِ ماهیت خود[۲]. از سوی دیگر، چندین بار به وحدت بین اهورامزدا و روح پاک اشاره شده است (یسنای۴۳ بند ۱۶)[۳]. به اجمال، خیر و شر، روح پاک و اهریمن از اهورامزدا نشأت می‌گیرند؛ اما از آن‌جا که انگره‌مینو آزادانه نحوهٔ وجودی و وظیفهٔ زیان‌بخش خود را انتخاب می‌کند، نمی‌توان پروردگار دانا را مسئول پیدایش شر و بدی دانست. از سوی دیگر اهورامزدا به سبب دانایی مطلق خود از آغاز می‌دانست که روحِ ویران‌گر چه انتخابی خواهد کرد و با وجود این مانع او نشد؛ این ممکن است هم به معنی این باشد که خداوند ورای همهٔ تناقضات است و هم اینکه وجودِ شر و بدی شرط اولیه برای آزادی بشر است. در واقع زرتشت با طرحِ مسأله انتخاب در توضیح علت وجودی شر، معنای دینی و اخلاقی تازه‌ای به این مسأله بسیار کُهن بخشید (الیاده، ۱۳۹٤: ۳۷٤).

نیولی تصریح می‌کند ماهیت این دوگانه‌باوری که مینوی خیر (سپنته‌مینو) را در مقابل مینوی شر (انگره‌مینو) قرار می‌دهد، اساساً اخلاقی است؛ به این اعتبار که بر مفهوم انتخاب مبتنی است. بنابراین، دوگرایی گاثایی ثمرهٔ اندیشه‌ای فلسفی و اخلاقی است؛ معنای انقلاب دینی زرتشت در همین نهفته است (نیولی، ۱۳۹۰: ۵۹). در واقع

---

[۱]. یسنای ٤٥ بند ۲.

[۲]. این مطلبی است که زِنر نیز بر آن اذعان دارد چنان‌که می‌گوید: «در آموزهٔ زرتشتی که قرینهٔ آموزهٔ «گناه اولیهٔ» مسیحی است؛ دو روح اولیه در برابر هم قرار می‌گیرند: روح قدسی و روح خبیث. با این حال به نظر می‌رسد آن‌ها از طریق انتخاب‌شان قدسی و خبیث شده‌اند نه به علت ذات‌شان» (ر.ک به دانشنامهٔ فشرده ادیان زنده، نوشتهٔ رابرت چارلز زنر و دیگران ، ترجمهٔ نزهت صفای اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۲۵–۳۲۷).

[۳]. ای اهوره‌مزدا! پس زرتشت «سپندترین مینو»یِ تو را برای خویش برگزید... (دوستخواه، ۱۳۷۰: ٤۲).

باید دوگرایی فلسفی و اخلاقی بنیانی زرتشت را (چنان‌که در گاثاها و بخشی از سُنت زرتشت یافت می‌شود) از دوگرایی مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی‌ای که دو وجود همزیست نه به میل خود بلکه به دلیل خصوصیات ذاتی‌شان در تقابل با یکدیگرند، متمایز کرد. این تمایز را کسانی که مدافع ویژگی هستی‌شناختی دو بُنی در گاثاها هستند، رد کرده‌اند و این‌گونه استدلال می‌کنند که اشاراتی که به دو مینوی متضاد یا همان «روح» در یسنای ۳۰ بندهای سوم تا پنجم شده است؛ بیشتر بیاناتی هستند که ذاتِ آن‌ها را مَدِّ نظر دارند. حال آنکه هرمان لومل و دیگران نقش محوری انتخاب را بنیان نهادند و ایلیا گرشویچ دلایل قاطعی در باب ویژگی اخلاقی تضاد گاثایی میان دو روح ارائه کرده است (نیولی، ۱۳۹۵: ١٦٤).

لومل در تفسیرِ بند ۵ یسنای ۳۰، چنین می‌گوید: «از این دو گوهر، آن‌که شریر است، بدترین کارها را برمی‌گزیند، ولی مقدس‌ترین گوهر که در استوارترین عصرها پوشیده شده است خود را به حقیقت می‌پیوندد». لومل استدلال می‌کند که زرتشت در اینجا چگونگیِ راه یافتنِ نیکی و بدی به جهان، یعنی از راه خیر و ارادهٔ آزادِ روح را بیان می‌کند. اما لومل در این گفتار همچنان می‌گوید که «محور مناقشهٔ دینی مشتمل بود بر دو گوهر فی نفسهٔ خیر و شر که جلوه‌گاهِ دو مفهومِ متضاد اخلاقی است و این یا حاصلِ یک تصور دوگراییِ اخلاقی است، یا حاصل یک تصورِ دوگرایِ متضادِ ازلی و توجیه نشدنی است و یا مطابقِ نظر زروانیان است که اورمزد و اهریمن را از یک پدر می دانند و تضاد را به وجود اعلا (زروان) نسبت می‌دهند» (دوشن گیمن،١٣٩٤: ۸۹–۹۰).

گرشویچ معتقد است در مرحلهٔ نخستین دین زرتشت (دورهٔ باور گاثایی)، زرتشت، دینی را تبلیغ می‌کرد که بر پایه‌ی دوگراییِ اخلاقی بنا نهاده شده بود که یگانه‌باوریِ دینی (پرستش اهورامزدا) آن را معتدل می‌کرد. این دوگرایی در دو سطح بود: میان اَشه و دروج و میان سپَنته‌مینو و انگره‌مینو (Gershevitch, 1959: 9-10). از نظر گرشویچ محتوای دوگرای بندهای ۳ و ٤ یسنای ۳۰ غیر قابل تردید است و ویژگی برجستهٔ انتخاب بین این دو گوهرِ ازلی، نمونهٔ نخستینِ انتخابی که یک انسان باید بین نیکی و

بدی انجام دهد، نیز آشکار است. او معتقد است که در میانِ بسیاری از متونِ گاثایی دیگر که بر دوگرایی تأکید دارند، یسنه‌هایی هستند که در آن، دو روان به اشکال متعددی در کنار یکدیگر متجلی شده‌اند و همزادی هر دو روان را در ضمن تأکید بر این امر که اهورامزدا «پدر» روان نیکوکار است، توضیح می‌دهد. هر دوی این روان‌ها به معنای دقیقی، پسرانِ پدرِ واحدی‌اند. در اینجا باید نقش محوری انتخاب در دوگانه باوریِ زرتشتی را در نظر گرفت؛ ارتباطِ بین خدا و اهریمن ارتباطی مستقیم نیست، زیرا مفهومِ «وضعِ حمل» که تلویحاً در مفهومِ روان‌های همزاد وجود دارد، اشاره بر انشعاب از خدایی با روانی یگانه دارد که به دو روانِ همزاد با تعلقات متضاد تقسیم می‌شود و آن خاستگاهِ اختیار انسانی است (نیولی، ۱۳۹۵: ۱٦۵–۱٦٦).

به باور دومناش دو بُن‌نگریِ اخلاقی در گات‌ها در وهلهٔ نخست توجیه‌گر تقابل خیر و شر به شکل آیینی است اما دغدغهٔ آیینی ناقض دغدغهٔ اخلاقی نیست. پیش از هر چیز، گات‌ها معرف همین جنبهٔ اخلاقی است و از آن‌جا که شعائر سرشتی، نموداری نمادین و ملموس دارد، دغدغهٔ آیینی در جنبه‌های اخلاقی اساطیر ایرانی نفوذ می‌کند تا اینکه اسطوره تحت تأثیر اسلام فراگیر و حاکم، چندان اخلاق‌گرا می‌شود که با یکتاپرستی مطلق انطباق می‌یابد. سرشت تلفیقی مزداپرستی باعث چنین تغییر و تحولی شد و بیشتر جنبهٔ آیینی یافت تا جنبهٔ ایزدشناسانه (دومناش، ۱۳۷۹: ۱۵۷–۱۵۸).

از نظر دوشِن گیمَن، زرتشت اهورامزدا را که پیش‌تر هم خدایی برتر بوده تا حد خدایی یکتا بالا برده است؛ همچنین جنبهٔ معنوی کیش سنتی را با به‌کار بستن نوعی هم‌نهادِ دوگانه‌باور تشدید کرده است. لذا یکتاپرستی و دوگانه‌باوری او با هم آمیخته اند، در کنار هم قرار دارند و چنانکه باید با هم سازگارند (دوشِن گیمَن، ۱۳۷۸: ۳۱). نظام دینی زرتشت از جهتی یکتاپرستی است زیرا اهورامزدا برتر از دو روانی است که با هم در ستیزند، او آفرینندهٔ همه چیز است؛ از جهت دیگر، این نظام دوگانه‌باور به نظر می‌آید: اهورامزدا با روان نیکو یکی دانسته شده و در واقع هم اوست که می‌آفریند (تمام یسنای ٤۷). اما او تنها یک نظامِ خوب، یک خوشبختی می‌آفریند که عصیان

زشت‌کاران آن را آشفته می‌سازد؛ انسان‌ها مسئول بدبختی‌ها هستند زیرا در گزینش خویش مختارند. بنابراین روان بد، مثالی برای گزینش بد است: از این روست که دیوه ها بدی را تا به انسان گسترش می‌دهند، خواه انسان به معنای عام عامل این فاجعه باشد، خواه انسانی که روان بد و دیوان او را به فساد کشیده‌اند. در هر حال روان نیکو هیچ دخالتی در آن ندارد، بنابراین اهورامزدا که با آن روان نیکو یکی است نیز نمی-تواند دخالتی داشته باشد، به این ترتیب جهان، دو آفریننده دارد (همان: ۳۸-۳۹).

عالیخانی با یافتن مضامین مشترک میان گات‌ها و یسنِ هفت‌ها[۱] و نیز اِستناد به رسالهٔ نارِتن از هماهنگی فراوان این دو جزء عتیق اوستا سخن می‌گوید و معتقد است که گات‌ها و یسن هفت‌ها به یک جهان معنوی تعلق دارند ولی در عین حال به موارد اختلاف میان آن‌ها نیز می‌پردازد[۲]. از جمله آن‌که در یسن هفت‌ها بین خلقت نیک و بد در مواردی تمایز قائل شده‌اند[۳]؛ مثلاً آمده است که اهورامزدا گیاهان نیک را آفرید (نه گیاهان بد را)، در حالی‌که در یسنای ٤٤ بند ۷ اهورامزدا خالق همهٔ اشیاء شمرده شده است[٤]. عالیخانی، گویندهٔ یسن هفت‌ها را نخستین کسی می‌داند که تقابل میان اهورامزدا و اهریمن را به آن نحوی که در اوستای متأخر و کتب پهلوی آمده، مطرح کرده است یعنی یزدان‌شناختِ مزدیسنایی از او آغاز شده است. البته او این دید را «دوگانه‌باور» نمی‌داند و اصلاح دو بُنی را فقط مخصوص تعلیمات مانوی و گنوسی

---

[۱]. یسنا های ۳۵ تا ٤۲ که هشت هات از یسنا را در برمی‌گیرند، در اوستا «هَپتَنگ هایتی» و در فارسی «هفت هات» خوانده شده است و آن را بخش ویژه‌ای از یسنا و دارای ویژگی‌های جدا از دیگر هات های یسنا شمرده‌اند و در برخی از گزارش‌های اوستا به نام «هَفتَن یشتِ بزرگ» جزء یشت‌ها آورده‌اند (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

[۲]. از نظر نارِتن اختلاف این دو جزء به اختلاف سبک آن‌ها بازمی‌گردد؛ زیرا گاهان سخنان مناجات و راز و نیاز زرتشت با خدای بزرگ است در حالی‌که یسن هفت‌ها دعای دسته جمعی است که زرتشتیان نخستین در انجمن می‌خوانده‌اند (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۱۱).

[۳]. هات ۳۷ بند ۱.

[٤]. «... همانا می‌کوشم تا تو و سپندمینو را آفریدگار همه چیز بشناسم» (همان: ٤٦).

می‌داند که از دو اصل ازلی خیر و شر سخن می‌گویند. به باور او دین زرتشتی را ظاهری است و باطنی: در شریعت زرتشتی که ظاهر دین باشد دربارهٔ منشأ اهریمن که سرچشمهٔ هر تاریکی و بدی است سکوت اختیار کرده‌اند؛ اهورامزدا را ذات ازلی می دانند ولی هرگز دربارهٔ ازلیت اهریمن چه در اوستا و چه در کتب پهلوی سخنی به میان نیامده است. در حقیقت دینِ زرتشتی که باطن دین باشد سکوت مذکور شکسته شده و تعلیم کرده‌اند که اهریمن هم مانند اهورامزدا از ذات الهی برآمده با این تفاوت که اهریمن مظهر قهر و اهورامزدا مظهر لطف و رحمت است. این نکته‌ای است که شهرستانی صاحب کتاب الملل و النحل به‌خوبی به آن پی برده و در اثر خود بیان کرده است؛ «بر خلاف رأی دوگرای مانویان، دربارهٔ ازلیت مبدأ شر نزد زرتشتیان اصلاً سخنی نیست»[۱]. بنابراین سُخن یسن هفت‌ها دربارهٔ خالقیت اهورامزدا گرچه دوگانه باور نیست ولی عواطف توحیدی را تا اندازهٔ مجروح می‌کند و می‌آزارد و این خاصیت تئولوژی است که حقیقت را قدری دگرگون کند تا بتوان آن را به توده‌ها رسانید و همه را به قبول آن ملزم ساخت (۱۳۷۹: ۱۰-۱۵).

نتیجه‌گیری

یگانه‌باوری یا دوگانه‌باوری در دین زرتشت، موضوعی است که از دیرباز محل اختلاف صاحب‌نظران این حوزه بوده است. برخی صاحب‌نظران، بر این باورند که دین زرتشت، هم از لحاظ نظری، یعنی سرآغاز آفرینشِ هستی و هم از لحاظ عملی، یعنی کُنش و تعامل در نظامِ هستی، دینی دو بُنی است. در برابر این باور، برخی دیگر از

---

[۱]. اینان (مانویان) اصحاب دو اصل ازلی هستند. می‌پندارند که نور و ظلمت ازلی قدیم هستند، به خلاف مجوس، که به حدوث ظلمت قائل هستند (شهرستانی، ترجمهٔ ابوالقاسمی ۱۳۸٦: ٤٥). باری تعالی کسی است که آن دو را به سبب حکمتی که در ترکیب آن دو دیده، به هم آمیخته است (برای زرتشتیان سنتی، حکمت اهورامزدا در آفرینش معلوم است، اهورامزدا مخلوقات را آفریده است تا او را در نبرد با اهریمن یاری کنند) و گاهی روشنی را اصل قرار داده و گفته است: وجود او وجودی حقیقی است اما تاریکی تبع آن است، مانند سایه نسبت به شخص (همان: ۳۳).

صاحب‌نظران، زرتشتی را دینی می‌دانند که در بُعد نظری، یگانه‌باور است و تنها در عمل که اساس آن انتخاب میان نیک و بد است به دوگانگی گرایش دارد. زرتشت از روح شریری به نام انگره‌مینو، سخن می‌گوید که در پیکار دائمی با سپندمینو یا روح مقدس است؛ اولی نمایندهٔ تمامی پلیدی‌ها و شرور جهان هستی و دومی نمایندهٔ همهٔ خوبی‌هاست. زرتشت با طرح این دوگانگی در یزدان‌شناخت خویش درصدد برآمد تا مسئلهٔ وجود شر را در جهان تبیین کند؛ اگرچه تمایز میان انگره‌مینو و سپندمینو بر دو بُن‌گرایی دلالت دارد، این دو بُن‌گرایی، اندیشهٔ یگانگی را که دین زرتشت بر آن مبتنی است نفی نمی‌کند. از سوی دیگر تمایز میان این دو روح تنها بر اساس اصل اختیاری است که هر یک از این دو در پذیرش راه راستی و حقیقت و یا راه دروج و پلیدی اتخاذ کردند.

نگاهی به تاریخِ ادیانِ مشرق زمین نشان می‌دهد که دوگانه‌باوری یا باور به وجود دو بُنِ متضاد در نظام هستی، آموزه‌ای بنیادین و فراگیر بوده است آن‌چنان‌که در تمامی مظاهر دینی، اعتقادی و اسطوره‌ای تجلی یافته است. به سخن دیگر می‌توان این‌گونه استدلال کرد که زرتشت علی‌رغم باور جامعه به خدایان متعدد موجود در فرهنگ هند و ایرانی، اهورامزدا را به عنوان خدای برتر معرفی می‌کند که هم‌آوردی ندارد و می‌کوشد تمامی پدیده‌های هستی را به خاستگاهی یگانه پیوند بزند، اما او از دوگانه باوری کُهنِ آریاییان که صبغهٔ هستی‌شناختی دارد فاصله‌ی چندانی نمی‌گیرد. زرتشت، دوگانه‌باوری کیهانی گذشته را در خدمت نظام دینی نوین خود به‌کار می‌گیرد و دوباوری اخلاقی را در پیوستنِ آدمی به اهورامزدا و ستیز با اهریمن مطرح می‌کند. از فحوای اندیشهٔ موجود در گات‌ها، مشهود است که زرتشت علاوه بر آن‌که جهانِ هستی را عرصهٔ پیکار خیر و شر می‌داند، در حیات انسانی نیز آدمیان را به روش راستی و نیکی و پرهیز از بدی و دروج فرامی‌خواند و بر آن است که این دوگانگی و ستیز بین دو نیروی خیر و شر از ابتدای خلقت وجود داشته است. گزینش نیک و بد بنابر اختیارِ انسان صورت می‌گیرد و این پایهٔ اساسی اخلاق در آیین زرتشت است؛

بنابراین دین زرتشتی دینی است که در بُعد نظری، به یگانگی اهورامزدا باور دارد و تنها در بُعد عمل که اساس آن انتخاب میان نیک و بد است به دوگانگی گرایش دارد.

منابع

آموزگار، ژاله. (۱۳۸٦). «دوگانگی نیکی‌ها و بدی‌ها و برادران دروغین نیکی‌ها در اخلاق زرتشتی». *زبان، فرهنگ، اسطوره (مجموعه مقالات)*. تهران: معین.

_____ (۱۳۸۹). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سَمت.

الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: سروش.

_____ (۱۳۹٤). *تاریخ اندیشه‌های دینی* ج ۱. ترجمهٔ بهزاد سالکی. تهران: بنگاهِ ترجمه و نشر کتاب پارسه.

بای، کار و دیگران. (۱۳۸٦). *دیانت زرتشتی*. ترجمهٔ فریدون وهمن. تهران: ثالث.

بویس، مری و دیگران. (۱۳۸۸). «ریشه‌های فلسفهٔ زرتشتی». *جستاری در فلسفهٔ زرتشتی (مجموعه مقالات)*. ترجمهٔ سعید زارع و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

_____ (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت* ج ۱، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران: گُستره.

بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.

پتاتزونی، رافائله. (۱۳۸۹). «شکل گرفتن توحید». ترجمهٔ سمیه فرجی. *هفت آسمان*. دوره ۱۲. شمارهٔ ٤٥. ص ۱۲۷–۱۳۸.

جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۷۲). *آیین زروانی؛ مکتب فلسفی– عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالتِ زمان*. تهران: گوته.

دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۰). *آوستا*، تهران: مروارید.

دوشِن گیمَن، ژاک. (۱۳۷۸). *اورمزد و اهریمن*. ترجمهٔ عباس باقری. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز.

_____ (۱۳۹٤). *زرتشت و جهان غرب*. ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا. تهران: هیرمند.

دومناش، ژان پیر. (۱۳۷۹). «دوبن نگری کیهانی در اساطیر ایران». ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. *ایران-شناخت*. شمارهٔ ۱٦ و ۱۷ (بهار و تابستان). ص ۱٤۰– ۱٦۱.

زنر، رابرت چارلز. (۱۳۷۵). *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*. ترجمهٔ تیمور قادری، تهران: فکر روز.

_____ (۱۳۸۷). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمهٔ تیمور قادری، تهران: مهتاب.

_____ و دیگران. (۱۳۸۹). *دانشنامهٔ فشرده‌ی ادیان زنده*. ترجمهٔ نزهت صفای اصفهانی. تهران: مرکز.

شایگان، داریوش. (۲۵۳٦). *ادیان و مکاتب فلسفی هند ج ۱*. تهران: امیرکبیر.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸٦). *دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان*. ترجمهٔ محسن ابوالقاسمی. تهران: هیرمند.

عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. تهران: هرمس.

قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایهٔ متون پهلوی*. تهران: بنگاهِ ترجمه و نشر کتاب پارسه.

کُربَن، هانری. (۱۳۹٤). *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفانِ اسماعیلیه*. ترجمهٔ انشاءاله رحمتی. تهران: سوفیا.

کریستَن‌سِن، آرتور. (۲۵۳۵). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. ترجمهٔ احمد طباطبایی. تبریز: دانشگاه تبریز.

مزداپور، کتایون و دیگران. (۱۳۹٤). *ادیان و مذاهب در ایران باستان*. تهران: سمت.

مختاریان، بهار. (۱۳۹۳). «پدیدارشناسی دین‌های ایرانی و پیوند آن با اسطوره‌شناسی؛ پتاتزونی، بیانکی، ویدن‌گرن». کتاب تخصصیِ نقدنامهٔ هنر. شمارهٔ ٦ (زمستان). ص ۱۱۷–۱٦۰.

نیولی، گراردو. (۱۳۸۸). *از زرتشت تا مانی*. ترجمهٔ آرزو رسولی. تهران: ماهی.

_____ (۱۳۹۵). «ثنویت». ترجمهٔ صغری خرسند امین. *خِردنامه*. شمارهٔ ۱۷ (پائیز و زمستان). ص ۱۷۷–۱٦۳.

نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۵۹). *دین‌های ایرانِ باستان*. ترجمهٔ سیف‌الدین نجم آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها.

ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۷۷). *دین‌های ایرانی*. ترجمهٔ منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.

_____ (۱۳۹۵). *جانمایهٔ ایرانی از آغاز تا ظهور اسلام*. ترجمهٔ شهناز نصرالهی. آبادان: پُرسش.

هنینگ، والتر برونو. (۱۳۹۰). *زرتشت سیاستمدار یا جادوگر!*. ترجمهٔ کامران فانی. تهران: معین.

یارشاطر، احسان. (۱۳٦۸). «باورهای عامیانه و جهان‌نگری ایرانیان». *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*. ج ۳ قسمت سوم. پژوهشگاه دانشگاه کمبریج. گردآورنده جی. آ. بویل. ترجمهٔ حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.

Bianchi, Ugo. (1980). "The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion". *Temenos 16*, pp. 10–25.

_____. (1986). *Problemi di storia delle religioni*. Italian Edition, 2nd editation. Rome: Nuova universale Studium.

Gershevitch, Ilya. (1959). *The Avesta Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge university press.

Haug .Martin. (1862). *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis.* Bombay: Bombay Gazette. pp: 218–19. See also On Haug, Herrenschmidt. "Once upon a Time Zarathustra."

Pettazzoni, Raffaele. (1920). *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*. Nella R. Universita Di Bologna: Nicola Zanichelli Editore.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۲۳۷-۲۵۹

پارس به چه معنی است؟

مرتضی تهامی*
آزاده حیدرپور**

چکیده

جستار این مقاله بررسی معنی واژه پارس است. در برخی از لغت‌نامه‌ها علاوه بر اینکه پارس در مفهوم قوم پارسیان، و محل استقرار آنها بیان شده است، به معنی «پارس کردن» نیز آمده است. از اینرو این مقاله به دنبال آن است که مدارک و شواهد را بررسی کند تا به استناد منابع در دسترس، معنی واقعی این واژه مشخص شود. نتیجهٔ بررسی هیچ منبع و مدرک مستندی را که نمایانگر مفهوم این واژه باشد در اختیارمان قرار نداده است. اما پارس در منابع متعددی به معنی قوم و قبیله پارسیان، استان فارس

* عضوهیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی. motahami20@khu.ac.ir
** عضو هیئت علمی پژوهشکده زبان‌شناسی کتیبه‌ها و متون پژوهشگاه میراث فرهنگی.
azadehheidarpour@yahoo.com

و سرزمین ایران آمده است. پارس نام قوم پارسیان (هخامنشیان) است که در کتیبه‌های هخامنشی در مفهوم «قبیله پارسی» به کار رفته است. این نام ابتدا به محل شکل‌گیری حکومت پارسیان، که حدود استان فارس فعلی است، اطلاق می‌شد و با قدرت گرفتن هخامنشیان و توسعهٔ قلمرو آنان، به کل سرزمین ایران و قوم ایرانی داده شد. واژهٔ «پارس» در گذر زمان جای خود را به تلفظ عربی این کلمه یعنی«فارس» داده است. معانی دیگری که به قرینه می توان برای واژهٔ پارس بیان کرد از این قبیل‌اند: محل استقرار، جنگجو، پهلوان و گرز افکن.

واژه‌های کلیدی: پارس، فارس، انشان، ایران، پارسوا، پارت.

۱- مقدمه

ایران تاریخ کهن و طولانی دارد که در گذر زمان حوداث و وقایع مختلفی را پشت سر گذاشته است. ایران همانطور که با رویدادهای متعددی روبرو شده است، در زمینه خط نیز تحولاتی داشته است، اما پیوستگی زبانی و فرهنگی خود را حفظ کرده است و این از ویژگی های خاص تاریخ و فرهنگ ایران است. زبان در گذر زمان تغییر می کند می توان آن را به رودخانه‌ای در حال حرکت تشبیه کرد که تغییر دارد ولی بستر آن ثابت است. واژه‌ها متناسب با زمان و تحت تأثیر تحولات اجتماعی، علمی و فرهنگی دچار تغییر می‌شوند در گذر زمان برخی واژه‌ها با هم ترکیب می‌گردند، وسعت می یابند، معانی اولیه را از دست می‌دهند و معنی جدید پیدا می‌کنند یا از بین می‌روند. برای قضاوت در مورد یک واژه، لازم است که سیر تحول و فرهنگ تاریخی آن واژه شناخته شود، بنابراین هرگونه داوری در بارهٔ یک واژه باید با مستندات و مدارک متقن مربوط به آن ارایه گردد.

واژهٔ پارس از جمله واژه‌هایی است که بیش از یک معنی دارد، بنابراین در این تحقیق تلاش شده است، تقدم و تأخر معانی این واژه مشخص گردد؛ تا معنی حقیقی

واژه از معانی ثانویه و غیر مستند تفکیک گردد، از اینرو، ابتدا منابع و کتیبه‌های باستانی که به صورت مستقیم و غیرمستقیم به موضوع پرداخته‌اند بررسی و سپس واژهٔ پارس در فرهنگ‌ها (لغت‌نامه‌ها)، منابع دوره اولیه اسلامی و منابع جدید جستجو شده است و در پایان براساس تطبیق منابع معنی برای واژهٔ پارس ارایه خواهد شد.

۱-۱- پیشینهٔ پژوهش

هیچ توضیحی در مورد معنی کلمهٔ «پارس کردن» در فرهنگنامه‌ها نیامده است؛ *فرهنگ آنندراج* این معنی را به عوام نسبت می‌دهد و چنین می‌نویسد: «.. در میان عوام معروف است که چون شب‌ها سگان فریاد کنند گویند پارس می‌کنند یعنی پاس می‌دارند و نگهبانی خانه و حفظ آن از دزد و بیگانه می‌نمایند» (فرهنگ آنندراج، ۱۳۳٦: ۲/ ۸٦۰). ولی مدرک و سندی در این خصوص ارائه نکرده است. *فرهنگ دهخدا* نیز در مورد «پارس کردن» منبعی نداده است. مقاله «پارس و پاسارگاد، اسطوره و تاریخ پارسیان قبل از شاهنشاهی هخامنشی»، نوشته دکتر تورج دریایی که در *فصلنامه تاریخ ایران* چاپ شده است، تلاش کرده تا شباهت بین قبیله «پارشو» هندی با «پارس» را بیان کند و در این خصوص به بررسی کلمه «پاسارگاد» نیز پرداخته و آن را به معنی کسانی که «گرز گران یا گرز قوی» دارند نوشته است. منبع دیگر کتاب *دوازده قرن سکوت* نوشته ناصر پورپیرار است وی در باره معنی پارس/پارسه می‌نویسد: لقبی که در ایران کهن و ایران کنونی و در فرهنگ ماد و عیلام گدا، ولگرد و مهاجم معنی شده است و از این لقب پرسه زدن در فارسی آمده است و حتی صدای عصبانی سگ را مردم ایران، به قیاس صدای پارس شناختند (پورپیرار، ۱۳۷۹: ۲۱۸). کتاب *دوازده قرن شکوه* نوشته امیر نعمتی و داریوش احمدی در پاسخ به کتاب پورپیرار نوشته شده است. اینان در مورد معانی پارسه توضیحات تاریخی مختصری داده‌اند ولی به معنی واژه پارس نپرداخته‌اند. در این مقاله تلاش شده است که معنی یا معانی‌ای که می‌توان برای واژهٔ پارس ارائه داد تبیین شود.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- خاستگاه نام پارس

نخستین اسناد و مدارکی که اطلاعاتی دربارهٔ واژه پارس می‌دهند متون آشوری است. نامی که در این متون آمده پارسوآش/ پارسوماش است. دانشمندان این نام را با محل پارسه/پارس که در کتیبه‌های هخامنشی آمده تطبیق داده‌اند. «در گزارش سناخریب پادشاه آشور که حوادث سال ٦۹۱ پ.م در مورد جنگ حلوله[۱] را نوشته است، از جنگجویانی که از پارسواش بوده‌اند نام برده شده است» (مجید زاده، ۱۳۷٦ :۲۷٤، دیاکونوف، ۱۳۹۰: ۸٦).

در خصوص پارسووآش/پارسوماش می‌توان گفت احتمالاً این منطقه منتسب به پارسیان است که به نظر می‌رسد از قرن هشتم قبل از میلاد قوم پارسی در این منطقه سکونت کردند، آنان به تدریج توانستند سرزمین انشان و سپس عیلام را تصرف کنند و نام قبیله خود را که در فارسی باستان پارسه[۲] آمده‌است به منطقه بدهند و این نام به سرزمین قوم پارس، تقریباً ایالت فارس کنونی و پایتخت هخامنشیان تخت جمشید داده شد. «پارسوواش ترجمه آشوری نامی است که به فارسی باستان پارسه از آن مشتق شده و شکل نخستین فارس کنونی که به همان ناحیه اطلاق می شود همان پرسیس یونانیان است» (دیاکونوف، ۱۳۸۷: ۸۸-۸۷).

نام پارس در کتیبه‌های به جا مانده از دوره هخامنشیان در چندین جا آمده است. داریوش اول که در کتیبه‌هایش خود را پارسی می‌نامد، زمانی است که قلمرو هخامنشیان به حداکثر گستردگی خود رسیده بود و سال‌ها از حاکمیت هخامنشیان می‌گذشت و احتمالاً ملل و اقوام تابعه نسبت به هخامنشیان و پارسیان و قبیله آنان

---

۱. Halule جنگی بود که در سال ٦۹۱ پ. م بین نیروهای متحد عیلام و بابل با آشوری‌ها در دشتی به نام «حلوله » نزدیک دجله جایی که امروز سامره است در گرفت و به نتیجه قطعی نرسید.

۲. pārsa

آشنایی نسبی داشته‌اند. وقتی داریوش در کتیبه کانال سوئز می‌گوید: «من پارسی هستم و از پارس مصر را گرفتم» باید این نام برای مردم مصر آشنا بوده باشد .

دربند هشت ازکتیبهٔ نقش رستم، داریوش خود را پارسی معرفی می‌کند: «من داریوش شاه...پسر ویشتاسپ هخامنشی، پارسی پسر پارسی، آریایی دارای نژاد آریایی، ... » (Kent, 1953: 137). در ادامه این کتیبه بندهای ۳۰-٤٦، داریوش قلمروی را که بر آنها فرمان می‌راند بیان می‌کند: «اگر فکر کنی که چند بود آن کشورهایی که داریوش شاه داشت، پیکره‌ها را ببین که تخت را می‌برند، آنگاه خواهی‌دانست، آنگاه بر تو معلوم خواهد شد که نیزه پارسی دور رفته است، آنگاه به تو معلوم خواهد شد که مرد پارسی دورتر از پارس جنگ کرده‌است»(همانجا) و نیز دربند ۳ از کتیبه کانال سوئز: « ...فرمان کندن این کانال را دادم به نام نیل که در مصر جاری است تا دریایی که از پارس می‌رود. پس از آن این کانال کنده شد چنانکه فرمان دادم و کشتی‌ها از مصر از وسط این کانال به سوی پارس روانه شدند چنانکه مرا میل بود» (ibid: 147). بر اساس این کتیبه‌ها و قلمرو حکومت داریوش، پارس و پارسی در مفهوم استان پارس نیست بلکه تمام قلمرو وی است که به نام سرزمین پارس معرفی شده است. پارسه و پارس را می‌توان نام اصلی تخت جمشید دانست. کتیبه خشایارشا (XPa) که بر پیشانی دو درگاه اتاق ورودی تخت جمشید نوشته شده‌است از پارس نام می‌برد: «...بسیار(ساختمان) خوب دیگر دراین (شهر) پارس ساخته شد، که من ساختم و پدرم ساخت...» (ibid: 148). در این کتیبه تخت جمشید با نام پارس بیان شده است.

هرودوت درباره خاستگاه نام پارسیان آورده است که پارسیان نام خود را از پِرسه/ پِرسیس[۱] پسر پِرسئو/پرسئوس[۲] گرفته‌اند و پِرسئو یکی از پسران زئوس (خدای بزرگ یونانیان و همتراز اهورامزدا) بوده است. «نیای بزرگ ما پارسیان، پرسئوس پسر پرسه

---

۱. Perses

۲. Perseus

بوده و پرسه پسر دانائه و آنرومدا دختر کفوس» در ادامه روایت آمده است که پارسیان پیش از آنکه بدین نام خوانده شوند، دونام کهن‌تر دیگر داشته‌اند که عبارتند از «کِفِن»[۱] و «ارتیان»[۲]، در روزگارهای کهن یونانیان آنان را کِفِن‌ها می‌گفتند ولی خود ایشان و همسایگان‌شان آنان را آرتیان می‌نامیدند (هرودوت، کتاب هفتم، بند ٦۱ و ۱۵۰).

۲-۲- نام پارس در سالنامه‌های بابلی، و منابع یونانی و رومی

در نوشته‌های بابلی، یونانی و رومی نام پارس در مفاهیم مختلف آمده است در سالنامهٔ بابلی در گزارش سال ۵۵۰ پ.م از کوروش بزرگ به عنوان شاه «انشان»[۳] نام برده شده‌است، اما در همان متن در حوادث سال ٥٤٧ پ.م از او به عنوان شاه «پارسه» یاد شده است (ایمانپور،۱۳۸۳: ۳) پارسه در اینجا ایالت پارس است. استرابو در بیان جغرافیای «آریانا» به نقل از اراتوستنس نیز پارس را در مفهوم ایالت پارس می نویسد: «آریانا در شرق محدود است به رود سند، در جنوب به دریای بزرگ، در شمال با کوهستان پارومیزادی [هندوکش] و دنباله‌های آن تا حوالی دروازه‌های دریای کاسپین و نواحی غربی آن مطابق است با همان مرزهایی که پارتیان را از ماد جدا می سازد و کرمانیا را از پارس و پریتکیانی‌ها »(استرابو،۱۳۸۲:۳۱۰- ۳۱۱). گزنفون، پارس را در معنی ایالت پارس به کار برده است: «پدر کوروش را کمبوجیه، پادشاه پارس می‌دانند. کمبوجیه از نژاد پارسیان بود که نام‌شان از «پرسه » مشتق است» (گزنفون،۱۳۸۰: ٦).

---

۱. Kephen

۲. Artyan Arta

۳. انشان بخشی از قلمرو عیلامیان بوده است در متون بابلی در دوهزار سال قبل از کوروش، این نام به کار برده شده است. در حماسه«انمر کار» و فرمانروایی اَرَتّه، سفیر پادشاه اوروک، برای رفتن به اَرَتّه مجبور بود از انشان و کوه‌های آن بگذرد (مجید زاده،۱۳۷۹: ۲۸۰).

نام پارس در نوشته‌های هردوت به معنی قوم و قبیله پارسی آمده است. از جمله در کتاب اول بند ۱۲۵ می‌نویسد: «عشیره هخامنشی که سر سلسله پادشاهان خاندان «پرسه » به آن تعلق دارد خود یکی از عشایر قبیله پازارگادی محسوب می‌شود و اما قبایل دیگر پارس عبارتند از پانتیاله‌ها، دروزی‌ها و پرمنی‌ها که همه کشاورز و رعیت پیشه‌اند».

نام پارس در مفهوم کشور پارس عنوان یکی از کتاب‌های کتزیاس (٤١٥ ـ ٣٩٨ پ. م) بوده که عبارت است از: *پرسیکا*[1]، (تاریخ پارس- ایران) و نیز *ایندیکا* (تاریخ هند) ولی این کتاب‌ها مفقود شده‌اند، فقط مختصری از آن در نوشته‌های مورخان بعدی از جمله فوثیوس آمده‌است .

نام خلیج فارس که در نوشته‌های یونانی و رومی آمده تلفظ‌های مختلف دارد ولی در معانی آنها، کشور پارس یا سرزمین ایران نهفته است. نام پارس در نوشته‌های کهن یونان و روم به شکل «پرسیکون»، «پرسیکوس» و«پرسیس» به کار رفته است. دریای پارس که امروزه خلیج فارس نامیده می‌شود، در کتاب *آنابازیس* نوشته فلاویوس آریانوس[2] مورخ یونانی قرن دوم میلادی «پرسیکون کای تاس»[3] تلفظ شده است. بطلمیوس از خلیج فارس با نام «پرسیکوس سینوس»[4] یاد کرده است (الهی، ١٣٦٨ :٩؛ حافظ نیا، ١٣٧١ :١٩؛ Alcock,1997/: 90).کوین توس کورسیوس روفوس[5]، تاریخ نگار رومی خلیج فارس را «اکواریوس پرسیکو»[6] که به معنی «آبگیر پارس» است نوشته است(Mehr,1997: 19؛ افشار،١٣٧٦: ٨٤). استرابو نام این خلیج را دریای پارس و خلیج فارس نوشته است (استرابو، ١٣٨٢ : ٤ و ٢٠٦و ٣١٣).

---

[1]. Persika

[2]. Arrianus Flavius

[3]. Persikon Kaitas

[4]. Persicus Sinus

[5]. Guintus Curtius Rufus

[6]. Aquarius Persico

پارس به معنی سرزمین و کشور پارس در سفرنامه نئارخوس[۱] دریا سالار مقدونی که در سال ۳۲٦ پ. م به دستور اسکندر دریای پارس را پیمود و تا دهانه رود سند پیش رفت، آمده است: پس از دویست استاد[۲] راه به ریگ و از آن جا به دیلم و دهنه رودخانه اندیان آمدیم، رودخانه اندیان سرحد خوزستان و پارس و پس از سند بزرگترین رودخانه است، هیچ یک از سواحلی که پیمودم مانند دریای پارس آباد و معمورنبود» (افشار، ۱۳۷٦: ۸۱).

در کتیبه آشوری واژه « پَرَشی » آمده است که می‌تواند شکل آغازین از تلفظ پارسی باشد، این نام در کتیبه سارگون پادشاه اکد (حکومت از ۲۳۲٤– ۲۲۷۹پ. م) آمده است. نام شهرهای تحت تصرف وی در شرق و جنوب شرق بابل عبارتند از: اَرّپخَ[۳]، لولوبی[٤]، اَرمنو[٥]، گوتیوم[٦]، پَرَشی[۷]، توکریش[۸]، انشان[۹] و عیلام (مجیدزاده، ۱۳۷٦ :۹۹). در گزارش استرابو جغرافی‌دان یونانی نیز نام «پَـرهَـسی» آمده است (استرابو، ۱۳۸۲: ۲۸) که با شواهد کتیبه آشوری تأیید می‌شود و ممکن است پَرَشی شکلی از تلفظ پارس باشد.

۲-۳- نام پارس در منابع ایران باستان

از منابع ایران باستان، نخستین بار نام پارس در کتیبه‌های هخامنشی نوشته شده است. پارس دراین کتیبه‌ها در معانی ایران، ایالت پارس و قبیله هخامنشی بیان شده است. در

---

۱. Nearchus

۲. Estad نزد یونانیان مقیاس طول بوده است. برابر ٦۰۰گام یونانی و معادل ۱۸۵ گز(فرهنگ معین).

۳. Arrapkha

٤. Lullubi

٥. Armanu

٦. Gutium

۷. Parashi

۸. Tukrish

۹. Anshan

متون دورهٔ ساسانی از نام پارس کمتر استفاده شده و در متن‌هایی که نام پارس به کار رفته معمولاً دلالت بر ایران و ایرانیان می‌کند.

در کتیبه‌های هخامنشی پارس به مفهوم سرزمین و کشور پارس بکار رفته است از جمله در این موارد: من داریوش شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه در پارس، شاه سرزمین‌ها،..(DB1، بند ۱). داریوش شاه گوید : این کشور پارس که اهورامزدا به من ارزانی داشت.(Dpd، بند۱: ۱۳۵؛ Kent, 1953: 116). در *نامهٔ تنسر* ترجمه ابن‌اسفندیار، نام پارس معادل ایران به کار رفته‌است. تنسر چنین می‌نویسد: زمین چهار قسمت دارد، یک جزء زمین ترک میان مغارب هند تا مشارق روم، و جزء دوم میان روم و قبط و بربر، و جزء سوم سیاهان از بربر تا هند، و جزء چهارم این زمین، که منسوب است به پارس و لقب بلاد الخاضعین میان، میان جوی بلخ تا آخر بلاد آذربایگان و ارمنیه فارس و فرات و خاک عرب تا عمان و مکران و از آنجا تا کابل و تخارستان و این جزء چهارم، برگزیده زمین است» (*نامه تنسر*، ۱۳٥٤: ۸۹).

در متن مانوی M42 که به زبان پارتی نگارش یافته از شهریاری پارس برای نامیدن ایران استفاده شده و نیز در متون مانوی قبطی واژه «پرسیس» معادل با ایران آمده و در دو متن کفالیه/کفالایا و هومیلیوس زردروست[1] نام پارس به صورت «پرزرن» به کار رفته است (نیولی، ۱۳۸۷: ۱۹۰– ۱۸۹).

در کتیبه های هخامنشی پارس به مفهوم ایالت پارس نیز بکار رفته است از جمله در کتیبه بیستون ستون ۱ بند ۱۰ وقتی که داریوش از رفتن کمبوجیه به مصر صحبت می‌کند پارس به معنی ایالت آمده است: ..سپس کمبوجیه رهسپار مصر شد هنگامی که کمبوجیه رهسپار مصر شد، پس آنگاه مردم متجاوز شدند. پس آنگاه دروغ در کشور بسیار شد، هم در پارس، هم در ماد و هم درکشورهای دیگر(DB1، بند ۱۰؛Kent,1953:117). این پارسی است. این مادی است. این عیلامی است...(DnI،

---

[1]. Homilios,Zaradroust

بندهای ۱تا ۳ ,Kent.1953: 137) در بند ۲۰ آمده: زمانی که من در بابل بودم، اینها هستند کشورهایی که نسبت به من نافرمان شدند: پارس، عیلام، ماد، آشور، مصر، پارت، مرو، ثتگوش، سکا در بند ۲۵ داریوش شاه گوید: سپاه پارسی و مادی که با من بود، آن (نیرویی) کم بود. پس آنگاه من سپاهی را روانه کردم. «ویَدرنَ» نام پارسی، بنده من، اورا رییس آنان کردم (DB2، بندهای ۲۰و ۲۵).

یکی از معانی پارس که از کتیبه های هخامنشی بدست می‌آید مفهوم قوم و قبیله پارسی است از جمله موارد زیر:

من داریوش شاه، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌های دارنده همه گونه مردم، شاه در این زمین بزرگ دور و دراز، پسر ویشتاسب هخامنشی پارسی، پسر یک پارسی، آریایی آریایی نژاد (DNa، بندهای ۸–۱۵). داریوش شاه گوید: مردی نبود نه پارسی نه مادی نه از دودمان ما (DB1، بند ۱۳؛ Kent: 1953: 117,121, 137).

۲-٤- نام‌های مرتبط با پارس

از نام‌های مرتبط با پارسیان، پاسارگاد است. هرودوت نوشته است: «پارسی‌ها به شش طایفه شهری و ده‌نشین و چهار طایفه چادرنشین تقسیم می‌شوند» (هرودوت، کتاب یکم: بند۱۲۵). او از شش طایفه اول، ابتدا پاسارگادیان[1] نام می‌برد. در خصوص ارتباط

---

[1] منسوب به پاسارگاد، اومستد (۱۳٤۰: ۸۳) در مورد پاسارگاد می‌نویسد: در حقیقت ویرانه‌های آن نمونهٔ یک اردوگاه آریایی را نشان می‌دهد، زیرا هیچ اثری از دیوار در آن نمی‌توان یافت. در خصوص وجه تسمیه پازارگاد (پاسارگاد) علی سامی (۱۳۳۸: ۱۸–۱٦) نوشته است:

- بعضی از دانشمندان معتقدند که پاسارگاد در اصل پارسه کرت، پارسه‌گرد چون ارم‌گرد، داراب‌گرد، خسروگرد بوده است(کرت و گرد در زبان فرس قدیم به معنی قلعه بوده است) و از مورخین قدیمی آناکسمن معلم اسکندر که با او به ایران آمد اسم این شهر را در کتاب خود «پارسه‌گرد» یعنی قلعه پارس ذکر کرده است.
- برخی دیگر گفته‌اند که پازارگاد در اصل پارس‌کاده یعنی جایگاه و شهر پارس بوده چون دهکده که جای ده و جای آتش معنی می‌دهد(کاده و کده در فرس باستان یعنی جایگاه) و به تدریج پارس‌کاده و پاسارگاد و به یونانی پازارگاد شده است.

پارس با پاسارگاد، ایمانپور چنین نوشته است: «پارس به احتمال شکل تحول یافته پاسارگاد است در خصوص پاسارگاد دو نظر وجود دارد: ۱- اینکه شکل صحیح آن همانطور که کوتیوس اشاره کرده parsagada بوده اما هرودوت اولین بار به اشتباه pasargada نقل کرده است و بعد ها مورخان دیگر یونانی که اغلب از نوشته‌های ایشان استفاده کرده‌اند همان شکل را تکرار کردند یا به گفته سامی، واژه پاسارگاد قلب و جابجا شده همان واژه «پارسه گاد» یا «پارسه گدهٔ» پارس باستان است. ۲- نام پایتخت پارسیان با نام پاسارگاد یکی از قبایل پارسی که هرودوت از آن نام می‌برد ارتباط نداشته و به گفته گرشویچ می‌تواند فارسی باستان آن paθragada یا به صورت pazragada بوده باشد. که به معنی «گرزافکنان » یا آنهایی که «گرز گران» حمل می‌کنند باشد» (ایمانپور، ۱۳۸٦: ۱۱).

نام دیگر مرتبط با پارس، «پارشو» است که نام یک قبیله جنگجوی هندی است و در *ریگ ودا* آمده است. پانینی دستوردان بزرگ هندی که شاید در قرن ششم پیش از میلاد می‌زیسته است بر این نظر است که قبیله‌ای جنگجوی به نام «پارشو» در شمال غربی هند زندگی می‌کرده است. «پانینی این پارشوها را کسانی می‌داند که «زندگی خود را با ساختن اسلحه» می‌گذرانند» (دریایی،۱۳۸۵: ۵). نظر به اینکه اقوام هند و آریایی‌های ایرانی زمان درازی کنار یکدیگر می‌زیسته‌اند «که مدتها مذهب آنها با مذهب هندی‌ها یکی بود، و به زبان واحدی هم تکلم می‌کردند ولی در قرون بعد جدایی مذهبی بین آنها روی داد (پیرنیا، ۱۳٤٤: ۱۵۸). این همزیستی می‌تواند بر وجود اشتراکات دو قوم گواهی دهد و نسبت پارشوهای هندی را با پارسیان بیان دارد. موضوع دیگر که در این باره می‌توان بیان کرد مطلبی است که «در«ودا » در ماندالای هشتم آمده است که ندا می‌دهد «پارشوی ماناویی» بیست فرزند به دنیا آورد. آیا این

• برخی معتقدند که پازارگاد در اصل پارس‌گاده به معنی تخت پارس بوده است زیرا گاده و گاه به معنی تخت است که به مرور زمان پاسارگاد شده است.گیرشمن (۱۳۷۲: ۱٤٤) می گوید: پارسه‌گد یعنی اردوگاه پارسیان.

بیست فرزند همان بیست قبیله پارسی نیست که در زمان‌های دور می‌زیسته‌اند؟ همان پارسیان باستان که قبل از رسیدن به فلات ایران قطعاً در کنار هندیان می‌زیسته‌اند و از دیرباز با کورو، نام خاندان قهرمان حماسه هند رابطه داشته‌اند» (دریایی، ۱۳۸۵: ۷- ٦).

دو کلمهٔ «پارشو» و«پارثو» در *ریگ‌ودا* آمده، شاطرجی دانشمند هندی معتقد است که این دو واژه به معنای پارسی و پارتی است او چنین نوشته است: «در *ریگ ودای* ششم بند ۸- ۲۷ جمله‌ای است با این مفهوم «پارثوها هدیه پر ارزشی تقدیم کردند» که نمی‌تواند یک نام عام باشد و حتماً یک نام خاص و نام یک گروه است. در *ریگ ودای* هشتم بند ٦/٤٦ آمده است که: «در تریندیر[1] من صد پیشکش پذیرفتم ولی در پارشو هزار هدیه قبول کردم» دراینجا «پارشو» یک نام خاص است. نام این محل در *ریگ ودای* هفتم بند ۸۳ / ۱ قید شده‌است که: «پارثوها و پارشوها به پیش تاختند، اینان به پیروزی و فتح علاقمندند» که دراینجا نیز نام دو گروه است که با هم یکی شده‌اند و می‌بایستی در همسایگی یکدیگر بوده باشند. همینطور در *ریگ ودای* یکم بند ۸/۱۰۵ باز هم کلمه «پارشو» در معنی یک گروه «جنگجو » ذکر شده‌است» (اسلامی، ۱۳۵۱: ٦٥).

۲-۵- تحول معنایی پارس

۲-۵-۱- لغت‌نامه‌ها

فرهنگنامه‌ها و لغت‌نامه‌ها ومنابع اولیهٔ دورهٔ اسلامی برای واژهٔ پارس معانی مختلفی ارائه داده‌اند:

• قومی ایرانی منسوب به فارس: پارس به معنی نام قومی ایرانی ساکن جنوب ایران (*فرهنگ معین*) «به حرکت رای مهمله معرب پارس است...لفظ فارسی حقیقتاً منسوب به فارس است (*فرهنگ آنندراج*). قوم پارس از قبایل آریایی ایران (*لغت نامه دهخدا*).

---

[1]. Trindir

• سرزمین ایران: در تمامی حالات تمام ایران را فارس می‌گفتند و آن از رود جیحون است تا آب فرات (*فرهنگ آنندراج*) . درفرهنگ *سغدی*، درمورد پارس این چنین نوشته شده است: p> ars = pārs پارس، ایران، خطهٔ پارس p>rs >wt> q = pārs - ōtak (قریب، ۱۳۸۳: ۲۵۹). دهخدا زیر عنوان فارس آورده است : پارسیان و ممالک آنها، ظاهراً همان فارس به سکون است.

• نام ایالتی از ایران: پارس استانی از پرسیس(persis) (Nyberg,1974: 151). pārsa، پارسی، پارس، ایالتی از امپراطوری ایران، عیلامی par – šip، اکدی pa-ar-su (Kent, 1953: 196) پارس به جای ایران:

چو از پارس قارن به هامون رسید زدست چپش گردی آمد پدید
(فردوسی، ج۱: ۲۰۷)

یکی نامور ترک را کرد یاد سپهبد کروخان ویسه نزاد
سوی پارس فرمود تا برکشید براه بیابان سر اندر کشید
(همان، ج۱: ۲۰٤)

چنان بد که در پارس یک روز تخت نهادند زیر گل افشان درخت
(همان، ج ٤: ۱٤۱)

• کشور فارس: پیامبر اسلام (ص) هنگامی‌که در سال ششم هجری برای خسروپرویز پادشاه ساسانی در مداین عراق نامه فرستاد، خسرو پرویز را بزرگِ کشور فارس خوانده است بخشی از نامه چنین است:

«بسم الله الرحمن الرحیم. من محمد رسول الله الی کسری عظیم بزرگ فارس سلام علی من اتبع الهدی و آمن بالله و رسوله و اشهد ان لا اله الاالله و انی رسول الله الی الناس کافه لینذر من کان حیا. اسلِم تُسلَم فان ابیت فعلیک اثم المجوس». یعنی این

مکتوب از طرف محمد رسول خدا است، برای خسرو پرویز بزرگ فارس (طبری، ۱۳٦۸، ج۳: ۱۱٤۲).

• زبان فارسی: پارسَ pārasa به معنی زبان فارسی و فارسی، فرهنگ سنسکریت (Macdonell,1954: 161). زبان ادبی ملت ایران عهد اسلامی، زبان فارسی.

• ایرانی: یک تن ایرانی(*فرهنگ معین*). ایرانی، پارسی، p>rsyq = parsik (قریب، ۱۳۸۳ :۲۵۹).

• پارسا: *فرهنگ رشیدی* «پارس» را به معنی «پارسا» نوشته: «پارسا مرکب است از پارس که لغتی است در پارس به معنی حفظ و نگهبانی و از الف که چون لاحق کلمه شود افاده معنی فاعلیت کند و معنی ترکیبی (آن) حافظ و نگهبان (است) چه پارسا پاسدار نفس خود باشد» (رشیدی، ۱۳۳۷: ۲۰۳). *فرهنگ معین* در معنی پارسا آورده است: پارسی، از مردم پارس (فارسی) ایرانی جمع پارسایان (معین، ۱۳۷۱: ٦۵۳). فرس جمع فارس و معنی فرس پارسایان است و به تازی چنین نویسند و پارسی را فارس نویسند» (ابن بلخی، ۱۳٦۲: ٤).

• نام پسری از خاندان سام و هوشنگ: «نام پسر پهلوبن سام که گویند اصطخر بنا کرده اوست، نام یکی از پهلوانان ایران به عهد یزدگرد (*لغت نامه دهخدا*). در *فرهنگ آنندراج* (جلد چهارم، ص۳۰۸٤) درباره فارس و فارسی چنین آمده‌است: «و به معنی زبان معهود مجاز مشهور در بعضی باستانی نامه‌ها مسطور است که پارس بن پهلو بن سام بن نوح پادشاه آن ملک بود» همچنین نوشته است: «پارس بر وزن و معنی فارس است و آن نام پسر هوشنگ شاه مشهور بوده و به نام او ایران تمامی را پارس خواندند و زبان پارس منسوب بدوست». در ادامه درصفحه ۳۰۸٦ آمده‌است: «و در رساله ناجی مرقوم است که شیخ ابن حجر شارح صحیح بخاری گفته که فارسی منسوب به فارس بن غاموربن یافث بن نوح علیه السلام است و بعضی گویند که منسوب به فارسان که پسران پذرام بن ارفخشدبن سام بن نوح علیه السلام‌اند چون پذرام زاده پسر بودند همه ایشان «سوار» پس به زبان عرب، فارس را سوار گویند ایشان بدین نام موسوم

شدند زبان ایشان به لقب ایشان ملقب و منسوب شد». «فارس پسر یاسور پسر سام بن نوح بود .... بعضی نیز پنداشته‌اند که فارس از فرزندان یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم خلیل صلوات اله علیهم بود، گروهی گفته‌اند وی از فرزندان ارم بن ارفخشذ بن سام بن نوح بود چند ده پسر آورد که همگی سوار کار و دلیر بودند و چون سوار را در عربی فارس گفته‌اند این قوم را نیز به انتساب فروسیت و سوارکاری «فارس» نامیدند» (مسعودی، ۱۳۷۰: ۲۳۱).

• آزادگان پارس: همیشه مردم پارس را احرار الفارس نوشتندی یعنی آزادگان پارس (ابن بلخی، ۱۳٦۲: ٤).

برای پارس معانی دیگری هست که دهخدا آورده است: سوار، یعنی صاحب اسب، جانوری است شکاری کوچکتر از پلنگ (پارس بدین معنی ترکی است)، آواز سگ، جزیره‌ای ازگنگبار سیکلاد به جنوب دلس (دهخدا، ۱۳۷۳: ٤٦٤٤).

۲-۵-۲- منابع جدید

آموزگار و تفضلی(۱۳۷۳ :۳) می‌نویسند: «فارسی یا پارسی منسوب به پارس مشتق از صورت ایرانی باستان پارسه[1] است که نام سرزمین فارس است و منسوب به آن در زبان فارسی میانه «پارسیگ» است». (ارانسکی، ۱۳۷۸ :٤٦) آورده است: پارسه در یونانی باستان برابر (perses)persia, persida و به فرانسه، preside,perse است.

پیگولوسکایا (۱۳۷۲: ٦۹ ـ ۷۰) از پارس به مفهوم سرزمین ایران یاد کرده است: «هنگامی که دورِ مادها پایان گرفت، داریه‌ووش پسر پشتاسپ [ویشتاسب] بر پارس فرمان راند. در صفحه ۱۷۰ می‌نویسد: داریه‌ووش پنج خاندان از ناحیه استخر را در شهر جای داد. نام آنها در بایگانی شاه پارس ثبت است. و نیز در صفحه ۲۲۱ آورده

---

[1]. pārsa

است: اردشیر بابکان، عنوان شاه پارسیان را دارد. مؤلفی که خود از سرزمین ادیابنه بود نوشت: اردشیر نخستین شاه پارسیان، فرمانروایی به نام آدورزهب[1] را به سرزمین ما گمارد».

در نوشته‌های دو نفر از سیاحان چینی از سرزمین پارس به «پوسی» و «پو- لا- سی» یاد شده است. سونگ‌ین در سال ۵۱۷- ۵۱۸ میلادی برای بدست آوردن کتب مقدس بودایی به سرزمین‌های غربی مسافرت می‌کند از ختن به قسمت‌های شرقی افغانستان رفت «او سرزمین‌های مجاور افغانستان را سرزمین «پوسی» می‌گوید که آن را با پارس تطبیق داده‌اند» (حبیبی، ۱۳٦۷: ۲۲). سیاح دیگر هیون‌تسنگ است که در قرن هفتم میلادی به طرف غرب مسافرت می‌کند؛ حبیبی در این باره می‌نویسد: هیون‌تسنگ از غزنه به طرف رخد (= بُست = قندهار و هلمند) و سیستان و هرات نرفته چون در عصرش این ولایات تحت سلطه کابل‌شاهان (شاهان کابل) نبود و غالباً رتبیلان و ملوک مقامی (حاکمان منطقه زابل و رخد و سیستان که یعقوب لیث صفاری برآنان غلبه یافت) در آن حکم می‌راندند و آیین مزدایی (زردشتی) هم رواج داشت، بنابر آن این سرزمین را به نام «پو- لا- سی» (پارس) نامیده است (همانجا: ٤٤۹- ٤٥۰).

امروزه نام تعدادی از شهرها و محله‌های ایران عنوان یا ترکیب فارس/پارس را دارند چند نمونه عبارت است از: فارسان از شهرستان‌های استان چهارمحال و بختیاری، پارس‌آباد از شهرستان‌های استان اردبیل، فارسچین در استان همدان، فارس کوه در استان یزد، فارسی‌کوه در استان خراسان جنوبی. در خصوص وجه تسمیه شهر فارسان چنین آمده‌است:

در بالای شهر کنونی نزدیک امامزاده سید محمد تپه‌ای وجود داشت که مردم در آنجا برای حفظ و حراست شهر نگهبانی می‌دادند و فارسان که از کلمه فارسان به معنی اسب سوار است به خاطر دلیری و سوارکاری مردمان این ناحیه است که به مرور زمان

---

[1]. Adorzahab

به فارسون و اینک به فارسان مبدل گشته برخی می‌گویند نام اصلی این شهر باید پارسان باشد چون عده‌ای از پارسیان که از اقوام آریایی بودند به واسطه وجود مراتع در اینجا ماندگار گشتند (سعیدیان، ۱۳۷۹: ٦۰۱).

نام «پارساوان» هم اکنون به شکل «پارسیوان/ فارسیوان» در میان گروهی از مردمی که خود را به این نام می‌خوانند و به زبان فارسی سخن می‌رانند، زنده مانده‌است. این گروه در شمال‌غربی پاکستان امروزی و در مجاورت مرز افغانستان سکونت دارند. دیاکونوف نام‌های «پـَشتو» یا «پَـشتون » به عنوان یک هویت زبانی در جنوب افغانستان امروزی را به ترتیب شکل دگرگون شده «پارساوا» و «پارساوان» می‌داند (دیاکونوف،۱۳۹۰: ۱۲٦).

پس از حمله اعراب به ایران به تدریج گروهی از ایرانیان کشور را ترک نمودند و به هند مهاجرت کردند که در آن دیار به «پارسی» معروف هستند و هم اکنون از آنان با نام «پارسیان هند» یاد می‌شود.

چنانکه گفته شد، نام پارس ابتدا شامل استان فارس می‌شد، پس از آنکه قدرت هخامنشیان فزونی یافت و نقاط مختلف دیگر را تصرف کردند، این نام ضمن آنکه بر استان فارس اطلاق می‌شد فراگیر گشت و کل مردم ایران را پارسیان گفتند و امپراطوری هخامنشی نیز امپراطوری پارس نامیده شد. چنین روندی در مورد امپراطوری روم نیز وجود دارد؛ شکل‌گیری حکومت رومیان ابتدا در شهر رم بود و نام حکومت و امپراطوری روم از شهر رم اقتباس شد.

۲- ٦- تطبیق واژه پارس

بنا به به آنچه تا اینجا گفته آمد ارتباط معنایی بین «پارس» و «پارس کردن» بدست نیامد. برای تبیین بهتر و استدلال‌های محکم‌تر به ریشه بانگ سگ و همچنین مفاهیمی که برای واژه پارس در منابع آمده است می‌پردازیم.

«بانگ سگ» درهند و اروپایی از ریشهٔ bhel* می‌آید به معنای غریدن یا بانگ زدن و صدا درآوردن. لیتوانی: balsas به معنای صدا، بالا، ژرمنیک کهن: belja به معنای غریدن (ن.ک: iran_bozorg.cloob.com). در انگلیسی bark و در یونانی haulo (پارس کردن) است. فعل‌های bell (غریدن) و bellow (بانگ کردن، نعره زدن) در انگلیسی ازریشه bell هستند (*فرهنگ انگلیسی به فارسی حییم*). همچنین لاییدن و لوکه کشیدن به معنی بانگ سگ است (*لغت نامه دهخدا*). در *واژه نامه طبری* لوئه به معنای پارس‌کردن است، گیلکی: لاب (ستوده، ۱۳۳۲: ۲۲۰؛ کیا، ۱۳۲۷: ۱۸۹).

معنی پارس در سنسکریت مهم است چون زبان اوستایی با سنسکریت همبستگی‌های زیادی دارد، بدون درک و فهم سنسکریت زبان اوستایی قابل فهم ودرک نیست. «امروز دیگر خویشاوندی این دو زبان از طریق واژگان، دستور آواها کاملاً روشن است بدان حدّ که پیشرفت دانش اوستاشناسی جز از طریق مقایسه دقیق با زبان سنسکریت امکان پذیر نیست» (راشد محصل، ۱۳٦٤: ۹). واژه پارسه در سنسکریت pārasa است وبه معنی «پارسی، فارسی و زبان فارسی» است (مک دونل،۱۹٥٤: ۱٥۱). و همچنین «پارس می‌کند» rai و rayati ، آمده است (Williams,1851: 1052).

در متن‌های آشوری سده‌های ۹-۷ پ.م سرزمین پارس به صورت parsava, parsumaš, parsuaš آمده است که نماینده صورت ایرانی آن یعنی parsava به معنی «مرز» یا «سرزمین مرزی» است (waters,1999:100، به نقل از مدرسی، ۱۳۸۹: ۱۰٥). دیاکونوف می‌نویسد: پارسوا[1] خود واژه‌ای مادی است و پرثو یا پهلو (پارت) نام کهن خراسان، صورت دیگری از همین واژه است. این نام به همین صورت (پهلو) و به همان معنی«مرز» بارها در *شاهنامه* آمده است. براین اساس می‌توان گفت

[1] . بخش علیای رود دیاله و شاخه‌های شعب کوچک آن (شهرهای کنونی سلیمانیه، زهاب و سنندج) از اواسط قرن نهم قبل از میلاد «پارسوا» نامیده می‌شده است. از سال ۷۰۰ پ. م آشوریان در نواحی زاموآ و پارسوا (مرکز آن دژ نیکور بود) و آراپخا کاملا استوار شده بودند (دیاکونوف، ۱۳۷۷: ۲۳۸).

که نام‌های پارسوا، پارس و پارت واژه‌های هم‌ریشه هستند به معنی «پهلو و مرز» که دیر زمانی سرزمین‌هایی در شمال غربی، شمال شرقی و جنوب ایران به آن نام خوانده می‌شدند (دیاکونوف، ۱۳۷۷ :٦٨ و ۱۳۹۰: ١٢٦).

در مورد واژه پارسوماش[۱] یا پارسواش[۲] ریچارد نلسون فرای می‌نویسد: «این واژه [پارسواش/یا پارسوماش آشوری فقط به معنی«پهلوان یا قهرمان» است و می‌تواند اشاره باشد به هریک از سران فرودست ایرانی» (فرای، ۱۳۷۳: ۱۱۳).

«واژه پارس، پارت و حتی پشتو، به احتمال قریب به یقین، با واژه‌های پارسا و شاید پهلوان به معنی نیرومند مربوط است همان گونه که اریه، یعنی آزاده، نام کلی قبایل هند و ایرانی بوده است، پارسه و پارثوه و غیره نیز مشخص کننده تشخص نژادی گروهی از این مردم بوده است» (بهار، ١٣٨٤: ٤٩٩).

معنی دیگری که برای واژهٔ پارس می‌توان بیان کرد از مفهوم محل پارسه مورد ادعای داریوش است. این محل «دشت فسا» است که «علاوه بر موقعیت مناسب جغرافیایی، به طور گسترده‌ای قابلیت کشاورزی دارد مهمتر از همه یک تپه باستانی معروف به «تل ضحاک» در دشت فسا قرار دارد. نکته قابل توجه این که سکوی فوقانی این تپه از خشت گلی ساخته شده و به دوره هخامنشیان منتسب است و شباهت بسیاری بین بخش فوقانی و سکوی آن با بنای «تل تخت» و پاسارگاد وجود دارد. به دیگر سخن با توجه به شباهت تل ضحاک با دیگر آثار هخامنشی و حتی شباهت نسبی آن با آثار منسوب به دوره مادها، یعنی نوش جان تپه و گودین تپه نشان می‌دهد که تل ضحاک یکی از بناهای متعلق به دوره اولیه پارسیان است و جلگه فسا/ پسا می‌تواند همان پارسه مورد ادعای داریوش باشد. بررسی ریشه‌شناسی «پسا» و نام های محلی، آن طور که در کتیبه‌های پارسی باستان و الواح تخت جمشید آمده است

---

۱. parsumas

۲. parsuaš

نیز تا حدودی ادعای بالا را تایید می‌کند. بیلی معتقد است شکل فارسی باستان پسا[۱] می‌تواند به معنی قرارگاه باشد (Hamsman, 1975: 3) که همین مفهوم در نام پاسارگاد که کوروش کبیر برای پایتخت خود انتخاب کرده منعکس شده است، که هر دو به نحوی مرتبط با پارسیان و قرارگاه آنها است (ایمانپور،۱۳۸۳: ۸). اوژن فلاندن دانشمند فرانسوی در کتاب سفرنامه خود (۱۳۲٤: ۳۱۸) درباره پاسارگاد می‌گوید: «از مفروضات و گفته اغلب جغرافی‌دان‌ها [بدست می‌آید] که این محل [فسا] را پازارگاد قدیم می‌دانند». با تطبیق محل پارسه به دشت فسا و معنی که برای فسا بیان شده است، می‌توان پارسه را درمعنی «محل استقرار» و «قرارگاه» نیز بیان کرد.

۳- نتیجه‌گیری

نخستین واژه‌های مرتبط با «پارس» واژه‌های «پرسواَ» و «پارسوماش/پارسواش» است که در نوشته‌های شاهان آشوری قرن هشتم پیش از میلاد بیان شده‌است. از قرن ششم پیش از میلاد واژهٔ «پارس» در کتیبه‌های هخامنشی آمده است. از کتیبه‌های هخامنشی چنین استنباط می‌شود که این واژه در مفهوم «قبیله پارسی» و «سرزمین پارس» بیان شده است. نام پارس ابتدا شامل استان فارس می‌شد، پس از آنکه قدرت هخامنشیان فزونی یافت و نقاط مختلف دیگررا تصرف کردند، این نام ضمن آنکه بر استان فارس اطلاق می‌شد فراگیر شد و کل مردم ایران را پارسیان گفتند و امپراطوری هخامنشی هم، امپراطوری پارس نامیده شد، چنین روندی در مورد امپراطوری روم نیز وجود دارد؛ شکل‌گیری حکومت رومیان ابتدا در شهر رم بود و نام حکومت و امپراطوری از رم اقتباس شد.

اما در بارهٔ «پارس» در معنی «پارس کردن سگ» به مدرک مستندی که معنی و زمان رواج این مفهوم را بیان دارد دست نیافتیم. ولی بر اساس آنچه گفته آمد می‌توان

---

۱. pasa

این معانی را برای پارس بیان کرد: قبیلهٔ پارسی، قرارگاه، پهلوان، جنگجو، گرزافکن، مرز و کنار.

منابع

آموزگار، ژاله، تفضلی، احمد (۱۳۷۳). *زبان پهلوی*. تهران: معین.

ابن بلخی (۱۳٦۳). *فارس نامه* . به سعی و اهتمام گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون. تهران: دنیای کتاب.

ارانسکی، یوسف م (۱۳۷۸). *زبان های ایرانی*. ترجمه علی اشرف صادقی. تهران: سخن.

اسلامی،الله قلی (۱۳۵۱). «تاریخچه شیراز». *مجلهٔ هنر و مردم*.شمارهٔ ۱۱٤.فروردین.صص٦۷- ٦٤ .

استرابو (۱۳۸۲). *جغرافیای استرابو*. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: بنیاد آثار ایرج افشار.

الهی، همایون (۱۳٦۸). *خلیج فارس و مسائل آن*. تهران: قومس.

افشار، ایرج (۱۳۷٦). *کتاب جغرافیای تاریخی پارس*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

اوژن فلاندن، ژانباتیست (۱۳۲٤). *سفرنامه به ایران*. ترجمه حسین نور صادقی. تهران: چاپخانه روزنامه نقش جهان.

ایمانپور، محمد تقی (۱۳۸۳). «مکان جغرافیایی پارسه داریوش». *فصلنامه مطالعات تاریخی ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*.دورهٔ(۳).شمارهٔ(۵).صص۱٤- ۱.

ـــــــــــــــ (۱۳۸٦). «ریشه شناسی و وجه تسمیه پاسارگاد اولین پایتخت پارسیان». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. بهار. شمارهٔ پی درپی ۱۵٦ .صص۱۵- ۱.

بندهش (۱۳۸۰). ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.

بهار، مهرداد (۱۳۸٤). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.

پور پیرار، ناصر (۱۳۷۹). *دوازده قرن سکوت(تاملی در بنیان تاریخ ایران)*. تهران: کارنگ.

پیرنیا، حسن (۱۳٤٤). *ایران باستان، کتاب اول*. تهران: کتابخانه ابن سینا.

پیگولوسکایا، ن. (۱۳۷۲). *شهرهای ایران*. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: علمی فرهنگی.

جلالی نائینی،سید محمد رضا (۱۳۷۵). *فرهنگ سنسکریت*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۷۱). *خلیج فارس و نقش استراتژیک تنگه هرمز*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین. سمت.

حبیبی، عبدالحی (۱۳٦۷). *افغانستان بعد از اسلام*. تهران: دنیای کتاب.

دریایی،تورج (۱۳۸۵). «پارس و پاسارگاد: اسطوره و تاریخ پارسیان قبل از شاهنشاهی هخامنشی» *فصلنامه تاریخ ایران باستان*. شماره دوم، شهریور، صص۱۱– ۱.

دیاکونوف، ا. م (۱۳۷۷). *تاریخ ماد*. ترجمه کریم کشاورز. تهران: علمی و فرهنگی.

ـــــــــــــــ (۱۳۹۰). *مجموعه تاریخ کمبریج.تاریخ ایران دوره ماد*.به سرپرستی ایلیل گرشویچ، ترجمه بهرام شالگونی. تهران: جامی.

راشد محصل، محمد تقی (۱۳٦٤). *درآمدی بر دستورزبان اوستایی*. تهران: کاریان.

سامی، علی (۱۳۳۸). *پاسارگاد*. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.

ستوده، منوچهر (۱۳۳۲). *فرهنگ گیلکی*. تهران: انجمن ایران شناسی.

سعیدیان، عبدالحسین (۱۳۷۹). *شهرهای ایران*. تهران: علم و زندگی.

طبری، محمدبن جریر (۱۳٦۸). *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.

فرای، ریچارد. ن. (۱۳۸۰). *تاریخ باستانی ایران*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: علمی فرهنگی

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳٦۹). شاهنامه *ژول مول*. ترجمه جهانگیر افکاری. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

فرهنگ آنندراج، محمد پادشاه متخلص به شاد (۱۳۳٦). زیر نظر محمد دبیر سیاقیی، تهران: کتابخانه خیام.

فرهنگ انگلیسی به فارسی حییم (۱۳٦٤). تهران: فرهنگ معاصر.

فرهنگ دهخدا (۱۳۷۳) .زیر نظر محمد معین–سید جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.

فرهنگ رشیدی (۱۳۳۷). تصحیح محمد عباسی. تهران: کتاب فروشی بارلی.

فرهنگ معین (۱۳۷۱).. تهران: امیرکبیر.

قریب، بدرالزمان (۱۳۸۳). *فرهنگ سغدی*. تهران: فرهنگان.

کیا، صادق (۱۳۲۷). *واژه نامه طبری*. تهران: دانشگاه تهران.

گزنفون (۱۳۸۰). *کوروش نامه*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: علمی و فرهنگی.

مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۹). *تاریخ و تمدن بین النهرین*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مدرسی، فاطمه؛ قدرت دیزجی، مهرداد (۱۳۸۹). «کهن ترین میهن پارسیان در ایران». *فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام وایران، دانشگاه الزهرا*. شماره ۵. پیاپی ۸۳ بهارصص ۱۱۲– ۱۰۳.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسینی (۱۳۷۰). *مروج الذهب*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.

نامه تنسر (۱۳٥٤). به تصحیح مجتبی مینوی. تهران: دانشگاه تهران.

نیولی، گراردو (۱۳۸۷). آرمان ایران، جستاری در خاستگاه نام ایران،ترجمه منصور سید سجادی، تهران: پیشین پژوه.

هرودوت (۱۳۹۵). *تاریخ هردوت*. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: اساطیر.

یعقوبی. احمد (۱۳٦۲). *تاریخ یعقوبی*. ترجمه محمد ابراهیم آیتی . تهران: علمی و فرهنگی.

Alcock, Susan, E. (1997) *The early Roman Empire in the East*. England: oxbow.

Kent Roland, G. (1953) *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven: Oriental Society.

Macdonell, A. A. (1954) *A Practical Sanskrit Dictionary, With Transliteration, Accentuation, And Etymological Analysis Throughout*. Oxford: Oxford University Press.

Mehr, Farhang (1977*) A Colonial Legacy*. University Press of American.

Monier Williams, M. A. (1851*) A Sanskrit English Dictionory*, Oxford: The Clarendon Press.

دو فصل‌نامهٔ تخصصی پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۲۶۱-۲۷۲

بررسی معنایی و اشتقاقی واژهٔ ویذ/ وید در شعری منسوب به رودکی

میثم محمدی[۱]

چکیده

در این مقاله به بررسی معنایی و اشتقاقی واژهٔ **ویذ/ وید** که در بیتی منسوب به رودکی آمده می‌پردازیم. در فرهنگ‌های کهن فارسی دو معنای «گم» و «کم» برای این واژه آمده و مشخص نیست معنای اصیل واژه کدام است. سعی ما بر آن است تا با بررسی نسخ فرهنگ‌های مختلف فارسی و شواهد شعری که واژهٔ مورد بحث در آنها آمده، معنای درست واژه را دریابیم. در

۱. دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران

این راه صورت‌های ایرانی باستان و ایرانی میانهٔ واژه را بازسازی و شناسایی می‌کنیم و گونه های دیگر احتمالی واژه را در فارسی دری و طبری زیدی نشان می‌دهیم. با توجه به شواهد احتمالاً معنای صحیح واژه «گم» است و معنای «کم» تحت تأثیر خصیصهٔ املایی نگارش حرف «گ» به صورت «ک» در متون قدیمی فارسی پدید آمده است.

واژگان کلیدی: رودکی، وید، ویذ، ویدا.

۱- مقدمه

در فرهنگ‌های کهن فارسی واژه‌هایی آمده که بسیاری از آن‌ها در گذر زمان از رواج افتاده‌اند و اکنون واژه‌هایی مرده شمرده می‌شوند. از برخی از این واژه‌ها تنها از طریق شواهد منقول در همین فرهنگ‌ها آگاهی داریم. مسئله اینجاست که این واژه‌های مهجور و معانی‌شان در استنساخ نسخ و به دست کاتبان دچار تصحیف‌هایی شده‌اند و یافتن شکل نخستین و درست آنها علاوه بر دانستن چم و خم تصحیح متن، در گرو بهره بردن از ابزار زبان‌شناسی تاریخی است. اساس پژوهش‌های لغوی دربارهٔ واژه‌های کهنی که شواهد معدودی از کاربردشان در دست است، ابتدا تأیید اصالت واژه است؛ یعنی حصول اطمینان از این مطلب که با واژه‌ای سر و کار داریم که واقعاً رواج داشته و به دلیل اشتباه فرهنگ‌نویسان یا کاتبان پدید نیامده است. گاهی واژه یا معنای آن در فرهنگی کهن به اشتباه ضبط شده و به فرهنگ‌های متأخر نیز راه یافته است. گاهی اشتباه زمانی رخ می‌دهد که کاتبان در خوانش و فهم صورت منقول در نسخه به بی راهه می‌روند و واژه را آن‌گونه نقل می‌کنند که با صورت اصیل آن متفاوت است. در این میان ویژگی‌های خطی نسخه‌های کهن نیز مسئله‌ساز است و راه را بر تحریف و

تصحیف‌ها می‌گشاید. همین مسائل باعث می‌شود تحقیق دربارهٔ واژه‌هایی که تنها شواهدی در فرهنگ‌های کهن فارسی دارند، مشکل شود. ما در این مقاله واژهٔ **ویذ/ وید** را بررسی می‌کنیم که تنها شاهد کاربرد آن در شعری منسوب به رودکی است. در فرهنگ‌ها دو معنای «گم» و «کم» برای این واژه آمده و مشخص نیست کدام یک معنای درست واژهٔ مورد بحث است. تا کنون دربارهٔ وجه اشتقاق و معنای این واژه تحقیقی انجام نشده و این نوشتار نخستین بار به این مطلب می‌پردازد.

۲- بحث و بررسی

در شماری از فرهنگ‌های کهن فارسی واژهٔ **ویذ/ وید** آمده که آن را «گم» یا «کم» معنی کرده‌اند. کهن‌ترین فرهنگی که این واژه در آن آمده *لغت فرس* اسدی طوسی است[۱]. در این فرهنگ واژهٔ **ویذ** به معنای «گم بوده»[۲] با شاهدی از رودکی آمده است:

ای غافل از شمار چو پنداری	کت خالق آفرید ببی‌کاری
عمری که مر تراست سرِ مایه	**ویذ**ست و کارهات بدین زاری

(اسدی طوسی، ۱۳۶۵: ۸۳)

در همین *لغت فرس*، ذیل واژهٔ **ویدا** به **وید** اشاره شده و بیتی از دقیقی به عنوان شاهد آمده است: «گم باشد همچون وید، دقیقی گفت:

امیرا جان شیرین برفشانم	اگر **ویدا** شود بیکار عمرت[۱]»

۱. این واژه در *لغت فرس* چاپ اقبال نیامده است.

۲. در *لغت فرس* اسدی که در *سفینهٔ تبریز* آمده: کم باشد. ویذا نیز گویند (*سفینهٔ تبریز*، ۳۰۹)

(همان: ٢٤)

در نسخهٔ «ک» از *صحاح الفرس* بیت زیر شاهدی برای واژهٔ ویدا است[۲]:

امیرا از برای مدحت تو	شده عمر عزیزم زود **ویدا**

(نخجوانی، ۱۳۵۵: ۳۲)

در *صحاح الفرس* در معنای **ویدا** آمده است: «کم باشد بفتح کاف» (همان جا). واژهٔ **وید** در نسخ مورد استفاده در تصحیح این فرهنگ تنها در نسخهٔ «د» آمده و چنین معنا شده است: «کم باشد بفتح کاف بمعنی ویدا».

روشن است که در رسم‌الخط کهن فارسی نویسهٔ **ک** می‌تواند واج **ک** یا **گ** را بازنمایاند. طاعتی معنایی که در *صحاح الفرس* آمده، یعنی «کم» را معنای درست واژه می‌داند: «لغت ویدا در لغت فرس و جهانگیری و سروری بمعنی «گم‌شده» آمده، ولی با توجه به ضبط این کتاب *صحاح* توان گفت در اصل «کم شده» بفتح کاف بوده، سپس فتحهٔ کاف را شاخهٔ دوم کاف پارسی (سه نقطه بالای گاف) گمان کرده، آنرا به ضمّ گاف خوانده‌اند» (نخجوانی، ۱۳۵۵: ۳۲ پانوشت ۲۳). وی معتقد است دو بیت شاهدی که از رودکی برای **وید** در *لغت فرس* آمده نشان می‌دهد باید این واژه را «کم بفتح کاف معنی کرد نه گم بضم گاف» (همان جا). اما واژهٔ **ویذ** در شعر رودکی می

---

۱. در نسخهٔ متعلق به سعید نفیسی، نسخهٔ کتابخانهٔ ایاصوفیه و *صحاح الفرس*: یکبارگی عمر (نک. اسدی طوسی، ۱۳۶۵: ۲۴ پانوشت ۱۰).

۲. برای آگاهی از نسخی که در تصحیح طاعتی از *صحاح الفرس* مورد استفاده قرار گرفته است، نک. نخجوانی، ۱۳۵۵: ۲۱-۲۳.

تواند به معنای گم باشد. این معنا از شواهد واژهٔ **ویدا** نیز دریافت می‌شود. احتمالاً برخی کاتبان یا نویسندگانِ فرهنگ‌های پس از *لغت فرس* صورت خطی **کم** را «کم به معنی اندک» در نظر گرفته‌اند و این باعث به وجود آمدن اختلاف در نسخ شده است. این اختلاف چنان بوده که فرهنگ‌های متأخرتر مانند *برهان قاطع* هر دو معنا را برای واژه ذکر کرده‌اند: «به معنی کم باشد که در مقابل بسیار است؛ و به معنی گم در برابر پیدا هم هست» (برهان، ۱۳٦۲: ۲۲۹۷). واژهٔ **ویدا** نیز در *برهان قاطع* چنین معنا شده است: «به معنی وید است که گم و ناپیدا و ناپدید گشته؛ و کم و ناقص و دورانداخته باشد[۱]» (همان جا).

ترکیب «گم‌بوده» در *لغت فرس* نشان می‌دهد در قدیم‌ترین منبعی که واژهٔ وید در آن نقل شده، معنای «گُم» برای آن آمده است نه «کَم». «گم‌بوده» و «گم‌بودگی» در متون کهن فارسی شواهد فراوانی دارد:

گر بهین عمر من آمیزش شروان	عمر **گم‌بودهٔ** شروان به خراسان

(خاقانی، به نقل از دهخدا)

حال آنکه شاهدی از ترکیب «کم‌بوده» در فارسی دری در دست نیست[۲]. در ادامه خواهیم دید وجه اشتقاق پیشنهادی برای واژهٔ **ویذ/ وید** نیز معنای «گم» را برای آن تأیید می‌کند.

---

۱. در نسخهٔ ک از *صحاح الفرس* معنی «کم و ناقص» برای این واژه آمده است (نک. نخجوانی، ۱۳۵۵: ۳۲ پانوشت ۲۳).

۲. در *قابوس‌نامهٔ* مصحح یوسفی ترکیب *کم‌بودگان* آمده است: «ترا ای پسر تخمهٔ بزرگ و شریفست وز هر دو طرف کریم الطرفینی و پیوستهٔ ملوک جهانی ... پس ای پسر هشیار باش و قدر قیمت نژاد خود بشناس وز *کم بودگان* مباش» (عنصرالمعالی کیکاووس، ۱۳۸۷: ۴-۵). در *فرهنگ آنندراج* در معنای کم‌بودگی چنین آمده است:

اشتقاق واژهٔ ویذ/ وید

در پارتی مانوی واژهٔ pyd' آمده است. هنینگ واژه را «گم، ناپدید» معنا کرده و آن را از ریشهٔ -i «رفتن» با پیشوند apa مشتق دانسته است (Henning, 1934: 894). در اوستا ریشهٔ -i با پیشوند -apa به معنی «گمراه شدن»، «منحرف شدن»، «سرگردان شدن» است (Kellens, 1995: 12). مکنزی pytk' را در متن‌های فارسی میانه که محققان پیش از او به گونه‌های مختلف خوانده و تفسیر کرده بودند، با واژهٔ pyd(g): 'apēd(ag) پهلوانی می‌سنجد.[1] او بر اساس شواهد مختلف فارسی میانه و سنجش معنای ریشهٔ -i با پیشوند -apa در اوستا، واژهٔ apēdag را به معنی «گم‌شده، ناپدید، (حیوان) سرگردان» دانسته است. واژهٔ سغدی: pytc به معنی «گم‌شده، ناپیدا» (Gharib, 1995: 8387) نیز به واژهٔ اخیر مربوط است.

«در شمار نیاوردن خود را». یوسفی با توجه به این معنی ترکیب *کم‌بودگان* را در اینجا «مردم بی نام و نشان و کم قدر و فرومایه» گرفته؛ هر چند احتمال خوانش این ترکیب به شکل «*گم‌بودگان* به معنی سرگشتگان، گمنامان» را نیز منتفی ندانسته است (همان: ۲۷۳). با توجه به متن منقول از *قابوس‌نامه* که در آن عنصرالمعالی کیکاووس نسب شریف و ملوکانهٔ فرزندش را به وی گوشزد می‌کند، به نظر می‌رسد بهتر است واژه را *گم‌بودگان* خواند در معنای کسانی که تبار و نام بزرگی ندارند و گم‌نامند. در *شاهنامه گم‌بوده نام* به معنی «گم‌نام» آمده است: چنین گفت جاماسب *گم‌بوده نام/* که هرگز به گیتی مبیناد کام (*شاهنامه* به نقل از دهخدا). ضمن اینکه جز همین مدخل آنندراج، ترکیب *کم‌بوده* شاهدی در ادبیات فارسی ندارد.

۱. مکنزی باقی ماندن خلاف قاعدهٔ -p- ایرانی باستان را در موقعیت میانی در صورت‌های پهلوانی و فارسی میانهٔ این واژه ،برای تمایز آن از واژهٔ رایج‌تر byd' دانسته است (Mackenzie, 1974: 274). هنینگ واژهٔ aβēδ :byd'«ضروری، لازم» را از -upaita* مشتق می‌داند (Henning, 1933: 168).

در *شاهنامه* در روایت پادشاهی خسروپرویز وقتی شاه خرّاد برزین را به سوی خاقان چین می‌فرستد تا او را به تسلیم کردن بهرام چوبینه قانع کند، واژهٔ **بید** آمده که ممکن است به واژهٔ apēd مربوط باشد:

چو خاقان شنید این سخن خیره	دو چشمش ز دیدار او تیره
بدو گفت: ازینسان سَخُن‌ها	که تیره کنی نزد ما آب‌روی
نیَم من بداندیش و پیمان‌شکن	که پیمان‌شکن خاک یابد کفن
چو بشنید خرّاد برزین سَخُن	بدانست کان کار او شد کَهُن
که بهرام دادش به ایران امید	سَخُن گفتن من شود باد و **بید**

(فردوسی، ۱۳۸٦: ج ۷، ص ۱۹٤، ب ۲۵۳۸-۲۵٤۲)

در *برهان قاطع* ذیل واژهٔ **بید** آمده «و به معنی بیهوده و بی‌فایده و ناسودمند باشد وقتی که مرادف باد باشد، چنانکه گویند باد و بید یعنی بی‌فایده و ناسودمند» (*برهان*، ۱۳٦۲: ج ۲، ۳۳۲). واژهٔ **بید** در بیت مورد بحث در *شاهنامه* احتمالاً صورت تحول‌یافته از واژهٔ apēd فارسی میانه است.[۱] به نظر می‌رسد این واژه در اینجا در اساس به معنی «گم» است (نک. Mackenzie, 1974: 279). واژهٔ **پید** در *برهان قاطع* که «به معنی ترت و مرت و تار و مار و بی‌فایده» (*برهان*، ۱۳٦۲: ج ۲، ٤۳٦) است نیز گونهٔ دیگری از تحول واژهٔ apēd فارسی میانه است.

۱. خالقی معنای باد و بید را به پیروی از *برهان قاطع* «هیچ و بی فایده» دانسته است. به باور وی اینجا «باد کنایه است از هیچ و پوچ و بید کنایه از بی ثمری» (خالقی مطلق، ۲۰۰۹: ۱۲۰/۴). نباید از نظر دور داشت که ممکن است «باد و بید» مرکب اتباعی باشد.

احتمالاً واژهٔ مورد بررسی این مقاله یعنی **ویذ/ وید** را نیز باید گونهٔ دیگری از تحول واژهٔ apēd فارسی میانه دانست. روند تحول این واژه را می‌توان بدین صورت توصیف کرد:

الف) a آغازی دورهٔ میانه از ابتدای این واژه افتاده است. این قاعده در بسیاری از واژه‌های دیگر فارسی نیز دیده می‌شود. مثلاً باختر (< abāxtar).

ب) تحول دیگر، تحول -p- پساواکه‌ای دورهٔ میانه به v است. این تحول نیز در شماری دیگر از واژه‌های فارسی رخ داده است. مثلاً هویدا (< hupaydāg)، برنا (apurnāy > aburnāy) یا وام (apām > abām)

ج) باید توجه داشت در گونهٔ **ویذ** d پساواکه‌ای دورهٔ میانه به δ بدل شده است. قس. پذیرفتن در فارسی دری که بازماندهٔ padīriftan فارسی میانه است.

با توجه به این وجه اشتقاق احتمالاً باید واژهٔ **ویذ/ وید** فارسی را نیز به معنی «گم» گرفت. معنای «کم» برآمده از خاصیت رسم الخطی فارسی است که **ک** در آن نمایندهٔ دو واج **ک** و **گ** است. همین ویژگی کاتبان و فرهنگ‌نویسان را به اشتباه انداخته و آنها از معنی «کم» به معنی «ناقص» نیز رسیده‌اند.

واژهٔ ویذ/ وید به معنی «گم» را می‌توان با واژهٔ **اوی** /awē/ در طبری زیدی به همین معنی سنجید:

اَئذا ضَلَلنا فِی الاَرضِ أاِنّا لَفی خَلقٍ جَدیدٍ (دیلمی، سجده، ۳۲: ۱۰): اما باوی بوایم کا در شکم زمی اما وافرینش ایم: چون ما گم بُویم در شکم زمین، ما باز آفریده شویم؟

در این آیه «ضلال» به معنی «گم شدن» و «ناپدید شدن» است. این معنا را ترجمه های مختلف کهن قرآنی به فارسی تأیید می‌کند: «گم شده باشیم ما ٢٤، گم شویم ۳۰، گم ببودیم ٤٧، ناپیدا شویم ٥٦، ناپدید شدیم ۹۰، ناپدید گردیم ۱۲۲» (*فرهنگ‌نامهٔ قرآنی*، ۱۳۸۹: ج ۳، ۹۵۳). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، معادل طبری زیدی ضَلَلنا در این آیه اما **باوی** بوایم amā ba **awē** būʿīm است. روشن است که در اینجا **اوی** دقیقاً به معنای «گم» است.

تحول واژهٔ ایرانی میانهٔ apēd به **اوی** در طبری زیدی چنین روندی داشته است:

الف) تحول -p- پساواکه‌ای ایرانی میانه (< p* ایرانی باستان) در طبری زیدی به w. این تحول در طبری زیدی بسیار رایج است. قس. کویج «قفیز». فارسی میانه: kpyc (Mackenzie, 1971: 47). فروی «فربه». فارسی میانه: plpyh (Ibid, 32).

ب) افتادن d پساواکه‌ای ایرانی میانه (< t* ایرانی باستان) پس از واکهٔ کشیده در هجای پایانی. این تحول نیز در طبری زیدی تحولی عمومی است. قس. اومی «امید». فارسی میانه: ummēd.

واژهٔ **ویدا** هرچند در صورت و معنی بسیار به **وید** شباهت دارد، اما از لحاظ اشتقاقی پیوندی با این واژه ندارد. **ویدا** از صورت فارسی میانهٔ apaydāg «ناپیدا، ناپدید، گم» مشتق شده است (Nyberg, 1974: 21) (نک. حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۵۳۲۱). قس. پارتی و فارسی میانهٔ ترفانی: abaydāg «ناپدید، نادیدنی» (Durkin-Meisterernst, 2004: 16).

۳- نتیجه‌گیری

برای واژهٔ **ویذ/ وید** که تنها شاهد آن شعری منسوب به رودکی است که نخست اسدی طوسی آن را در فرهنگ خویش نقل کرده و سپس به فرهنگ‌های دیگر راه یافته، دو معنای «گم» و «کم» آمده است. دسته‌ای از فرهنگ‌ها تنها معنای نخست و دسته‌ای دیگر معنای دوم را برای واژه آورده‌اند. برخی فرهنگ‌ها نیز چون *برهان قاطع* هر دو معنا را در مقابل این واژه ذکر کرده‌اند. اسدی طوسی **ویذ/ وید** را با واژهٔ **ویدا** می‌سنجد و هر دو را «گم» معنا می‌کند. احتمالاً معنای درست **ویذ/ وید** نیز همین است و در *صحاح الفرس* به‌دلیل ویژگی رسم الخط کهن فارسی که در آن «گ» را به صورت «ک» می‌نوشته‌اند، به اشتباه به معنای «کم» دانسته شده و همین اشتباه به فرهنگ‌های پس از آن نیز راه یافته است. این واژه احتمالاً از ایرانی میانهٔ apēd به معنی «گم» مشتق شده که خود تحول‌یافتهٔ -apa-ita* ایرانی باستان است. **بید** و **پید** در فارسی به معنی «بی‌فایده» و **اَوی** در طبری زیدی به معنای «گم» احتمالاً همانند **ویذ/ وید** صورت‌های تحول یافته از apēd هستند.

منابع

اسدی طوسی، ابومنصور احمد بن علی.(۱۳٦۵). *لغت فرس*. تصحیح و تحشیهٔ علی اشرف صادقی-فتح الله مجتبائی. تهران: خوارزمی.

اسدی طوسی، ابومنصور احمد بن علی. (۱۳۵٦). *لغت فرس*. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: طهوری.

حسن‌دوست، محمد.(۱۳۹۳). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

خالقی مطلق، جلال. (۲۰۰۹). *یادداشت‌های شاهنامه*. بخش سوم و چهارم. نیویورک: بنیاد میراث ایران.

دهخدا، علی‌اکبر. *فرهنگ دهخدا*. نسخهٔ دیجیتالی.

دیلمی، ابوالفضل. *تفسیر دیلمی*. نسخهٔ شمارهٔ ۱۷۱۹۸ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

سفینهٔ تبریز. نسخهٔ دیجیتالی کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

عنصرالمعالی کیکاووس. (۱۳۸۷). *قابوس‌نامه*. به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: علمی و فرهنگی.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸٦). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج ۷.

فرهنگنامهٔ قرآنی. (۱۳۸۹). با نظارت محمدجعفر یاحقی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.

محمد حسین بن خلف تبریزی.(۱۳٦۲). *برهان قاطع*. به اهتمام محمد معین. تهران: امیرکبیر.

نخجوانی، محمد بن هندوشاه (۱۳۵۵). *صحاح الفُرس*. تصحیح عبدالعلی طاعتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Durkin-Meisterernst, Desmond. (2004). *Dictionary of Manichaean Texts*. Volume III: *Texts from Central Asia and China.* edited by Nicholas Sims-Williams. Part 1: *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Turnhout (Belgium): Brepols.

Gharib, Badr ol-Zaman. (1995). *Sogdian dictionary*. Tehran: Farhangan Publications.

Henning, Walter Bruno. (1933). “Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente”. *ZII* 9. PP: 158-253.

Henning, W.B., Andreas. F.C. (1934). “Mitteliranische Manichaica aus Chinesich-Turkestan III”. *SPAW*. PP: 848-912.

Kellens, Jean. (1995). *Liste du Verbe Avestique*. Wiesbaden: Reichert.

MacKenzie, David Neil. (1971). *A concise Pahlavi dictionary*. London (etc.): Oxford University Press.

MacKenzie, David Neil. (1974). “Finding’s Keeping”. in *Mémorial Jean de Menasce*. Louvain. PP: 273-280.

Nyberg, Henrik Samuel. (1974). *A manual of Pahlavi*. Part II. Glossary. Wiesbaden: Harrassowitz.