



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی
باستانی یادگار باستان

- شناسنامه علمی

پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی

شاپا الکترونیکی: 2716-9901

دوفصل‌نامه علمی

صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان

مدیر مسئول: ندا اخوان اقدم

سرمدیر: کتایون مزدپور

معاون سردیر: فرزانه گشتاسب

مدیر اجرایی: مینا کامبین

هیئت تحریریه:

جلال‌الدین رفیع‌فر

فرزانه گشتاسب

کتایون مزدپور

امید ملاک بهبهانی

چنگیز مولایی

سیروس نصراله‌زاده

مصطفی ندیم

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

تلفن: ۰۲۱-۶۶۷۰۰۳۵۷

نشانی: تهران. خیابان نوفل لوشاتو خیایان مسعود سعد شماره ۱۲

نشانی الکترونیکی: rj.yadegarebastan@gmail.com

فهرست مقالات، بهار و تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۴

امیر زمانی	خوانش نویسه ^۱ در خط پهلوی ساسانی
محمیا علی خانی..... ۲۷-۱	
گلنار قلعه خانی	بررسی آیین های قربانی منسوب به اهریمن و دیوان در متن های دینی ایرانی
لیلا فاطمی بوشهری..... ۵۳-۲۹	(اوستا و متون پهلوی)
علی تقوی ۸۲-۵۵	فرهنگ و تاریخ ایران باستان در آرا و آثار مجتبی مینوی
	علی تقوی
مینا کامبین ۱۰۱-۸۳	الگوهای مینوی شخصیت های گیتی؛ مطالعه موردی: زردشت، جم و اژی دهاک
	مینا کامبین
مریم طایفه قشقایی..... ۱۲۳-۱۰۳	بررسی تحولات معنایی دو واژه گستاخ، نخست (از دوره میانه تا پارسی نو)
	مریم طایفه قشقایی
کریم گلشنی راد ۱۵۷-۱۲۵	بررسی نظام کنترلی سیستم اداری دوره هخامنشی در زمان داریوش بزرگ (با تکیه بر الواح تخت جمشید)
راضیه موسوی خو ۱۸۶-۱۵۹	بررسی برخی از مؤلفه های نقد فرمالیستی در سروده مانوی «آنگدروشنان»
شیدا ریاضی هروی	فلسفه اخلاق در متون پهلوی ساسانی
محمد جابری نصر..... ۲۱۵-۱۸۷	
حمیدرضا دالوند ۲۳۴-۲۱۷	تشکیلات و مراتب دین مردان زردشتی در سنت روزگار اسلامی بر اساس پرسش دوم روایت فرنبرگ سروش
محمد شعبانی	معرفی کتیبه نویافته یونانی از همدان: سندی بر پرستش خدای ساراپیس در
محمد ابراهیم زارعی	هگمتانه
دنیل فرانچسکا مارچیانندی	
کاظم ملازاده ۲۵۷-۲۳۵	

خوانش نویسه «𐭠» در خط پهلوی ساسانی

امیر زمانی*

محیا علی‌خانی**

چکیده

زبان پهلوی به عنوان نیای زبان فارسی‌نو که نزدیک به یک هزاره زبان رسمی دو خاندان ایرانی اشکانی و ساسانی بوده است دارای ده واکه است که عبارتند از: i, ī, ē, a, ā, (o), ō, u, ā. البته نمی‌توان با قطعیت گفت آیا «e» و «o» واج‌های مستقلی بوده‌اند یا خیر. نویسه 𐭠 دارای چندین ارزش آوایی است. از جمله، به عنوان همخوان 'h'، 'x' و همچنین به عنوان واکه 'a' یا 'ā' کاربرد دارد. در این پژوهش، به بررسی ارزش آوایی نویسه 'a' به عنوان واکه پرداخته شده است. بدین منظور که آیا این نویسه به عنوان 'a' کوتاه در جایگاه‌های مختلف واژه به کار رفته است یا خیر. خواهیم دید که با بسامدی کمتر این اتفاق افتاده است. درضمن در هر جایگاهی (آغازی، میانی،

* دانشجوی دکتری زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی هندواروپایی، دانشگاه لیدن، لیدن، هلند (نویسنده مسئول)

amirzamani1983@yahoo.com

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. mahya_24may@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷



پایانی) از یک واژه که با 'a' کشیده روبرو هستیم مطمئناً این نویسه به کار رفته است. با بررسی‌های انجام شده خواهیم دید که وجود این نویسه لزوماً به معنای کشیدگی نیست و شاید تنها به این دلیل باشد که هجا را ساکن نخوانیم. هدف از این پژوهش، تعیین تکلیف املای پُر در واژه‌های پهلوی است و تنها به واژه‌هایی اشاره داریم که در جایگاه آغازین، میانی یا پایانی واج 'a' یا 'ā' دارند. تلاش بر آن بوده است که تا حد امکان تمامی واژگان که این ویژگی را دارند بررسی شوند هر چند حتماً واژگانی از چشم پنهان مانده‌اند که البته کلیت موضوع را تغییر نخواهند داد.

کلیدواژگان: زبان پهلوی، نویسه، واج، هجا، املای پهلوی

۱-مقدمه

زبان پهلوی یا پارسی میانه نزدیک به یک هزاره زبان رسمی دو خاندان ایرانی اشکانی و ساسانی بوده است. واژه‌های فراوانی از زبان‌های اوستایی و پارسی باستان به زبان پهلوی رسیده است و از آنجا وارد زبان فارسی نو شده‌اند. به عبارتی دیگر، زبان پهلوی نیای فارسی نو و فارسی باستان نیای زبان پهلوی در دوران باستان است و تمامی این زبان‌ها شاخه‌ای از ایرانی آغازین و هندوایرانی هستند که در نهایت ریشه همه آن‌ها به زبان هندواروپایی مادر می‌رسد.

پهلوی و پارتی شاخه غربی زبان‌های ایرانی میانه را تشکیل می‌دهند.^۱ پهلوی، زبان رسمی حاکمان محلی پارس (۲۰۰ پ.م. تا ۲۲۴ م.) و زبان شاهنشاهی ساسانی (۲۲۴ تا ۶۵۱ م.) بوده و بعد از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی همچنان تا مدت‌ها مورد استفاده زردشتیان بوده است (Skjærvø 2009: 271).

^۱ برای مطالعه بیشتر درباره این تقسیم‌بندی رجوع کنید به:

Korn, A. (2019). "Isoglosses and subdivisions of Iranian". *Journal of historical linguistics*, 9(2), 239-281.

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۳

خط پهلوی دارای ۱۲ نویسه متفاوت است؛ اما همین ۱۲ نویسه نیز پیچیدگی‌های خود را دارند، چنانکه $\langle n=w=r=O \rangle$. این پیچیدگی نویسه‌ها در نسخه‌های مختلف، دشوارتر نیز می‌شود و برخی مواقع نویسه‌های متفاوت در ترکیب‌ها، اشکالی شبیه به یکدیگر پیدا می‌کنند، برای مثال: $\langle z=y=d \rangle$.

نویسه a و ترکیبات آن از چالش‌برانگیزترین نویسه‌های پهلوی است که وجود آن در واژه کار خوانش را بسیار دشوار می‌سازد. در این پژوهش تکیه ما بر کشیدگی هجا^۲ دار است که آیا وجود^۳ در یک هجا ما را به سمتی می‌برد که آن هجا را همیشه کشیده بخوانیم یا خیر و همچنین بسامد هجای کشیده بیشتر است یا هجای کوتاه. آیا وجود^۴ در جایگاه آغازین، میانی و پایانی متفاوت عمل می‌کند؟

بنابراین، تحقیقی درمتون پهلوی انجام دادیم تا مشخص شود در واژه‌هایی که دارای واج 'a' هستند چه اتفاقی رخ داده است. ابتدا تمرکز خود را بر نام‌های خاص قرار دادیم و طبیعتاً متونی را بررسی کردیم که شامل درصد بالایی از اسامی خاص هستند، همچون شهرستان‌های/ایرانشهر. در مرحله بعد املا و آوانوشت اسامی را مطابقت دادیم تا به این نتیجه برسیم که این نویسه در هر بخش از واژه چگونه عمل می‌کند.

علایم اختصاری نسخه‌های استفاده شده در متن:

ŠE	شهرستان‌های ایران
BD	بندھشن
CPD	فرهنگ کوچک زبان پهلوی، مکنزی
KN	کارنامه اردشیر بابکان
DD	دادستان دینی
Purs.	پرسش‌نیاها
Gab.	گجستگ ابالییش
WZ	گزیده‌های زادسپرم

PR	روایت پهلوی
MX	دادستان مینوی خرد
AZ	ایادگار زریران
NM	نامه‌های منوچهر
MFRX	ماه فروردین روز خرداد
AWN	ارداویرازنامه
WD	وجردکرد دینی
ZWY	زند بهمن یسن
ŠGW	شکند گمانیک وزار
RAF	روایت آذر فرنبغ فرخزادان
DK	دینکرد
HDW	اندرز دستوران به بهدینان
HKR	خسرو قبادان و ریدگ
MHD	مادیان هزار دادستان
ŠnŠ	شایست نا شایست
HWFP	اندرز بهزاد فرخ پیروز
pc	ارتباط شخصی با

۱-۱- پیشینه پژوهش

در رابطه با خط پهلوی، حرف نویسی و آوانویسی، کتاب‌های زیادی در ایران و جهان به چاپ رسیده است و هر کدام به املای نویسه‌ها و ارزش آوایی آن پرداخته‌اند. ولی الله شادان در سال ۱۳۴۷ش کتاب دستور زبان فارسی میانه نوشته راستارگویا را به فارسی ترجمه کرد که در بخش نخست ویژگی‌های خطی زبان پهلوی را بیان می‌کند (برای

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۵

اطلاعات بیشتر رک فهرست منابع). احمد تفضلی و ژاله آموزگار در سال ۱۳۷۲ش در کتاب *زبان پهلوی/ ادبیات و دستور آن* به دستور زبان و خط و ارزش‌های آوایی نویسه‌ها پرداخته‌اند (برای اطلاعات بیشتر رک فهرست منابع). کتایون مزداپور نیز در کتاب *پهلوی/ آسان* به ویژگی‌های خطی پهلوی ساسانی می‌پردازد (برای اطلاعات بیشتر رک فهرست منابع). امیر زمانی نیز در سال ۱۳۹۳ش کتاب *دییاجه/ی بر زبان پهلوی* را از شروو به فارسی ترجمه کرد که در هر درس به ویژگی‌ها و دشواری‌های هر نویسه اشاره شده است (برای اطلاعات بیشتر رک فهرست منابع).^۱

کریستوفر برونر کتاب *نحو/ ایرانی میانه‌ی غربی* را در سال ۱۹۷۱م (برای اطلاعات بیشتر رک به فهرست منابع Brunner, 1971) و ساموئل نوبری^۲ نیز کتاب دو جلدی خود را شامل خط، دستور و واژه نامه در سال‌های ۱۹۶۴ و ۱۹۷۴ م منتشر کرد (برای اطلاعات بیشتر رک فهرست منابع Nyberg, 1964, 1974).^۳

روش پژوهش در این مقاله به صورت کتابخانه‌ای و با رجوع به متون مختلف پهلوی ساسانی انجام شده و برای مقایسه، املاي پهلوی هر واژه بر اساس نسخه‌ها بازنویسی شده است.

۲- بحث و بررسی

شروو در کتاب *دییاجه/ی بر زبان پهلوی* اشاره می‌کند که 'a' کوتاه به ندرت و 'ā' کشیده همیشه با نویسه‌ی a نوشته می‌شود (شروو ۱۳۹۳: ۳۱). خط پهلوی به طور کلی دوازده نویسه متفاوت دارد. بنابراین، هر نویسه دارای چندین ارزش است. همین موضوع باعث دشواری خط پهلوی می‌شود و در برخی مواقع خوانشی قطعی برای یک واژه را نمی‌توان پیشنهاد داد. برای رسیدن به یک خوانش قابل قبول باید از دانش

^۱ نسخه کامل این کتاب با اضافات و اصلاحات با نام *آشنایی با زبان پهلوی* زیر چاپ است.

^۲ همان «نیرگ» است که در تلفظ سوئدی «نوبری» می‌شود.

هزار هزار هزار هزار	hazār	کفتار هزار
چشم بی احساس تنبل آتش	aš asōhišn ajgahān ātaxš	چشم بی احساس تنبل آتش
انگور اندوختن ابوجعفر قدرتمند دلچسب زیبا از جلو شتر پاسخ	angūr handōz- ābū-jafar āmāwand huniyāg huōrōn uštar passox	انگور اندوختن ابوجعفر قدرتمند دلچسب زیبا از جلو شتر پاسخ
سختی	arg aßzār	سختی

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۹

			𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	wihīr	زن تغییر
--	--	--	----------------------------	-------	-------------

برای بررسی ارزش آوایی نویسه a، ابتدا بیش از صد نام خاص در برخی از متون پهلوی بررسی و در جدول زیر ذکر شده‌اند. درضمن در صورتی که خوانشی متفاوت و قابل قبول را بتوان ارائه داد در بخش «خوانش متفاوت» نوشته شده است. البته اگر این خوانش متفاوت، بر خوانش رایج ترجیح‌پذیر باشد، در بخش توضیحات، مجدد به آن پرداخته شده است.

جدول ۲. تهیه و تنظیم نگارندگان

منبع	معنا	خوانش متفاوت	خط پهلوی	حرف نوشت	آوانوشت
ŠE 60	«ابودوانیق»		𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	𐭠bwdw𐭠nyg	Abū-dawānīg
ŠE 60	«ابوغافر، ابوگافر، ابوجعفر»	Abū-gāfar	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	𐭠bwj𐭠fl	Abū-jafar (pc W. Malandra)
COLOPHO NS PT4, MF4, R-592	«ابونصر»		𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	𐭠bwnsr	Abū-nasr
BD11A.17	«نام یک کوه»		𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	𐭠plsyn	Abarsēn
BD 12.5; DK 7.4.81	«همان Ard»		𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	𐭠hlyšwng	Ahlišwang
BD 1.52 ⁵³ c	«نام دیو»		𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	𐭠k𐭠wmn'	Akōman

۷	Aleksandar	² lksndl	سکوندر		«اسکندر»	ŠE 53
۸	Anastōw	² nstbw	آنستور	Anastox	«نام شخص»	BD35.12*
۹	Ardawān	² ldw ² n'	اردوان		«اردوان»	KN 1.4
10	Ardaxšahr	² rthštl	اردشیر		«اردشیر»	BD 35.36
۱۱	Arda(x)šīr	² lt(h)šdl	اردشیر		«اردشیر»	KN 1.1
۱۲	Armāyīl	² lm ² yl	آرماییل		«نام منطقه»	ŠE 28.
۱۳	Arwandāsp	² lwnd ² sp	آرونداسب	Arwand-asp	«آرونداسب»	ŠE 57
۱۴	Arzāsp	² lc ² sp	آرزاسپ		«نام شخص»	DK4.3.1 ²¹
۱۵	Ašwahišt	² šwhšt '	آشه وهشت		«آشه وهشت»	BD35a.8
۱۶	Az(i)dahāg	² cydh ² k '	آژی دهاک	až-dahāg/ aži dahāg/ Azīdahāg	«ضحاک، آژی دهاک»	DD 71.3/ DD 74.2/ DD 26.34/17
۱۷	Ādurbādagān	² twrp ² tk ² n	آذربادگان		«آذرباد»	BD 9.29
۱۸	Āspiyān	² spyy ² n	آسپیان		«آسپیان»	DK 7.2.70
۱۹	Aškān	² šk ² n'	آشکان		«آشکان»	ŠE49
۲۰	Šāmard	² šmlt	آشمارد		«نام شخص»	COLOPHO N DJJ (VIDEVDA D)
۲۱	Āmōy	² mrd	آمل	Āmard	«آمل»	ŠE 59

۲۲	*Arhest	𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥	سرستوم	Ārhest	«نام منطقه»	ŠE 51
۲۳	arwand	𐭠𐭥𐭥𐭥	سراد		«نام یک رود»	Purs. 24.1
۲۴	Āškar (pc W. Malandra)	𐭠𐭥𐭥𐭥	سرود	Aškar (Daryae 56)/ Askar (pc P.O. Skjærvø)	«نام منطقه»	ŠE 55
۲۵	Baydād	bkdPt'	روبر ۱۴۱		«بغداد»	GAb.2.2
۲۶	Bast	bst'	روبر ۱۴۱	Bost	«بست»	ŠE ۳۶
۲۷	Bastwar	bstwl	روبر ۱۴۱	Bastūr (Daryae 48)	«بستور»	ŠE ۳۶
۲۸	Baxt-xōsrō	bht hwsłw	روبر ۱۴۱	Baxt-husrōy	«بخت خسرو»	ŠE 50
۲۹	Bāḇel	bᵛpyl	روبر ۱۴۱		«بابل»	DK7.4.72
۳۰	bēwarasp	bywᵛsp	روبر ۱۴۱		«بیوراسب»	BD 29.13 ^{9*} ; DD 38.21
۳۱	Brādar-waxš	bᵛtlwhš	روبر ۱۴۱	Brādarōxš	«برادروخش»	WZ9.2
۳۲	Brādōrōš	bᵛtlwłš	روبر ۱۴۱	Brādarōš	«برادروش»	PR 47.23
۳۳	Čīhrāzād	cyhᵛcᵛt'	روبر ۱۴۱	Čīhr āzād (Daryae 51)	«چهرآزاد»	ŠE 45
۳۴	Dārābgird	dᵛᵛpkrt'	روبر ۱۴۱	Dārābgerd	«دارابگرد»	ŠE 42
۳۵	Dārāy	dᵛᵛy	روبر ۱۴۱		«دارا»	ŠE 42
۳۶	Dūrāsraw	dwᵛslwb'	روبر ۱۴۱		«دوراسرو»	BD35a.3

۳۷	Ērān-āsān-kard-Kawād	ʔyPn ʔsʔn-krt-kwʔt'	سدرسا سوسا ۱۴۱۳۱۴۱۳ سدرسا	Ērān-āsān-kerd-Kawād	«ایران آسان کرد قباد»	ŠE 54
۳۸	Ērān-Gušasp	gwšsp	س-س		«ایران گشسب»	ŠE 56
۳۹	Frangrāsiyāb	plngPsydPp	ر-ن-سوس	Frangrasiyāb	«افراسیاب»	PR. 48.45
۴۰	Frangrāsiyāk	plngPsydPk	ر-ن-سوسو	Frangrāsiyāg/ Frangrasiyāg	«افراسیاب»	DK7.1.39, 7.2.69
۴۱	Frāh	pPh	ر-س	<pl'hw>	«فراه»	ŠE 37
۴۲	Frāsiyāb	pPsydPp	ر-ن-سوس	Fraisiyāb	«افراسیاب»	BD32.6; DK7.2.68
۴۳	Frikā	plykʔ	ر-لوس	Frīgā	«آفریقا»	ŠE 33
۴۴	Frāsiyāk	pPsydPk	ر-ن-سوسو	Frāsiyāg	«نام شخص»	MX7.29/18
۴۵	Ganĵag	gnck'	۱۹۹۶	Ganzag (Daryae 56)	«گنجه»	ŠE 58
۴۶	Gazīrag (Daryae 32)	gzylk'	دیولوا	Jazīrag	«الجزیره»	ŠE 32
۴۷	Gurgān	gwlɡʔn'	۶ کوسا		«گرگان»	ŠE 17
۴۸	Hamadān	hmdPn'	سوسا	Hamdān	«همدان»	BD12.9*
۴۹	Gēβag	gypkʔn'	سوسو	Gēwag	«گیو»	ŠE ۲۱
۵۰	Harē	hPy	سکس , سکس		«هرات»	ŠE ۱۲

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۱۳

۵۱	Hērat	<i>hylt'</i>	هرات	Hirat	«هرات»	ŠE 25
۵۲	Gōdarz	<i>gwtlc</i>	گودرز		«گودرز»	ŠE 35
۵۳	Gōhram	<i>gwhlm</i>	گودرام		«نام شخص»	ŠE 9.
۵۴	Gulaxšān	<i>gwlhšʾn</i>	گولخشان		«نام منطقه»	ŠE 57
۵۵	Gurgān	<i>gwlǵʾn'</i>	گورگان		«نام منطقه»	BD 9.35; DD 3.102.4
۵۶	humāy	<i>hwmʾy</i>	همای		«همای»	AZ 77
۵۷	kāūs	<i>kʾdws</i>	کاوس	Kāy-us/ Kāyūs	«کاوس»	ŠE 2
۵۸	Karazm	<i>klcm</i>	کرزم		«کرزم»	ŠE 14
۵۹	Karkōy	<i>klkwd</i>	کرو		«کرو»	ŠE 38
۶۰	Kēsar	<i>kysl</i>	قیصر		«قیصر»	DK7.8.42
۶۱	Kay-xōsrō-šād	<i>kdhwslwd</i>	کای خسرو	Kay-husrōy	«کای خسرو»	ŠE 3
۶۲	Kirmān	<i>klmʾn'</i>	کرمان		«کرمان»	KN 6.2
۶۳	Kāβul	<i>kʾpwl</i>	کابل		«کابل»	KN 14.19
۶۴	Kāyēn	<i>kʾyn'</i>	کاین		«کاین»	ŠE 16
۶۵	Luhrāsp	<i>ḥwhʾsp'</i>	لهراسپ		«لهراسپ»	ŠE 6
۶۶	Madīnag	<i>mdynk'</i>	مدینه		«مدینه»	ŠE 33

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۱۵

۸۱	Pargān	<i>plkʰn</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥	Fragān	«نام منطقه»	BD11a.15
۸۲	*Pahlēzag	<i>*phlyckʰ</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	Pahlīzag (Daryae 18) Pahlēzag (Daryae 76) Pāhlēzag	«نام شخص»	ŠE 15
۸۳	Pābag	<i>pʰpkʰ</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥		«بابک»	KNA 1.3
۸۴	Pōšang	<i>pwšng</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥		«پوشنگ»	ŠE 13
۸۵	Rahām	<i>lhʰm</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥		«رهام»	ŠE 35
۸۶	Raxwat	<i>lhwt</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥		«رخوت»	ŠE 35
۸۷	Rām-Hormazd	<i>ʔm hwrnzd</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	Rām-ohrmazd	«رام هرمزد»	ŠE 46
۸۸	*Rōdestahm	<i>lwtsthm</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥		«رستم»	DA71
۸۹	Salm	<i>slm</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥		«سلم»	MFRX 15
۹۰	Samarkand	<i>smlknd</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥		«سمرقند»	ŠE 2
۹۱	Siyāwaxš	<i>syʷwhš</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥		«سیاوش»	ŠE 2
۹۲	*Spandyād	<i>spndyʰt</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥		«سپندیاد»	ŠE 8
۹۳	Simrān	<i>smʔnʰ</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	Semrān	«نام شخص»	ŠE 50
۹۴	Spenjagr	<i>spncgl</i>	𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	Spinjaruš/ Spinjarišk/ Spinjagr	«نام شخص»	BD18.2 ⁵ / BD18.2*/ DK 3.112.9

۹۵	*Sukandar	swkndl	سکندار	Skandar	«سکندر»	ŠE 5
۹۶	Šābuhr	š ² pwhl	شاپور		«شاپور»	KNA 10.17
۹۷	Šūstar (Daryae 47)	šwstl	شوستر	Šostar	«نام شخص»	ŠE 47
۹۸	Šād-farrox-xōsrō	š ² tplhwhwsl wb	شادفرخ خسرو	Šād-farrox- husrōy	«شادفرخ خسرو»	ŠE 19
۹۹	Tūzag	twck	توزا		«نام شخص»	ŠE 45.
۱۰۰	*Tužāβ	twc ² p	توزا	Tuzāb/ Tužāβ	«نام شخص»	ŠE 9.
۱۰۱	Uzaw	² wzwb'	اوزو		«اوزو»	DK 7.1.31
۱۰۲	Wahman	whwmn'	واهمان		«بهمن»	AWN 11.3a
۱۰۳	Wisp-šād-xōsrō	wspš ² t hwslwd	ویسشاد خسرو	Wisp-šād- husrōy	«نام منطقه»	ŠE 19.
۱۰۴	Xrūtāsp	hlwt ² sp	خرتاسپ	Xrutāsp	«نام شخص»	BD 35.7*
۱۰۵	mustābād	mwst ² p ² t'	مستاباد		«نام منطقه»	ŠE 19.
۱۰۶	Yazdegird	yzdkrt	یزدگرد	Yazdgerd	«یزدگرد»	Dk.5.22.4
۱۰۷	Yaman	ymn'	یمان		«یمان»	ŠE 33
۱۰۸	Zardu(x)št	zltw(h)št'	زردشت		«زردشت»	MFRX.1
۱۰۹	Zarēr	zlyl	زریر		«زریر»	BD 35.36

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۱۷

۱۱۰	Maswar	<i>mswl</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕		«مسور»	ŠE 50.
۱۱۱	Gōbedšā	<i>gwpytšā</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕		«گوبدشا»	BD 35.23

جدول زیر شامل نام‌هایی است که برای 'a' کوتاه از نویسه a استفاده شده است:

جدول ۳. تهیه و تنظیم نگارندگان

۱	Arzah	<i>ʾlzʰh</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕	«ارزه»	BD 5b.9*
۲	Baxl	<i>bʰhl</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕	«بلخ»	ŠE 8
۳	Gayōmard	<i>gʷywkmlt'</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕	«کیومرث»	DK3.23.1
۴	Hamadān	<i>hʰnmtʰn'</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕	«همدان»	BD12.9*
۵	Kūfah	<i>kwpʰh</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕	«کوفه»	ŠE 33
۶	Manuščihr	<i>mʰnwšcyhl</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕	«منوچهر»	BD35.26
۷	Makkah	<i>mkʰh</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕	«مکه»	ŠE 33
۸	Spahān	<i>spʰhʰn</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕	«سپاهان»	DD16.5
۹	Zāwalistān	<i>zʰwʰlstʰn</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕	«زاوولستان»	ŠE 37
۱۰	Mašya(g)	<i>mʰšy(k)</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕(و)	«نام نخستین زوج بشر»	DK3.12.2
۱۱	Mašyānag	<i>mʰšyʰnk</i>	𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕𐭕	«نام نخستین زوجه بشر»	DK3.12.2

۱۲	Nahr-tīrag	<i>n^hltylk'</i>	اس-د-م-ط-ل-و	«نهر تیرگ»	ŠE 49
----	------------	----------------------------	--------------	------------	-------

در جداول بالا بیش از صد اسم استخراج شده از متون پهلوی مورد بررسی قرار گرفتند و مشخص شد که وجود نویسه *a* به هیچ‌عنوان دلیلی بر کشیده نوشتن آن هجا در یک واژه (در این جا اسم خاص) نیست. در برخی موارد وجود این نویسه فقط برای تأکید بر این است که آن هجا را ساکن نخوانیم. اما برای نشان دادن هجای کشیده حتماً به این نویسه نیاز داریم. در واژه پهلوی *<hwnl^hwnd>* *hunarāwand* «هنرمند، ماهر» شاید بتوان واژه را *hunarawand* خواند، قس. اوستایی *hunara-* و *hunarauuant*. هرگاه این نویسه در جایگاه آغازین واژه قرار بگیرد؛ یا اشاره به 'a' کوتاه دارد و یا کشیده. تشخیص آن تنها با مواردی غیر از خط امکان‌پذیر است. در موارد موجود، بسامد بیشتر مربوط به 'a' کوتاه است.

در جایگاه میانی نیز به همین شکل در اکثر موارد نشان دهنده هجای کشیده است و در موارد کمی بیانگر هجای کوتاه است. در جایگاه پایانی اما- با این که واژه‌هایی با 'a' پایانی به طور کلی کم بسامد هستند- همیشه نشانگر هجای کشیده است.

اگر نام نخست در جدول شماره یک را به صورت *bwj^hfl* حرف نویسی کنیم و آن را **Abū-jafar** بخوانیم می‌توان گفت که املای ^h برای بیان «ع» عربی به کار رفته است. اما اگر آن را **Abū-gāfar** بخوانیم که همان قانون کلی است و ^h نشان دهنده 'ā' کشیده است. نام شماره هشت نیز با املای ^h در جایگاه آغازین شروع شده است و 'a' کوتاه خوانده می‌شود، هر چند درباره خوانش کلی این واژه پیشنهاد نگارندگان براساس نسخه *k20b* و اوستایی *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* (Pakzad 2005: 392 anastox) است.

در واژه *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌* *lwnd^hsp* باید ^h میانی را در شروع واژه بعدی در نظر گرفت چرا که این نام از ترکیب (Mackenzie 1986: 11) *arwand* به معنای «تیزتک، دلیر» و *asp* (ibid: 12) «اسب» است که هر دو در پهلوی به کار رفته و معنا دار است و

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۱۹

خوانش ترجیحی ما **Arwand-asp** است؛ قس. اوستایی *auruuat.aspa-* واژه بعدی اما چنین وضعیتی ندارد و بهتر است آن را همان **Arzāsp** بخوانیم چرا که ترکیب مشخصی در پهلوی ندارد.

شماره بیست و یک، 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥 ، را تورج دریایی **Āmōy** خوانده است و آن را همان آمل می‌داند (Daryaei 2002: 57) اما می‌توان آن را با همان معنی **Āmard** نیز خواند: $\text{Ἀμαρδοι} < *āmrda$ یونانی (pc W. Malandra). در واقع **Āmol** یک تحول معمول از فارسی باستان است: $\text{rδ} > \text{ul}$ فارسی باستان (نک. Nyberg 1977: 14). شماره بیست و هشت را تورج دریایی در شهرستان‌های ایرانشهر **Bastūr** (دریایی ۲۰۰۲: ۴۸) خوانده است، اما خوانش **Bastwar** نیز بر اساس املا درست است و اوستایی *bastawairi-* «پسر زیر» نیز آن را بیشتر تأیید می‌کند (pc W. Malandra).

شماره سی و دو *bPtlwhš* را غالباً **Brādar-waxš** خوانده‌اند که بر اساس املا می‌توان **Brādarōxš** هم خواند البته این نام صورت‌های دیگری هم در پهلوی دارد^۱ اما به نظر می‌رسد که صورت درست همین **Brādar-waxš** باشد و معنای آن «فزاینده برادران» (Nyberg 1977: 49) است. به نظر می‌رسد صورت **Brādōrōš** صورت تغییر یافته همین نام باشد.

واژه شماره هفتاد **Mašā mš** را می‌توان **Mašīy** نیز خواند. این واژه در نسخه‌های مختلف املاهای متفاوتی دارد:

𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥 , 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥	<mšyḍ, mšydy> Mašīy
---------------	---------------------

^۱ Brādōrōš / Brādrōrēš

در جدول شماره سه واژه Zāwalistān که حرف نویسی $z^w\lambda st^n$ دارد پیشنهاد

نگارندگان بر اساس واژه‌هایی همچون sw^hl $suxr$ سرخ و zw^hl

zōhr این است که Zāwulistān خوانده شود.

واژه‌هایی هر چند اندک در نسخه‌ها وجود دارند که با هر دو املا دیده می‌شوند:

جدول ۴. تهیه و تنظیم نگارندگان

۱	Gušnasp	<i>gwšn^{sp}</i>	𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥		«گشنسب»	ZWY 6.10
۱	Gušnasp	<i>gwšnsp</i>	𐭪𐭥𐭥𐭥		«گشنسب»	KNA 1.11
۲	Mahlīy	<i>m^hlyd̥</i>	𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥	Mahlīy/ Mihriy Mahlē (Pakzad 2003: 181)	«نام نخستین زوج بشر»	BD 14.16
۲	Mahlīy	<i>mhlydy</i>	𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥		«نام نخستین زوج بشر»	PR46.37
۳	Mahlyānīy (pc P.O. Skjærvø)	<i>m^hlydⁿnyd̥</i>	𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	Mahlyānīy/ Mihriyānīy/ Mahlyānē (Pakzad 2003: 181)	«نام نخستین زوجه بشر»	BD 14.16
۳	Mahlyānīy (pc P.O. Skjærvø)	<i>mhlydⁿnyd̥</i>	𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥		«نام نخستین زوجه بشر»	PR46.37
۴	Wahrām	<i>w^hl^m</i>	𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥		«بهرام»	DK3.192.14

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۲۱

ξ	Wahrām	<i>wlhlʔn^d</i>	𐭕𐭎𐭏𐭓𐭑𐭌		«بهرام»	WD.13.1
---	---------------	---------------------------	--------	--	---------	---------

۱-۲- املای پُر در واژه‌هایی غیر از نام خاص:

همانطور که در نام‌های خاص به وضوح دیده شد همیشه املای پُر نشان دهندهٔ هجای کشیده نیست و این قانون در مورد اسم‌های دیگر در پهلوی نیز صادق است، برای مثال:

جدول ۵. تهیه و تنظیم نگارندگان

adahm	$d^{\text{ʔ}}hm$	سده	ناآگاه	DK 9.12.27
bahr	$b(^{\text{ʔ}})hl$	رسیده، رسد	سهم، بخش	DK9.21.7
baxt	$b(^{\text{ʔ}})ht'$	رسد، رسد	بخت، اقبال	HWFP 0
dahlīz	$d^{\text{ʔ}}hlyc$	وید کو	دهلیز	ŠnŠ. 2.10
dahm	$d^{\text{ʔ}}hm$	وید	پرهیزگار	DK3.48.5 (3)
dahmān āfrīn	$d^{\text{ʔ}}hm^{\text{ʔ}}n'$ $^{\text{ʔ}}pryn'$	وید وید	نام یک ایزد	DK3.82.2
dahom	$d^{\text{ʔ}}hwm$	وید	دهم	DK3.229.10
frawahr	$plw^{\text{ʔ}}hl$	وید	فروهر	DK7.2.46

۱. به احتمال زیاد صورت قدیمی تر این نام است و یا به تقلید از اوستا است. قس. اوستایی *warəθrayna-*

gahl	<i>g(ʔ)hl</i>	وید، ویدد	ذرت خوشه‌ای	BD 16.11
*hamahl	<i>hmʔ hl</i>	سپیدد	رفیق	MX 1.77/47
nay	<i>nʔd</i>	اسد	نی	DK 6.131
pah	<i>pʔh</i>	رسید	گوسفند	DK 7.1.23
Pahlawīg	<i>pʔhlwbyk'</i>	رسید رو	پهلوی	
pahlom	<i>pʔhlwm</i>	رسید	بهترین	DD.3.4
pahlūg	<i>pʔhlwk'</i>	رسید و	پهلو	BD 24d.12
pahn	<i>pʔhn '</i>	رسید	پهن	HKR 96
pahr	<i>pʔhl</i>	رسید	محافظ	
¹pahrēxtan, pahrēz-	<i>pʔhlyhtn ', pʔhlyc-</i>	- رسید و رسید	دوری کردن؛ محافظت کردن	HDW 29
pahrēz	<i>pʔhlyc</i>	رسید	محافظت	RAF.82.1
riyahrīh	<i>ldʔhlyh</i>	رسید	ریشخند	AWN.100.1
Sawah	<i>swʔh</i>	سوه	سوه	BD 5b.11
wahmān	<i>wʔhmʔn'</i>	اسید	فلان و بهمان	MHD 45.4

خوانش نویسه «a» در خط پهلوی ساسانی ۲۳

xwahl	hwahl	𐭮𐭥𐭥𐭥	خمیده	ŠGW.5.77
yōždahr	ywšdahl	𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	پاک، مقدس	WD 89.2
zahag	z(h)hk'	𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	فرزند، نسل	DK9.60.4
zahr	zahl	𐭮𐭥𐭥𐭥	زهر	AWN.84.3
zayistan	zdstn'	𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	درخواست کردن	RAF.16.2

واژه‌هایی که در جایگاه میانی ^۲ ندارند را دلیل ندارد به صورت کشیده حرف‌نویسی کنیم، برای مثال دو ماه سال در متون پهلوی به صورت 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 hwrđt' آمده‌اند و بهتر است به صورت *Hōrdad* و 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 m(w)rdt' را به صورت *Amurdad* آوانویسی کنیم.

واژه پهلوی برای «شاه» به صورت غیر هزوارش آن 𐭮𐭥𐭥𐭥 *šh* است که به طور معمول *šāh* (CPD 79) آوانویسی می‌شود. بدون در نظر گرفتن حرف نویسی مانوی و پارتی که *šh* است و فارسی باستان آن *xšāyaθya* شاید بتوان به آوانوشت *šah* نیز رأی داد؛ قس. فارسی نو «شاه» و «شه». همین شرایط را می‌توان به واژه 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 *šāhīgān šhykʾn* به معنای «کاخ» نیز تعمیم داد چرا که بخش اول واژه احتمالا به قیاس با *šh* نوشته شده است؛ درحالی که مانوی و سغدی آن هر کدام به ترتیب *šhykʾn* (Meisterernst 2004: 314) و *šʾykn* (Gharib 1995:371) است.

واژه *pahr* و قطعیت در خوانش آن بسیار دشوار است، از این‌روی که در متون مانوی هم به صورت *p^hhr(g)byd* (Meistererunst, 2004: 289) و هم به صورت مانوی و پارتی *phrg* (Meistererunst 2004: 274) ذکر شده است. املای <-^h-> گهگاه آوانویسی کاملاً متفاوتی دارد و به صورت *e* آوانویسی می‌شود: (شروو ۱۳۹۳: ۳۲)

جدول ۶. تهیه تنظیم نگارندگان

مه‌مان	<i>m^hhmⁿ'</i>	<i>mehmān</i>	«مهمان، صمیمی»	WZ.27.11
س‌ن‌ر	<i>sn^hhl</i>	<i>snexr</i>	«برف»	AWN.55.1

اگرچه ممکن‌زی *snexr* را به صورت [snyhl] (CPD 75) حرف‌نویسی می‌کند.

۳- نتیجه‌گیری

- املای پُر (وجود نویسهٔ a) به هیچ عنوان نشان دهندهٔ کشیده بودن هجا نیست.
- گاهی وجود املای پُر تنها برای نشان دادن این موضوع است که هجا نباید ساکن باشد.
- در اکثر مواقع املای پُر در جایگاه آغازین نشان دهندهٔ هجای کوتاه است و با بسامد کمتری هجای کشیده را می‌رساند.
- بسامد هجای کشیده با املای پُر در جایگاه میانی بسیار بیشتر است.
- وجود نویسهٔ a در جایگاه پایانی همیشه کشیدگی را نشان می‌دهد.
- واژه‌هایی وجود دارند که هر دو املا را در متون دارند، قس. فارسی نو: ماه ~ مه، شاه ~ شه، راه ~ ره، سپاه ~ سپه، سیاه ~ سیه، گناه ~ گنه، نگاه ~ نگه
- املای پُر (به جز موارد معدودی) همیشه در هجای مختوم به <-^h-> āh قرار می‌گیرد.
- در فارسی نو تمامی واژگانی که هر دو املای پُر و مخفف دارند نیز واژه‌هایی هستند که از فرمول پهلوی پیروی می‌کنند.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد (۱۳۸۲). *زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن*. تهران: معین.
- راستارگویا، ویکتور سرگیویچ (۱۳۴۷). *دستور زبان فارسی میانه*. ترجمه ولی الله شادان. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- شرو، پردس اکر. (۱۳۹۳). *دییاجه ای بر زبان پهلوی*. ترجمه امیر زمانی. تهران: نیک خرد.
- مزدایور، کتایون؛ وزوایی، فرزانه؛ مهموئی، نسیم (۱۴۰۰). *پهلوی آسان، آموزش زبان فارسی میانه ساسانی*. تهران: اساطیر.
- Brunner, C. J. (1971). *A syntax of western Middle Iranian*. Pennsylvania: University of Pennsylvania.
- Daryaei, T. (2002). *Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History: with English and Persian Translations and Commentary* (No. 7). Costa Mesa, California: Mazda Pub.
- Nyberg, H. S. (1974). *A manual of Pahlavi* (Vol. II): Glossary. Wiesbaden-Erbenheim: Otto Harrassowitz Verlag.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian [Dictionary of Manichaean Texts III: Texts from Central Asia and China 1. Corpus Fontum Manichaeorum Subsidia]*. Brepols.
- Gharib, B. (1995). *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English Dictionary*. Tehran: Farhang.
- Korn, A. (2019). "Isoglosses and subdivisions of Iranian". *Journal of historical linguistics*, 9(2), pp: 239-281.
- MacKenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Nyberg, H. S. (1964). *A manual of Pahlavi* (Vol. I): I-Texts, Alphabets, Index, Paradigms. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Nyberg, H. S. (1974). *A manual of Pahlavi* (Vol. II): Glossary. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Pakzad, F. (2005). *Bundahišn: Zoroastrian Kosmogonie und Kosmologie*. Kritische Edition. Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Skjærvø, P. O. (2009). "Middle West Iranian". In G. Windfuhr (Eds.), *The Iranian languages*. New York. pp. 196- 278.
- Zamani, A. & Abedi, M. (2022): *Pahlavica*: <https://www.pahlavica.org>

Pahlavi words spelled with “𐭠”

Amir Zamani*

Mahya Alikhani**

Abstract

Pahlavi language is the ancestor of New Persian and the language itself is descended from Old Persian. The language has been the official language of the two Iranian dynasties for hundreds of years and even a millennium. Pahlavi has a very difficult script since each character has various values. Zoroastrian middle Persian has ten vowels: i 𐭥 (e), ē 𐭥, a 𐭠, ā 𐭠, (o) 𐭥, ō 𐭥, u 𐭥, and it is not obvious whether “e” and “o” were phonemes. The character “a” has some values as vowels and consonants and in this paper, the vowel value is studied. It can be rendered short “a” and long “ā” in the initial, medial and final positions. We will show that it does not always render long “ā” and sometimes are considered “mater lectiones” which must be rendered as short “a”. In the initial position with a low frequency it is long “ā” and in the medial position with a high frequency is long “ā”. In the final position it is always rendered as long “ā”. We have tried to investigate all the words having the above-mentioned features however surely some may have been ignored. First off, the proper nouns have been studied and then it was done for all the words following the same pattern. One thing which was comparable to New Persian was the words having two spellings. In New Persian there are some pairs, rah¹, rah (way); gah, gah (time); šah, šah (king), etc, with one pair being considered as the abbreviated form of the other. While it is true, the reason lies in Pahlavi writing rules and applies mostly to those syllables ending in -āh <-h>.

Keywords: Pahlavi; grapheme; phoneme; syllable; Pahlavi spelling.

* Ph. D. student, Comparative Indo-European Linguistics, Universiteit Leiden, Netherlands (Corresponding Author). amirzamani1983@yahoo.com

** M. A. Persian Language and Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. mahya_24may@yahoo.com

doi: [10.22034/ACLR.2023.701178](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.701178)

دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۹-۵۳
مقاله علمی-پژوهشی

بررسی آیین‌های قربانی منسوب به اهریمن و دیوان در متن‌های دینی ایرانی (اوستا و متون پهلوی)

گلنار قلعه خانی*

لیلا فاطمی بوشهری**

چکیده

در ادیان باستان، قربانی بیش از آنکه بخشی از مناسک مذهبی باشد، جهان‌بینی و یزدان‌شناسی مردم یک جامعه را نمایان می‌سازد. در عمل، قربانی پلی است میان جهان ایزدان و دنیای مادی و مردمانش، از این‌رو همواره نقشی بنیادین در اساطیر و باورهای مذهبی فرهنگ‌ها داشته‌است. در میان متون اوستایی و پهلوی که به چگونگی آداب قربانی می‌پردازند، ابیاتی در نکوهش کسانی است که دروغ‌وند، دیوپرست و جادودین خوانده می‌شوند. این ابیات، نمود کردار

* استادیار گروه زبان‌های خارجی و زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

(نویسنده مسئول) gghalekhani@rose.shirazu.ac.ir

** مربی، دانشگاه جامع علمی کاربردی، مرکز فرهنگ و هنر فاضل شیراز، شیراز، ایران. l_fatemi@yahoo.com

تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۷/۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵



دگراندیشانی است که به دلایل متفاوت مورد تأیید سنت مزدیسنی نبوده‌اند. این در حالی است که به دلیل سال‌ها سلطه سیاسی مذهب زرتشتی در ایران، متون به‌جامانده، عمدتاً بیان‌کننده عقاید طبقه حاکم روحانیان به شمار می‌آیند. این مقاله سعی بر واکاوی مناسک قربانی دارد که به دلایل متفاوت به اهریمن و دیوان منسوب گشته‌اند. بدین منظور بخش‌های مرتبط با این نوع نثار، در *اوستا* و متون پهلوی انتخاب و با رویکردی زبان‌شناسانه سعی در تحلیل و تفسیر آنها گردیده و گاه در فقدان شواهد مکتوب در متون کهن، با استناد به آثار مورخان بررسی می‌شوند. هر چند ماهیت و ریشه بسیاری از این آداب همچنان ناشناخته باقی می‌ماند.

کلیدواژگان: قربانی؛ قربانی‌اهریمنی؛ دیوپرستی؛ *اوستا*؛ متون پهلوی.

۱- مقدمه

در متون باستانی ایران تفاوت زبان‌شناختی میان پرستش و قربانی وجود ندارد. در *اوستا* برای ساخت واژه قربانی و افعال مرتبط با آن، همانند افعال مربوط به نیایش و ستایش، ریشه yaz به کار می‌رود، در گاهان مواردی وجود دارد که شاید بتوان آن را نیز تعبیر به قربانی نمود، عملی که توسط دیویسنان انجام می‌گیرد و از ریشه marəd (یسنه ۳۲ بند ۱۲) به معنی «تباه کردن» (Bartholomae, 1904: 1150) و gan (یسنه ۳۲ بند ۱۴) به مفهوم «ضربه زدن» (Bartholomae, 1904: 490) استفاده شده‌است، شاید هدف بیان این مهم باشد که اعمال این افراد، نه آیینی به قصد تقرب، بلکه صرفاً کشتاری بدون نتیجه و توجیه است. در بعضی متون اوستایی (بند ۵۰ بهرام یشته و بند ۵۸ تیشتر یشته) و کتب پهلوی (*روایات پهلوی و شایسته نشایسته*)، ریشه pak به معنی پختن (Bartholomae, 1904: 819) نیز استفاده شده و در زبان پارسی واژه fražat/ pažat- برای این مفهوم به کار رفته است (رضائی باغ بیدی، ۱۳۸۵: ۱۹۷).

قطعاً هر مذهب و مکتب فکری در طول زمان دچار تغییر و دگرگونی خواهد شد. دیانت زرتشت، به عنوان یکی از قدیمی‌ترین ادیان شناخته شده جهان، نیز از این قاعده مستثنی

نیست، آداب قربانی به عنوان بن‌مایه مناسک عبادی، نمایانگر بخشی از این سیر تحول است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که، جدا از بیان احکام مذهبی، آیا آیین‌های منسوب به اهریمن و دیوان، می‌توانند بازمانده ادیان کهن‌تر پیش زرتشتی باشند؟ دلیل نکوهش این مناسک چه بوده است؟ و آیا در کنار بهدینان بخشی از ایرانیان با اعتقاد به برتری نیروی اهریمن بر اهورامزدا، وی را پرستیده و قربانی نثار می‌کردند؟

۱-۱- پیشینه پژوهش

پیش از این سانتام فارسندوزا^۱ در کتاب *جادوگران، بدکاره‌گان و ساحران، انگاره دیو در ایران باستان* دیوپرستان را گمراهانی برمی‌شمرد که اعمال پلیدشان به مانند قربانی، سبب فزونی اهریمن و دیوان می‌شود (مندوزا، ۱۴۰۰: ۱۴۲-۱۴۹). امیل بنونیست^۲ در کتاب *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*^۳ با بررسی مناسک عبادی ایرانیان بر اساس نوشته‌های تاریخ‌نگاران دنیای باستان، قربانی برای دیوان و اهریمن را بخشی از آداب و مناسک مذهبی ایرانیان، و یا حداقل عده‌ای از آنان، دانسته و بر اساس گفته‌های پلوتارک جزئیات آن را بررسی می‌نماید (بنونیست، ۱۳۷۷: ۶۷). آلبرت دویونگ^۴ در کتاب *سنت‌های مغ‌ها: زرتشتیگری در ادبیان یونان و لاتین*^۵ با اعتقاد به نثار قربانی برای اهریمن توسط مزدیسنان، به توصیف این مناسک می‌پردازد (De Jong, 1997: 180). آر. سی زرنر^۶ نیز در کتاب *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*^۷ فرقه‌ای منشعب از دین مزدیسنی را تعریف

^۱ Satnam Forrest Mendoza

^۲ Émile Benveniste

^۳ *The Persian religion, according with the chief Greek texts*

^۴ Albert De Jong

^۵ *Traditions of the Magi, Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*

^۶ R. C. Zaehner

^۷ *Zurvan, a zoroastrian dilemma*

می‌نماید که اهریمن را نیرویی برتر پنداشته و برای او مناسک عبادی و قربانی برگزار می‌کردند (زهر، ۱۳۸۴ الف: ۳۹-۴۴).

۲- بحث و بررسی

۲-۱- قربانی در ایران

نوشته‌های مورخان غربی مانند هرودوت، استرابو و پلوتارک درباره نحوه اجرای مراسم قربانی در ایران، نشان می‌دهند که معبد و پیکره ایزدان در آیین باستانی ایرانیان عموماً جایگاهی نداشته است. بلندای کوه‌ها و یا کناره آب‌ها، در زیر طاق آسمان، مکان‌های مناسب برای اجرای مراسم قربانی به‌شمار می‌آمدند، مکان‌هایی که در یشت‌های ۵، ۹، ۱۵ و ۱۷ برای اجرای قربانی و تقدیم نیاز نامداران ذکر شده‌اند نیز این مطلب را تأیید می‌نمایند، مانند کناره رود و داییتی (Av.dāitiia-)، بالای کوه هرا (Av.haraiti-) و هوکئیری (Av.hukairiia-)، ساحل دریاچه پیشینه (Av.pišinah-)، قله کوه ارزیفیه (Av.ərazifiia-)، ساحل دریاچه چیچست (Av.čāēčasta-)، ساحل آبشار رنگ‌های مزدا آفریده (Av.raṇhā-) و در برابر آب فرزندان (Av.frazdānauu-). هرودوت دلیل آن را ماهیت متفاوت نگاه ایرانیان نسبت به ایزدان برمی‌شمارد: «به گمان من، ایرانیان مانند یونانی‌ها خدایان را به گونه و سرشت انسان نمی‌انگارند» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۳).

در *اوستا* و متون میانه مزدیسنی رویکردهای بسیار متفاوت و گاه متضاد در رابطه با قربانی به چشم می‌خورد؛ در گاهان به رفتار خشونت‌آمیز با چهارپای مفید، اعتراض شده (یسنه-های ۲۹، ۳۲ و ۴۸) و هدف از آفرینش گاو، پرورش و ازدیاد نسل آن برشمرده می‌شود (یسنه ۳۲)، اما در یشت‌ها (یشت‌های ۵ و ۹) با فهرستی طولانی از نام‌آورانی نیک‌سرشت چون کی‌گشتاسپ و یوشت فریان و یا بدکارانی چون اژی‌دهاکه و افراسیاب تورانی مواجه هستیم که صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند (satəm aspanəm hazaṇrəm gauuəm baēuuarə anumaiianəm) نثار ایزدان کرده و از ایشان نیازی را درخواست

می‌نمایند، که البته فدیة نیکان پذیرفته و آن بدان رد می‌شود. اسناد تاریخی نیز نمونه‌های مشابه را ذکر کرده‌اند.^۱ در پهنه اساطیر، قربانی صرف‌نظر از اینکه به چه کسی تقدیم شود خود دارای تقدس و نیرویی ایزدی است. مانند زروان که «آنگاه که هیچ چیز نبود، هزار سال برای داشتن فرزند قربانی نمود» (زرنر، ۱۳۸۴ الف: ۹۸).

در بخش‌هایی از *اوستا* از نثار گوشت پخته برای ایزدان نیز صحبت شده‌است. در بهرام یشت (بند ۵۰) اهورامزدا در پاسخ به زرتشت، یزشن شایسته بهرام را چنین بیان می‌دارد: «از برای او ممالک ایران باید یک گوسفند بریان کنند، سفید یا سیاه یا رنگ دیگر اما یک رنگ» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ج ۲/۱۳۰). همین شرایط برای نیایش شایسته ایزد تیشتر (بند ۵۸) نیز ذکر می‌شود.

هرودوت این را آداب عموم ایرانیان می‌داند: «کسی که می‌خواهد هر یک از این بغان را یزشن کند قربانی را به جایگاهی پاک می‌برد و در حالیکه پوشاک سر او با تاجی از گیاهان، معمولاً گل مورد تزیین شده است خدایان را نیایش می‌کند ... او پس از آنکه قربانی را تکه تکه کرد و گوشت آنرا پخته، گستره‌ای از نرم‌ترین گیاهان، به ویژه شبدر می‌گستراند و همه گوشت قربانی بر آن می‌نهد سپس مرد مغی برکناری می‌ایستد سرود خدایان بر آن زمزمه می‌کند ... مرد یزشنگر پس از اندکی درنگ گوشت قربانی را با خود می‌برد و به هر ترتیب که بخواهد مصرف می‌کند» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۳).

شیوه دیگر، تقدیم بخش معینی از اندام‌های قربانی به محضر ایزدان است. در یسنه یازدهم (بند ۴) ایزد هوم بهر خود از قربانی را چنین عنوان می‌نماید: «اهورامزدا، پدر اشون، برای من که هوم‌ام، از پیشکشی، دو آرواره و زبان و چشم چپ ارزانی داشت» (یسنه‌ها، ۱۳۸۰: ۱۷۹). در *روایت پهلوی* سهم هر ایزد از اندام‌های قربانی چنین است: «آرواره، زبان و چشم

^۱ هرودوت نقل می‌کند که خشایارشا برای آتیه تروا هزار گاو نر قربانی نمود و با دیودوروس (Diodorus) مراسم مشابهی را در تخت جمشید در زمان اسکندر توصیف می‌نماید (ویس‌هوفر، ۱۳۷۸: ۱۴۳). دینوری نیز در کتاب *الاخبار* نقل می‌کند که بهرام چوبین در مراسمی هفت هزار گاو را قربانی نمود (زرنر، ۱۳۸۴ ب: ۱۳۰).

چپ از آن ایزد هوم، گردن از آن ایزد اردیبهشت، سر از آن ایزد وای، بازوی راست از آن ایزد اردویسور، بازوی چپ از آن فروهر گشتاسپ، پشت از آن برزد، پهلوی از آن مینوهای ماده فروهر پرهیزگاران، مردمان ماده، شکم از آن سپندارمذ، گند از آن ستاره وند، گرده از آن هفت اورنگ، سینه از آن فروهر موبدان، شش از آن فروهر ارتشتاران، جگر از آن شهریور، سپرز از آن مانسرپند، چرب روده از آن فروهر پرهیزگاران نر، دنبالچه از آن فروهر اسپیتمان، دنبه از آن ایزد باد پرهیزگار است» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۷۷).

در دوره‌ای به نظر متأخر، تعریف جدیدی از قربانی ارائه می‌شود. گزارش استرابو چنین است: «مغ که سرپرستی آیین را بر عهده دارد قربانی را پاره‌پاره کرده شرکت‌کنندگان بهر خود را گرفته، مراسم را ترک می‌نمایند و هیچ بخشی به ایزدان تخصیص داده نمی‌شود. آنان بر این باورند که خدا تنها به روان قربانی نیاز دارد» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۳). در کتاب پرسشنامه ذبح قربانی متضمن فرستادن روان قربانی به سوی روشنی‌ها دانسته شده است، نخست به نزدیکترین روشنائی، روشنی چشم مرد «ای گاو سودبخش، ای گاو بخشنده، بوی و روان تو را به نزدیکترین از روشنائی‌های ساخته، روشنی چشم مرد، روانه می‌کنیم» (کلنز، ۱۳۹۹: ۹۲). بر خلاف شیوه‌های مرسوم آن زمان، سخن از تقدیم بوی^۱ و روان قربانی به ایزدان است و نه گوشت و خون آن‌ها. شاید این تغییرات مقدمه نثار شیر و چربی به جای گوشت و خون هستند، تحولی آرام برای گذار از قربانی خونین.

۲-۲- قربانی شبانه

یکی از ارکان مهم مناسک قربانی از/وستای گاهانی تا متون متأخر پهلوی، لزوم انجام این آیین در زیر نور خورشید و در روشنائی روز است. در بند دهم یسنه ۳۲ در توصیف کردار گمراهان آمده است: «آنکه خوشنامی ما را تباه می‌کند، آنکه بدترین سخن را می‌گوید تا با چشمان پلیدش گاو و خورشید را ببیند» (The Heritage of Zarathushtra, A).

^۱ -Pah. bōy، Av.baoða، به معنی آگاهی، یکی از پنج بخش مینوی موجودات.

41: 1994). *New Translation of His Gāthās*. هرچند دوشن‌گیمن بدون اشاره به قربانی شبانه، این بند را تنها در توصیف دشمنان رته می‌داند (Duchesne-Guillemin, 1975: 226). اینسler دیدن گاو و خورشید را استعاره‌ای برای زنده ماندن برمی‌شمارد (Insler, 1975: 47)، کلنز آن را صراحتاً در نکوهش قربانی شبانه قلمداد می‌کند: «(آن) که (سرودی) بد می‌خواند تا با چشمان خویش گاو و خورشید را ببیند» (کلنز، ۱۳۹۹: ۹۹). با توجه به بند قبل (Y.32.9) بی‌شک سخن از کردار دشمن رته، آموزگار بد (duš.sāstay-) و بدکنشی اوست. در عبارت ya acištəm vaēnaṇhē aogadā gaṃ (acištəm aogadā) و دیدن گاو و خورشید با چشمان پلیدش gaṃ ašibyā huuarəca ... vaēnaṇhē هر دو در بیان تقابل این اعمال با رته است. استفاده از کلمه ašibyā (چشم اهریمنی)^۲ بر ارتباط با دیوان و ماهیت اهریمنی این کنش تأکید می‌نماید. پس در اینجا مراد اعمالی غیراهورایی در زمانی پیش از طلوع خورشید و طبعاً در تاریکی شب بوده‌است. در *اوستا*ی نو نیز شاهد تضاد میان قربانی روزانه اشونان و قربانی شبانه دروندان هستیم. برای مثال در بند ۹۰ تا ۹۴ آبان یشت، زرتشت از اناهیید می‌پرسد که با کدام یسنه وی را بستاید، و او مهمترین شرط را چنین بیان می‌نماید: «با این ستایش مرا بستای، با این ستایش پرس کن، از برآمدن (طلوع) خورشید تا فرورفتن (=غروب) خورشید ...». عبارت "haca hū vaxšāṭ ā hū frāšmō.dātoiṭ" مشخصاً زمان انجام قربانی را از برآمدن خورشید تا فرورفتن آن بیان می‌کند. در ادامه دلیل نکوهش نیاز شبانه صراحتاً بیان می‌شود، حضور دیوان و اهریمنان در زوهری که در تاریکی شب نثار شود. سپس پیامبر می‌پرسد: «ای اردویسور اناهیید پس چه خواهد شد آن زوهره‌ایت که تو را فرا می‌برند (= به تو تقدیم میدارند) دروندان دیویسن، پس از فرو رفتن خورشید؟» (آبان یشت (سرود *اوستایی* در ستایش *اردوی سور*

^۱ در پهلوی dužāmučīšnīh

^۲ در متون *اوستا* از چهار کلمه برای چشم استفاده شده است، aš (چشم اهریمنی)، daēman و čašman (چشم)، dōiera (چشم ایزدان).

/ناهید، ۱۳۹۲: ۱۱۸). و ناهید پاسخ می‌دهد: «بیم‌انگیزان، ناسپاسان، افسونگران، دشنام دهندگان به سوی آن (زوهرها) که از پس (به دنبال) من پرواز می‌کنند، ... » (همان: ۱۱۹).

نکته جالبی که در این میان وجود دارد اینست که آیین شبانه مختص دیوپرستان نیست. در بند ۷۹ فرگرد هفتم وندیداد قربانی شبانه، حتی برای کسی که در آرزوی آشونی (Av. ašāuuuan-، به معنی پارسا و پرهیزگار) است، گامی در راه دروج خوانده می‌شود: «هر کس به اشته بیندیشد و اشته را بجوید و از اشته غافل شود و دروغ را بیابد، همانا اوست ای زرتشت اشون. آن که آب آلوده به مردار را نثار می‌کند، (آن) که زوهر ممنوع را در هنگام گرگ و میش (صبح و شام) تقدیم می‌دارد» (Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen, 1910: 365).

همانطور که ملاحظه می‌شود اشونان و پارسایان نیز ممکن است به گمراهی، اصل تقدیم فدیة و زوهر در روشنایی خورشید را زیر پا نهند. باید توجه داشت که تداوم نکوهش تقدیم نیاز در تاریکی شب از /وستای گاهانی تا /وستای نو تأیید دیگری بر اهمیت و نیز شاید تکرار آن است. نکوهش این قربانی نه به دلیل انتساب به دیوپرستان، بلکه در ماهیت آن است، چرا که قربانی و زوهری که در تاریکی شب نثار گردد ظاهراً به صاحبان تاریکی، یعنی اهریمن و دیوان خواهد رسید. همانطور که بعداً گفته خواهد شد قربانی شبانه بخشی از مناسک یزشن اهریمن به شمار می‌رود.

۲-۳- قربانی برای اهریمن و دیوان

پذیرش نثار قربانی برای دیوان و اهریمن با استناد به متون عمدتاً مذهبی زرتشتی بسیار دشوار می‌نماید. اما برخی شواهد تاریخی نشان‌دهنده وجود هرچند محدود، این عادت در میان ایرانیان است که در این مبحث بدانها می‌پردازیم.

در فصل ۲۹ کتاب بندهش، مشی و مشیانه (زوج نخستین در تفکر مزدیسنی) به نثار برای دیوان متهم می‌شوند: «ایشان خود به خود رشک بردند. به سوی یگدیگر فراز رفتند و

زدند و دریدند و موی کنند. پس دیوان از تاریکی بانگ کردند که مردم‌اید، دیو را پرستید تا شما را رشک بنشینند. مشیانه فراز جست شیر گاو دوشید، به سوی شمال بر ریخت. بدان دیو پرستی دیوان نیرومندتر شدند» (بندهشن، ۱۳۸۴: ۱۸۷).^۱ از آنجایی که در تفکر زرتشتی شمال جایگاه دیوان است، نثار شیر بدان سو، قطعاً استعاره‌ای از فدیة برای ایشان است. در اینجا از فعل امر yazēd از ریشه yaz استفاده شده است و از لحاظ لغوی تفاوتی میان پرستش ایزدان و دیوان به چشم نمی‌خورد. این متن اشاره‌ای مستقیم به پرستش دیوان از سوی مشی و مشیانه دارد. هرچند در کنار آن به نثار گوسپندی سپید نیز از بهر ایزدان اشاره می‌شود. با این اوصاف قدمت قربانی برای اهریمن و دیوان به آغاز انسان برمی‌گردد. اما در متن‌های کهن مذهبی به سختی می‌توان نمونه دیگری برای این نوع قربانی یافت.

هرودوت در بخشی از گزارش لشکرکشی خشایارشا به یونان و آسیای صغیر، ادعا می‌کند که پارسیان برای ایزدی که در زیر زمین است، قربانی می‌کنند: «در ادونیه به ناحیه‌ای به نام نه راه رسیدند، هنگامی که نام آن را شنیدند، نه پسر جوان و همان تعداد دوشیزه از مردم بومی راه، زنده به گور نمودند. این رسم زنده به گور کردن در میان پارسیان رایج است و من شنیده‌ام که آمستریس، همسر خشایارشا، هنگامی که به سن کهولت رسید، دستور داد تا چهارده تن از فرزندان نجیب زادگان پارسی را به افتخار ایزدی که آنان اعتقاد دارند در زیر زمین می‌باشد، زنده به گور کنند» (Tylor, 1829: 167).

علاوه بر تردید کلی در مورد صحت بسیاری از سخنان هرودوت، باید به خاطر داشت که این مناسک در تضاد با باورهای مزدیسنی است، چرا که در باور زرتشتیان آلودن خاک به نسا^۲، گناه مرگ ارزان^۳ محسوب می‌شود. هیچ مدرک تاریخی دیگر دال بر وجود چنین

^۱ "pas dēwān tam wāng kard kū mardōm hēd dēw yazēd tā-tān arešk be nišīnēd. Mašānē frāz jast ud šīr ī gāw dōxt ō abāxtar rōn abar rēxt. pad ān dēw-ēzagih dēwān ōzomand būd hēnd" (بندهشن، ۱۳۸۴: ۱۸۷)

^۲ مردار

^۳ گناه مرگ‌ارزان گناهی است که فرد در اثر ارتکاب آن شایسته مرگ می‌شود.

رسمی در ایران وجود ندارد، اما با توجه به اختلاف نظرها و ابهامات موجود درباره هویت مذهبی خشایارشا، این احتمال را باید پذیرفت که شاید این سخن زاییده تخیل هرودوت نباشد.

مهم‌ترین سند تاریخی در مورد تقدیم قربانی به اهریمن و دیوان در کتاب/یزیس و/زیریس پلوتارک است. او در شرح مناسک عبادی پارسیان، آیین قربانی برای اهریمن را چنین توصیف می‌کند: «زرتشت به مردم آموخت که باید برای هرمزد فدی‌های نذر و سپاس تقدیم کنند و برای اهریمن دفع بلا و عزاداری. آنان در هاون گیاهی به نام اُممی را می‌کوبند، در همان حال هادس و تاریکی را فرامی‌خوانند؛ سپس آنرا با خون گرگی که قربانی شده بود آمیخته و در مکانی که خورشید هرگز بدان نتابیده نثار می‌کنند» (Plutarch, 1957: 114).

مطالبی که پلوتارک در بخش‌های دیگر این کتاب در مورد اعتقادات ایرانیان بیان می‌کند مانند اشاره به ماهیت دوگانه سرشت هرمزد و اهریمن، شباهت هرمزد به نور و اهریمن به تاریکی، پلشتی خرفستران و دیدگاه ایرانیان نسبت به مهر میانجی، نشان‌دهنده میزان صحت اطلاعات وی درباره دین ایرانی است^۱، اما وی به نثار قربانی برای اهریمن نیز اشاره می‌نماید، نکته‌ای که در هیچ یک از منابع مزدیسنی ذکر نشده است.

همانند آیین مزدیسنان که هوم در هاون کوبیده و با شیر مخلوط می‌گردد، در قرینه اهریمنی آن، گیاهی به نام امیمی (omomi) در هاون کوبیده و با خون گرگ آمیخته می‌شود. گیاه اممی در دانش امروز ناشناخته است، پلینی آنرا گیاهی می‌داند که رومیان با آن معجونی گرانبها و خوشبو می‌ساختند (Pliny, 1938: 28, 37/44) و بنونیست به

^۱ «گروهی از مردمان به دو خدا باور دارند که بسان دو هم‌آورد، یکی آفریدگار نیکی‌ها و دیگری پردازنده چیزهای یاهو و بی‌سود است و اما گروهی دیگر نیروی نیک را خدا و آن دیگری را دیو می‌دانند چنانکه زرتشت مغ، که گویند پنج هزار سال پیش از جنگ تروا می‌زیست. او یکی از این دو بن را هرمزد و دیگری را اهرمن نامید و نیز نشان داد که هرمزد به روشنی می‌ماند بیش از هر چیز که به دریافت حواس درآید حال آنکه اهرمن به تاریکی و نادانی مانده است و میانجی بین آندو مهر است و از این روی است که ایرانیان آنرا مهر میانجی می‌خوانند» (Plutarch, 1957: 114).

دلیل شباهت لغوی، (omomi) را همان زنجبیل (Amomum) معرفی می‌کند (بنونیست، ۱۳۷۷: ۶۷).

طبق گفته پلوتارک تاریکی نیز فراخوانده می‌شود. در دینکرد (دینکرد ۳، کرده ۱۶۹) نیز سخن گفتن دیویسنی (dewīg abārōn) و بردن اسامی دیوان، در توصیف کردار جادودینان نقل می‌شود: «ستایش اهریمن میراننده، دویدن نهانی و ریمنی و مکان متعفن و تن و بستر را به نسا [آلودن]، برانگیختن عذاب ایزدان و شادی و آرامش دیوان، سخن گفتن دیویسنی و بردن اسامی دیوان، پیروی از آکومن و اغدینی، گفتار دروغ و کنش زشت که (ویژه) جادوگران بدنام است، و دیگر کارهای دیوی که از اهورایی به دور است» (زهر، ۱۳۸۴ الف: ۴۱).

در این مراسم مطابق با یسنه ایزدی، قربانی خونین انجام می‌گیرد، اما حیوان قربانی از اهریمنی‌ترین موجودات در تفکر مزدیسنی و بر اساس متن بندهشن، زاده اهریمن است، «اهریمن آن گرگ دزد را آفرید، کوچک و شایسته تاریکی و تاریک سرشت و تاریک تخمه و تاریک پیکر و سیاه و گزند رساننده» (بندهشن، ۱۳۸۴: ۲۶۳). سپس مخلوط خون گرگ و اُمیمی در مکانی که خورشید هرگز بدان نتابیده نثار می‌گردد. همانگونه که پیش از این گفته شد، انجام آیین قربانی به دور از نور خورشید بسیار ناپسند و شایسته دیوان و اهریمن برشمرده می‌شود. بنونیست اعتقاد دارد که این مراسم خارج از قلمرو مزدیسنان و بازمانده آیین زروان است، چون در آن، اهریمن خدایی بسیار نیرومند است (بنونیست، ۱۳۷۷: ۶۹). درحالی که نیبرگ آنرا آیین مغان برمی‌شمرد (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۳۶۳). زهر با ردّ ارتباط این آیین با زروان، آن را منسوب به فرقه‌ای از دیویسنان و جادودینان می‌داند، همان افرادی که در بندهشن و دینکرد به کرات از آنان نام برده شده‌است. این افراد با پُرس‌دانشی و کج‌اندیشی در عین اعتقاد به وجود اهورامزدا، اهریمن را مینویی نیرومندتر یافته و با آیین‌هایی رازآلود و زیر زمینی او را می‌ستایند (زهر، ۱۳۸۴ الف: ۴۰). در مقابل دو یونگ، بیان می‌کند که با استناد به گفته‌های پلوتارک این مناسک نه تنها زیرزمینی نیست، بلکه آیینی کاملاً پذیرفته شده است که مزدیسنان آن را در کنار یسنه ایزدی،

برای دفع شر و بلا برگزار می‌کردند. وی با ردّ نظر زنر، دیویسنان و جادودینان مذکور در متون پهلوی را، زاییده تخیل زرتشتیان می‌داند (De Jong, 1997: 180). کومون با توجه به وجود چندین کتیبه اهدایی به اریمانیوس^۱ در مهرابه‌های اروپایی، ریشه تقدیم قربانی برای اهریمن را در مهرپرستی می‌داند (Cumont, 1896: 145). بویس و گرنه با در نظر گرفتن ویژگی‌های پیش زرتشتی یم به عنوان ایزد جهان مردگان، این نوع قربانی را مختص به او می‌دانند، اما احتمال ارتباط آن با مهر را نیز نادیده نمی‌گیرند (Boyce, 1970: 170). Grenet, 1991: 170). بهار مهرپرستی را قرینه اروپایی آیین زروان ایرانی می‌داند و معتقد است که پیروان مهر هرمزد را ستایش کرده و برای دفع شر اهریمن قربانی می‌نمودند (بهار، ۱۳۸۱: ۳۱). این نقل‌قول صریح‌ترین شاهد برای نثار به اهریمن است، هرچند پلوتارک آن را باور عده‌ای از مردم ایران می‌نامد. شباهت این آیین با برخی مناسک آسیای میانه و مراسم پشوبندها (paśubandha) برهمنان هند نیز قابل توجه است، که در آن خون قربانی، عموماً بز نر، در گودالی که سمت چپ قربانگاه حفر شده، نثار نیروهای تاریکی می‌گردد. به نظر می‌رسد که ایده نثار به اهریمن و دیوان، به دلایل متفاوت، برای ایرانیان بیگانه نبوده است. با توجه به جزئیات بیان شده برای قربانی گرگ، متوجه ساختار تماماً مزدیسنی آن خواهیم شد. گزینش حیوان، مراحل و ترتیب انجام مناسک، رعایت نحوه نثار و تقدیم قربانی همه فقط از دیدگاه یک مزدیسن می‌تواند به عنوان قربانی اهریمنی تعریف‌پذیر باشد. بدون شک این آیین همانند اهریمنی برای مناسک قربانی زرتشتیان است، و باید پذیرفت توسط کسانی اجرا می‌شده‌است که با قوانین و اصول شریعت زرتشتی کاملاً آشنا بوده‌اند.

^۱ واژه Arimanius ترجمه یونانی کلمه اهریمن است.

۲-۴- قربانی دیویسنان

در این بخش به بررسی بخش‌هایی از متن /وستا می‌پردازیم که آیین‌های قربانی منسوب به دیویسنان را توصیف می‌نمایند. گاه افراد خاص یا گروه‌هایی مشخص مدنظر قرار می‌گیرند، مانند کرپان‌ها (Av. karapan)، کوی‌ها (Av. kauui-/kauuay)، گرهما (Av. grāhmā) و دیوان و یامبوره (Av. viiāmbura) و گاه اعمال یا نحوه اجرای مراسم. طبعاً به دلیل ماهیت غیرمزدیسنی این افراد، دانسته‌های ما درباره ایشان و کردارشان بسیار اندک است.

۲-۴-۱- کرپان‌ها، کوی‌ها و گرهما

یسنه ۳۲ (بند ۱۲) به توصیف رفتار و اعمال بدکنشان می‌پردازد: «مзда لعن گوید به آنان که، با سخن، مردمان را از بهترین رفتار دور می‌سازند، و آنان که با گفتن «به پیش» زندگی گاو را تباه می‌نمایند. به سبب آن کرپان‌ها شیوه گرهما را برگزیدند، همانطور نیروی پیش‌برندگان فریب را به جای راستی» (The Heritage of Zarathushtra, A) (New Translation of His Gāthās, 1994: 43). سخن از مناسکی است که با همدستی کرپان‌ها، کوی‌ها و به شیوه گرهما انجام می‌گیرد، کسانی که مزدا آنان را لعن می‌نماید (mazdā akā mraoṭ). در /وستا از کرپان‌ها عموماً به عنوان دشمنان زرتشت یاد شده است. در اینجا احتمالاً با (duš.sāstay) مذکور در Y.32.9 در ارتباط هستند. عمدتاً آنان را روحانیون ضد مذهب زرتشت یا عده‌ای از دشمنان دین مزدیسنی دانسته‌اند. آیین گرهما نیز در تضاد با آموزه‌های زرتشت است. گرهما صفت به معنی ثروتمند و از ماده grāhmah- است و می‌توان آن را با سغدی γr'myy و کلمه پارسی gr'mg به معنی ثروت و دارایی مرتبط دانست. هومباخ نیز آن را از ریشه سانسکریت gras به معنی بلعیدن دانسته و مشخصه همان گروهی می‌داند که کرپان‌ها و کوی‌ها را شامل می‌شود (Humbach, 1991: 86).

در یسنه ۳۲ (بند ۱۳) گرهما «نابود کننده هستی» نامیده می‌شود.^۱ با توجه به تعریف و توصیفاتش، گرهما، نام یا لقب فردی خاص و یا طبقه قدرتمندی است که به داشتن ثروت و دشمنی زرتشت شناخته می‌شود.

در عبارت *yōi gauš ... mōrəndən*، گاو نه قربانی بلکه کشته می‌شود، در اینجا از فعل *mōrəndən* از ریشه *marəd* به معنی تباه کردن و نابود کردن^۲ استفاده شده تا شاید بر تمایز این آداب با نثار قربانی طبق آیین، تأکید شود.

در ادامه یسنه ۳۲ (بند ۱۴) توضیح بیشتری داده می‌شود: «به عنوان گرهما، کوی‌ها نیز خردهای خود را در بند آن می‌گذارند ... هنگامی که آنان برای کمک به دروند موضع می‌گیرند، و هنگامی که با عمل (فریاد) ویرانگر «بگذار گاو کشته شود»، (آنها را برمی دارند) تا (کسی را) که (مسکر) نسوز را می‌سوزاند، یاری رسانند» (*The Gāthās of Zarathushtra*, 1991: 135).

کلمه کوی در صورت قدیم‌تر خود نام یا لقب رهبران مخالف زرتشت است، اما در متون متأخر لقب پادشاهان کیانی و نیک‌سرشتانی مانند ویشتاسپ است. به نظر می‌رسد که در اینجا عنوانی برای فرمانروایان مخالف دین زرتشتی باشد که هنوز مذهب کهن‌تر را حفظ کرده بودند.

این مناسک شامل کشتن گاو *gauš jaidiīāi mraoī* همراه با افروختن دوررشته *yə dūraošəm saocāiiaṭ auuō* می‌شود. باز به جای استفاده از ریشه *yāz*، که همواره در متون کهن برای قربانی به کار می‌رود، ریشه *jan*^۳ به معنی ضربه زدن (*jaidiīāi*)، به همان دلیل، به کار رفته است. ابهامی که وجود دارد ماهیت دوررشته و رابطه احتمالی آن با هوم و استفاده آیینی آن است. بارتولومه آن را دورنگهدارنده مرگ و لقبی برای هوم می‌داند (Bartholomae, 1904: 751)، اینسلر نیز آنرا هوم ترجمه می‌کند (Insler, 1975:)

^۱ *grəhmō ... aṇhəuš marəxtārō ahiiā Y.32.13.*

^۲ (Bartholomae, 1904: 1150)

^۳ (Bartholomae, 1904: 490)

47). هومباخ با استناد به کلمه *vīsəntā*^۱ در جمله *hyaṭ vīsəntā drəguuəntəm* و نقش آن در *اوستای گاهانی* و نو به عنوان اصطلاحی مذهبی، آن را صفت جانشین اسم هوم اعلام و «ضدآتش، دورنگهدارنده مرگ، فراهم کننده جاودانگی» می‌داند بدین معنا که ضدآتش به ضدمرگ تحول معنایی یافته است (Humbach, 1991: 89). این نظر کاملاً صحیح به نظر می‌رسد، چرا که برای مثال در یسنه ۴۸ بند ۱۰ حضور دیویسنان در آیینی نامشخص، با فعل *vīsəntē* بیان می‌شود و یا در اولین بند کرده سوم ویسپرد، راسپی (روحانی) که توسط زوت فراخوانده می‌شوند چنین پاسخ می‌گویند: *azəm vīsāi* «من آماده‌ام». شروو *dūraoṣəm* را لقب هوم دانسته و مستی حاصل از آن را با *سُکر* *mada* در یسنه ۴۸، که بعداً درباره آن صحبت خواهد شد، برابر می‌داند. او جمله آخر را چنین ترجمه می‌نماید: «آنکه هوم را با سوزاندن پالایش می‌کند» (Skjærvø, 2004: 262) کلنز و پیرار توجه ما را به کارکرد *dūraoṣa-* در *ریگ‌ودا* و ارتباط آن با سومه جلب می‌نمایند: «نمی‌توان کاملاً مطمئن بود که *dūraoṣəm* نشانی برای هوم باشد، حتی اگر این حالت در مورد واژه متأخر *dūraoṣa-* صادق باشد، در مورد معادل آن در *ریگ‌ودا* صادق نیست. از سه مصداق *durōsa-* تنها یکی به سومه مربوط می‌شود... که از آتش آیینی حرف می‌زند. یادآوری می‌کند که ما در اینجا *saocaiiaṭ* داریم» (Kellens & Pirart, 1991: 92).

فعل *saocaiiaṭ* از ریشه *soak*، به معنی سوختن در شعله آتش و مفعول آن قطعاً دورثشه است. این در حالی است که چنین کاربردی برای هوم در مناسک مزدیسنان بسیار بیگانه است، چرا که استفاده آیینی شامل فشردن هوم و صرف نوشابه حاصل از آن می‌شود. از آنجایی که این آداب در وصف کردار کوی‌ها، کرپان‌ها و گرهما است، و تنها کوی‌های پایبند به عقاید پیش از زرتشت شایسته لعن مزدا هستند، و در کنار ارتباط کلمه *dūraoṣa* با سومه و آتش آیینی در *ریگ‌ودا*، منطقی به نظر می‌رسد که دورثوشه را همان هوم، با

^۱ فعل از ریشه *vaēs*، به عنوان کمک به کسی، خدمت یا دستیاری کردن (Bartholomae, 1904: 1327).

کاربرد قدیم آن، دانسته و دلیل نفرین مزدا را ارتباط این آیین با آداب‌های کهن‌تر برشماریم.

در یسنه ۴۸ (بند ۱۰) نوشیدنی مخدری که توسط کرپان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد نکوهش می‌شود.

"kadā mazdā maṇarōiš narō vīśəntē
kadā ajən mūθrəm ahiiā madahiiā
yā aṇraiīā karapanō urūpaiieṇtī
yāčā xratū dušəxšaθrā daxiiunəm"

«چه زمانی، ای مزدا، مردان ستوده جایگاه (خویش) را (در قربانی) خواهند گرفت؟ چه زمانی این پیشاب مخدر را، برخوانند انداخت، که با آن کرپان‌ها و فرمانروایان بد کشور موجب دردی آزار دهنده می‌شوند، و همان که آنرا بر اساس خرد (پلید) خود انجام می‌دهند» (The Gāthās of Zarathushtra, 1991: 178).

همانگونه که قبلاً گفته شد، استفاده از فعل vīśəntē نمایانگر صحبت درباره مناسک مذهبی است، مراسمی که توسط کرپان‌ها برگزار و در آن از نوعی می (madahiiā) استفاده می‌شود، که شایسته درهم شکستن است (ajən). در عبارت "kadā ajən mūθrəm ahiiā madahiiā" ماهیت این پیشاب مخدر و ارتباط احتمالی آن با هوم اهمیت دارد. آیا واقعاً منظور پیشابی مخدر و قابل نوشیدن است و یا صرفاً طعنه‌ای به کرپان‌ها و اعمال آنان. کلنز این نوشیدنی را هوم دانسته و mūθrəm ahiiā madahiiā را «پیشاب این می» ترجمه می‌کند (کلنز، ۱۳۹۹: ۸۸). هینز نیز این «پیشاب- شرب مخدر» را همان هوم می‌داند (هینز، ۱۳۸۵: ۸۵). شروو این بیت و ابیات پس از آن را در توصیف چگونگی اجرای شایسته مراسم قربانی می‌داند، و با مقایسه نقش برکت‌بخش ایندره در ریگ‌ودا و برکت بارش ادرار حاصل نوشیدن سومه، "kadā ajən mūθrəm ahiiā madahiiā" را «چه زمانی پیشاب حاصل از مستیش درهم می‌شکند» (Skjærvø, 2004: 272) ترجمه می‌نماید. شاید این عبارت، تعبیر اهانت‌آمیز زرتشت از هوم است، ولی بیشتر به نظر می‌رسد که منظور دقیقاً پیشاب حاصل از این نوشیدنی

باشد. «ترجمه *mūθrəm ahiiā madahiiā*، به نجاست یا پلیدی می، تحمیل خصائص دستوری و معنایی زبان‌های جدید است بر متن اوستایی، زیرا *madahiiā* مضاف‌الیه است و در نتیجه نمی‌توان آن را بدل از *mūθrəm* دانست بلکه کلمه‌ای است که حدود معنایی مضاف را معین می‌کند» (کلنز، ۱۳۹۹: ۸۹). پس به نظر می‌رسد که بهترین معنی «پیشاب این می» باشد.

واسن^۱ قارچی با نام علمی *آمانیتا ماسکاریا*^۲ را با تأکید به صفات سومه در *ریگ‌ودا*، گیاه مورد نظر در این بند برشمرد (Wasson, 1971: 169). محل رشد این گیاه در مناطق ماوراء سیحون در آسیای میانه است، که به نظر هینز با مکان سکاهای هوم‌نوش مذکور در متون فارسی باستان^۳، یکی است (هینز، ۱۳۸۵: ۸۶). این گیاه گونه‌ای قارچ سمی مخدر است که تأثیر آن در ادرار باقی مانده و معتادان به آن ابایی از نوشیدن ادرار کسانی که قبلاً این ماده را مصرف کرده بودند، ندارند، این عمل تا چندین بار قابل تکرار است. شمن‌های روسیه خشک شده این گیاه را خیسانده و برای تخدیر و خلسه استفاده می‌نمودند.

همتای هوم در متون هندی سومه است، غذای بی‌مرگی که موجب جاودانگی ایزدان شده و در ستیز با دشمنان خود و طوایف آریایی، نیرو و توانشان را افزایش می‌دهد. در وداها آیین سومه بیشتر با آیین دئوها و در درجه دوم با مناسک اسوره‌ها ارتباط دارد. نکته جالب اشاره به ادرار حاصل سومه است، در کتاب (ماندالا) هشتم *ریگ‌ودا*، سرود چهارم، ابیات ۹ و ۱۰ خطاب به اندره آمده است: «پیش‌آ! سومه را به خواست بنوش! فرو ریز (ادرار کن) روز بعد از روز. . .» (The Hymns of Rigveda, 1989: 298). با توجه به صفات قدیم‌تر هوم و استفاده از پیشاب مخدر توسط کرپان‌ها، باورمندان به ادیان پیش زرتشتی، *mūθrəm ahiiā madahiiā* را باید همان هوم در کارکرد قدیم‌تر خود دانست.

^۱ Wasson

^۲ Amanita Muscaria

^۳ -haumavarga- OP، ر.ک. به kent, 1953: 212

۲-۴-۲- دیویسنان و دیوان ویامبوره

بندهای ۵۴ تا ۵۶ یشت چهاردهم نیز در توصیف آیینی است که مانند یسنه ۳۲ توسط مردمان دیویسنه به اجرا در می‌آید: «پس بهرام اهورا آفریده اینگونه اعلام داشت: گوشورون، آفریده دادار، فدیة شایسته مردم را دریافت نمی‌کند چرا که اینک دیوان ویامبور و مردم دیویسنه اجازه می‌دهند خون جاری شود و آن را مانند آب روان می‌سازند. هم اکنون دیوهای ویامبور و مردم دیویسنه آتش را، گیاهی می‌آورند، که هِپرسی خوانده می‌شود و هیزمی که نَمَذک نامیده می‌گردد. آن هنگام که دیوان ویامبور و مردم دیویسنه پشت را خم می‌کنند، کمر را می‌پیچانند، و اندام‌ها را می‌پیچند، فکر می‌کنند که در هم می‌شکنند و نمی‌شکنند، فکر می‌کنند می‌کشند، نمی‌کشند، ... در این هنگام که دیوان ویامبور^۱ و مردم دیویسنه گوش را می‌درند و چشم‌ها را در می‌آورند» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۳۰-۱۳۱).

در این جا سخن از مراسمی است که توسط دیوان ویامبور (Av.viiāmbura-) و مردم دیویسنه به اجرا در می‌آید، در کنار آتشی که بر آن هِپرسی (Av.hapərəsī-) و نمذک (Av.nəmaδkā-) نثار می‌شود. سپس حیوان قربانی، با خشونت بسیار، نثار می‌گردد. نام دیوان ویامبور، هِپرسی و نمذک فقط در بهرام یشت ذکر شده است. از نظر لغوی ریشه آن‌ها هنوز ناشناخته است. بارتولومه کلمه ویامبور را ضد آب ترجمه کرده و آنان را گروهی از دیوان و مرتبط با بند ۱۱۳ مهریشت می‌داند (Bartholomae, 1904: 185). ملاندرا اعتقاد دارد ویامبوره به معنی پرستندگان ویامبور می‌باشد (Malandra, 1983: 185). هِپرسی و نمذک تا حد زیادی برای ما ناشناخته هستند چرا که هیچ توضیح دیگری در متون اوستایی برای آن‌ها وجود ندارد. دارمستتر^۱ آن‌ها را گونه‌ای چوب تر می‌داند که نهادنشان بر آتش و آب نکوهیده است (Darmesteter, 2009: 245). در آیین مزدیسنان نثار چوب تر و بدبو به آتش بسیار ناپسند است در نتیجه استفاده از آن در مراسمی

¹ Darmesteter

منسوب به دیویسنان، منطقی به نظر می‌رسد. بارتولومه نیز نمذک را ترکه و شاخه نازک درختان تعریف می‌کند (Bartholomae, 1904: 1068)، ملاندرا آنرا ماده‌ای مشتعل کننده با نام «نمد» (Malandra, 1983: 87)، و هنینگ (Hening, 1940: 67) به دلایل زبان‌شناختی آن را «نمک» می‌داند. بارتولومه هپرسی را نام نوعی گیاه (Bartholomae, 1904: 1765)، دویونگ، مورگنستیرن، بویس و گرنه و ملاندرا نیز با توجه به شباهت لغوی واژه hapərəsī با نام نوعی سرو کوهی در شمال و شرق ایران به نام اورس یا هورس، آن را سرو کوهی می‌دانند (De Jong, 1997: 180, Morgenstierne, 1932: 40, Boyce & Grenet, 1996: 171, Malandra, 1983: 87).

نکته قابل توجه، آیینی است که در نورستان (کافرستان) افغانستان^۱ و کالاش پاکستان^۲ گزارش شده است. نخستین بار شوارتز به این نکته اشاره نمود (Schwartz, 1990: 251). در آیین مذکور ابتدا مذبح و حیوان قربانی توسط آب و دود سرو کوهی تطهیر شده، آتش با شاخه‌های سرو کوهی افروخته می‌شود گلوی حیوان بریده و مقداری از خون بر آتش و مذبح ریخته می‌شود و سپس سر قربانی جدا و برای مدت کوتاهی بر روی آتش قرار می‌گیرد. در این میان، روحانی به خلسه‌ای طولانی فرو می‌رود.

با توجه به اینکه بندهای ۴۹ تا ۵۳ یشت چهاردهم در توصیف نوع و نحوه تقسیم قربانی شایسته ایزد بهرام است، می‌توان نتیجه گرفت که اعمال دیویسنان و دیوهای ویامبور که در ادامه آمده نیز نوعی مراسم قربانی باشد. در عبارت "vohurīm vā tācaīiaeīnti" "frašaēkəm vā frašīncap̄ti" قطعاً قربانی خونین مد نظر است چرا که فعل استفاده شده tācaīiaeīnti به معنی «می‌گذارند جریان یابد» و مفعول آن خون vohurīm است. مشخص نیست نکوهش این آداب به دلیل ماهیت برگزارکنندگان آن، دیوان ویامبوره و مردمان دیویسنه و یا خشونت به کار رفته است. جملات «گوش را می‌درند و چشم‌ها را

^۱ ایالت نورستان، کالاشستان یا کافرستان افغانستان یکی از ولایات شرقی افغانستان می‌باشد.

^۲ منطقه ای در شمال غرب و بخشی از ایالت خیبر پختونخوای پاکستان

در می‌آورند» (uši pairi.dāraiein̄ti, daēma hō pairi.uruuāēsaiein̄ti)، نمایانگر خشونت بسیار این خونریزی و شاید دلیل اصلی نکوهش این آیین باشد. علاوه بر این در بند ۱۱۳ مهریشت کسانی نکوهش می‌شوند که زوهر غلیظ (احتمالاً خون) نثار می‌کنند: «باشد که او به یاریمان شتابد، ای میترا و اهورای بلند مرتبه، هنگامی که صغیر شلاق‌ها و شیهه اسبان با صدای بلند پژواک می‌کند، هنگامی که تازیانه‌ها ضربه می‌زنند، زه کمان‌ها به صدا در می‌آید، تیرهای تیز پرتاب می‌شوند، در آن هنگام پسران شریر آنان که زوهر غلیظ تقدیم می‌دارند، ضربه زده‌شده، به خود پیچیده فروخواهندافتاد» (The Avestan Hymn to Mithra, 1967: 131).

عبارت «زوهر غلیظ» gouruzaoθranam در این بند که ترکیبی از "garauu-" (غلیظ) و "zaoθrā-" است، بر قربانی خونین دلالت دارد. بارتولومه «فدیه غلیظ» ترجمه نموده و آن را از جنس خون و همسان با قربانی دیوان ویامبور در بهرام‌یشت می‌داند (Bartholomae, 1904: 301). گرشویچ با تأیید نظر بارتولومه، این عبارت را زوهر غلیظ (خون) نامیده، و آنرا با قربانی گاو یکی می‌داند (The Avestan Hymn to Mithra, 1967: 131). ویژگی مشترک قربانی دیوان ویامبوره و مردمان دیویسنه مذکور در بهرام‌یشت و آنان که زوهر غلیظ تقدیم می‌دارند، نثار قربانی خونین است. همانطور که قبلاً گفته شد در یشت‌ها از قربانی صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند سخن رفته است، پس قربانی خونین به تنهایی نمی‌تواند دلیل نکوهش در این ابیات باشد. شاید خشونت موجود در این آداب مورد تأیید نبوده است. همانطور که قبلاً نیز گفته شد جریان تغییرات مناسک قربانی در ایران به سوی گذر از قربانی خونین و کاهش خشونت بود. در دوره‌های متأخر حتی، برای کاهش درد و رنج قربانی گاو را ابتدا با ضربه چوب بی‌هوش کرده و سپس سر می‌بریدند^۱.

^۱ برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به Ghalekhani/ Fatemi, 2016: 36

۳- نتیجه‌گیری

دیانت مزدیسنی بر بنیان ادیان هند و ایرانی پیش زرتشتی و در چهارچوب آموزه‌های زرتشت، منشأ و در عین حال متأثر از مکاتب فکری بسیاریست که تفکیک تأثیر هریک از آن‌ها صرف‌نظر از ارتباط و برهم‌کنش متقابل و پس از قرن‌ها همزیستی، بسیار مشکل است. علاوه بر این در هر زمان با تغییر شرایط اجتماعی، گستره‌ای جدید برای دیانت زرتشتی تعریف شده و تفکر حاکم چهره‌ای متفاوت یافته‌است. در طی اعصار با ورود ادیان و تفکرات نو به عرصه عقلانیت و تحولات اجتماعی منبث از آنها و همچنین تغییر مرزهای جغرافیایی و گستره تأثیر دین زرتشتی، گروه‌های گوناگونی در تعارض با باور مزدیسنی ظهور کرده‌اند. دگراندیشانی که در متون مذهبی با عنوان دیوپرست، جادودین و دروغ‌وند مورد نکوهش قرار گرفته‌اند، بعضاً افرادی برخاسته از باور و فرهنگ‌های متفاوت هستند، که در تقابل با مزدیسنان به اهریمن یا دیوان منسوب شده‌اند.

اطمینان داریم که زمان سرایش ابیات یسنه ۳۲ و ۴۸ در مقایسه با بهرام‌یشت و مهر یشت قدیم‌تر بوده و این ابیات از نظر شرایط اجتماعی و فرهنگی مخاطبان متفاوتی داشته‌اند. همانگونه که عنوان «کوی» در طول زمان دچار تحول بسیار شده، تعریف گاهانی دیویسنی و کنش دیویسنان نیز در مقایسه با متون متأخر اوستایی و پهلوی، قطعاً تحول معنایی یافته‌است.

بعضی از آیین‌های منسوب به اهریمن و دیوان، مانند اعمال کرپان‌ها، کوی‌ها و گرهما، نمایانگر صورت کهن ادیان هند و اروپایی‌اند. این افراد نخواستہ یا نتوانسته‌اند تحولات دین مزدیسنی را پذیرفته و بر شیوه‌های عبادی کهن خویش اصرار ورزیدند. ابیاتی که در نکوهش سوزاندن دورئوشه و مصرف پیشاب شرب مخدر بیان شده‌اند، ردپای کاربرد و تعریف کهن هوم را می‌نمایانند. دلیل منسوخ شدن این مناسک مشخص نیست، اما به مرور زمان، به اجبار یا در اثر همزیستی با مزدیسنان، تغییر ماهیت داده و رنگ زرتشتی پذیرفته‌اند. همین اتفاق برای رسم تقدیم قربانی به اهریمن و دیوان تکرار می‌شود. آیینی

که قطعاً برای ایرانیان آشنا بوده‌است. به نظر می‌رسد بخشی از ایرانیان اهریمن را نیرویی بس نیرومند دانسته و به او نیاز تقدیم می‌نمودند، عده‌ای نیز برای دفع شر فدییه‌هایی را نثار می‌کردند، اما هر دو گروه به پلیدی و بدکنشی اهریمن و دیوان اعتقاد داشته، و هر مزد را منزله از بدی می‌دانستند. با منسوخ شدن تقدیم قربانی به اهریمن و دیوان، نمودهای این آیین نیز مطرود شد. تقدیم قربانی شبانه ردّ و بر انجام مناسک در نور روز تأکید گردید. به همین ترتیب با تغییر تعریف قربانی، اهمیت تقدیم خون و گوشت قربانی کاهش یافته و تقدیم بوی و روان و بعدتر شیر و هوم در مناسک عبادی نهادینه گشت. دلیل مخالفت با دیوان و یامبوره و تقدیم‌کنندگان قربانی خونین را نیز باید در همین دگردیسی جستجو نمود.

مطالعه آیین‌های عبادی در *اوستا* و متون پهلوی بستری مناسب برای کنکاش در سیر تحول تفکر مذهبی ایرانیان است، جوهر یگانه‌ای که در طول اعصار، ماهیت یگانه خویش را حفظ کرده و همچنان بالنده و درخشان رو به پیش دارد. باشد که دادار توانا ایران و ایرانی را از پلیدی دیوان و اهریمنان دور بدارد.

کتابنامه

- آبان یشت (سرود اوستایی در ستایش اردوی سور/ناهید) (۱۳۹۲). مترجم: چنگیز مولایی، چاپ اول. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بندهشن (۱۳۸۴). مصحح و مترجم: فضل الله پاکزاد. چاپ اول. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بنونیست، امیل (۱۳۷۷). *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*. چاپ سوم. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱). *از اسطوره تا تاریخ*. چاپ سوم. تهران: چشمه.
- رضایی باغ بیدی، حسن (۱۳۸۵). *راهنمای زبان پارسی*. چاپ اول. تهران: ققنوس.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷). مترجم: مهشید میرفخرائی. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زنر، رابرت (۱۳۸۴) الف. *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. مترجم: تیمور قادری. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

زنر، رابرت (۱۳۸۴) ب. *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*. مترجم: تیمور قادری. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

کلنز، ژان (۱۳۹۹). *مقالاتی درباره زرتشت و دین زرتشتی*. مترجم: احمدرضا قائم‌مقامی. چاپ چهارم. تهران: فرزانه روز.

گات‌ها. (۱۳۶۴). مترجم: ابراهیم پورداود چاپ دوم. تهران: اساطیر.

مندوزا، سانتام فارست (۱۴۰۰). *جادوگران، بدکاره‌گان و ساحران، انگاره دیو در ایران باستان*. مترجم: انیس صائب. چاپ اول. تهران: فرهانه.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹). *دینهای ایران باستان*. مترجم: سیف‌الدین نجم‌آبادی. چاپ اول، تهران: مرکز مطالعه فرهنگها.

ویسهوفر، یوزف (۱۳۷۸). *ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)*. مترجم: مرتضی ثاقب‌فر، چاپ سوم، تهران: ققنوس.

هینز، والتر (۱۳۸۵). *داریوش و پارسها*. مترجم: پرویز رجبی. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

یسنّا (۱۳۸۰). مترجم: ابراهیم پورداود. چاپ اول. تهران: اساطیر.

یشت‌ها (۱۳۷۷). ابراهیم پورداود. چاپ اول. تهران: اساطیر.

Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen (1910). Wolff, F., Strassburg: Verlag Von Karl J. Trübner.

Bartholomae, Ch. (1904). *Altiraisches Wörterbuch*, Strassburg: Verlag Von Karl J. Trubner.

Boyce, M. & Grenet, F. (1991). *A History of Zoroastrianism, Vol. 3, Zoroastrianis Under Macedonian and Roman Rule*. Netherland: E. J. Brill.

Boyce, M. & Grenet, F. (1996). *A History of Zoroastrianism, Vol.1, The Early Period*. Netherland: E. J. Brill.

Cumont, F. (1896). *Textes Et Monuments Figures Relatifs Aux Mysteres de Mithra*. Bruxelles: H. Lamertin.

De Jong, A. (1997). *Traditions of the Magi*. Netherland: Kononkligke Brill.

Duchesne-Guillemin, J. (1975). *Zoroaster*. Paris: Robert Laffont S.A.

- Ghalekhani, G. & Fatemi Bushehri, L. (2016). "The Analysis of Sacrificial Rituals in Iran Based on Avesta and Pahlavi Texts". *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, Vol. 73. pp.29-41.
- Hening, W. B. (1940). *Sogdica*, Volume 21. London: The Royal Asiatic Society.
- Inslar, S. (1975). *Acta Iranica, The Gāthās of Zarathustra*. Leiden: Diffusion E.J.
- Kellens, J. & Pirart, E. (1991). *Les Textes Viel-Avestiques*. Belgium: Wiesbaden.
- Kent, R. G. (1953). *Old Persian*. U.S.A.: American Oriental Society.
- Malandra, William W. (1983). *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. U.S.A.: University of Minnesota Press.
- Morgenstierne, G. (1932). "Notes on Baluchi Etymology". *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*. Vol. 5. pp. 37-53.
- Pliny. (1938). *Natural history*. tr. H. Rackham, London: W. Heinemann.
- Plutarch (1957). *Plutarch's Moralia: Isis and Osiris*. USA: W. Heinemann.
- Pursišnīhā: A Zoroastrian Catechism* (1971). H. Humbach, & K. M. Jamaspasa, U.S.A.: The University of Michigan Press.
- Schwartz, M. (1990). "Viiāmburas and Kafirs". *Bulletin of Asia Institute*. U.S.A.: Wayne State University Press. pp. 251- 255.
- Skjærvø, P. O. (2004). "Smashing Urin: on Yasna 48:10", *Zaorastrian rituals in context*. Netherlands: Koninklijke Brill. pp. 253- 282.
- The Avestan Hymn to Mithra* (1967). I. Gershevitch, Britain: Cambridge UN. Press.
- The Gāthās of Zarathushtra* (1991). Humbach, H., Germany: Verlag Imprime en Allemagne.
- The Heritage of Zarathushtra, A New Translation of His Gāthās* (1994). Humbach, H. & Ichaporia, P. Heidelberg: Universits Verlag C. Winter.
- The Hymns of Rigveda* (1896). tr. R. T. H. Griffith, kotagiri: Benares, E.J. Lazarus.
- The Zand Avesta, The Sacred Books of the East* Vol. 23. Part 2. (2009). tr. Darmesteter, J. U.S.A.: BiblioBazaar.
- Taylor, I. (1829). *Herodotus*. London: Hodsworth and Ball.
- Wasson, R. G. (1971). "The Soma of the Rig Veda: What Was It?". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 91, No. 2, pp. 169-187.

A study in sacrificial rituals attributed to Ahriman and Demons in Iranian religious texts (Avesta and Pahlavi texts)

Golnar Ghalekhani*

Leila Fatemi Bushehri**

Abstract

Being more than a component of rituals and rites, sacrifice in ancient religions, represented the ideology and theology of one society. As a bridge between the world of gods and mundane macrocosm and its people, sacrifice has always played a fundamental role in the myths and religious beliefs of various cultures. Among numerous *Avesta* and Pahlavi texts which illustrate the circumstances of rites of sacrifice, there are a few hymns in condemnation of those who are called liars, *daēwa*-worshippers and *jadu- dīns*. These hymns unintentionally, represented the deeds of nonconformists, who were not approved by Zoroastrian tradition. However, due to years of political sovereignty of the Zoroastrian religion in Iran, the remaining ancient texts are reflecting only one ideology aspect which was approved by the clerics of reigning class. In this article we are trying to analyze the rituals which despite being accused of relating to Ahriman and demons, unfold the traces of prior religions or censored beliefs and creeds of Iran's history. To do so, related parts of *Avesta* and Pahlavi text are selected, and are analyzed and interpreted in a linguistic approach, sometimes in the absence of any written evidence some kind of sacrifice is studied by the means of historian's writings. However, essence and background of many of these rites still remains unknown.

Keywords: sacrifice; demonish sacrifice; *Avesta*; Pahlavi texts; demon deifying.

*Assistant Professor, Department of Foreign Languages and Linguistics, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author)
gghalekhani@rose.shirazu.ac.ir

**Instructor, University of Applied Science and Technology, Fazel Institute, Shiraz, Iran.
l_fatemi@yahoo.com

دوفصلنامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۵۵-۸۲
مقاله علمی-پژوهشی

فرهنگ و تاریخ ایران باستان در آرا و آثار مجتبی مینوی

علی تقوی *

چکیده

تحقیق درباره فرهنگ و تاریخ ایران باستان در چند دهه نخست سده چهاردهم هجری بیش از پیش رونق گرفت و چند تن از استادان و پژوهشگران معاصر کشور تمام یا بخشی مهم از پژوهش‌های خود را به آن اختصاص داده‌اند. مجتبی مینوی از همان نخستین پژوهش‌هایش تا واپسین آنها همواره توجهی خاص به ساحت‌های مختلف تاریخی، فرهنگی، ادبی و زبانی این دوره داشته و آثار متنوعی در این زمینه‌ها تألیف، تصحیح و ترجمه کرده است. در پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، مجموع آثار مینوی در حوزه ایران باستان، دسته‌بندی و تحلیل می‌شود. در علاقه‌مندی و گرایش مینوی به ایران باستان، عواملی چون ترویج ملی‌گرایی از سوی دستگاه حاکم، بهره‌مندی از محضر چندتن از استادان مطرح معاصر، حشر و نشر با جمعی از مستشرقین علاقه‌مند به این دوره تاریخی، و عضویت در گروه ربه نقش داشتند. او ضمن تأکید بر پیوستگی و مداومت فرهنگ و تاریخ ایران، زبان ایرانیان در تمام ادوار تاریخی،

* استادیار فرهنگستان هنر، تهران، ایران. taqavi@honar.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵



از زبان فارسی‌باستان تا فارسی جدید و تمام گویش‌ها و زبان‌های وابسته به آن را ستون و رکن عمده فرهنگ و تمدن ایرانی، و زبان فارسی جدید را یکی از پایه‌ها و رکن‌های استوار ملیت ایران می‌دانست. با این رویکرد، بخشی از پژوهش‌های مینوی در شرح و تحلیل یا تصحیح متون برآمده از فرهنگ و تاریخ ایران باستان، به‌ویژه شاهنامه فردوسی است و بخشی دیگر به قلمرو زبان فارسی تعلق دارد.

کلیدواژگان: مجتبی مینوی؛ ایران باستان؛ فرهنگ؛ تاریخ؛ شاهنامه

۱- مقدمه

در منابع و متون تاریخی‌ای که تا اواخر سده سیزدهم هجری به نگارش درآمده‌اند، درباره گستره فرهنگ و تاریخ ایران باستان آنچنان که باید سخن گفته نشده است و غالباً به اشاراتی پراکنده و گاه غیرمتمن در این باره که در لایه‌هایی از روایت‌هایی اساطیری و افسانه‌ای درهم‌آمیخته شده، بسنده شده است؛ اما از آن پس، با سرعت گرفتن خوانش کتیبه‌ها و سنگ‌نبشته‌های برجای‌مانده از ایران باستان و توجه جدی‌تری چند از استادان و زبان‌شناسان ایرانی و مستشرقین به گستره وسیع فرهنگ و تاریخ این دوره، شاهد تألیف و تصنیف منابع علمی متعددی در این زمینه هستیم.

اگر بخواهیم در دوره معاصر، از چند تن از استادان مطرح نام ببریم که تمام یا بخش عمده‌ای از تحقیقات و آثارشان را معطوف به فرهنگ، زبان و تاریخ ایران باستان کرده‌اند؛ بی‌گمان استاد مجتبی مینوی (تهران / ۱۲۸۲ - تهران / ۱۳۵۵) از زمره آنان به شمار است. گستره مطالعات و تحقیقات او در ساحت‌های مختلف فرهنگی، تاریخی، ادبی بسیار وسیع است و آثار متعددی در این زمینه‌ها تألیف، ترجمه و تصحیح کرده است. در این پژوهش تلاش می‌شود با تحلیل و واکاوی آرا و اندیشه‌های مینوی درباره فرهنگ و تاریخ ایران باستان، به این پرسش‌ها پاسخ داده شود: الف. چه عواملی بر توجه خاص مینوی به ساحت فرهنگ و تاریخ ایران باستان مؤثر بوده است؟ ب. از منظر مینوی، زبان

فارسی چه پیوند و نسبتی با تاریخ و فرهنگ ایران دارد و چه تهدیداتی متوجه آن است؟ ج. از دیدگاه مینوی، *شاهنامه* فردوسی چه نقشی در تثبیت و حفظ زبان فارسی، فرهنگ و تاریخ ایران باستان دارد؟ د. تحقیقات مستشرقین در زمینه‌های مزبور نزد مینوی واجد چه اعتباری است؟

براساس یافته‌های این پژوهش، مینوی متأثر از تحولات فرهنگی و اجتماعی دهه‌های آغازین سده گذشته خورشیدی و تأکید خاص حکومت وقت بر باستان‌گرایی و ملی‌گرایی، در بخشی از آثارش، به فرهنگ و تاریخ ایران باستان، به‌ویژه متون اسطوره‌ای و حماسی چون *شاهنامه* فردوسی و زبان فارسی توجه نشان داده است. مینوی در این دست پژوهش‌هایش، باوجود مطالعه و بهره‌مندی از آرا و نظرات جمعی از مستشرقین در این خصوص، برخی از پژوهش‌های آنان را وافی به مقصود نمی‌دانست و قائل به این بود که خطاهایی فراوان در آنها راه یافته است. پس برکنار از آن نگاه و گرایش افراطی موجود در گفتار و آثار برخی نویسندگان معاصر نسبت به ساحت ایران باستان، با تأکید بر پیوستگی فرهنگ و تاریخ ایران در تمام ادوار تاریخی، و نقش مهم زبان ایرانیان به‌عنوان رکن اساسی فرهنگ و تمدن آنان، کوشید با رویکردی نقادانه مقالاتی را در این حوزه‌ها منتشر، یا کتاب‌ها و متونی را تصحیح و تألیف نماید.

۱-۱- پیشینه پژوهش

بیشترین مقالات و یادداشت‌ها درباره آثار و احوال مینوی، به قلم ایرج افشار فراهم آمده است. او در چندین یادداشت و مقاله به زندگی و آثار مینوی پرداخت و در نشریات متعدد، ازجمله در مجلات آینده و یغما منتشر کرد. مجموع این نوشته‌ها در کتاب *نادره‌کاران* (۱۳۸۴) فراهم آمده است. برخی از نقد و نظرهای هم درباره مینوی و آثارش در مجالس یادبود و بزرگداشت او ایراد شده است. مهم‌ترین آنها همان مراسم برپاشده در دانشگاه تهران است که مجموع سخنرانی‌ها در کتاب *پانزده گفتار درباره مجتبی مینوی*

(۱۳۵۶) منتشر شده است. در این مراسم جمعی از استادان و محققان که سابقه آشنایی و دوستی با استاد داشتند، درباره فضایل او و دقت نظر و شیوه تحقیق‌اش سخن گفته‌اند. یحیی آرین‌پور از دیگر پژوهشگرانی است که به مینوی پرداخته است. او در کتاب *ز نیما تا روزگار ما* (۱۳۸۷)، در بخشی مفصل به شرح احوال و آثار مینوی و مرادفات و مجادلات او با دیگران روی آورده است. نویسنده که پژوهش خود را با نقل‌قول‌های متعدد از مینوی و دیگران همراه کرده، فارغ از آن نگاه دو ستان و همراهان مینوی که او را استاد کم‌نظیر در عرصه‌های تاریخ و ادبیات برمی‌شمرند، بیشتر با نظر منتقدانش همراه شده و خلاصه‌ای از آرای آنان را در ضمن کلام خود آورده است.

از دیگر نقد و نظر‌ها، گفتاری از عبدالحسین زرین‌کوب با عنوان «یادی از مجتبی مینوی» در کتاب *حکایت همچنان باقی* (۱۳۷۶) است که به اختصار و با رعایت جانب انصاف، به داوری درباره او و آثارش پرداخته است. نویسندگانی دیگر نیز در مقالات و یادداشت‌های خود به زندگی و آثار مینوی و نقش او در نهادها و مجامع علمی، فرهنگی و ادبی پرداختند که صورت فشرده و خلاصه‌ای از نظرات آنها را هوشنگ اتحاد در مجلد نهم از کتاب *پژوهشگران معاصر ایران* (۱۳۸۵) تدوین کرده است.

در این آثار به‌طور خاص و منسجم به آرا و آثار مینوی در ساحت فرهنگ و تاریخ ایران باستان پرداخته نشده و فقط به اشاراتی کلی در این زمینه‌ها بسنده شده است. در پژوهش حاضر، نویسنده ضمن پرداختن به عوامل توجه ویژه مینوی به این دست مطالعات و پژوهش‌ها، به بررسی و تحلیل رویکردها و نظرات او براساس مقالات و کتاب‌هایش خواهد پرداخت.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- عوامل مؤثر در توجه مینوی به فرهنگ و تاریخ ایران باستان

مینوی بیش از پنجاه سال، از نخستین همکاری‌ها با علامه قزوینی و سیدحسن تقی‌زاده و محمدعلی فروغی تا واپسین روزهای زندگی که آخرین صورت تصحیح شده داستان

سیاوش از شاهنامه را از نظر گذراند و تأیید کرد، همواره در کار پژوهش و تحقیق بود و در سه حوزه تألیف، تصحیح و ترجمه، کتاب‌ها و مقالات متعددی از خود به یادگار گذاشت.

برخی از پژوهشگران با نظر به احوال و آثار مینوی بر این عقیده‌اند اقامت طولانی‌مدت او در اروپا، در گسترش افق ذهنی‌اش نقش مهمی داشت. او دریافت که مردمان اروپا در حفظ زبان و ادب خود و انتقال آن به نسل‌های بعد سخت کوشا هستند. درک این معنی او را در عشق به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی اسلامی پایدارتر ساخت و هنگامی که پس از سال‌ها به وطن بازمی‌گشت، شخصیت معنوی‌اش چنان نضج یافته بود که او را بالاتر از جریان‌های فکری افراطی قرار می‌داد. نتیجه آنکه او ویژگی‌های عالی فرهنگ ایران باستان را با فرهنگ غنی ایرانی اسلامی و آنچه از فرهنگ اروپایی به‌دست آورده بود، درهم‌آمیخته بود (زریاب، ۱۳۵۶: ۵۸-۵۹).

در علاقه‌مندی و گرایش مینوی به ساحت ایران باستان می‌توان از چند عامل یاد کرد. نخستین عامل، ترویج ملی‌گرایی و تبلیغ گسترده تمدن ایران باستان از سوی حکومت پهلوی است. مینوی که سال ۱۳۰۷، به استخدام وزارت معارف درآمد و رئیس کتابخانه آنجا شد، بی‌گمان از تبلیغات گسترده حکومت برکنار نمانده و مبادرت به ترجمه و تصحیح متونی مرتبط با ایران باستان کرده است.

دومین عامل، حشر و نشر مینوی با جمعی از ادبا و فضلاء زمان خود است. او از همان سال‌های جوانی، با محمدعلی فروغی، محمد قزوینی، عباس اقبال و سیدحسن تقی‌زاده از نزدیک آشنا بود و با هم مراودات و مباحثات ادبی و تاریخی بسیار داشتند. مینوی همچنین در این ایام، به کتابخانه تهران واقع در ابتدای خیابان لاله‌زار می‌رفت. آنجا محل آموشد و گفت‌وگوی برخی از دیگر شخصیت‌های فرهنگی و ادبی، از جمله سیدنصرالله تقوی، علی‌اکبر دهخدا و یحیی دولت‌آبادی بود (مینوی، ۱۳۶۷: ۴۹۸-۴۹۹).

عامل مهم دیگر، عضویت در گروه ربهه است. سال ۱۳۱۱، مینوی به اتفاق صادق هدایت، بزرگ علوی و مسعود فرزاد محفلی دوستانه تشکیل دادند که با پیشنهاد فرزاد، نام گروه ربهه را برای خود برگزیدند. البته بعدها عبدالحسین نو شین، غلامحسین مین‌با شیان و پرویز ناتل خانلری نیز به آنان پیوستند. مینوی از این دوره زندگی خود که نزدیک به چهارسال به طول انجامید، با عنوان دوره کمال کاروری و کاربری یاد می‌کند و معتقد است در آثاری که در این سال‌ها تألیف، تصحیح یا ترجمه کرده است، فکر هدایت و سایر اعضای ربهه تأثیرگذار بود (همو، ۱۳۵۲: ۴).

چهارمین عامل مهم، آشنایی و همکاری با جمعی از مستشرقین است. مینوی از همان سال‌های جوانی تا سال‌های پایان زندگی خود، با مستشرقین بسیاری از نزدیک آشنایی و با برخی از آنها سابقه دوستی و همکاری داشت. نخستین آشنایی‌ها با پژوهش‌های علمی مستشرقین، از راه نوشته‌ها و آثار قزوینی و تقی‌زاده و مجله کاوه صورت گرفت. در پاییز و زمستان سال ۱۳۰۵، به واسطه ارنست هرترسفلد^۱ با زبان‌های فارسی‌باستان و پهلوی آشنایی یافت. در جلسات درس او، اغلب محمدتقی بهار، رشید یاسمی، احمد کسروی و علی‌اصغر رحیم‌زاده صفوی حاضر بودند و گاه‌گاهی نیز علی‌اصغر حکمت، نصرالله فلسفی، علی‌اکبر خداینده و تقی‌زاده هم حاضر می‌شدند (همو، ۱۳۶۷: ۵۰۶؛ ریاحی، ۱۳۵۶: ۲). مأموریت مینوی به پاریس و لندن در سال‌های ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹، نیز زمینه‌ساز آشنایی او با برخی از این مستشرقین و مجامع علمی و کتابخانه‌های آن شهرها شد. برگزاری کنگره فردوسی (۱۳۱۳) در تهران، فرصتی مناسب فراهم آورد تا با مستشرقینی که به ایران آمده بودند، از نزدیک آشنا شود، که از جمله آنان می‌توان از یان ریپکا^۲ و آرتور کریستنسن^۳ یاد کرد (افشار، ۱۳۸۴: ۳۴۴).

1. Ernst Herzfeld

2. Jan Rypka

3. Arthur Christensen

مینوی در اقامت طولانی مدت خود در انگلیس در بیشتر سال‌های دهه ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰، با جمعی دیگر از این دست پژوهشگران آشنایی یافت و گفت‌وگوهایی با آنان داشت که می‌توان از ولادیمیر مینور سکی^۱، والتر هنینگ^۲، همیلتون گیب^۳، هارولد نیکلسن^۴، دنيسن راس^۵، آرتور جان آربری^۶، روبن لوی^۷، برنارد لوئیس^۸ و آن لمبتون^۹ یاد کرد (همان: ۳۴۵). نزد هنینگ، که در زبان‌های ایرانی دوره باستان و میانه تخصص ویژه‌ای داشت و کتاب‌ها و مقالاتی را در این زمینه منتشر کرد، زبان پهلوی را آموخت. او به بهانه سفر این زبان‌شناس به ایران در آغاز سال ۱۳۲۹ و اقامت دوماه‌اش برای خواندن کتیبه‌ای در فارس، در یادداشتی با عنوان «مهمان دانشمند ما»، به شرح احوال و آثار و بیان مرتبت علمی او در زبان‌های ایرانی پرداخت (مینوی، ۱۳۲۹: ۱۷-۲۱). همکاری مینوی و هنینگ همچنین سبب شد جعلی بودن نسخه‌ای از قابو‌نامه با نام کاپوسنامه برای همگان آشکار شود. مینوی سال ۱۳۲۸ با دیدن اوراقی از این نسخه، ابتدا آن را نسخه‌ای اصیل تشخیص داد و چند ماه بعد که از ترکیه به ایران بازگشت، به وزارت فرهنگ پیشنهاد داد نظر به قدمت این نسخه، آن را خریداری نماید. در دیداری که سال ۱۳۳۵، مینوی و هنینگ در رم ایتالیا با هم داشتند، این مستشرق زبان‌شناس به استناد ضبط صورت اشتباه برخی از واژه‌های پهلوی در نسخه، در اصال نسخه تشکیک کرد و آن را جعلی دانست. مینوی معتقد بود شاید نویسندگان یا کاتبان این دست‌متن‌ها در قرن پنجم چون زبان پهلوی در دست نمی‌دانستند، مرتکب این سهو و خطا در نقل شده باشند. هنینگ پس از چندماه مطالعه و تحقیق، شواهد و قرائن دیگر

-
1. Vladimir Minorsky
 2. Walter Henning
 3. Hamilton Gibb
 4. Harold Nicolson
 5. Denison Ross
 6. Arthur John Arberry
 7. Reuben Levy
 8. Bernard Lewis
 9. Ann Lambton

بر جعلی بودن نسخه می‌یابد و جعلی بودن نسخه را در نامه‌ای به مینوی اعلام می‌کند و با ذکر برخی واژه‌های این نسخه، نادرست بودن ساخت آنها را یادآور می‌شود. او با یافتن آن صورت‌های نادرست در جلد اول کتاب سبک‌شناسی بهار، بر این نظر است که نسخه‌سازان برپایه همین کتاب، صورت کهنه واژه‌ها را برگزیدند. مینوی در مقاله‌ای مفصل با نام «کاپوسنامه فرای، تمرینی در فن تزویرشناسی»، هم بر خطای خود در تشخیص اصالت و صحت نسخه معترف شد و هم این نامه را منتشر کرد و ضمن آن، نظرات جدید خود را ابراز داشت (نک: همو، ۱۳۳۵ ب: ۴۴۹-۴۶۵ و ۴۸۱-۴۹۴).

آثار مینوی را در زمینه فرهنگ و تاریخ ایران باستان می‌توان در سه ساحت تألیف، تصحیح و ترجمه متون دسته‌بندی کرد. در این پژوهش تأکید بر دو ساحت نخست است و درباره ترجمه‌های او به همین بسنده می‌شود که چهار اثر از هرتسفلد را درباره کشفیات تاریخی در محوطه‌های باستانی ایران ترجمه کرد. نخستین کتاب کشف دو لوح تاریخی همدان است که آن را انجمن آثار ملی سال ۱۳۰۵ در ۲۶ صفحه منتشر کرد. سال ۱۳۰۶ نیز متن سخنرانی این نویسنده را با عنوان «معلومات تاریخی درباره آثار ملی اصفهان و فارس» ترجمه، و سپس سال ۱۳۰۸، کتاب *اطلال شهر پارسه* و سال ۱۳۱۲، کتاب *کشف الواح تاریخی بنای تخت جمشید* را ترجمه و منتشر کرد. دیگر کتابی که با ترجمه مینوی در دست است، کتاب *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان* اثر کریستن سن است که سال ۱۳۱۴ منتشر و پس از مدت کوتاهی توزیع آن متوقف گردید و به ناگزیر اقامت پانزده ساله مترجم را در لندن به همراه داشت.

۲-۲- تألیف و تصنیف کتاب و مقاله

تحقیق در متون حماسی و اسطوره‌ای ایران، به‌ویژه *شاهنامه* فردوسی همواره از دل مشغولی‌های مینوی بوده است. از نخستین فعالیت‌های او در این حوزه، نگارش نمایشنامه‌ای با اقتباس از سه داستان *شاهنامه*، یعنی «زال و رودابه»، «قباد» و «رستم و

تهمینه» با همکاری عبدالحسین نوشین است که با همراهی علی اصغر گرمسیری آن را در جشن هزاره فردوسی در سال ۱۳۱۳، به روی صحنه آوردند و اجرا کردند. این سه نمایشنامه از اولین نمایشنامه‌هایی است که براساس داستان‌های شاهنامه به روی صحنه رفت. در این نمایشنامه، مینوی نقش پادشاه سمندگان، نوشین نقش رستم، و گرمسیری نقش هجیر را بازی کردند (گرمسیری، ۱۳۶۸: ۴؛ فنائیان، ۱۳۸۶: ۵۱).

۲-۲-۱- فردوسی و شعر او

مینوی هم داستان‌هایی از شاهنامه را در بنیاد شاهنامه تصحیح کرد و هم در مقالات و کتاب‌هایی به نسخه‌های این حماسه ملی و جایگاه زبانی و ادبی آن پرداخت. او کتاب فردوسی و شعر/و را در دوازده بخش تألیف و انتشارات انجمن آثار ملی آن را سال ۱۳۴۶ در ۲۴۶ صفحه منتشر کرد. در بخش نخست، نویسنده با قائل شدن به دو تاریخ مکتوب، یعنی تاریخ واقعی و تاریخ اساطیری، بر این اعتقاد است که تاریخ واقعی ما تا ۱۲۰ سال پیش، به کلی مجهول بود و این پژوهشگران اروپایی بودند که آن را از روی کتاب‌های تاریخی یونان و روم و کتیبه‌ها و منابع دیگر کشف کردند و ما آن را از اروپاییان به تدریج آموختیم (مینوی، ۱۳۴۶: ۱). نویسنده در ادامه این بخش، خلاصه‌ای از داستان‌ها و رویدادهای مهم شاهنامه را به نگارش درمی‌آورد و سپس بخش‌هایی از آن را با دوره‌های تاریخی ایران منطبق می‌سازد. او با اذعان به اینکه شخصیت‌هایی چون جمشید و فریدون و کاووس و امثال ایشان از اشخاص اساطیری آریایی و مشترک بین ایران و هند هستند، بر این عقیده است از اشکانیان شرح مشبعی در ضمن تاریخ کیانیان و حتی پیشدادیان هست. خاندان قارن پهلوی نسب خویش را به قارن پسر کاوه آهنگر رسانده‌اند، و از گیو و گودرز و بیژن و میلاد و گرگین، که شاهان و پهلوانان اشکانی بودند، داستان‌هایی در ضمن تاریخ کیانیان گنجانده شده و با داستان‌های مربوط به طوس و نوذر اوستایی، و داستان‌های خاندان گرشاسب و زال سیستانی آمیخته گشته است. مینوی همچنین احتمال می‌دهد که اشکانیان سعی کردند تاریخ شاهان هخامنشی

را از یاد ببرند و در عوض، برای استوار کردن پایه شاهنشاهی خویش، به‌وسیله داستان‌هایی خود را به کیان پیوند دادند. چون ساسانیان روی کار آمدند ایشان هم سعی کردند اشکانیان را از خاطرها محو سازند، منتهی داستان‌هایی که اشکانیان از برای رساندن نژاد خود به کیانیان و اثبات حقانیت خویش به نشستن بر تخت پادشاهی ساخته و در داستان کیانیان گنجانیده بودند، به‌جا ماند (همان: ۱۲-۱۳).

بخش دوم کتاب، به «مقام زبان و ادبیات در ملیت» اختصاص یافته است. مینوی شاهنامه را برای ایرانیان از سه جنبه مهم می‌داند: «اول اینکه یکی از آثار هنری ادبی بسیار بزرگ است و از طبع و قریحه یکی از شعرای بزرگ قوم ایرانی زاده است [...] دوم اینکه تاریخ داستانی و حکایات نیاکان ملت ایران را شامل است و در حکم نسب‌نامه این قوم است. سوم اینکه زبان آن فارسی است و فارسی محکم‌ترین زنجیر علقه و ارتباط طوایفی است که در خاک ایران ساکنند» (همان: ۱۴). نویسنده که جنبه سوم را از دیگر جنبه‌ها مهم‌تر می‌داند، با طرح نظر برخی از پژوهشگران مبنی بر اینکه فردوسی با سرودن شاهنامه، بانی و اساس و پایه استقلال ایران و سبب احیای زبان فارسی به‌عنوان نشانه ملیت و وحدت ملی ایرانیان است، معتقد است نباید در این موضوع مبالغه کرد و از کوششی که دیگر نویسندگان و شاعران، از ابن‌مقفع تا رودکی و دقیقی در این راه کرده‌اند، غفلت ورزید. او نیز بر این عقیده است که فردوسی در پیشرفت و استحکام زبان فارسی مقام بسیار بلندی دارد و بر قلّه آن واقع است، اما این خود نتیجه دوره طولانی تکاملی است که از اوایل قرن دوم هجری شروع و توسط نسل‌های متوالی تقویت شده بود (همان: ۱۹-۲۳).

در بخش سوم، با عنوان «شور و جوش قومی»، ضمن بیان پیشینه تدوین و نگارش داستان‌ها و روایات اساطیری و حماسی ایران، نظر برخی از پژوهشگران را مبنی بر اینکه «نظم فردوسی باعث مستقل شدن ایران» شده است، به بحث می‌گذارد و با ذکر ادله‌ای آن را نمی‌پذیرد. او معتقد است در ایران جنبش‌های سده‌های آغازین دوره اسلامی را عنوان جنبش ملی دادن سهل‌انگاری در اصطلاح و مرتکب شدن غلط تاریخی است و

نه تنها تا عهد فردوسی، حتی تا نزدیک به همین دوره معاصر، مفهوم ملیت به این معنی امروزی وجود نداشته و تعصب نژادی و شعوبی و قبایلی رواج داشت. نویسندگان البته بر این تأکید دارد که «اگر از لحاظ مایه‌دار کردن و استوار ساختن اساس زبان فارسی و مطبوع و مطلوب گردانیدن قصه‌های قدیم ایران و حفظ کردن و حتی حیات تازه بخشیدن به ادبیات باستانی [...] به این موضوع نظر کنیم، قول فردوسی که «عجم زنده کردم بدین پارسی» صحیح است و در این خدمت سهمی بزرگ داشته است» (همان: ۳۱-۳۲).

بخش چهارم، شرح احوال و زندگی فردوسی و چگونگی سرایش شاهنامه و ذکر ماجرای اهدای آن به سلطان محمود و بی‌اعتنایی او به شاهنامه است. بخش پنجم نیز در بیان منابع و مآخذ روایات اساطیری و حماسی ایران، پیش از شاهنامه است. نویسندگان در این زمینه از خداینامه، شاهنامه منظوم مسعودی مروزی و شاهنامه منشور ابومنصوری و دیگر متون مهم یاد می‌کند.

مینوی در بخش ششم، با عنوان «فردوسی آفریننده»، با توجه به متن شاهنامه و پاره‌ای مستندات تاریخی، به انگیزه‌های فردوسی در سرایش آن می‌پردازد. مهم‌ترین دلیل را در آن می‌داند که فردوسی به واسطه همت بلند خود خواست تاریخ اعصار گذشته قوم ایرانی را که رفته‌رفته با اختلاط با اقوام دیگر از فکر قومیت بیگانه گردیده بودند، برای ایرانیان به زبان فارسی بسراید (همان: ۵۷). نویسندگان در پایان این بخش، بر این تأکید می‌ورزد که زبان در فرهنگ ملی ایران، بیش از سایر فرهنگ‌ها اهمیت دارد و همواره یک درهم‌تنیدگی و پیوستگی بین فرهنگ ایرانی و زبان فارسی بوده است (همان: ۶۲-۶۳).

در بخش هفتم، نویسندگان بنا به قرائن و دلایلی، احتمال می‌دهد نخستین داستان‌های فردوسی آن را به نظم درآورد، داستان بیژن و منیژه بوده است. او سپس به مقایسه بخش‌هایی از شاهنامه با مقدمه شاهنامه ابومنصوری، به عنوان منبع اصلی کار فردوسی و همچنین بیان شاهد مثال‌هایی از اقتباس و تأثیرپذیری او از مضمون شعر شاعران

فارسی‌زبان پیش از خود، چون ابوشکور بلخی، یا از شعر گویندگان عرب و آیات و احادیث می‌پردازد (همان: ۶۶ و ۷۰-۷۵).

در بخش هشتم با عنوان «کم و بیشی نسبت به اصل»، سخن از میزان وفاداری فردوسی به منابع پیشین است. نویسنده با ذکر دلایلی که عرضه می‌دارد، بر این تأکید می‌کند که فردوسی در اصل داستان و روایات ایرانی از خود چیزی نیفزوده است و هرچه به نظم درآورده، مبتنی بر مآخذ و منابعی بوده است (همان: ۷۸-۷۹). در بخش نهم نیز، به این می‌پردازد که هرچند اشعار پراکنده‌ای در متون مختلف به فردوسی نسبت داده‌اند، در صحت نسبت عموم آنها تردید هست و غالباً مسلم است که از او نیست (همان: ۸۷-۹۴).

در بخش دهم، نویسنده با بررسی منظومه یوسف و زلیخا و بیان مستندات، انتساب این منظومه را به فردوسی اشتباه می‌داند و معتقد است این منظومه در حدود ۴۷۶ هجری به نام شمس‌الدوله طغان‌شاه پسر الپارسلان ساخته شده و گوینده آن ظاهراً شاعری با تخلص شمس‌ی بوده است (همان: ۹۵).

در بخش یازدهم کتاب نیز نویسنده ابتدا به پاره‌ای اشارت‌ها به داستان‌ها و روایات ایرانی و برخی شخصیت‌های اساطیری و حماسی در شعر شاعران پیش از فردوسی یا هم‌عصر او، چون رودکی، بوشکور بلخی، منوچهری دامغانی، فرخی سیستانی و عنصری بلخی می‌پردازد و سپس از شاعرانی، چون اسدی طوسی، ازرقی هروی و مسعود سعد سلمان، یاد می‌کند که متأثر از شاهنامه، به عناصری از روایات ایرانی توجه داشتند (همان: ۱۲۶-۱۵۰). بخش پایانی کتاب نیز، به ابیاتی برگزیده از داستان‌های مهم شاهنامه همراه با تعلیقاتی مختصر اختصاص یافته است.

مینوی افزون بر کتاب فردوسی و شعر/و، مقالاتی نیز درباره شاهنامه فردوسی نوشته و در نشریات منتشر کرده است. «فردوسی ساختگی و جنون اصلاح اشعار قدما» از زمره این مقالات است که نخستین بار سال ۱۳۵۱، در شماره دوازدهم مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و سپس در مجموعه مقالات مینوی و شاهنامه (۱۳۵۶)

منتشر شد. نگارش این مقاله زمانی است که مینوی مشغول تصحیح داستان رستم و سهراب است. او از اختلاف بسیار نسخه‌ها در تعداد ابیات و ضبط کلمات در تعجب است. نویسنده با آوردن شاهد مثال‌های متعدد از متون مختلف، این اختلافات را حاصل کم‌دقتی و دخل و تصرف کاتبان و نسخه‌نویسان گذشته می‌داند که در نتیجه شاهنامه را از آن صورت نخست خود دور گرداندند. او این اصرار به تغییر دادن گفته دیگران را «جنون اصلاح» می‌نامد. با این رویکرد، تغییر کلمات و پس و پیش کردن مصراع‌ها و ابیات و حذف و اضافه کردن آنها در شاهنامه به قدری زیاد است که نمی‌توان هیچ دو نسخه خطی را یافت که با هم در پنجاه بیت متوالی شبیه باشند و هیچ ده بیت شاهنامه نیست که بتوان آنها را با اطمینان به اینکه فردوسی چنین گفته است، درست خواند و نوشت (مینوی، ۱۳۵۶: ۷۳-۹۱).

«اهتمام در تهیه متن صحیح شاهنامه و چاپ آن» سرمقاله نخستین شماره مجله سیمرغ به قلم مینوی است که در کتاب مینوی و شاهنامه نیز باز نشر شده است. او ضمن نقد بر کار مستشرقین در تصحیح و نشر شاهنامه‌هایی پر از اغلاط و داستان‌ها و ابیات زائد و الحاقی، نقص عمده کار آنان را در آن می‌داند که با روح و فکر و بینش و زبان ایرانیان چنان که باید آشنا نبوده‌اند و ایرانی را آن‌طور که هست و بوده است نمی‌شناخته‌اند (همو، ۱۳۵۱: ۴-۵).

در شماره دوم مجله سیمرغ نیز از مینوی مقاله‌ای با عنوان «داستان‌های حماسی ایران در مأخذی غیر از شاهنامه» درج شده است. این مقاله در ذکر داستان چند تن از شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی براساس نسخ خطی کتاب نزهت‌نامه علایی نوشته شهرمان بن ابی‌الخیر رازی از نویسندگان قرن پنجم هجری است؛ داستان‌هایی که در بسیاری از موارد با آنچه در شاهنامه آمده است تفاوت دارد و از مأخذی دیگر گرفته شده است. از مهم‌ترین داستان‌های کتاب که در این مقاله نیز باز نشر شده است، می‌توان به پادشاهی نشاندن کیقباد، آوردن کیخسرو از ترکستان و بر تخت شاهی نشاندنش، اخبار

فرامرز رستم در هندوستان و گرفتن و کشتن افراسیاب اشاره کرد (نک: مینوی، ۱۳۸۱: ۳۶۵-۳۴۵).

مقاله دیگر که با عنوان «نسخه‌های خطی قدیم باید ملاک تصحیح متون ادبی بشود» در کتاب مینوی و شاهنامه منتشر شده است، متن سخنرانی‌ای است که سال ۱۳۵۳ در هفته فردوسی بیان شد. مینوی در این مقاله، نظر به انتقاداتی دارد که به شیوه او در تصحیح متون و نسخ خطی مطرح شده بود؛ انتقادهایی که به‌ویژه پس از نشر داستان رستم و سهراب رو به افزایش نهاده بود. از همین رو است که شکوه‌گرانه می‌گوید: «آیا باید حمله کرد به کسی که می‌خواهد سعی کند تا شاید شاهنامه‌ای درست شود که در آن فقط ابیات خود حکیم ابوالقاسم فردوسی باشد و بس؟» (همان: ۱۱۲-۱۱۳). پس در پاسخ به این انتقادات، مینوی نسخه‌های قدیم از شاهنامه و شیوه علمی خود و همکارانش در بنیاد شاهنامه در تصحیح متن را به اختصار معرفی و تحلیل می‌کند.

۲-۲-۲- تاریخ و فرهنگ

کتاب تاریخ و فرهنگ را انتشارات خوارزمی سال ۱۳۵۲ منتشر کرد. این کتاب مشتمل بر ۲۲ مقاله و گفتار از مینوی است که جز یکی از آنها، همگی پیش‌تر در مجلات و مجموعه‌های دیگر منتشر شده بود. در این میان، چند مقاله درباره ایران باستان است. در مقاله «فتح مصر به دست کمبوجیه» ضمن اشاره به وضعیت سرزمینی ایران در دوران هخامنشیان، به یکی از رویدادهای مهم دوره کمبوجیه پسر کوروش، یعنی لشکرکشی او به مصر و فتح آنجا می‌پردازد. مطالب این مقاله بدون ذکر ارجاع دقیق به سایر متون است و فقط در جایی نویسنده اشاره می‌کند بسیاری از مطالب این مقاله مأخوذ از کتاب جرج راولینسون^۱، مورخ انگلیسی است (مینوی، ۱۳۶۹: ۲۷).

1. George Rawlinson

مقاله دیگر کتاب با عنوان «جشن‌های ایرانی» به جشن مهرگان اختصاص یافته است. نویسنده پس از بیان نام‌های هر سی روز ماه در ایران باستان، به این می‌پردازد که هرگاه نام هر روز با نام آن ماه هم‌نام و موافق می‌شد، آن روز را جشن می‌گرفتند. پس به نام این جشن‌ها و روزهایشان اشاره می‌کند. نویسنده در ادامه به روایت‌های مختلف ذکر شده در متون و منابع مختلف فارسی و عربی دربارهٔ مناسبت‌ها و آیین جشن مهرگان عامه و خاصه می‌پردازد.

مقاله مفصل دیگر این کتاب، با عنوان «تقویم و تاریخ در ایران قدیم» در نقد کتاب *تقویم و تاریخ در ایران از رصد زردشت تا رصد خیام، زمان مهر و مانی* نوشته ذبیح‌الله بهروز است. مینوی ضمن ذکر نمونه‌هایی، معتقد است مطالب این کتاب مستند به منابع تاریخی نیست و در پاره‌ای موارد مطلب با موضوعی غیرعقلانی و بدون سند و مأخذ درست نقل شده است. از دیگر مطالب کتاب که در ارتباط با فرهنگ و تاریخ ایران باستان است، به دو گفتار دیگر می‌توان اشاره کرد: نخست، دو صفحه از ترجمه کتاب *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان* که به ترجمه مینوی منتشر شد و دیگری یادداشتی کوتاه با عنوان «گاتها، سرودهای زرتشت» به مناسبت نشر ترجمه و گزارش *گاتها* توسط ابراهیم پورداوود.

۲-۲-۳- مقالاتی در خط و زبان فارسی

مینوی افزون بر ساحت *شاهنامه* و متون حماسی، در تعدادی از مقالات خود، به زبان فارسی و پاره‌ای ملاحظات دستوری و شیوهٔ املا و خط فارسی به‌طور خاص پرداخته است؛ از جمله آنکه در نوشتن رساله‌ای با عنوان *نکاتی در باب رسم الخط فارسی*، با جمعی از استادان دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران همکاری داشت (مینوی، ۱۳۸۱: ۵۸۱-۵۹۱). زمانی هم که تغییر خط فارسی از سوی جمعی مطرح شده بود، در مخالفت با این موضوع، مقاله مفصلی در هجده صفحه با عنوان «اصلاح یا تغییر خط» نوشت و انتشارات مجلهٔ یغما آن را سال ۱۳۴۴ منتشر کرد. در این مقاله ضمن بیان پیشینهٔ طرح چنین

موضوعاتی در گذشته و ذکر دلایل معتقدان به این موضوع، به ایرادات آنان درخصوص خط فارسی پاسخ گفت و اشکالات متعددی را که به سبب تغییر خط در خواندن و چاپ و نشر متون قدیم و جدید پدید خواهد آمد، برشمرد. سیدمحمد محیط طباطبایی معتقد است مینوی ابتدا با استدلال و نظر تقی‌زاده در کتاب *مقدمه تعلیم عمومی یا یکی از سرفصل‌های تمدن* (۱۳۰۷) مبنی بر ضرورت تغییر خط فارسی به خط لاتین، همسو و موافق بود و سال‌ها بعد با تغییر نظر تقی‌زاده، او نیز تغییر عقیده داد و به دفاع از خط فارسی پرداخت (محیط طباطبایی، ۱۳۵۹: ۳۶۱-۳۶۲).

پژوهش‌های مینوی در لغت فارسی را می‌توان در چند ساحت دسته‌بندی و بررسی کرد. حدود سه سال برای نوشتن فرهنگ لغات فارسی با مؤسسه فرانکلین به همکاری پرداخت و به سرپرستی او واژه‌های بسیاری با شواهد متعدد از میان متون معتبر قدیم استخراج شد (افشار، ۱۳۸۴: ۳۴۲-۳۴۳). زرین‌کوب بر این عقیده است او «در لغت بعد از علامه قزوینی تقریباً بی‌همتا بود. یادداشت‌هایی که او طی سال‌ها مطالعه از نوادر لغات یا کاربردهای مهجور و غیرمعمول لغات جمع آورد، شاید به اندازه ذیل قوامیس لغت که [رینهارت] دُزی^۱، دانشمند هلندی، در تتمیم کتاب‌های مهم لغت در زبان عربی جمع آورد، جامع، وافر و مفید باشد. [...] اگر لغت‌نامه فارسی که او درصدد تألیف آن بود، مجال تدوین می‌یافت و کمال‌طلبی مطلق، او را از اجرای یک طرح معقول در این زمینه مانع نمی‌آمد، زبان فارسی اکنون یک لغت‌نامه جامع، به‌مراتب کامل‌تر و قابل اعتمادتر از آنچه امروز هست، می‌داشت» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۳۴۷).

افزون بر ساحت گذشته، هرگاه در متون مختلف به لغت یا اصطلاحی خاص می‌رسید که در فرهنگ‌ها معنای مشخص یا درستی برای آن نمی‌یافت، با مراجعه به منابع و اسناد مختلف و جمع‌آوری شواهد متعدد، به تفصیل به معنی یا معانی آن لغت یا اصطلاح می‌پرداخت. برخی از این دست پژوهش‌های او به‌طور مستقل در نشریات و بسیاری از

1. Reinhart Dozy

آنها در تعلیقات و توضیحاتی که بر کتاب‌هایی چون *کلیله و دمنه*، ترجمه سیرت *جلال‌الدین منکبرنی*، نامه تنسر به گشنسب و *نوروزنامه* نوشت، منتشر شد و برخی دیگر در قالب یادداشت‌هایی در کتابخانه او موجود است. از مقالات او می‌توان به «دشمنایگی»، «خنیگر یا حو سیان»، و «یوبه» اشاره کرد که در سال‌های ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۵ در نشریه *یغما* منتشر شده است. البته در همه این جست‌وجوها، آن‌گاه که منجر به نتیجه مطلوب نمی‌شد، باب تفحص و پژوهش را با قطعیت دادن نظری خاص یا توسل به حدسی محتمل، مسدود نمی‌ساخت (دبیرسیاقی، ۱۳۵۶: ۳۵).

مینوی همواره به نویدسندگانی که به روش‌هایی غیرعلمی برای کلمات فارسی و عربی و دیگر زبان‌ها اشتقاق‌سازی می‌کردند، انتقاد داشت. او به‌طور خاص به این موضوع، نخست در مقاله «الجنون فنون، وجه تسمیه‌سازی و اشتقاق‌سازی»، پرداخت که سال ۱۳۳۰ در مجله *یغما* منتشر شد و سپس مقاله مفصل «دانش‌اندوزی یا خیال‌پردازی» را به آن اختصاص داد که سال ۱۳۴۱ در دو شماره از مجله *یغما* انتشار یافت. او با بیان شاهدمثال‌های متعدد از اشتقاق‌سازی‌های بی‌پایه و اساس برای کلمات و اسامی در متون مختلف، بر این تأکید دارد که «علم اشتقاق و وجه تسمیه علمی خاص و دارای اصول و قواعد مخصوص و محتاج به فراگرفتن مطالب بسیار و زحمت و تتبع و کوشش فراوان و دانستن زبان‌ها و لهجه‌های متعدد است» (مینوی، ۱۳۴۱ الف: ۲۴۶). از این‌رو محقق باید در هر اسمی و لغتی که وجه تسمیه یا اشتقاق آن را بیان می‌کند، سند گفته‌های خویش را به دست دهد و به ترتیب تاریخی جاها و زبان‌ها و لهجه‌هایی را که آن اسم و آن لغت به شکل‌های مختلفش در آن ذکر و به‌کار رفته است قید کند و سبب تغییر شکل را از روی اصول زبان‌شناسی بیان نماید (همانجا).

مینوی در حوزه زبان‌شناسی و شناخت ریشه کلمات، زبان‌شناسان اروپایی و پژوهش‌های آنان را بسیار ارج می‌نهد و تحقیقات پژوهشگران ایرانی هم‌دوره خود را چندان درخور اعتنا نمی‌شمرد. او با نظری سخت‌گیرانه بر این اندیشه بود که در تمام ایران یک نفر نیست که در علم اشتقاق و زبان‌شناسی مهارت و کفایت لازم داشته باشد و دعاوی

مدعیان در این زمینه را فقط در صورتی می‌توان پذیرفت که مستند به رأی و نظر یکی از علمای موثق و معتبر اروپایی باشد. از این‌رو با همین رویکرد، معتقد بود: «آن علمای اروپا که در فن اشتقاق و ارتباط لغات اقوام با یکدیگر کار و بحث می‌کنند از بیست سی زبان عالم آن‌قدر سررشته دارند که بتوانند کلمات موازی و هم‌ریشه با یکدیگر را در تمام این السنه بیابند و پهلوی هم بگذارند و اسناد و شواهد تاریخی بیاورند» (مینوی، ۱۳۳۰: ۳۹۵-۳۹۶).

مینوی ضمن تأکید بر پیوستگی و مداومت فرهنگ و تاریخ ایران، زبان ایرانیان از زبان فارسی‌باستان تا فارسی جدید و تمام لهجه‌ها و زبان‌های وابسته به آن را ستون و رکن عمده فرهنگ و تمدن ایرانی، و زبان فارسی جدید یا فارسی دری را یکی از پایه‌ها و رکن‌های استوار ملت ایران می‌داند. از همین‌رو بسیار بیمناک است که «زبان فارسی به مرحله بحرانی بزرگی رسیده است. مقداری کلمات و تعبیرات و اصطلاحات که از زبان ما بیگانه است و با آن سازگار نیست داخل زبان ما شده است و می‌شود، که شکل زبان را ممکن است تغییر بدهد. مبالغی الفاظ و جملات و تعبیرهای متداول فارسی، خواه فارسی رسمی و ادبی و خواه فارسی مکالمه‌ای و محاوره‌ای و عامیانه، در شرف فراموش شدن است» (مینوی، ۱۳۸۱: ۵۹۹-۶۰۰). همچنین با توجه به گسترش علوم مختلف در عصر جدید، تأکید داشت زبان فارسی برای رفع نیاز ما در حوزه‌های مختلف باید توسعه یابد و کلمات و اصطلاحات جدید بر آن افزوده شود. او از همین منظر، با نگاه نقادانه در نثر متون مختلف از دیدگاه مسایل زبان‌شناختی و کاربرد درست کلمات و ترکیبات و اصطلاحات، بر این عقیده بود: «ما امروز زبان‌بسته شده‌ایم و از ادای مقاصدی که به اقتضای تمدن جدید و اخذ علوم و فلسفه و صنایع و هنرهای دنیای جدید لازم است بتوانیم آنها را بیان کنیم، عاجز مانده‌ایم» (همان: ۵۹۷-۶۰۰). او معتقد است «ایرانیان درس خوانده از عهد طفولیت به قوانین صحیح حرف زدن و صحیح نوشتن و درست فکر کردن آشنا نمی‌شوند، و اولیای ایشان و معلمین و استادان ایشان دیگر تقیّدی به تعلیم لغات و تدریس قواعد و تصحیح اغلاط آنان نشان نمی‌دهند» (مینوی،

۱۳۳۶: ۴۳۹). البته در این راه، به گرایش افراطی برخی از استادان و پژوهشگران به فارسی سره نیز همواره نقدهای جدی داشت؛ از جمله در مقاله‌ای با عنوان «اصرار بسیار مایه افساد می‌شود»، به نقد رویکرد و شیوه ابراهیم پورداوود در گرایش به فارسی سره و زدودن کلمات بیگانه پرداخت. او معتقد بود که هر لغتی را که به ذهن مردم نزدیک‌تر و نزد آنان رایج‌تر است، باید به کار برد و نباید در زدودن زبان فارسی از کلمات عربی که در سده‌های متمادی در متون مختلف فارسی وارد شده‌اند، افراط کرد (همو، ۱۳۳۵ الف: ۴۳۸).

مینوی در چند مقاله، از جمله در «کاپوسنامه فرای، تمرینی در فن تزویرشناسی» و «دانش‌اندوزی یا خیال‌پردازی»، نقدهایی را بر کتاب سبک‌شناسی و برخی دیگر آثار ملک‌الشعرا بهار وارد می‌سازد. روی سخن در این نقدها آنجاست که بهار به ذکر ریشه و اشتقاق کلمات در زبان‌های ایرانی پیش از اسلام پرداخته است. مینوی او را شاعر بزرگی می‌داند، اما معتقد است نباید دعوی پهلوی‌دانی می‌کرد؛ باید امکانی فراهم می‌شد تا استادانی از خارج به ایران می‌آمدند تا زبان‌های قدیم ایرانی و سامی و هندی را در دانشگاه‌ها تدریس نمایند. مینوی سپس آرزو می‌کند کاش بهار، جلد اول سبک‌شناسی را نمی‌نوشت و در مجلدات دیگر آن و در تعلیقات خود بر کتاب‌های دیگر، درباره اشتقاق کلمات سخن نمی‌گفت، چراکه به زعم مینوی، «آن کتاب و سایر کتاب‌های او و تعلیمات نادرستی که موجب گمراهی جمعی شده است و می‌شود، هنوز در میان است و تدریس می‌شود و پخته‌خواران از آن کتاب‌ها بدون ذکر مأخذ نقل می‌کنند و به خود نسبت می‌دهند» (همو، ۱۳۴۱ ب: ۲۹۵-۲۹۶).

مینوی در حوزه مسائل زبان‌شناسی و شناخت ریشه کلمات و اسامی، نقدهایی به آثار پیشینیان نیز وارد کرده است. او که بسیاری از اشتقاق‌سازی‌ها و بیان وجه تسمیه اشخاص و اماکن را در آثار نویسندگان متون تاریخی و ادبی، از جمله در کتاب‌های دبستان/المذاهب و دساتیر/آسمانی، بر اصل و اساسی درست استوار نمی‌داند، معتقد است «در تاریخ اسلام نزدیک به هزار و دویست سال است که از این قبیل مدعیان آمده‌اند و

رفته‌اند و از حدس‌های بی‌اساس و بیانات بی‌مدرک ایشان کتاب‌ها پر شده است» (همان: ۳۸۸).

۲-۳- تصحیح متون

از زمینه‌های مهم کاری مینوی، شنا سایی نسخ خطی و تصحیح و بازنشر آنهاست که موضوع و محتوای تعدادی از این متون به نوعی ریشه در ایران باستان دارند. مینوی در این راه خود را بسیار وامدار قزوینی می‌داند و متذکر می‌شود اسلوب و طریقه و روش تصحیح متون را از آن یگانه عصر آموخته و به کار بسته است (همو، ۱۳۳۹: ۵۱).

هرچند مینوی سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ در تصحیح دیوان ناصرخسرو با سید نصرالله تقوی همکاری داشت؛ از نخستین متون ادبی که خود به تصحیح آن مبادرت ورزید، نوروزنامه خیام است که آن را براساس نسخه کتابخانه برلین تصحیح و همراه با دیباچه‌ای در شرح احوال و آثار خیام، و تعلیقات مفصل در شرح دشواری‌های کتاب، سال ۱۳۱۲ منتشر کرد. دومین متن که مینوی به تصحیح آن پرداخت، منظومه ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی است. انتشارات بروخیم متن این منظومه را همراه با مقدمه‌ای به قلم مینوی سال ۱۳۱۴ منتشر کرد.

دیگر متنی که به تصحیح مینوی منتشر شد، نامه تنسر به گشنسب است. او نخستین بار این متن را سال ۱۳۱۱ براساس نسخه چاپی جیمز دارمستتر^۱ بازنگری و همراه با توضیحات و تعلیقاتی بازنشر کرد. باری دیگر با تجدیدنظر در چاپ خود از این کتاب، آن را با تعلیقاتی مفصل سال ۱۳۵۴ منتشر کرد. مینوی در دیباچه کتاب، به آثاری چون کتاب دینکرد، مروج الذهب و التنبیه و الاشراف علی بن حسین مسعودی و تجارب الامم ابوعلی مسکویه، می‌پردازد که ذکری از تنسر در آنها به میان آمده است. او بنا به دلایل و قرآینی، از جمله مستند به پژوهش کریستن سن در کتاب وضع ملت و دولت و دربار در

1. James Darmesteter

دوره شاهنشاهی ساسانیان، معتقد است این متن را تندرستمشاور و معتمد اردشیر ساسانی به نگارش درنیاورده است و شخصی دیگر این رساله را در دوره انوشیروان خسرو اول، در سال‌های مابین ۵۵۷ و ۵۷۰ میلادی به قصد آشنا ساختن معاصران خود با مسائل سیاسی و اجتماعی و دینی نوشته است (همو، ۱۳۵۴: ۱۸).

۲-۳-۱- تصحیح شاهنامه فردوسی

وزارت فرهنگ و هنر برای تصحیح و چاپ و نشر نسخه صحیح از شاهنامه فردوسی، در سال ۱۳۴۸ تصمیم به تأسیس بنیاد شاهنامه فردوسی گرفت و به مینوی پیشنهاد همکاری داد. او که سال ۱۳۱۳، در نشر جلد اول از شاهنامه چاپ بروخیم براساس چاپ فولرس، و نیز انتشار کتاب خلاصه شاهنامه با محمدعلی فروغی همکاری داشت، این دعوت را پذیرفت. مینوی از سال ۱۳۵۰، به عنوان سرپرست بخش تحقیق بنیاد آغاز به کار کرد. در ابتدا برای جست‌وجو و یافتن نسخه‌های قدیم شاهنامه، سفرهایی به آلمان، انگلیس، ترکیه، مصر، هند، پاکستان و چند کشور دیگر کرد و نسخه‌های بسیاری را از نظر گذراند. در نهایت یازده نسخه قدیم از شاهنامه انتخاب شد که از آن میان، هشت نسخه برای تصحیح و تهیه متنی منقح از آن برگزیده شد. قدیم‌ترین نسخه که نسخه اساس واقع شد، نسخه موزه بریتانیا مکتوب در سال ۶۷۵هـ.ق، و جدیدترین نسخه کتابت سال ۸۴۰هـ.ق بود (آرین‌پور، ۱۳۸۷: ۲۰۴-۲۰۵؛ غروی، ۱۳۵۵: ۶۷۲).

داستان رستم و سهراب، نخستین داستان از شاهنامه است که در بنیاد و به تصحیح مینوی و همراه با ذکر نسخه بدل‌ها و توضیحاتی برای روشن کردن معانی کلمات و ابیات پاییز سال ۱۳۵۲ منتشر شد. داستان فرود، دومین داستانی است که در بنیاد و زیر نظر مینوی و با مقدمه‌ای کوتاه از او سال ۱۳۵۴ منتشر شد. متن پیراسته این داستان به تصحیح و توضیحات محمد روشن با همکاری مینوی، عباس زریاب خویی، سیدجعفر شهیدی و علی رواقی فراهم آمد.

پس از تصحیح و نشر داستان فرود، مینوی با شرکت در جشن توس که در تیرماه ۱۳۵۴ در تالار فردوسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شده بود، درباره نسخه‌های موجود از شاهنامه و اغلاط و الحاقات وارد شده در آنها سخن گفت که لحن کلامش، انتقادات بسیاری علیه او به همراه داشت. او بر این تأکید داشت که در مدت هزار سال که از زمان سرایش شاهنامه می‌گذرد، شاعرانی گمنام در متن آن تغییرات بسیاری دادند و آن را از صورت نخست خود دگرگون ساخته‌اند؛ ازجمله اینکه بیت معروف «چو ایران نباشد تن من مباد / بر این بوم و بر زنده یک تن مباد» از فردوسی نیست و در هیچ‌یک از نسخه‌های معتبر و قدیم شاهنامه نیامده است. مینوی سپس در توضیح تلاش خود و همکارانش در بنیاد شاهنامه این‌گونه سخن می‌گوید: «ما عده‌ای از عشاق به ادبیات ایران، [...] آن شاهنامه فردوسی را می‌خواهیم پیدا کنیم که هزار سال پیش به قلم فردوسی نوشته شده است، و با این شاهنامه‌هایی که اصالت ندارد و مخلوطی از شعرهای به قول معروف غث و سمین و بی‌پدر و مادر است، کاری نداریم» (آرین‌پور، ۱۳۸۷: ۲۱۰).

مینوی دو ماه بعد در شهریور ۱۳۵۴، به‌نوعی در پاسخ به انتقادات دیگران نسبت به این موضع‌گیری‌اش درخصوص نسخه‌های موجود از شاهنامه، مقاله «کاربرد شعر در فرهنگ اجتماعی ایران» را نوشت. در ابتدای این مقاله، بر نقش و جایگاه شعر و ادبیات، به‌عنوان یادگار و یادمان فرهنگ ملی، نزد مردم ایران سخن گفت و سپس از شاهنامه به‌عنوان حماسه ملی ایرانیان یاد کرد که هیچ کتابی از حیث عظمت چون آن نیست. در ادامه به این پرداخت که برخی از کاتبان و شاعران ادوار بعد به گمان آنکه بنابه گفته فردوسی، شاهنامه در شصت‌هزار بیت سروده شده است، ابیات یا داستان‌هایی از خود یا دیگران بر آن افزودند، یا آنکه شاهنامه‌خوانان و نقالان، داستان‌هایی رایج میان مردم را در ضمن ابیات شاهنامه وارد ساختند. پس به این طریق در طول چندین سده، حدود ده پانزده هزار بیت سست و بی‌مایه از گفته‌های شاعران گمنام بر شاهنامه افزوده شده است؛ از این‌رو نمی‌توان تمام شاهنامه را به این صورتی که هست، کار فردوسی دانست. گذشته از

این، در تمامی ابیات نیز، خوانندگان و نسخه‌نویسان مختلف، هر جا معنی اشعار فردوسی را نمی‌فهمیدند، به میل و هوای نفس خود در آنها تغییراتی داده‌اند و به خیال خود به آن مفهوم بخشیده‌اند (مینوی، ۱۳۸۱: ۶۱۳-۶۱۸). با همین رویکرد، مینوی فعالیت دیگر شاهنامه‌پژوهان و مصححان این حماسه ملی را چندان مقرون به صواب نمی‌دانست و همواره نقدهایی بر کار آنان وارد می‌ساخت؛ ازجمله بر چاپ‌های موجود از شاهنامه، ازجمله شاهنامه چاپ مسکو، انتقادات متعددی را در جابجا کردن ابیات، غلط خواندن و ضبط نادرست کلمات و درهم ریختن نسخه‌ها وارد می‌کرد. او ی.ا. برتلس^۱، مستشرق روسی را که در تصحیح شاهنامه نقش داشت، فردی سطحی کم‌مایه و مسبب راه یافتن این اغلاط در متن می‌دانست. همچنین تجدید نظر همکاران برتلس، یعنی رستم علی‌یف و محمد نوری عثمانف در تصحیح شاهنامه را چندان مقرون به صواب قلمداد نمی‌کرد (مینوی، ۱۳۵۶: ۱۱۶-۱۱۸). البته این دست انتقادات او نیز گاه پاسخ‌هایی به همراه داشت؛ ازجمله عثمانف معتقد است که مینوی «بی‌رحمانه‌ترین بی‌انصافی علمی و ادبی» را در حق شاهنامه چاپ مسکو روا داشته است و با اصول علم متن‌شناسی چنان‌که باید آشنایی کافی و لازم ندارد و در نوشته‌های خود مسائل را به صورت کلی و اجمال طرح کرده است، بی‌آنکه به موارد خطا یا قصور یا نقص به‌طور دقیق اشاره نماید (نوری عثمانف، ۱۳۵۲: ۹۳۸-۹۴۰).

فعالیت مینوی در تصحیح و نشر شاهنامه، تا لحظه واپسین همچنان بر دوام بود و در آن ساعات میان مرگ و زندگی که از سخن گفتن بازمانده بود، آخرین نمونه‌های چاپی داستان سیاوش به تصحیح و تأیید نهایی استاد رسید (ریاحی، ۱۳۵۶: ۹).

1. Evgeny Edvardovich Berthels

۳- نتیجه‌گیری

سده چهاردهم هجری از منظر توجه استادان و پژوهشگران ایرانی و غیرایرانی به تاریخ و فرهنگ ایران باستان بسیار حائز اهمیت است. در دهه‌های آغازین این سده، شاهد حضور پررنگ مستشرقین و نگارش مقالات و کتاب‌های متعددی از سوی آنان هستیم، اما رفته‌رفته با تلاش و همت جمعی از پژوهشگران و محققان ایرانی، این موضوع از انحصار مستشرقین خارج شد. کسانی چون ابراهیم پورداوود تمام همت خود را مصروف این حوزه داشتند و پژوهشگرانی دیگر در ضمن تحقیقات خود درخصوص ادوار تاریخی ایران، به دوره ایران باستان، به‌عنوان خاستگاه فرهنگ و تمدن ایران، توجهی ویژه داشتند. از شخصیت‌های برجسته‌دسته اخیر، مجتبی مینوی است که آثار متعددی در این زمینه در قالب تألیف، تصحیح و ترجمه منتشر کرده است.

از عوامل مؤثر در علاقه‌مندی و گرایش مینوی به ایران باستان، می‌توان به ترویج ملی‌گرایی از سوی حکومت پهلوی، عضویت در گروه ربه، بهره‌مندی از محضر استادانی چون فروغی، قزوینی و تقی‌زاده، و مصاحبت با جمعی از مستشرقین علاقه‌مند به این دوره تاریخی اشاره کرد. مینوی در پژوهش‌های آغازین خود بسیار متأثر از دو عامل نخستین است، اما رفته‌رفته با گسترش مطالعات او و آشنایی یافتن با روش‌ها و شیوه‌های نوین نقد و تحقیق در کشورهای اروپایی، آن دو عامل دیگر در رویکرد و نوع مواجهه مینوی به ساحت فرهنگ و تاریخ ایران باستان اهمیت بیشتری می‌یابند. در دوره نخست، کارها بیشتر ترجمه و تصحیح متون است که برخی از آنها به‌واسطه استخدام او در وزارت معارف وقت، در قالب سفارش و عقد قرارداد به ثمر نهشته است. در دوره دوم، از ترجمه‌ها کاسته می‌شود و تمرکز مینوی بیشتر بر روی تصحیح شاهنامه و تألیف مقالات و کتاب‌هایی درخصوص این حماسه ملی و همچنین زبان فارسی است. مینوی با تأکید بر پیوستگی و مداومت فرهنگ و تاریخ ایران، زبان ایرانیان از فارسی باستان تا فارسی جدید و تمام گویش‌ها و زبان‌های وابسته به آن را ستون و رکن عمده

فرهنگ و تمدن ایرانی، و زبان فارسی جدید یا فارسی دری را یکی از پایه‌ها و رکن‌های استوار ملیت ایران می‌دانست. البته او بر این عقیده بود زبان فارسی به واسطه راه یافتن مقداری کلمات و اصطلاحات از زبان‌های بیگانه به آن، و همچنین فراهم شدن زمینه‌های فراموشی انبوهی از الفاظ و جملات و تعبیرهای متداول فارسی، به مرحله بحرانی رسیده است.

بخشی از مقالات مینوی در زمینه زبان فارسی حاصل تدقیق و باریک‌بینی او در متون فارسی و پرداختن به جوانب مختلف ریشه‌شناختی و معنایی واژه‌های کهن آن متون است و بخشی دیگر از آنها نیز در انتقاد از نویسندگان و استادانی است که به اشتقاق سازی‌های بی‌پایه و اساس برای واژه‌ها و اسامی روی آوردند. او که این عمل را مبتنی بر اصول و قواعد خاص و آموختن زبان‌ها و گویش‌های متعدد می‌دانست، پژوهش‌های زبان‌شناسان اروپایی را در این زمینه ارج می‌نهاد و پژوهش‌های پژوهشگران ایرانی زمان خود را چندان درخور اعتنا نمی‌شمرد.

بیشترین و مهم‌ترین پژوهش‌های مینوی در زمینه فرهنگ و تاریخ ایران باستان، معطوف به شاهنامه حکیم فردوسی است که هم آثاری درباره آن تألیف و تصنیف نموده و هم در بنیاد شاهنامه فردوسی مبادرت به تصحیح و نشر داستان‌هایی از آن کرده است. او باوجود آنکه همچون بسیاری از استادان و محققان دیگر، شاهنامه فردوسی را از آثار هنری و ادبی بسیار بزرگ و در حکم نسب‌نامه قوم ایرانی می‌داند و بر نقش شاهنامه در پیشرفت و استحکام زبان فارسی تأکید می‌ورزد، از سویی، در این زمینه تلاش‌های دیگر شاعران و نویسندگان پیش و پس از فردوسی را نادیده نمی‌گیرد، و از سوی دیگر، با نگاهی نقادانه به نسخ موجود از شاهنامه، آن را خالی از خطا و نقصان نمی‌بیند و با توجه به قرائن سبک‌شناختی، معتقد است در این اثر ابیات و داستان‌های الحاقی بسیاری راه یافته و انبوهی از کلمات نیز دچار تحریف و دگرگونی شده‌اند.

مینوی در تحقیقات خود همواره می‌کوشید با نظر به مستندات تاریخی، نگاهی جامع و واقع‌بینانه به تاریخ ایران و فراز و فرودهای بسیار آن داشته باشد. پس ضمن پرداختن به

تأثیر شاهنامه فردوسی در استقلال ایران، بر این باور است در ایران جنبش‌های سده‌های آغازین دوران اسلامی را عنوان جنبش ملی دادن سهل‌انگاری در اصطلاح و مرتکب شدن غلط تاریخی است و نه تنها تا عهد فردوسی، حتی تا نزدیک به همین دوره معاصر، مفهوم ملیت به این معنی امروزی وجود نداشت و تعصب نژادی و شعوبی و قبایلی رواج داشت. نویسندگان البته بر این تأکید دارد که اگر از لحاظ مایه‌دار کردن و استوار ساختن اساس زبان فارسی و مطلوب گردانیدن قصه‌های قدیم ایران و حفظ کردن و حتی حیات تازه بخشیدن به ادبیات باستانی به این موضوع نظر نکنیم، سخن فردوسی که «عجم زنده کردم بدین پارسی» صحیح است و در این خدمت سهمی بزرگ داشته است.

کتابنامه

- آرین‌پور، یحیی (۱۳۸۷). *از نیما تا روزگار ما*. تهران: زوار.
- اتحاد، هوشنگ (۱۳۸۵). *پژوهشگران معاصر ایران*. ج ۹. تهران: فرهنگ معاصر.
- افشار، ایرج (۱۳۸۴). *نادره‌کاران*. به کوشش محمود نیکویه. چاپ دوم. تهران: نشر قطره.
- دبیرسبیاقی، محمد (۱۳۵۶). «مینوی و لغت فارسی». *پانزده گفتار درباره مجتبی مینوی*. به کوشش ایرج افشار. تهران: کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، صص: ۲۷-۳۹.
- ریاحی، محمدمامین (۱۳۵۶). *مینوی و شاهنامه*. تهران: انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی.
- زریاب، عباس (۱۳۵۶). «جامعیت و مینوی». *پانزده گفتار درباره مجتبی مینوی*. به کوشش ایرج افشار. تهران: کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، صص: ۵۵-۶۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶). *حکایت همچنان باقی*. تهران: علمی.
- غروی، مهدی (۱۳۵۵). «بنیاد شاهنامه فردوسی». *مجله راهنمای کتاب*. سال ۱۹، شماره ۷-۱۰، صص: ۶۷۲-۶۹۱.
- فنائیان، تاجبخش (۱۳۸۶). *هنر نمایش در ایران*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- گرمسیری، علی‌اصغر (۱۳۶۸). «تاریخچه تئاتر معاصر». *مجله کیهان فرهنگی*. سال ۶، شماره ۶، صص: ۱-۵.

فرهنگ و تاریخ ایران باستان در آرا و آثار مجتبی مینوی ۸۱

محیط طباطبایی، محمد (۱۳۵۹). «مینوی و محیط». مجله آینده. سال ۶، شماره ۵ و ۶، صص: ۳۶۴-۳۵۸.

مینوی، ماه‌منیر (۱۳۸۱). مینوی برگستره ادبیات فارسی. تهران: توس.
مینوی، مجتبی (۱۳۳۵). «اصرار بسیار مایه افساد می شود». مجله یغما. سال ۹، شماره ۱۰، صص: ۴۳۳-۴۳۹.

_____ (۱۳۴۴). اصلاح یا تغییر خط فارسی. تهران: انتشارات مجله یغما.
_____ (۱۳۳۰). «الجنون فنون، وجه تسمیه سازی و اشتقاق سازی». مجله یغما. سال ۴، شماره ۹، صص: ۳۸۵-۳۹۶.

_____ (۱۳۵۱). «اهتمام در تهیه متن صحیح شاهنامه و چاپ آن». مجله سیمرغ. سال ۱، شماره ۱، صص: ۷-۳.

_____ (۱۳۵۲). «پژوهشگر ستیهنده». مجله کتاب/امروز. شماره ۵، صص: ۲-۱۹.
_____ (۱۳۶۹). تاریخ و فرهنگ. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
_____ (۱۳۳۹). «جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی وزیر». مجله دانشکده ادبیات و علوم/انسانی دانشگاه تهران. سال ۷، شماره ۴، صص: ۱-۵۱.
_____ (۱۳۴۱) الف. «دانش اندوزی یا خیال پردازی (۱)». مجله یغما. سال ۱۵، شماره ۶، صص: ۲۴۱-۲۵۱.

_____ (۱۳۴۱) ب. «دانش اندوزی یا خیال پردازی (۲)». مجله یغما. سال ۱۵، شماره ۷، صص: ۲۸۹-۲۹۹.

_____ (۱۳۳۶). «دستور زبان فارسی». مجله یغما. سال ۱۰، شماره ۱۰، صص: ۴۳۳-۴۴۶.
_____ (۱۳۱۲). «دیباچه». نوروزنامه عمر خیام. تهران: کتابخانه کاوه.
_____ (۱۳۴۶). فردوسی و شعر/و. تهران: انجمن آثار ملی.
_____ (۱۳۳۵). «کاپوسنامه فرای؛ تمرینی در فن تزویرشناسی». مجله یغما. سال ۹، شماره ۱۰، صص: ۴۴۹-۴۶۵؛ شماره ۱۱، صص: ۴۸۱-۴۹۴.

_____ (۱۳۲۹). «مهمان دانشمند ما». مجله یغما. س ۳، شماره ۱، صص: ۱۷-۲۱.
_____ (۱۳۵۶). مینوی و شاهنامه. تهران: انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی.
_____ (۱۳۶۷). نقد حال. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.

۸۲ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال سوم شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱

نوری عثمانف، محمد (۱۳۵۲). «بحث پیرامون شاهنامه فردوسی». مجله گوه‌ر. سال ۱، شماره ۱۰، صص: ۹۳۷-۹۴۱.

**The culture and history of ancient Iran
in the opinions and works of Mojtaba Minavi**

Ali Taqavi*

Abstract

The research on the history and culture of ancient Iran flourished even more in the first few decades of the 14th century and several contemporary professors and researchers of the country have dedicated all or an important part of their research to it. Mojtaba Minavi has always paid special attention to various historical, cultural, literary and linguistic fields of this period from his first researches to his last ones and has writthen, corrected and translated various works in these fields. In the present research, the total works of Minavi in the field of ancient Iran are categorized and analyzed with descriptive and analytical methods. In Minavi's interest to ancient Iran, several factors such as the promotion of nationalism by the government, benefiting from the attendance of several prominent contemporary professors, communication with a group of orientalist interested in this historical period, and Membership in the Rabe group was effective. He emphasized on continuity of Iranian culture and history, and considered the Iranian languages in all historical periods, from ancient Persian to modern Persian and all dialects and languages related to it, as the main pillar of Iranian culture and civilization, and the modern persian language as one of the foundations of the Iranian nation. With this approach, part of Minavi's research is in the description and analysis or correction of texts from the culture and history of ancient Iran, especially Ferdowsi's *Shahnameh*, and another part belongs to the realm of Persian language.

Keywords: Mojtaba Minavi; ancient Iran; culture; history; *Shahnameh*.

* Assistant Professor of Art Academy, Tehran, Iran. taqavi@honar.ac.ir

DOI: [10.22034/ACLR.2023.701185](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.701185)

دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۸۳-۱۰۱
مقاله علمی-پژوهشی

الگوهای مینوی شخصیت‌های گیتی؛ مطالعه موردی: زردشت، جم و اژی‌دهاک

مینا کامبین *

چکیده

در اوستا دو دنیای مینوی و مادی قابل تشخیص است. دنیای مینوی شامل هستندگان مقدسی است که اهوره‌مزدا، امشاسپندان و ایزدان را شامل می‌شوند و از میان آنها اهوره‌مزدا در رأس و آشکارا تواناتر از سایرین است. درست پس از اهوره‌مزدا سپندمینو بسیار نزدیک به اهوره‌مزدا ظاهر می‌شود. انگره‌مینو نیز به صورت همزاد اما در تقابل با سپندمینو است. دنیای مادی نیز شامل شخصیت‌هایی است که زردشت در رأس آنها قرار می‌گیرد. زردشت والاترین شخصیت زمینی است و جم و اژی‌دهاک در مقابل یکدیگر در دنیای زمینی جزء شخصیت‌های شناخته شده اوستایی‌اند. به نظر می‌رسد که در شخصیت زردشت الگویی آسمانی دیده می‌شود که بر پایه الگوی شخصیت اهوره‌مزدا ساخته شده و همین موضوع در مورد سپندمینو و انگره‌مینو با جم و اژی‌دهاک دیده می‌شود. هدف از این مقاله بررسی این شخصیت‌ها و یافتن شباهت‌های آنها برای اثبات وجود الگویی

*دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران،
minakambin@yahoo.com ایران.



تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶

مینوی در شخصیت‌های مادی /وستاست. بدین منظور ابتدا ویژگی‌های اهوره‌مزدا، زردشت، سپندمینو و انگره‌مینو، جم و اژی‌دهاک بررسی شده، سپس شباهت‌های آنها استخراج می‌شود. در پایان خواهیم دید که این شخصیت‌های زمینی در /وستا از الگویی آسمانی و مینوی پیروی می‌کنند. داده‌های این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای گردآوری و از روش توصیفی-تحلیلی برای تجزیه و تحلیل و نتیجه‌گیری استفاده شده و اساس پژوهش بر شواهد اوستایی قرار گرفته اما در مورد جم و اژی‌دهاک از شاهنامه نیز کمک گرفته شده است.

کلید واژگان: دنیای مینو؛ دنیای گیتی؛ زردشت؛ جمشید؛ ضحاک؛ /وستا؛

شاهنامه

۱-مقدمه

در /وستا ما با دو دنیای مینوی و مادی یا آسمانی و زمینی مواجهیم. در هریک از این دو دنیا شخصیت‌هایی وجود دارند که به آنها شکل داده و آن را قابل تشخیص می‌کنند. به عبارت دیگر هر دنیا با شخصیت‌های آن توصیف و شناخته می‌شود. اهوره‌مزدا مهمترین شخصیت مینوی است که آشکارا در رأس و توانا تر از سایرین توصیف می‌شود. بلافاصله پس از اهوره‌مزدا در گاهان سپندمینو پدیدار می‌شود که اگرچه بسیار نزدیک به او اما شخصیتی مجزاست و همراه با او انگره‌مینو به صورت دوقلو معرفی می‌شود. این سلسله مراتب با امشاسپندان و ایزدان ادامه می‌یابد (یسن ۲۸ و ۳۰، نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*, 1991, I: 117, 118, 123). در دنیای زمینی نیز در سراسر /وستا زردشت یکی از پربسامدترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌های زمینی است که در وندیداد ۲ جم در کنار او قرار می‌گیرد و همینجا شخصیت و ویژگی‌های جم به خوبی نمایان می‌شود و درمی‌یابیم که آنجایی که جم از ارائه دین مزدیسنا به جهانیان سرباز زده و خود را ناتوان می‌بیند زردشت است که این وظیفه را به عهده می‌گیرد و جم تنها به فزونی بخشی هستی مادی مشغول می‌شود

(وندیداد ۲. نک. *Zoroastrien Les Livre de L'Avesta Les Textes sacré des ou Mazdéens*, 2016 : 875-877). با دقت در متن /اوستا می‌توانیم شباهتی بین ویژگی‌های اهوره‌مزدا در مینو با زردشت در گیتی بیابیم. در مورد سپندمینو و انگره‌مینو نیز شباهتی با جم و ضحاک دیده می‌شود. حال فرضیه‌ای مطرح می‌شود که شاید این تناظر نشانه وجود الگویی آسمانی برای این شخصت‌های زمینی باشد. به منظور اثبات این فرضیه پرسشی که مطرح می‌شود این است که چه تناظری بین ویژگی‌های هستندگان مقدس آسمانی و شخصیت‌های زمینی دیده می‌شود و این الگوهای آسمانی چه هستند؟ این مقاله تلاش می‌کند شباهت‌های بین شخصیت مینوی اهوره‌مزدا با شخصیت زمینی زردشت و همچنین بین سپندمینو و انگره‌مینو با جم و اژی‌دهاک را واکاوی کرده و بدینوسیله الگوی مینوی احتمالی را که این شخصیت‌های زمینی از آن پیروی می‌کنند بیابد.

داده‌های مربوط به این پژوهش به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است. برای تبیین مسئله هر یک از این شخصیت‌ها در متن /اوستا و همچنین شاهنامه به روش توصیفی-تحلیلی بررسی و شباهت‌های آنها روشن می‌شود، سپس این شباهت‌ها تجزیه و تحلیل شده تا در پایان بتوان تا حد امکان به نتیجه‌ای قابل پذیرش رسید. لازم به ذکر است در پژوهش حاضر اساس کار بر شواهد اوستایی قرار داده شده است. این مورد به ویژه در مورد زردشت صادق است چرا که در /اوستا داده‌های کافی برای شناخت ویژگی‌های زردشت داریم. اما شناخت ویژگی‌های جم و اژی‌دهاک کامل نمی‌شوند مگر با توجه به شاهنامه به ویژه در جایی که پرداختن به تقابل دو شخصیت خیر و شر ضروری می‌شود. به همین سبب در مورد این دو شخصیت داده‌هایی از شاهنامه نیز به متن اضافه شده که در بخشی جداگانه قرار گرفته‌اند.

۱-۱- پیشینه پژوهش

به نظر می‌آید پژوهشی که مستقیماً به موضوع مقاله حاضر پرداخته باشد انجام نشده است. بیشتر پژوهشگران پیش از این به تأثیر فرآیندی معکوس در توصیف هستندگان مینوی پرداخته‌اند. بدین معنی که باور غالب این است که پدیده‌های زمینی در توصیف دنیای آسمانی مؤثر و این به معنی پیروی دنیای مینوی از دنیای گیتی است. به عنوان مثال مری بویس در جلد نخست کتاب تاریخ کیش زرتشت^۱ هر یک از اسوره‌های هند و ایرانی را یک مفهوم یا اندیشه تجریدی می‌داند (Boyce, 1975: 23). کلنز در مقاله‌ای با عنوان «زرتشت و اوستای قدیم» ذوات مذکور در /اوستای قدیم را مفاهیمی انتزاعی دانسته که از تقابل اولیة زمین، آسمان و فضا منبث است و آنها را به سه دسته تقسیم کرده است (کلنز، ۱۳۹۹: ۷۷)^۲. او همچنین اشاره می‌کند که آیین‌های زمینی به طریقی رمزی آفرینش اهوره‌مزدا را بر روی زمین بازآفرینی می‌کنند (همان: ۸۶) و با توجه به بند ۱۰ یسن ۵۱ وجود موجودی را که قرار دهنده پایه دروج^۳ است تشخیص داده و آن را جم می‌داند (همان: ۹۸). آنتونیوز نیز در «آفرینش و مزداپرستی رویارویی مفاهیم هخامنشی، گاهانی و کتاب مقدس»^۴ عنوان کرده که هخامنشیان با ساخت پردیس و کارهای دیگری که به خوبی و زیبایی انجام می‌دادند در حقیقت آفرینش اهوره‌مزدا را در نظر داشتند و کار آنها به نوعی بازآفرینی دوباره آفرینش او بوده است (Anthonioz, 2017: 39). گرشویچ در «رویکردهایی به گاهان» درباره دو مینوی خوب و بد در گاهان توضیح داده و ارتباطی بین این شخصیت‌ها و جم می‌بیند (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۱۴۸ و ۱۴۹).

^۱ A History of Zoroastrianism

^۲ Zoroaster et L'Avesta ancien, Quatre leçons au Collège de France, Travaux de L'Institut d'Études Iraniennes de L'Université La Sorbonne Nouvelle 14, Paris, 1991.

^۳ عبارت اصلی در متن اوستایی: dāmōiš drūjō hunuš است که کلنز از آن چنین تفسیری دارد.

^۴ "Création et Mazdéisme Confrontation Des Conceptions Achéménide, Gâthique et Biblique"

در برخی پژوهش‌ها نیز شخصیت‌های متضاد در جم را بررسی کرده‌اند. چهارم‌حالی، شعبان‌زاده و حسن‌آبادی در سال ۱۳۹۸، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل تقابل دوگانه در داستان جمشید بر پایه نظریه لوی استروس» تقابل دوگانه را اصل بنیادین داستان جمشید می‌دانند و این داستان را به دو دوره سپاس و ناسپاسی تقسیم می‌کنند. ذبیحی و پیکانی نیز در سال ۱۳۹۷ در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل شخصیت دوگانه جمشید در روایات اساطیری از منظر نقد ساختارگرا» در شخصیت جمشید تقابل دوگانه خیر، شر و مرگ، جاودانگی را تشخیص داده‌اند.

به نظر می‌رسد تاکنون پژوهشی مستقل به شباهت، ارتباط و تأثیر و تأثر بین شخصیت‌های مادی که در گیتی حضور دارند با شخصیت‌های مقدس حاضر در دنیای مینوی نپرداخته است و لازم است چنین پژوهشی صورت بگیرد تا وجود و یا عدم وجود این ارتباط مشخص شده و بدینوسیله قدمی در راه شناخت جهان‌بینی پیشینیان برداشته شود.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- اهوره‌مزدا و زردشت

مهمترین، پربسامدترین و مقدس‌ترین شخصیت مینوی در *اوستا* اهوره‌مزداست، که در رأس و آشکارا قدرتمندتر از سایر هستندگان مینوی توصیف می‌شود. در دنیای زمینی نیز پرهیزکارترین و مقدس‌ترین شخصیت زردشت است که به گونه‌ای ویژه در رأس انسان‌های زمینی قرار گرفته است. حال با برشمردن ویژگی‌های این دو شخصیت می‌خواهیم تناظر آن دو را بیابیم.

۲-۱-۱- اهوره‌مزدا

برای شناخت شخصیت اهوره‌مزدا باید نخست معنی و مفهوم واژه، «اهوره‌مزدا» را دریابیم. واژه اهوره‌مزدا از دو واژه «اهوره» و «مزدا» تشکیل شده است. برای واژه مزدا ترجمه‌های مختلفی البته با معانی نزدیک به هم پیشنهاد شده است. این واژه را به معنی «attentif =

متوجه، هوشیار» (Kellens-Pirart, 1988, I: 283)، صورت ضعیف شده از نامی کهن‌تر (Kuiper, 1957: 92)، نام خدای بزرگ (Bartholomae, 1904: 1162). و «آگاه» یا «گواه» (عالیخانی، ۱۳۸۹: ۹۴) دانسته‌اند. هومباخ در ترجمه گاهان این واژه را «دانا» معنی می‌کند (The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts, 1991, I: 117-195). امروزه ریشه‌شناسی که برای این واژه مورد قبول است، māng- شکل پیش فعلی -manah از ریشه -man به معنی اندیشیدن و -dā به معنی دادن، است (Humbach, 1957: 81-82) که در مجموع معنی «کسی که توجه می‌کند» دارد (Skjærvø, 2002: 402). با توجه به ریشه‌شناسی واژه این مفهوم می‌بایست علم و عقل و توجه همه جانبه، دقیق و پیوسته ایزدی را نشان دهد که باعث شده است «مزدا» را صفتی بدانند که دلالت بر علم خداوند دارد (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۵۲)، افزون بر آن عالیخانی واژه «مزدا» را در گاهان به معنی ذات همه‌آگاه یا شاهد مطلق می‌داند (همو، ۱۳۸۹: ۸۵).

اهوره در ریگ‌ودا/ به صورت «اسوره» به معنی «سرور» آمده است. این واژه لقبی بوده برای گروهی ازخدایان قدیمی‌تر که در نقش پدر برتری و حکمرانی نسبت به سایر خدایان داشتند؛ با ورود باور دوگانه‌گرایی بود که اسوره‌ها به دو گروه تقسیم شدند. برخی به عنوان دوها پذیرفته شدند و برخی دیگر به دنیای زیرزمین تبعید شدند (Kuiper, 2011: 683). برخی پژوهشگران واژه «اهوره» را اسم می‌دانند از اسم ahū به معنی سرور و رد (Reichelt, 1911: 220, Bartholomae, 1904: 296, ۱۳۹۷: ۳۳۳). برخی دیگر اهوره را نیز مانند مزدا صفت می‌دانند. شروو اهوره و مزدا را صفت می‌داند که به خویشکاری‌های اهوره‌مزدا اشاره می‌کند: فرمانروایی جهانی و داوری (Skjærvø, 2002: 400). مشهورترین ریشه‌ای که برای واژه اهوره مطرح شده ریشه -ah به معنی «بودن» است. اما ریشه دیگری نیز پیشنهاد شده که ریشه -h²o/ans* هند و اروپایی است که در هیتی فعل -hāš-/hašš- را به معنی تولید کردن یا به دنیا آوردن و تولید مثل کردن و واژه -haššu- به معنی شاه ساخته است که با مفهوم ارابه‌رانی و تسلط و هدایت

بر اسب‌های اربه ارتباط داشته است (Watkins, 1995: 8-9). اهوره با مفهوم سروری، تسلط و توانایی انطباق دارد. نیرویی در رأس و مسلط است و چنانچه ریشه‌شناسی واتکینز را بپذیریم نیروی مسلطی است که می‌تواند باعث به حرکت انداختن قوه فطری باشد. این خود تأییدی است بر این نظر که اهوره را صفتی مربوط به فاعلیت خداوند می‌دانند (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۵۲). عالیخانی «اهوره» را صفتی برای حق به اعتبار ظهور او در آفاق و «مزدا» را صفتی برای حق به اعتبار انکشاف او در انفس می‌داند (همان: ۵۴).

افزون بر تفاوت معنایی دو واژه اهوره و مزدا، استعمال جداگانه این دو واژه در متن گاهان و همینطور تفاوت‌هایی که در کارکرد این دو واژه در متن گاهان دیده می‌شود پژوهشگران را بر آن داشته است که این دو را دو شخصیت جداگانه با خویشکاری‌های متفاوت بدانند (همان: ۵۲-۵۴)، به طوری که اصل موبدی را به مزدا و اصل شهریاری را به اهوره متعلق دانسته و از معانی مزدایی دانایی، نور و آتش و از معانی اهورایی آفریدگاری استنباط کرده‌اند (همان: ۶۱-۶۳). با این حال وقتی «اهوره» و «مزدا» در کنار هم قرار می‌گیرند به صورت یک وجود واحد صفت آفرینندگی را از خود بروز می‌دهند. بنابراین می‌توانیم «اهوره‌مزدا» را وجود یکپارچه‌ای بدانیم که صاحب دو جهت عقلی و فعلی است، وجود هوشمندی که توانایی هستی بخشی دارد و همین ویژگی او را در رأس قرار داده است.

۲-۱-۲- زردشت

شخصیت زردشت را می‌توانیم از بندهای ۶، ۷ و ۸ یسن ۲۸ بشناسیم. در این سه بند شخصیت‌های زردشت، گشتاسب و فروشتر جداگانه معرفی می‌شوند، اما در هر سه بند زردشت حضور دارد، اگر چه که نام او آشکارا ذکر نمی‌شود:

۶- «با وهومنه بیا، با اشه ببخش، بخشش دیرپا را

با سخنان نیرومند پشتیبان پر قدرت را برای زردشت هر آینه ای مزدا!» (یسن ۲۸ بند ۶، نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*, 1991,

در این بند از وهومنه و اشه برای زردشت بخشش طلب می‌شود. افزون بر آن این سخنان زردشت است که برای او پشتیبان قدرتمند را فراهم می‌کند. پس زردشت صاحب کلام نیرومند است.

۷- «ای اشه! این پاداش را، آیفتهای وهومنه را بده

تو ای آرمیتی! برای گشتاسب و من نیرو را بده

ای مزدا! تو ببخش و نیز فرمان بده، باشد که با آن مانثره بخشش‌های شما را بشنویم»
(یسن ۲۸ بند ۷، نک. *Ibid*)

در این بند صحبت از گشتاسب است که از آرمیتی و مزدا برای او و همینطور زردشت طلب آیفته می‌شود. در این بند همچنین از مانثره سخن به میان آمده است. با این که ما گشتاسب را بیشتر به عنوان پادشاه می‌شناسیم اما در اینجا بیشتر با چهره‌ای فرزانه مواجهیم که با آرمیتی و مانثره در ارتباط است و او را با جنبه‌ی مزدایی مزدا اهوره مرتبط نشان می‌دهد. ضمیر «من» نشان می‌دهد که در این بند زردشت هم حضور دارد و بنابراین چهره‌ی فرزاندگی گشتاسب در زردشت هم نمودار می‌شود.

۸- «تو بهترین را، ای بهترین، هماهنگ با بهترین اشه،

اهوره را می‌خواهم عاشقانه، برای فروشتر پهلوان نیز برای من

نیز برای آنهایی که آن را خواهی بخشید، برای همه‌ی زمان‌هایی که با وهومنه (سپری می‌شود)» (یسن ۲۸ بند ۸؛ نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other*

old Avestan Texts, 1991, I: 119)

در این بند فروشتر به عنوان پهلوان ظاهر شده، همچنین آرزوی رسیدن به اهوره برای او و زردشت شده‌است. این بند فروشتر و زردشت را با سوی اهورایی مزدا اهوره مرتبط می‌کند.

بنابراین این سه بند زردشت را دارای دو جنبه‌ی مزدایی و اهورایی نشان داده، همان دو جنبه‌ی عقلی و عملی که در اهوره‌مزدا گردآمده و آفرینش را ممکن کرده است.

۲-۲- سپندمینو و انگره‌مینو، جم و اژی‌دهاک

خیر و شرّ به صورت سپندمینو و انگره‌مینو در گاهان از نخستین مراتب هستی پدیدار می‌شود. درست پس از مزدا اهوره سپندمینو نخستین مرتبه از آفرینش هستی است که در مقابل آن انگره‌مینو- که در گاهان بیشتر به صورت اک‌مینو یا مینوی بد نامیده می‌شود- ظهور می‌یابد. این دو در یسن ۳۰ به عنوان دوقلو معرفی می‌شوند (یسن ۳۰ بند ۳؛ نک. *The The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan* Tetxs, 1991, I: 123) که نشانه ظهور هر دو همزمان در کنار یکدیگر است. هر کدام از این دو وجود در بالاترین مرتبه قرار دارند و سایر هستندگان نیک و بد به دنبال آنها قرار می‌گیرند. در گاهان تأکید می‌شود که این دو در اندیشه و گفتار و کردار کاملاً با یکدیگر مخالفند و هرگز شباهتی بین آنها نخواهد بود و نیک و بد به وسیله این دو در جهان مادی معنی شده و ظهور می‌یابد (یسن ۳۰ بند ۴؛ نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*, 1991, I: 124).

جم در کسوت انسان-پادشاه، همیشه یادآور پادشاهی آرمانی است. در *اوستا* آمده است که در دوره او نه باد سرد است، نه باد گرم، نه پیری و نه مرگ (وندیداد ۲ بند ۵ نک. *Les Livre de L'Avesta, Les Textes sacrés des Zoroastrien ou Mazdéens*, 2016: 876) اما این پادشاهی پایانی دارد. پس از گریزان شدن فره، او همه مزایای خود را از دست می‌دهد. در *اوستا* نقطه مقابل و دشمن جم، «اژی‌دهاک سه کله سه پوزه شش چشم» است که در *شاهنامه* با نام ضحاک شناخته می‌شود و نمونه‌ای از پادشاهی بد را معرفی می‌کند. اما در گاهان نه از اژی‌دهاک خبری داریم و نه از ضحاک بلکه با این شخصیت در *اوستای* جدید آشنا می‌شویم.

۲-۲-۱- سپندمینو و انگره‌مینو

در یسن ۳۰ بند ۱ برای نخستین بار در گاهان مینوی نیک و بد در کنار یکدیگر ظاهر می‌شوند. در این بند آشکارا مینوی نیک و بد به عنوان دوقلو معرفی می‌شوند:

«آن دو مینوی آغازین توأمان را که در رؤیا شنیده شدند

آن دو، دو اندیشه، دو گفتار، دو کردار، بهتر و بد» (یسن ۳۰ بند ۳ نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*, 1991, I: 123)

اگرچه استفاده از واژه yēma به معنی دوقلو بیانگر توأم بودن این دو مینو در لحظه آفرینش هستی نخستین است، اما در عین حال یادآور واژه yima- جمشید نیز هست. در این بند این دو مینو «آغازین» معرفی شده‌اند. در سراسر گاهان سپندمینو هستنده‌ای مینوی است که پس از اهوره‌مزدا قرار می‌گیرد و آنقدر به اهوره‌مزدا نزدیک است که برخی از پژوهشگران او را خود اهوره‌مزدا دانسته‌اند (Boyce, 1975, I: 193). با این حال از آنجایی که اهوره‌مزدا پدر سپندمینو معرفی می‌شود (یسن ۴۷ بند ۳، نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*, 1991, I: 174) پس حتماً دو شخصیت جدایند که بین آن دو اهوره‌مزدا شخصیت غالب است (گرشویچ، ۱۳۹۶: ۳۴). عالیخانی سپندمینو را روشن نگاهدارنده چراغ الهی عالم می‌داند (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۸۳) چرا که او همه جا به هستی و زندگی ارتباط دارد. در گاهان سپندمینو با زندگی و انگره مینو با مرگ ارتباط دارد:

«چو این دو مینو به هم می‌رسند نخست زندگی و نازندگی آفریده می‌شود» (یسن ۳۰/ بند ۴، نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*, 1991, I: 124)

آفرینش سپندمینو و انگره‌مینو راه را برای گزینش بین خیر و شرّ باز کرده و اینجاست که خوب و بد مفهوم پیدا می‌کند. بنابراین انتخاب سپندمینو به معنی انتخاب زندگی و انتخاب انگره‌مینو به معنی انتخاب نازندگی است. توجه باید کرد که در این بند از واژه مرگ در مقابل زندگی استفاده نمی‌شود بلکه از دو واژه gaēm و ajiiāitīm استفاده شده است که هر دو از ریشه gay- به معنی زندگی کردن ساخته شده‌اند. پس اینجا اصل موضوع زندگی است و نه مرگ و مرگ در کنار زندگی است که مفهوم پیدا می‌کند. سپندمینو نماینده هستی/ زندگی و انگره‌مینو نماینده نیستی/ نازندگی است.

۲-۲-۲-جم و اژی‌دهاک

جم و اژی‌دهاک در شاهنامه با نام‌های جمشید و ضحاک شناخته می‌شوند. اگر چه این شخصیت‌ها در دو منبع یاد شده مفاهیمی نزدیک به هم را منتقل می‌کنند اما به دلیل تفاوت‌هایی که در ظاهر و شرح مطالب دارند و برای جلوگیری از خلط مطالب در دو بخش جداگانه ذکر می‌شوند.

۲-۲-۲-۱-جم و اژی‌دهاک در اوستا

در گاهان نام جم (yima-) یک بار در یسن ۳۲ بند ۸ آمده است: «به آن گناهان، جم پسر ویونگه نامدار شد» (یسن ۳۲ بند ۸ نک. *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*, 1991, I: 133) در متن‌های اوستای جدید جم با صفت‌های زیبا (srīra-) و خوب‌رَمه (huāθβa-) همراه است. جم نخستین کسی است از مردمان که با اهوره‌مزدا همپرسی کرده است: «با جم زیبای نیک رمه، اولین بار از مردمان با او همپرسی کردم» (وندیداد ۲ بند ۲ نک. *Les Livre de L'Avesta, Textes sacrés des Zoroastrien ou Mazdéens*, 2016 : 875).

او را صاحب پادشاهی آرمانی معرفی کرده‌اند: «من برای جهان‌های تو آماده باشم به عنوان پاسدار، نگهبان و محافظ. در شهریاری من نه باد سرد، نه گرم، نه بیماری نه مرگ باشد» (وندیداد ۲ بند ۵، نک. *L'Avesta, Textes sacrés des Zoroastrien ou Mazdéens*, 2016 : 876).

در وندیداد ۲ زردشت و جم را در کنار یکدیگر می‌بینیم. زردشت مرد دین و جم مرد دنیا معرفی می‌شود. جم از انتقال دین اهوره‌مزدا سرباز می‌زند زیرا توانایی آن را ندارد و در عوض نگهبان و فراخ‌کننده جهان‌های اهوره‌مزدا می‌شود (وندیداد ۲ بند ۴، نک. *Ibid.*). جم در اوستا نگهبان زندگی است چرا که او جهان را گسترش می‌دهد تا مردمان، رمه‌ها و ستوران مطابق میل خود زندگی کنند. در حقیقت او زندگی را گسترش می‌دهد. او حتی

سازندهٔ ور جمکرد است تا زندگی این جهان را از دیو سرما نجات دهد. جم همچنین در گوش یشت بند ۹ و ۱۰ از دوراسپ می‌خواهد که به او کمک کند تا آفریدگان مزدا را جاودان و مرگ را از آنان دور کند (یشت‌ها، ۲۵۳۶: ۱/۳۷۹) همین مطلب در رام یشت بند ۱۶ تکرار می‌شود. جم از وای می‌خواهد که در سلطنت خود بتواند مردمان را فناناپذیر و آبها و گیاهان را خشک نشدنی کند (یشت‌ها، ۲۵۳۶: ۲/۱۴۸)

اژی‌دهاک شخصیتی است که در *اوستای* جدید ظاهر می‌شود. اژی‌دهاک در آبان یشت بند ۳۰ با نثار به اناهیتا از او می‌خواهد که به او یاری رساند تا همهٔ زمین را از مردم تهی کند (*آبان یشت*، ۱۳۹۲: ۶۶). او در بند ۲۰ رام یشت نیز آرزو دارد که همهٔ هفت کشور را از آدمی تهی کند (یشت‌ها، ۲۵۳۶: ۲/۱۴۹). در بند ۳۴ آبان یشت همچنین توضیح می‌دهد که اهریمن اژی‌دهاک را بر علیه جهان استومند و به منظور مرگ جهان راستی آفریده است (*آبان یشت*، ۱۳۹۲: ۶۸)، همین موضوع در رام یشت بند ۲۴ نیز تکرار می‌شود (یشت‌ها، ۲۵۳۶: ۲/۱۴۹)

می‌بینیم که همه جا جم در آرزوی زندگی و جاودانگی است و اژی‌دهاک در آرزوی مرگ و نابودی، به نظر می‌رسد جم با زندگی/ هستی و اژی‌دهاک با مرگ/ نیستی ارتباط دارد. می‌توانیم آنان را صورت شخصیت یافته، زمینی و انسانی شدهٔ سپندمینو و انگره‌مینو بدانیم که در گاهان به صورت دو همزاد تجسم یافته‌اند و در دنیای مینوی جم به عنوان نگهبان زندگی و اژی‌دهاک مسبب نازندگی ظاهر می‌شوند

اما واژهٔ جم (*yima-*) در اصل به معنی دوقلو است. این واژه در معنی دوقلو در یسن ۳۰ بند ۳ آمده است و این معنی باعث می‌شود برای او به دنبال همزاد باشیم. در متن‌های پهلوی و ودایی او با جمی یا جمیک که خواهر-همسر اوست همراه است (آموزگار، ۱۳۸۰: ۵۵). گویا در این متن‌ها جمیک را همزاد دیگر او فرض کرده‌اند با این حال هومباخ اشاره می‌کند که *yima-* می‌تواند به معنی «کسی که خوب و بد در او آمیخته است» باشد (Humbach, 1991, II: 49). در متن‌های ودایی یمه _ که برابر با همان جم در متن‌های اوستایی است _ پادشاه دنیای مردگان است. او درست برعکس جم همه جا با مرگ ارتباط

دارد. کلنز دلیل موجهی برای این تفاوت نیافته و تلاش کرده با نظراتی دربارهٔ پل چینود آن را توجیه کند (کلنز، ۱۳۹۹: ۱۱۹-۱۲۲).

اگر چه در منابع متفاوت گناهان مختلفی برای جم ذکر شده است اما متن *وستا* در زامیاد یشت نکتهٔ مهمی دارد. در بند ۱۹ این یشت آمده است: «*hīm aēm draogām*» این قطعه را هومباخ چنین ترجمه می‌کند: «اما هنگامی که جم به منظور تلاش در ناراستی سخن دروغ را باز تولید کرد» (Zamyād Yašt, 1998: 38). در این جمله از فعل *paiti.barata* استفاده شده است. ریشهٔ *bar-* با پیشوند *paiti-* وقتی همراه با مصدر می‌آید معنی آغاز کردن می‌دهد (Reichelt, 1911: 242). احتمالاً جم نخستین کسی است که دروغ را به جامعهٔ انسانی وارد می‌کند که می‌تواند اشاره‌ای باشد به ورود شخصیت‌های اهریمنی به مراتب انسانی.

۲-۲-۲-۲-جم و ضحاک در شاهنامه

در منابع اوستایی جم گناهکار شده، فره از او گریزان می‌شود، اما برای شناخت بهتر جم چاره‌ای غیر از مراجعه به شاهنامه نداریم چرا که پایان عجیب زندگی او در آنجا به خوبی نمایان است. در شاهنامه پس از گناهکار شدن جمشید و دوری فره از اوست که ضحاک پدیدار و جمشید پنهان می‌شود:

نهان شد و گیتی بر او شد سیاه سپردش به ضحاک تخت و کلاه

(فردوسی، ۱۳۷۰: تباه شدن روزگار)

جمشید از دست ضحاک، ج ۱/ ۳۲

ادامهٔ زندگی او در فرار و غربت می‌گذرد و با مرگی عجیب، با دو نیم شدن پایان می‌یابد:

چو صد سالش اندر جهان کس ندید ز چشم همه مردمان ناپدید

به ارّه مراو را به دو نیم کرد جهان را از او پاک و بی بیم کرد

(همانجا)

اگر جمشید نمادی از بهترین شهریاری است در مقابل ضحاک نمادی از بدترین شهریاری است، پس هر کدام می‌توانند نمادی از دو روی یک عنصر واحد باشند. پیش از این نیز دوگانگی و تقابلی را در شخصیت جم تشخیص داده‌اند و این تقابل را از نوع تقابل بین زندگی و مرگ دانسته‌اند و برای او دو نیمه شخصیتی، یکی کاملاً اهورایی و دیگری کاملاً اهریمنی قائل شده‌اند (ذبیحی، پیکانی، ۱۳۹۷: ۴۸ و ۴۹). شاید وجه دیگر شخصیت جم که به صورت ضحاک در شاهنامه و اژی‌دهاک در اوستا پدیدار شده همان همزاد دیگر جم است که با گناهکار شدن جمشید پدیدار می‌شود. شاید مرگ عجیب جمشید که با دو نیم شدن انجام می‌شود بیانی رمزی از جدایی همین دو نیمه شخصیت اوست. بنابراین باز هم همان الگوی توأمانی که در گاهان در مورد سپندمینو/انگره‌مینو می‌بینیم را در جمشید/ضحاک نیز می‌توانیم تشخیص دهیم. ازسویی دیگر با مراجعه به شاهنامه در می‌یابیم که تا پیش از جمشید خبری از جنگ بین آدمیان نیست بلکه جنگ بین انسان‌ها و دیوان است و جنگ میان آدمیان از دوره جمشید آغاز می‌شود (چهارمحالی، شعبان‌زاده، حسن‌آبادی، ۱۳۹۸: ۲۲) گویی جمشید آغازگر چیزی است که تا آن زمان در گیتی و میان آدمیان بی‌سابقه بوده است. آنچه که هنوز جنبه‌های مینوی خود را حفظ کرده بود از دوره جمشید تبدیل به حوادثی کاملاً مادی و مربوط به دنیای انسانی و زمینی می‌شود. تا پیش از این دوره، شرّ و دنیای اهریمنی جنبه مینوی داشته اما از دوره جمشید به بعد شرّ و اهریمن زمینی شده و تقابل بین خیر و شرّ به دنیای مادی آدمیان راه می‌یابد. همه این موارد ارتباط بین جمشید (جم)/اژی‌دهاک (ضحاک) را با سپندمینو/انگره‌مینو نشان می‌دهد که اولی در دنیای مینوی و دومی درست شبیه همان ویژگی‌ها به دنیای مادی منتقل شده است.

۳- نتیجه‌گیری

با تجزیه و تحلیل متن *اوستا* و ریشه‌شناسی واژه «اهوره‌مزدا» دیدیم که اهوره‌مزدا شخصیتی است که در رأس قرار گرفته و پربسامدترین شخصیت مینوی است. او خود از دو جهت عقلی و قدرتی بهره‌مند است. جهت عقلی او در نام مزدا و جهت قدرتی او در نام اهوره تجلی یافته است. از سویی در بند ۶، ۷ و ۸ یسن ۲۸ روشن می‌شود که زردشت نیز که سرآمد آدمیان در دنیای مادی است دارای همان دو وجه مزدایی/فرزانی و اهورایی/پهلوانی است. به نظر می‌رسد می‌توانیم الگوی یکسانی بین دو شخصیت اهوره‌مزدا و زردشت تشخیص دهیم. شاید آنچه که در ویژگی‌های اهوره‌مزدا در مرتبه مینوی وجود داشته در مرتبه زمینی به شخصیت زردشت راه یافته است.

چنانچه همین مقایسه را در مورد سپندمینو و انگره‌مینو از سویی و جم و اژی‌دهاک از سوی دیگر انجام بدهیم به نتیجه‌ای مشابه می‌رسیم. بدین ترتیب که هستی و نیستی در دنیای مینوی با آفرینش سپندمینو و انگره‌مینو همزاد در کنار یکدیگر و در تقابل با هم تجلی می‌یابد. آنکه خیر را انتخاب کند به هستی و آنکه شر را انتخاب کند به نیستی دست می‌یابد. در دنیای مادی نیز جم نگهدار هستی مادی و فزونی‌بخش آن است و همواره خواهان جاودانگی و دور کردن مرگ از مردمان است. درست برعکس جم، اژی‌دهاک همواره به دنبال مرگ همه آدمیان، موجودی بر ضد جهان مادی و مرگ‌آفرین است. از سویی دیگر واژه «جم» به معنی «همزاد» است که می‌تواند اشاره به وجود دو نیمه توأم در شخصیت او باشد که در *اوستا* به صورت جم و پادشاهی نیک او پدیدار شده که عاری از مرگ و سختی است و در *ودا* در شخصیت یمه که او را پادشاه جهان مردگان کرده است. همچنین تضادی آشکار بین جم و اژی‌دهاک در *اوستا* و جمشید و ضحاک در *شاهنامه* دیده می‌شود. یکی نمادی از پادشاهی اهورایی و دیگری اهریمنی. در *شاهنامه* زندگی جمشید پس از پدیدار شدن ضحاک با زندگی پنهانی و با دونیم شدن پایان می‌یابد انگار که آغاز ضحاک پایان جمشید است. شخصیت دوگانه جمشید در پژوهش‌های پیشین

اسطوره‌شناسی نیز ثابت شده است بنابراین می‌توانیم دو شخصیت نیک و بد توأم را در جمشید تشخیص بدهیم که مانند دو مینوی توأمان خیر و شر در *اوستا* است. این دو مینو که کاملاً متضاد یکدیگرند می‌توانند الگویی مینوی برای جم و اژی‌دهاک/ جمشید و ضحاک باشند که در دنیای زمینی به صورت نمونه‌ای از دو نوع پادشاهی نیک و بد نمودار شده‌اند.

با جمع‌بندی مطالب یاد شده می‌توانیم نتیجه بگیریم که در *شاهنامه* و *اوستا* الگویی مینوی قابل تشخیص است که شخصیت‌های مادی از آن پیروی کرده و ویژگی‌های آن الگو است که در مرتبه زمینی در شخصیت‌های مادی مثل زردشت، جمشید و اژی‌دهاک بروز می‌کند.

کتابنامه:

- آبان یشت (سرود *اوستایی* در ستایش *اردوی سورنا*هید) (۱۳۹۲). ترجمه چنگیز مولایی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۰). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- چهارمحالی، محمد؛ شعبان‌زاده، مریم؛ حسن‌آبادی، محمود (۱۳۹۸). «تحلیل تقابل دوگانه در داستان جمشید بر پایه نظریه لوی استروس». *فصلنامه متن‌شناسی/دب فارسی*. دوره جدید. سال یازدهم. شماره اول. پیاپی ۴۱. صص: ۱۵-۳۵.
- ذبیحی، رحمان؛ پیکانی، پروین (۱۳۹۷). «تحلیل شخصیت دوگانه جمشید در روایات اساطیری از منظر نقد ساختارگرا». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*. سال ۷. شماره ۲. صص: ۳۹-۵۵.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۹۷). *دستور زبان اوستایی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۰). *شاهنامه*. چ ۴. تهران: گلستان کتاب.
- عالیخانی. بابک (۱۳۷۹). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*. تهران: هرمس.
- (۱۳۸۹). «توحید هندوایرانی». *پژوهشنامه عرفان*. سال دوم. شماره سوم. صص: ۸۴-۱۰۵.

الگوهای مینوی شخصت‌های گیتی؛ مطالعه موردی: زردشت، جم و ازی‌دهاک ۹۹

کلنز، ژان (۱۳۹۹). «جم و مرگ». مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی. ترجمه و تدوین از فرانسه به انگلیسی پروفیسور پردز اکتر شروو. ترجمه از انگلیسی: احمد رضا قائم مقامی. چ ۴. تهران: فرزانه روز. صص: ۱۱۹-۱۲۲.

گرشویچ، ایلیا (۱۳۹۶). «سهم خود زردشت». آموزه و آیین زردشت. ترجمه منیژه اذکایی و جواد دانش‌آرا. تهران: ثالث. صص ۳۱-۷۸.

یشت‌ها (۲۵۳۶). ترجمه ابراهیم پورداود. ج ۲. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.

Anthionioz, S. (2017). "Création et Mazdéisme Confrontation Des Conceptions Achéménide, Gāthique et Biblique". *Transeuphratène*. No. 49. pp: 33-55.

Bartholomae, Ch. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trubner.

Boyce, M. (1975). *A history of Zoroastrianism*. Vol. I. koln: Brill.

The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts (1991). Tr. H.

Humbach I, II. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Humbach, H. (1957). "Ahura Mazdā un die Daēvas". *Wienerzeitschrift für die Kunde Süd und östasiwns*. No1. pp : 81-94.

Humbach, H. (1991) → *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan Texts*

Kellens, J. & Pirart, E. (1988). *Les Textes Vieil Avestiques*. Vol. I. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Kuiper, F. B. J. (1957). "Avestan Mazdā". *Indo-Iranian Journal*. Vol. 1. No. 1. pp: 95-96. <http://www.iranicaonline.org/articles/ahura-1-type-of-deity>

----- (2011). "AHURA," *Encyclopædia Iranica*,

<http://www.iranicaonline.org/articles/ahura-1-type-of-deity>

Les Livre de L 'Avesta, Les Textes sacrés des Zoroastrien ou Mazdéens. (2016).

Présentes, traduits et annotés par Pierre Locoq. Paris: Les édition du Cerf.

Reichelt, H. (1911). *Avesta Reader, Texts, Notes, Glossary and Index*.

Strassburg: Walter de Gruyter & Co.

Skjærvø, P. O. (2002). "Ahura Mazdā and Ārmaiti, Heaven and Earth, in the Old Avesta Author(s)." *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 122, No. 2, Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday pp: 399-410.

Watkins, C. (1995). *How to kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. New York: Oxford University Press.

Zamyād Yašt. Yašt 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary. (1998). Tr. H. Humbach. & P. R. Ichaporia. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

**Spiritual Patterns of Material Characters;
Case study: Zoroaster, Jam and Aži dahāka**

Mina Kambin*

Abstract

In the *Avesta*, two worlds can be distinguished, material and spiritual. The spiritual world includes sacred beings, Ahuramazda, Amshaspands and Yazatas. Ahuramazda is at the top and obviously more powerful than the others. Just after Ahuramazda, Spənta mainiiu appears very close to Ahuramazda. Angra mainiiu is also related but opposite to Spənta mainiiu. On the other hand, the material world also includes characters that Zoroaster is at the top. Zoroaster is the highest material personality. Jam and Aži Dahāka are the well-known Avestan figures among the material world. It seems that a heavenly pattern can be seen in Zoroaster's character which has made based on Ahuramazda's character and the same issue can be seen in the case of Spənta mainiiu and Angra mainiiu with Jam and Aži Dahāka. The purpose of this article is to study these characters and find their similarities to prove the existence of a spiritual pattern in their material characters. For this purpose, first, the characteristics of Ahuramazda, Zoroaster, Spənta mainiiu and Angra mainiiu, Jam and Aži Dahāka are examined, then their similarities are studied. In the end, we will see that these material characters follow a heavenly and spiritual pattern in the *Avesta*. Descriptive-analytical method has been used for analysis and conclusion in this research. This research is based on Avestan evidence but help has also been taken from the *Shahnameh* in the case of Jam and Aži Dahāka.

Keywords: Jamshid; Zahak; zoroaster; *Avesta*; *shahnameh*; spiritual world; material world.

* Ph. D. in Ancient Culture and Languages of Iran, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. minakambin@yahoo.com

Doi: [10.22034/ACLR.2023.701185](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.701185)

دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۱۰۳-۱۲۳
مقاله علمی-پژوهشی

بررسی تحولات معنایی دو واژه «گستاخ»، «نخست» (از دوره میانه تا پارسی نو)

مریم طایفه قشقایی*

چکیده

زبان پارسی از گذشته تا به امروز تحولاتی داشته، که عدم شناخت و توجه به این تحولات، نحوی و واژگانی، چه بسا می‌تواند سبب درک نادرستی از متون نظم و نثر سده‌های پیشین شود. دو نمونه از واژه‌هایی که شناخت ناقص آنها مانع از درک صحیح آنها در متون قدیم شده است، در این مقاله بررسی می‌شود. دو واژه «گستاخ» و «نخست» که در پارسی میانه و پارسی‌دری به کار رفته‌اند در این مقاله بررسی شده تا تحولات معنایی این واژه‌ها مشخص شود و نشان داده شود که معانی آنها در متون پارسی جدید کم و بیش با معانی آنها در متون پارسی میانه تفاوت دارد. ابتدا این واژه‌ها را از نظر ریشه‌شناختی بررسی کرده و سپس با ذکر شواهدی از متون پارسی میانه از جمله مینوی خرد، دینکرد و کارنامه اردشیر بابکان، و متون پارسی نو همچون شاهنامه

*دانشجوی دکترای زبان‌های باستانی دانشگاه تهران، تهران، ایران. m_tayefeghashghaei@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۲



فردوسی و ذکر معانی‌ای که در فرهنگ‌های جدید، چون *لغت‌نامهٔ دهخدا* برای این دو واژه آمده است، تحول معنایی آنها بررسی خواهد شد. واژه «گستاخ» از گذشته تا کنون دچار تحولات معنایی شده است و مفهومی که در سده‌های اخیر شاعران و نویسندگان و گویشوران از آن بهره جسته‌اند حاصل واکنشی بیرونی از حالاتِ روحی درونیِ شخص است، در نتیجه دانستن معانیِ مختلف و سیر تحولات آن در درک بهتر متون راهگشاست. همچنین بررسی واژه «نخست» نشان می‌دهد که هرچند معنای «ابتدا» و «آغاز» در این واژه وجود داشته است اما در مواردی معنای «سپس» بر معنای «ابتدا» غالب است.

کلید واژگان: گستاخ؛ نخست؛ تحول معنایی؛ دینکرد؛ اردشیر بابکان؛ شاهنامه فردوسی.

۱-مقدمه

در متون زبان پارسی، اعم از پارسی دورهٔ میانه و پارسی نو، واژه‌هایی به کار رفته که بعضاً مورد تحولات معنایی قرار گرفته‌اند. این تحولات در فرهنگ‌های لغات کمتر مورد اشاره قرار گرفته است و حتی به معانی قدیم واژه‌ها هم توجهی نشده است. این بی‌توجهی به تحولات معنایی و معانی قدیم واژه‌ها مسلماً باعث درک ناقص و نادرستی از متونی می‌شود که این واژه‌ها در آنها به کار رفته است. دو نمونه از این نوع واژه‌ها که نادیده گرفته شدن تحولات معنایی آنها گاه باعث درک نادرست می‌شود، واژه‌های «گستاخ» و «نخست» است. در بررسی این دو واژه از لحاظ تاریخی، سعی خواهیم کرد ریشه‌شناسی و سیر تحولات آنها را با توجه به شواهدی که از متون دورهٔ میانه چون دینکرد و مینوی خرد و *کارنامهٔ اردشیر بابکان* و *وزیدگیهای زادسپرم* و متون جدید چون *شاهنامهٔ فردوسی* ذکر شده مورد بررسی قرار دهیم.

۱-۱- پیشینه پژوهش

به جز ریشه‌شناختی این دو واژه که در فرهنگ‌هایی همچون فرهنگ ریشه‌شناختی محمد حسن‌دوست و یا فرهنگ زبان پهلوی یدالله منصوری آمده است، تاکنون پژوهش مستقلی درباره واژه «گستاخ» صورت نگرفته است. درباره واژه «نخست»، فتح‌الله مجتبابی ضمن مقاله‌ای با عنوان «چند نکته‌ای دیگر درباره ابیاتی از شاهنامه»^۱ توضیحاتی داده‌اند که در ادامه مقاله به آن نیز ارجاع داده شده است.

۱-۲- روش گردآوری داده‌ها

در این مقاله از روش کتابخانه‌ای و جستجو در منابع و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. ابتدا واژه «گستاخ» از نظر ریشه‌شناسی با توجه به منابعی چون فرهنگ‌های کریستین بارتلمه، پاول هرن، هانس رایخلت و محمد حسن‌دوست و یدالله منصوری بررسی شده است سپس تعریفی که امروزه از معنای گستاخ در زبان پارسی متداول است و کاربرد دارد بیان شده و بعد از آن به ذکر مثال‌هایی از متون دوره میانه چون دینکرد و کارنامه/ردشیر بابکان، و شواهدی از شاهنامه و برخی متون دیگر پرداخته‌ایم. واژه نخست نیز به همین ترتیب مورد بررسی قرار گرفته است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- گستاخ

محققان برای این واژه دو ریشه‌شناسی در نظر گرفته‌اند. از نظر هرن واژه «گستاخ» از vistāka به معنی جسور و شجاع است (Horn, 1893:205). vistāka از صفت اوستایی staxra = سخت، محکم، (Reichelt, 1911:269) یا staxta = شجاع، با پیشوند vi ساخته شده است.

۱. این مقاله نخستین بار در مجله/آینده، شماره‌های ۸ و ۹، سال ۹، آبان و آذر ۱۳۶۲ و سپس در کتاب *قال و مقال* عالمی-مجموعه جستارها و گفتارهای استاد مجتبابی- به چاپ رسیده، که نگارنده از کتاب نامبرده استفاده کرده است.

پیشوند vi بار معنایی متفاوتی به واژه‌هایی که در کنارشان قرار می‌گیرد می‌افزاید. گاهی معنای «مخالف» و «ضد» می‌دهد؛ مثل vidēwdād = قانون ضد دیو. گاهی معنای «شدت» یا «فراوانی» و «تأکید» را می‌رساند؛ مانند: vitāxtan گداختن (شدت)، vistar بستر (فراوانی)، vitaštan گذشتن (تأکید). در واژه vistāxta نیز مفهوم «شدت» را افزوده است.

هوبشمان «گستاخ» را از višta-ahvā ایرانی‌باستان مشتق دانسته است به معنی «دارای انگیزه یا روحیه‌ای رها». Višta از šta از ریشه hāy = بستن، با پیشوند vi (مفهوم ضد را افزوده است) در معنای «آزاد و رها»، و پسوند ahvā = انگیزه، از ریشه hav² انگیختن، (Reichelt, 1911:276) است (حسن‌دوست، ۱۳۹۵، ش: ۴۴۲۹).

با توجه به توافق نظر دانشمندانی چون بارتلمه و مایرهوفر و مکنزی، نظر هرن بیشتر قابل قبول است و واژه به معنای سخت و استوار است و بر حسب مورد به معنی دشوار و آسان نشدنی، و هم به معنی شخص گستاخ و تغییرناپذیر و استوار است. مکنزی در فرهنگ پهلوی خود ذیل wistāx، آن را به معنی مطمئن (confident) آورده (Mackenzie, 1971:92)، که با گسترش معنی با استواری و تغییرناپذیری نوعی همانندی معنایی دارند. رایخلت ذیل stāhya = محکم، استوار، نوشته از ریشه stā (یا همان stā(h) (Reichelt, 1911:269). بارتلمه نیز صفت stāhya را به معنی «استواری و ثبات» آورده و از همین ریشه گرفته است (Bartholomae, 1961:1606). در فرهنگ سنسکریت مایرهوفر نیز به صورت stahm آمده است (Mayrhofer, 1996:III/509).

«گستاخ» که به صورت‌های «استاخ» و «بستاخ» نیز تلفظ شده است، از دوره باستان به میانه تحولاتی از نظر معنایی به خود گرفته است. به طور مثال در پارسی میانه مانوی به صورت wistāhīh به معنی «اعتماد» و «پشت‌گرمی» آمده است (Boyce, 1977:97). همچنین از نظر تلفظ با توجه به گویش‌های مختلف، صورت‌های متفاوتی پیدا کرده است؛ در پارسی wistāf = جسور، گستاخ؛ در کردی bistach = گستاخ، بی‌پروا و شجاع؛ در ارمنی vstah = مطمئن، معتمد و شجاع مورد استفاده بوده است (حسن‌دوست، ۱۳۹۵، ش: ۴۴۲۹).

واژه «گستاخ» که از دوره میانه به بعد به صورت‌هایی که در بالا گفته شد به کار می‌رفته و تا حدود قرن ۵ و ۶ هـ. در معنی «مورد اعتماد و مطمئن»، هم کاربرد داشته (شواهد در ادامه ذکر شده است)، امروزه با تحدید معنایی روبرو شده است یعنی معانی «معتمد، با اعتماد به نفس و استوار و رها» دیگر از آن برداشت نمی‌شود، و تنها در معنای «جسور و بی‌شرم» کاربرد دارد. به طور مثال: در فرهنگ معین و لغت‌نامه دهخدا/ ذیل واژه «گستاخ» از قول فرهنگ برهان قاطع و غیث اللغات، تنها معانی «بی‌ادب و دلیر و تند، بی‌پروا و متهور و بی‌پرده»، ذیل «گستاخ بودن»، «بی‌شرم بودن و وقیح بودن و بی‌حیا بودن»، ذیل «گستاخ آمدن»، «دلیر آمدن و جسور آمدن و بی‌پروا آمدن» نوشته شده است. در دیوان حزین لاهیجی، شاعر قرن دوازدهم هـ. ق، غزلی را با ردیف گستاخ (حزین لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۹۶) در همین معانی که ذکر شد با این مطلع مشاهده می‌کنیم: «ای نگاه تو پی غارت دلها گستاخ / غمزه شوخ تو با مؤمن و ترسا گستاخ». همچنین صائب در دیوان خود به وفور از «گستاخ» در معنای «جسور، بی‌ادب» استفاده کرده است، از جمله «بعد عمری از لب لعل تو بوسی خواسته است / اینقدر از صائب گستاخ، رنجیدن چرا؟» (صائب، ۱۳۳۶: ۱۵). به همین ترتیب در تارنماهای مختلف مشاوره خانواده عناوینی چون «۱۰ روش هوشمندانه برای برخورد با افراد گستاخ» یا «علت گستاخ و بی‌ادب بودن کودکان امروزی چیست» و... را می‌بینیم.

پیش از آنکه به معانی مختلف این واژه در متون پردازیم گمان می‌رود که در درک معنا و مفهوم این واژه و سیر تحول آن باید نکته‌ای را مورد توجه قرار داد و آن این است که به نظر می‌رسد این واژه یک بازتاب و حالت بیرونی دارد و یک واکنش و حالت درونی، که در شخص ایجاد شده است. وقتی می‌گوییم کسی «گستاخ» است، در واقع یعنی آن شخص از نظر روانی و درونی به حالت اطمینان قلبی کامل در مورد خود و آنچه در ذهن دارد رسیده است که این اطمینان خاطر درونی به او این اجازه را می‌دهد که هر واکنش و رفتاری را که گمان می‌کند درست است نشان دهد. این که ما به کسی بگوئیم «گستاخ» و منظورمان این باشد که او «بی‌ادب» یا «جسور» است، در واقع همان واکنش بیرونی این حالت اطمینان‌داشتن است، که در سده‌های اخیر تنها همین مفهوم «جسور و بی‌ادب» که نشأت گرفته از «حالت مطمئن

بودن وضعیتِ روانی» است مورد استفاده قرار گرفته است. به طور مثال، وقتی کسی در دفاع از خودش با صدای بلند با طرف مقابل حرف می‌زند این صدای بلند بازتاب حالت درونی اوست نه نشانه بی‌ادبی، چرا که او به حالتی از اطمینان خاطر درباره خود رسیده است که با قاطعیت و بدون ترس و محکم و استوار به این شیوه (صدای بلند) از حق خود دفاع می‌کند. مثالی ملموس‌تر این است که امروزه بسیار دیده شده که افراد به خاطر اطمینانی که از حق و حقوق خود دارند در شبکه‌های اجتماعی درباره موضوعات مختلف اظهار نظر و نقد و تحلیل می‌کنند. این امر تا چند سال پیش بی‌ادبی و گستاخی محسوب می‌شد اما امروزه دفاع از حق است. حال با توجه به نکته‌ای که در بالا درباره درک معنای این واژه با توجه به حالت‌های درونی و واکنش‌های بیرونی گفته شد، شواهدی از یکی از مهمترین متون گذشته ایران، دینکرد^۱، و همچنین شاهنامه و متون دیگر برای معانی اصلی و فراموش شده واژه «گستاخ» (که همان حالت درونی که در شخص ایجاد شده) ذکر می‌گردد.

۲-۱-۱- در معنای «اعتماد کردن یا مطمئن بودن»

مینوی خرد:

Ud pad har kas pad-iš **wistāx** būdan awestwārīh weh (*Danāk-u Mainyō-I Khrad*, 1913:1.71)

و برای اعتماد داشتن هر کس به او (به آدمی / شخص)، استواری بهتر است.

کارنامه / ردشیر بابکان:

Zad šud ān kas kē pas az imrōz pad hēč zan pad gēhān **wistāxv** ud abēgumān bawēd.

کشته شود (مرده باد) آن کس که پس از امروز به هیچ زن به گیهان گستاخ و بی‌گمان بود

(کارنامه / ردشیر بابکان، ۱۳۹۷: ۹۱-۹۰).

۱. دینکرد بزرگترین اثر پهلوی است که امروزه در دست داریم. این اثر شامل نه کتاب در زمینه‌های گوناگون بوده که متأسفانه دو کتاب نخست به همراه آغاز کتاب سوم از میان رفته است. موضوع و محتوای این اثر شامل مسائل مذهبی، اندرزی، روایت زندگی زردشت و شرحی از ۲۱ نسک/اوستاست.

دینکرد ششم، بند ۲۸:

u-šān ēn-iz āōn dāšt kū harw kas tan ī x^{wēš} ustōfrīt be kunišn ud ō yazadān abespārišn ud ān frāz **wistāx** bawišn kū hagriz tis awiš nē rasēd ī awiš madan rāy zyān.

ایشان این را نیز اینگونه می‌پنداشتند که: هر کس باید استوفرید (=نذر) از تن خویش (=شخصاً) بکند و <خود را> به ایزدان بسپارد و از آن فراز (=پس از آن) مطمئن باشد که هرگز چیزی بدو نرسد که از رسیدن آن زیان باشد (دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۶۰-۱۵۹).

دینکرد ششم، بند ۲۹:

u-šān ēn-iz āōn dāšt kū gilag-ōbār ud wīdwar ud pad kirbag tuxšāg ud **wistāx** bawišn ud spas az mēnōgān x^{wāhišn}.

ایشان این را نیز اینگونه می‌پنداشتند که باید گله اوبار (=متحمل)، شکیا و به ثواب کردن کوشا و مطمئن بود و از مینویان سپاس خواست (=انتظار پاداش کار ثواب داشت) (همان: ۱۶۰). خلاصه‌ای از مثال‌های دیگر از دینکرد:

بند ۴۴:

... kē yazadān andar x^{wēš}tan āōn **wistāx** ud abē-bīm kunēd kū...

... کسی که ایزدان را نسبت به خویشان آنگونه مطمئن و بی‌بیم سازد که... (همان: ۱۶۲)

بند ۱۲۸:

... Ud ōy-iz ī abēr nigarīdār ud dānāg mard **wistāx** nē bawišn...

... و حتی آن مرد بسیار دقیق و دانا نباید مطمئن باشد که... (همان: ۱۷۷).

بند ۱۴۲:

Ud pad x^{wēš} dārēnd ud **wistāx** hēnd...

... و آنها را از آن خویش شمارند و مطمئن باشند که... (همان: ۱۷۹).

مثال‌های دیگر در دینکردششم در همین معنی و معانی «مطمئن‌تر» و «اعتماد» و «اعتماد به نفس» در بندهای ۵۹، ۱۵۲، ۲۴۷، ب(۲-۱۴)، ب(۱۶)، پ(۵۱)، ث(۷)، پ(۶۵)، پ(۱۱)، پ(۱۲)، ث(۳۸ج)، نیز آمده است.

شواهدی از دینکردچهارم

Ka-šān abāz-iz ō bahr ī hangāmīh dād, pad wēš wistāxēnīdārīh abāz uzmūd.

M4,426,10 ... که آنها باز بهره و فایده‌ای را که در زمان باید بدهند، داده‌اند و این امر با

اطمینان زیاد آزموده شده است (دینکرد چهارم: ۱۳۹۳، ۴۹).

در شاهنامه فردوسی، لفظ گستاخ در معانی «اعتماد داشتن یا اعتماد کردن»، «مصمم و مطمئن بودن»، «آرام یافتن و مطمئن شدن»، «تکیه کردن و دل‌بسته شدن» آمده است. البته واژه گستاخ همان طور که در لغت‌نامه‌ها نیز آمده است، معانی مختلفی همچون بی‌شرم و جسور دارد که نگارنده نیازی به ذکر شواهدی برای آنها نمی‌بیند چرا که با رجوع به فرهنگ‌های لغت به این شواهد می‌توان دست یافت، و نیز امروزه در زبان کاربرد فراوان دارد. ما از معانی و شواهدی سخن می‌گوییم که در فرهنگ‌ها ذکر نشده است.

ذکر شواهد از شاهنامه فردوسی:

در معنای «اعتماد کردن»:

مباش ایچ گستاخ با این جهان که او راز خویش از تو دارد نهان

(فردوسی، ۱۳۷۹، ۸/۲۸۹، بیت ۴۰۴۸)

«گستاخ» در اینجا به معنی «اعتماد کردن» است. این بیت مربوط به داستان پادشاهی کسری نوشیروان و سؤال کردن موبد از کسری است. با توجه به معنی و مفهوم ابیاتی که در آنها موبد سؤال‌های مختلفی از کسری می‌کند و کسری نوشیروان پاسخ‌های خردمندانه‌ای می‌دهد، در بیتی موبد می‌پرسد که «کار پرستش به چیست؟ و چه کسی به نیکی یزدان می‌تواند بگراید» (بپرسید کار پرستش به چیست / به نیکی یزدان گراینده کیست؟). کسری می‌گوید: «مرد

باریک‌اندیشی که بداند خدا هست و یکی است و در همه کار او را سپاس گوید و اینکه باید نیکی کند تا پاسخ خوب از یزدان دریافت کند و ایمن باشد از گزند». سپس می‌رسد به بیتِ موردِ نظر که می‌گوید «به جهان اعتماد مکن چون جهان رازهایش را از تو پنهان می‌کند یعنی با تو روراست نیست». این بیت در *نعت‌نامه دهخدا* به عنوان شاهدهی برای واژه «گستاخ» در معنی «متهوّر و بی‌پروا» ذکر شده است.

بیتی دیگر از داستان پادشاهی شیرویه، که از زبان باربد، نوازنده مخصوص خسرو پرویز گفته شده است. وقتی باربد به دلیل وضعیتی که خسرو پرویز در آن قرار گرفته، از شدت ناراحتی ناله سر می‌دهد و می‌گوید آن همه عظمت و جلال و دستگاهی که داشتی کجا رفت، به این بیت می‌رسد:

مبادا که گستاخ باشی به دهر که زهرش فزون آمد از پای زهر

(همان: ۲۷۹/۹، بیت ۴۰۲)

واژه «گستاخ» در این بیت به معنای «اعتماد کردن» و «دلبسته‌بودن»^۱ است. معنای بیت اینگونه می‌شود که «مراقب باش که به روزگار اعتماد نکنی یا دلبسته روزگار نشوی، زیرا زهر یا آسیب او بیشتر از پادزهر یا درمانش است». همچنین در ادامه همین ابیات از زبان باربد آمده:

هر آنکس که او کار خسرو شنود به گیتی نبایدش گستاخ بود

(همانجا، بیت ۴۰۶)

که «گستاخ بود» در این بیت نیز به معنای «اعتماد و تکیه کردن» است. یعنی هر کس که داستان و سرنوشت خسرو پرویز را بشنود نباید به این روزگار «اعتماد کند». این بیت در *نعت‌نامه دهخدا* بعنوان شاهدهی ذیل «گستاخ بودن» در معنای «جسور بودن و جسارت ورزیدن» آمده است.

۱. (نک: رواقی، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۹۰۳)

مثالی دیگر از داستان پادشاهی هرمز دوازده سال بود، در جنگ میان بهرام و پرموده، وقتی پرموده در دژ پناه می‌گیرد و بهرام و لشکریان سه روز منتظر بیرون آمدن او می‌شوند و خبری نمی‌شود، بهرام نامه‌ای به پرموده می‌نویسد و از او می‌خواهد در امان شاه ایران دریابد و هرچه گنج و خواسته دارد با خود بیاورد، پرموده در جواب به او می‌گوید:

تو گستاخ گشتی به گیتی مگر	که رنج نخستینت آمد به بر
به پیروزی اندر تو کشتی (تکبر) مکن	اگر تو نوی، هست گیتی کهن
نداند کسی راز گردان سپهر	نه هرگز نماید به ما نیز چهر
ز مهتر نه خوبست کردن فسوس	مرا هم سپه بود هم پیل و کوس
دروغ‌آزمایست چرخ بلند	تو دل را به گستاخی اندر مبند

(همان: ۳۸۲/۹، بیت ۱۱۲۸ تا ۱۱۳۲)

با توجه به ابیات بعدی کاملاً واضح است که «گستاخ» در بیت اول به معنی «اعتماد کردن» آمده است. آدمی معمولاً به روزگار و خوشی‌ها و پیروزی‌های لحظه‌ای‌اش اعتماد می‌کند و گمان می‌برد که این کامیابی‌ها دائمی است. در حالی که روزگار رازهای نهفته‌اش را برای ما آشکار نمی‌کند. رواقی در فرهنگ شاهنامه، این بیت را بعنوان شاهدهی ذیل «گستاخ گشتن» در معنای «مغرور شدن و خود بزرگ‌بینی پیدا کردن» آورده است. «گستاخی» در بیت آخر نیز به نظر می‌رسد همین معنی را بدهد. یعنی روزگار دروغ‌گوست و به او اعتماد مکن. (شاید هم گستاخ در اینجا «بیهوده یا به راحتی» و یا «با خاطر جمعی» معنی بدهد، یعنی: روزگار دروغ‌گوست، بیهوده یا به آسانی و اطمینان خاطر به او دل مبند)

در داستان جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب، زمانی که کیخسرو می‌خواهد به فرمان ایزد گوش کند، و تخت و تاج شاهی را رها کرده تا به جای نامعلومی برود که هیچ کس زان پس او را نبیند. در آن هنگام که سفارش مردمان و پردگیان خود را به لهراسب می‌کند، رو به همراهان و یارانش کرده و می‌گوید:

مباشید گستاخ با این جهان که او بتری دارد اندر نهان

(همان، ۴۱۰/۵، بیت ۲۹۷۰)

واژه «گستاخ» در این بیت نیز به معنی «اعتماد کردن» است. به این جهان اعتماد و تکیه میکنید، زیرا که او هر لحظه اتفاقات بدتر از آنچه برایتان رخ داده در چننه دارد.

۲-۱-۲- در معنای «مصمم بودن^۱ در رأی و اندیشه» و «استوار گردانیدن»

ز هومان گریزان بشد پهلوان	شکست اندر آمد به رزم گوان
بدادند گردنکشان جای خویش	نبودند گستاخ با رای خویش

(همان، ۹۵/۴، بیت ۱۳۴۵ و ۱۳۴۶)

این بیت مربوط به داستان فرود سیاووش، جنگ کاسه‌رود است، جنگ سختی که بین تورانیان و ایرانیان در گرفته است. تورانیان برای شکست ایرانیان با رأی و نظر هومان، برادر پیران و پسه، تصمیم می‌گیرند به قلب سپاه ایران حمله کنند. چون فربرز، پسر کیکاوس تاب مقاومت در خود نمی‌بیند، فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد و دیگر پهلوانان نیز پراکنده می‌شوند. گستاخ در این بیت به معنی «مصمم» و «مطمئن» نبودن در اندیشه و تصمیمی است که گرفته بودند. همچنین می‌توان گفت «با رأی خویش یک جهت و صادق نبودند».

در داستان سیاوش، زمانی که گویو به کین‌خواهی خون سیاوش می‌خواهد سر پیران و پسه را ببرد، فرنگیس وساطت می‌کند که او در حق ما خوبی کرده و او را ببخش و آزاد کن، گویو می‌گوید من سوگند خورده‌ام که وقتی به او دست یابم زمین را از خورش سرخ کنم، در این حال کیخسرو می‌گوید:

بدو گفت کیخسرو ای شیرفش	زبان را ز سوگند یزدان مکش
کنونش به سوگند گستاخ کن	به خنجر ورا گوش سوراخ کن
چو از خنجرت خون چکد بر زمین	هم از مهر یاد آیدت هم ز کین

۱. (نک. رواقی: همانجا)

(همان، ۲۲۲/۳، بیت ۳۳۸۶ و ۳۳۸۷)

«گستاخ» در اینجا به معنی «استوار و مطمئن کردن» است. در قدیم رسم بوده است که با خون پیمان و سوگند را استوار می‌کردند. علی رواقی در کتاب فرهنگ شاهنامه ذیل «گستاخ کردن»، این بیت را به عنوان شاهی برای معنی «ترس و هراس را از کسی دور کردن» ضبط کرده‌است (رواقی ۱۳۹۰: ۱۹۰۳/۲)

۲-۱-۳- در معنای «آرامش یافتن، مأنوس شدن»^۱

در داستان پادشاهی یزدگرد بزه‌گر، وقتی پس از مرگ یزدگرد سپاهیان در مرزهای ایران به غارت می‌پردازند و ایران دچار آشوب می‌شود، بزرگان ایران شخص خردمندی به نام جوانوی را نزد منذر می‌فرستند تا شاید از غارت سپاهیان امان یابند و به یاری آنها به ایران بشتابند. وقتی جوانوی به درگاه بهرام و نزد منذر می‌رسد، فردوسی چنین روایت می‌کند:

بپرسید بسیار و بنواختش بخوبی بر تخت بنشاختش
چو گستاخ شد زو بپرسید شاه کز ایران چرا رنجه گشتی به راه

(فردوسی، ۱۳۷۹، ۲۹۰/۷، بیت ۴۶۴ و ۴۶۵)

در این بیت «گستاخ» نیز به معنای «آرام یافتن و مطمئن شدن» از شرایطی است که شخص در آن است. زیرا وقتی جوانوی، بهرامشاه را می‌بیند از برز و بالای او شگفت‌زده می‌شود و در یک لحظه همه چیز را فراموش می‌کند. پس بهرام او را می‌نشانند، و از او به خوبی پذیرایی می‌کند تا وقتی که جوانوی «به خود می‌آید» و از شرایطی که در آن قرار دارد احساس آرامش و اطمینان می‌کند، سپس شاه از او می‌پرسد...

۱. (نک: علی رواقی، همانجا) در فرهنگ معین نیز یکی از معانی که ذیل «گستاخ کردن» نوشته شده است «رام کردن و مأنوس کردن» است، و شاهی از منظومه ویس و رامین نوشته شده است: برون آرند ماران را ز سوراخ / بافسون و کنندش رام و گستاخ.

۲-۱-۴- در معنای «پرزور و قوی»^۱

پذیره فرستاد شَمَآخ را^۲ چه مایه دلیران گستاخ را^۳

(همان، ۵/ ۱۴۰، بیت ۹۵۷)

بیت فوق از داستان دوازده رخ است، و «گستاخ» در اینجا به معنای «پرزور و قوی» است.

چو بسیار گشت آب گستاخ شد میان یکی مرز سوراخ شد

(همان، ۷/ ۳۳۵، بیت ۵۲۶)

در این بیت که از داستان پادشاهی بهرام گور است، «گستاخ» به معنای پرزور است. در واقع این پرزوری نشأت گرفته از همان حالت بی‌محابایی و متهوریست که از ویژگی‌های اخلاقی انسان به شمار می‌رود، اما برای آب یا سیل همان صفت «پرزور و قوی» مناسب‌تر است.

۲-۱-۵- در معنای «بی‌پرده و بی‌رودربایستی بودن»

در کشف‌المحجوب هجویری، داستان کوتاهی درباره‌ی شیخ ابوالحسن بکران شیرازی نقل شده است. روزی زنانی که به همسری او درآمده بودند متفق‌القول می‌گویند که هیچ‌گاه شیخ را در خلوت به حکم اسباب شهوت ندیده‌اند، در این میان دختر وزیر که به همسری او درآمده بود می‌گوید: یک روز شیخ به من دستور طبخ خوراک‌های مختلف داد. شب که به خانه آمد نگاهی به طعام‌ها و من کرد، «آنگاه دست من بگرفت و به آستین خود اندر کشید. از سینه‌ی وی تا ناف پانزده عقده افتاده بود. گفت: ای دختر وزیر، بپرس که این چه عقده‌هاست. بپرسیدمش. گفت: این همه لُهب و شدّت صبر است که گره بسته است از چنین روی و این چنین طعام صبر کرده‌ام. این بگفت و برخاست. بیشترین گستاخی‌های وی با من این بوده است» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۶۸-۳۶۹)

۱. (نک علی رواقی: همانجا)

۲. در لغت‌نامه‌ی دهخدا/ این بیت به عنوان شاهده‌ی ذیل «گستاخ» آمده، ولی دقیقاً مشخص نشده است که کدامیک از معانی ذکر شده مدنظر نویسنده بوده است.

۲-۲- نخست

واژه «نخست» که در ایرانی باستان *naxvišta* (صفت عالی) به معنی بیشترین، جلوترین است از *naxva-* به معنی «نخست، آغاز» و پسوند *išta* صفت عالی‌ساز درست شده است. در پارسی میانه *naxust* = نخست، و در میانه ترفانی *nox* یعنی «آغاز، اصل و منشأ» و *noxwīr* یعنی «انسان نخستین، آدم» (حسن‌دوست، ۱۳۹۵، جلد چهارم، ش: ۵۰۳۸؛ منصوری، ۱۳۹۸، ۳/ ۸۵۶). در زیر شواهدی از دو متن دوره میانه، *شهرستانهای/یرانشهر* و *وزیدگیهای زادسپرم* آورده می‌شود:

Šahrētān Zarang **naxust** gizistag Frāsyāg ī Tūr kard...

(*شهرستانهای/یرانشهر*، ۱۳۸۸: ۳۳، ش: ۳۸).

شهرستان زرنگ را **نخست** افراسیاب تورانی ملعون کرد (ساخت) ...

Ka ... mihr abāz ō gyāg ī **naxustēn** mad rōz ud šab hāwand-paymān
handranāy ud nisāriḡ paymāniḡ bawēd

(*وزیدگیهای زادسپرم*، ۱۳۸۵: ۲۴۵، فصل ۳۴، ش: ۲۸).

هنگامیکه مهر (خورشید) به جای **نخستین** آید، روز و شب در درازا به یک اندازه، و به اندازه زمان آغازین باشد.

«نخست» از واژه‌هایی است که امروزه برای کاربران زبان کاربرد صفت عالی ندارد و تنها به معنای «ابتدا» به کار برده می‌شود. هرچند این واژه یک معنا ندارد. در فرهنگ‌های لغت اولین معنایی که برای آن در نظر گرفته می‌شود: «ابتدا» و «اول» است. در *لغت‌نامه دهخدا* چند معنی دیگر نیز به همراه شواهدی از متون ادبی ذکر شده است که عبارتند از:

(۱) در آغاز؛ بار اول:

درشت است پاسخ ولیکن درست درستی درشتی نماید **نخست** (بوشکور،

مدبری، ۱۳۷۰، ۹۸، بیت ۲۸۸)

(۲) پیشین؛ یا قدیم:

پژوهنده روزگار **نخست** گذشته سخنها همه بازجست (فردوسی، ۱۳۷۹، ۲۱ / ۱، بیت ۱۲۹)

(۳) از آغاز؛ از قبل:

همی در به در خشک نان بازجست مر او را همان پیشه بود از **نخست** (بوشکور، مدبری، ۱۳۷۰، ۱۰۰، بیت ۳۳۰)

(۴) اولین:

نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جانست زو دان سپاس (فردوسی، ۱۳۷۹، ۱۲ / ۱، بیت ۲۷)

یعنی اولین چیزی که خلق شده، یا به اصطلاح «صادر اول».

شاهد‌ها و مثال‌های متعدد دیگری در *لغت‌نامه* آمده است که همه این معانی به نحوی با تعریف اولیه (ابتداء، اول) مرتبط است اما ظرافت دیگری در معنای این واژه هست که به ندرت به آن توجه شده است.

یکی از معانی «نخست» همانطور که فتح الله مجتبایی در مقاله خود نوشته است معادل next در انگلیسی، یعنی «سپس» است.^۱

«در شاهنامه گاهی «نخست» و «نخستین» دلالت بر امری می‌کند که بلافاصله پس از امر دیگری روی می‌دهد (عیناً مانند next انگلیسی، و nachst آلمانی)، و در این کاربرد معنایی شبیه به «سپس» یا «پس از آن» به خود می‌گیرد» (مجتبایی، ۱۳۹۶: ۱۲۳).

شواهدی از شاهنامه فردوسی

۱. بدان را ز بد دست کوتاه کنم روان را سوی روشنی ره کنم

۱. نگارنده پس از جستجو در معانی مختلف واژه «نخست» در شاهنامه و متون کهن دیگر، نظر خود را با استاد ارجمند، آقای دکتر فتح الله مجتبایی، در میان گذاشت و خواهان اظهار نظر ایشان شد، جناب دکتر فرمودند در ضمن مقاله‌ای که در کتاب *قال و مقال* عالمی نیز تحت عنوان «چند نکته دیگر درباره ابیاتی از شاهنامه» چاپ شده است، مطالبی در این مقوله نوشته‌اند. با خواندن نکات ارز شمند استاد دکتر مجتبایی، از صحت یادداشت‌های خود مطمئن تر شده، تصمیم به چاپ آنها گرفته شد.

نخست آلت جنگ را دست برد در نام جستن به گردان سپرد
(فردوسی، ۱۳۷۹، ۳۹/۱، بیت ۷ و ۸)

نخست، در بیت دوم به معنای: سپس (next).

۲. برون آورید از شبستان اوی بتان سیه‌موی و خورشیدروی
بفرمود شستن سرانشان نخست روانشان از آن تیرگیها بشست
(همانجا: ۶۹، بیت ۳۱۱ و ۳۱۲)

هنگامی که فریدون کاخ ضحاک را به تصرف خود درآورد، زنان حرمسرای ضحاک را بیرون آورد و دستور داد تا: «زیبارویان را از حرمسرای ضحاک بیرون آورند و سپس آنها را غسل دهند و بدین ترتیب روانشان را از تیرگی‌ها پاک کرد». یعنی واژه «نخست» در اینجا «سپس» ترجمه می‌شود.

کلمه «نخست» را معمولاً در این ابیات به معنای «اول» یا «در آغاز» در نظر گرفته‌اند، در حالی که اگر این معانی درست باشد باید در بیت‌های بعد از آن کلمه «پس» یا «سپس» یا «پس آنگاه» یا «دگر، دیگر» بیاید تا نشان دهد در ابتدا فلان کار را انجام داده و پس از آن دست به کار دیگری زده است، در حالیکه الزاماً این گونه نیست.

۳. پس آگاهی آمد ز فرخ پسر به مادر که فرزند شد تاجور
نیایش کنان شد سر و تن بشست به پیش جهاندار آمد نخست
(همان، ۸۰/۱، بیت ۱۶ و ۱۷)

وقتی خبر پادشاه شدن فریدون به مادرش، فرانک، رسید، او برای شکرگزاری از خداوند، نیایش کنان رفت و غسل کرد و سپس به درگاه خداوند آمد. یعنی نمی‌توان گفت ابتدا به درگاه ایزد آمد و سپس غسل کرد.

۴. به دشت آوردندش از خیمه خوار برهنه سر و پای و برگشته کار
چو از دور دیدش زبان برگشاد ز کین نیاکان همی کرد یاد
ز تور و ز سلم اندر آمد نخست دل و دیده از شرم شاهان بشست

(همان، ۳۵/۲، بیت ۴۲۷ تا ۴۲۹)

وقتی نوذر را از دور دید شروع کرد به سخن گفتن از دشمنی نیاکانش، سپس از تور و سلم سخن گفت و هرچه توانست در حق شاهان پیشین (فریدون و منوچهر) بدگویی کرد.

۵. به گیتی در آن کوش چون بگذری سرانجام نیکی بر خود بری
کنون رزم سهراب رانم **نخست** از آن کین که او با پدر چون بجست

(همان، ۱۷۰/۲، بیت ۱۳ و ۱۴)

اکنون (ابتدا) داستان جنگ رستم و سهراب را نقل می‌کنم، سپس چگونگی دشمنی سهراب با پدرش را.

۶. ابا رستم گرد و دستان به هم همی گفت کاووس هر بیش و کم
از افراسیاب اندر آمد **نخست** دو رخ را به خون دو دیده بشست

(همان، ۱۳/۴، بیت ۸۰ و ۸۱)

کاووس شاه از هر دری سخن می‌گوید و سپس از افراسیاب می‌گوید و اشک می‌ریزد (زیرا به یاد کشتن سیاوش می‌افتد و بلاهایی که بر سرش آوردند).

۷. چو سرو سهی گوژ گردد به باغ بدو بر شود تیره روشن چراغ
کند برگ پژمرده و بیخ سست سرش سوی پستی گراید **نخست**

(همان، ۸۶/۵، بیت ۶ و ۷)

برگش پژمرده می‌شود و ریشه‌اش سست، و سپس سرش به سمت پایین می‌افتد.

۸. چو هر دو برابر فرود آمدند ابر پیل بر نای رویین زدند
یکی رزمگاهی بیاراستند یلان هم‌نبردان همی خواستند
بکردند یک تیرباران **نخست** بسان تگرگ بهاران درست

(همان، ۹۷/۶، بیت ۴۷۲ و ۴۷۳)

(ابتدا) میدان جنگ را آماده کردند و پهلوانان برای خود حریف خواستند سپس تیرباران کردند دقیقاً همانند بارش بهاری.

۹. چو بشنید بوذرجمهر این سخن دلش پر شد از رنج و درد کهن
ز زندان بیامد سر و تن بشست به پیش جهانداور آمد نخست
(همان، ۲۶۳/۸، بیت ۳۶۰۵ و ۳۶۰۶)

شبیه این بیت پیش‌تر ذکر شد، ابتدا غسل می‌کند و سپس به درگاه ایزد می‌رود.

۱۰. بد و نیک بیند ز یزدان پاک وزو دارد اندر جهان بیم و باک
کند آفرین بر خداوند مهر کزین گونه بر پای دارد سپهر
نخست آنکه کردی ستایش مرا به نامه نمودی نیایش مرا
(همان، ۲۰۶/۹، بیت ۳۳۰۵ تا ۳۳۰۷)

بعد از اینکه ایزد جهان‌آفرین را ستایش می‌کند، می‌گوید: سپس اینکه مرا ستودی و در نامه‌ات مرا دعا کردی.

۳- نتیجه‌گیری

واژه گستاخ از گذشته تا به امروز تحول معنایی داشته است و هنگام مطالعه متون قدیم، نباید تنها معنای امروزی این واژه در نظر گرفته شود، چرا که دانستن گذشته واژگان به درک بهتر متون کهن یاری می‌رساند. همچنین کاربرد معنای «جسور و بی‌ادب» در سده‌های اخیر، بازتاب بیرونی حالت درونی شخص است که او را به درجه‌ای از اطمینان قلبی درباره موضوعی رسانده است و ما تنها به نشانه‌های آن حالت اطمینان خاطر در رفتار بیرونی شخص توجه داریم، وضعیتی روانی که به او اجازه رفتاری را می‌دهد که مغزش در پی آن اطمینان خاطر درونی صادر کرده است. اما مفهوم این واژه بدون در نظر گرفتن حالت اطمینان خاطری که از همان معنای «اعتماد و اطمینان» پیشین آن گرفته شده، در گذر زمان معادل «جسور و بی‌ادب» شده است.

در ابیاتی که در آنها واژه نخست آمده بود و مورد بررسی قرار گرفت، واژگانی چون «دوم» یا «سپس» یا «دگر و دیگر» به دنبال آن و در بیت‌های بعدی نیامده است، این نکته بیانگر این

است که «نخست» در آن بیت‌ها در معنای «ابتدا و در آغاز» نیست. در شاهنامه واژه «نخست» و «نخستین» دو معنی دارد یکی «اول» و «اولین»، و دیگری «سپس». نتیجه‌ای که از این شواهد می‌توان گرفت این است که در متون کهن واژه «نخست» اگرچه همیشه معنی «آغاز» یا «ابتدا» را در خود نهفته دارد، در مواردی هم معنای «سپس» بر معنی «ابتدا» غالب است.

کتابنامه

- حزین لاهیجی، محمد علی بن ابیطالب (۱۳۷۸). دیوان حزین لاهیجی. تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار. چاپ اول. تهران: نشر سایه.
- حسن دوست، محمد (۱۳۹۵). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. چاپ دوم. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغتنامه دهخدا.
- دینکرد چهارم (۱۳۹۳). آذرفرنبغ پسر فرخزاد، آذرباد پسر امید. ترجمه مریم رضایی. زیر نظر سعید عریان. چاپ اول تهران: انتشارات علمی.
- دینکرد ششم (۱۳۹۴). آذرباد ایمیدان (=پسر امید). ترجمه مهشید میرفخرایی. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رواقی، علی (۱۳۹۰). فرهنگ شاهنامه. چاپ اول. تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری. شهرستانهای/یرانشهر (۱۳۸۸). آوانویسی و ترجمه و یادداشت از تورج دریایی. چاپ اول. تهران: انتشارات توس.
- صائب تبریزی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۳۶). کلیات صائب تبریزی، با مقدمه و شرح احوال به قلم امیری فیروزکوهی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه خیام.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۹). شاهنامه فردوسی (براساس چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. چاپ پنجم. تهران: نشر قطره.
- کارنامه/ردشیر بابکان (۱۳۹۷). بهرام فره‌وشی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۹۶). «چند نکته دیگر درباره ابیاتی از شاهنامه». قال و مقال عالمی. به کوشش مهران افشاری، شهریار شاهین‌دژی. چاپ نخست. تهران: انتشارات سخن. صص: ۱۱۳-۱۲۷.
- مدبری، محمود (۱۳۷۰). شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان، چاپ اول. تهران: نشر پانوس.

۱۲۲ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال سوم شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱

معین، محمد (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی.

منصوری، یدالله (۱۳۹۸). فرهنگ زبان پهلوی. چاپ اول. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (۱۳۸۷). کشف‌المحجوب، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران انتشارات سروش.

Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: W. De Gruyter.
Boyce, M. (1977). *A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian*, *Acta Iranica 9a*, Leiden: Brill.
Danāk-u Mainyō-I Khrad (Pahlavi, Pazand, and Sanskrit texts). (1913). ed. Ervad Tehmuras Dinshah Anklesaria. Bombay: Parsee Panchayet Funds.
Horn, P. (1893). *Neupersischen Etymologie*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trubner.
Mackenzie, D.N. (1971). *Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press.
Mayrhofer, M. (1996). *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. III. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
Reichelt, H. (1911). *Avesta Reader (Texts, Notes, Glossary and Index)*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trubner (1968. Berlin: Photomechanischer Nachdruck Walter de Gruyter & co.).

**Investigating the semantic changes of two words Gustāx, Naxust
(from the Middle Ages to New Persian)**

Maryam Tayefeghashghaei*

Abstract

The Persian language has undergone changes from the past to the present day, and the lack of recognition and attention to these developments, syntactic and lexical, can cause a wrong understanding of the prose and verse texts of the previous centuries. Two examples of words whose incomplete knowledge has prevented their correct understanding in old texts, is examined in this article. We have examined these two words, "Gustāx" and "Naxust", which are used in both Middle Persian and Dari Persian, to show that these words have undergone semantic changes, and their meanings in modern Persian texts are more or less different from their meanings in Middle Persian texts. First, it is examined these words from an etymological point of view, and then with evidence from Middle Persian texts, such as *Menōg Khard*, *Dēnkard*, and *Ardēshir Babakan's Karname*, and New Persian texts, such as Ferdowsi's *Shahnameh*, and mentioning the meanings and evidences found in new cultures, such as Dehkhoda's dictionary. It has been mentioned, we have stated their semantic evolution and we have

* PhD Candidate in Old Iranian Languages, Tehran University. Tehran. Iran. .
m_tayefeghashghaei@yahoo.com

shown that the word "Gustāx" has undergone semantic evolutions from the past until now, and the meaning that poets, writers and speakers have used in recent centuries is the result of an external reaction from the states of a person's inner spirit, as a result, knowing the different meanings and the course of its evolution is a way to better understand the texts. Also, the examination of the word "Naxust" has shown that although the meaning of "beginning" and "beginning" existed in this word, but in some cases the meaning of "then" prevails over the meaning of "beginning".

Keywords: Gustāx; Naxust; semantic transformation; *Dēnkard*; *Ardēshir Babakan's Karname*; Ferdowsi's *Shahnameh*.

Doi: [10.22034/ACLR.2023.701447](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.701447)

دوفصلنامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۱۲۵-۱۵۷
مقاله علمی-ترویجی

بررسی نظام کنترلی سیستم اداری دوره هخامنشی در زمان داریوش بزرگ (با تکیه بر الواح تخت جمشید)

کریم گلشانی راد*

چکیده

کوروش بزرگ (۵۵۹-۵۳۰ پ.م) و فرزندش کمبوجیه (۵۳۰-۵۲۲ پ.م) بیشتر وقت خود را در نبردها و فتح سرزمین‌های جدید گذراندند و به همین دلیل فرصت کافی جهت انجام اصلاحات تازه بدست نیاوردند. هنگامی که داریوش بزرگ در سال ۵۲۲ پ.م به پادشاهی رسید، دست به اصلاحات گسترده در زمینه سیاسی، اقتصادی و نظامی زد. یکی از اصلاحات مهم وی در زمینه سیستم اداری بود. داریوش از سیستم اداری تمدن‌های بزرگ قبل از خود مانند بین‌النهرین، ماد، ایلام و مصر و نیروی پارسیان، سیستم پیشرفته‌ای به وجود آورد که نسبت به قبل از خود بهتر و کارآمدتر بود. روش تحقیق در این پژوهش به صورت

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. golshanirad.k@lu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰



توصیفی و تحلیلی و استفاده از منابع معتبر عصر باستان، بخصوص لوحه‌های به دست‌آمده از تخت‌جمشید است. پرسش پژوهش این است که: در سیستم اداری دوره هخامنشی از چه روش‌هایی جهت کنترل کارکنان استفاده می‌شد؟ فرضیه پژوهش این است که طبق مدارک و اسناد به دست آمده نام افراد که مسئول ورود و خروج کالاها بودند ثبت می‌شد تا اینکه مشخص باشد چه کسی دستور را صادر نموده و تحویل‌دهنده و تحویل‌گیرنده چه کسی بوده است. علاوه بر این مسئولان موظف بودند به جای امضا، مهر خود را به منزله تأیید سند، وارد نمایند. همواره از طرف اداره مرکزی، بازرسانی به طرف ایالات فرستاده می‌شدند که به صورت ماهیانه و سالیانه اسناد را مورد بازرسی و کنترل قرار می‌دادند. سیستم کنترلی دوره هخامنشی چنان دقیق بود که میزان اشتباه و سوء استفاده را بسیار پایین آورده و به حداقل می‌رساند.

واژگان کلیدی: سیستم اداری؛ داریوش؛ لوحه هخامنشی؛ روش کنترل.

۱- مقدمه

منابع اطلاعات ما درباره سازمان‌های اقتصادی و اداری بیشتر مربوط به دوره داریوش بزرگ است، زیرا سازمان‌دهنده بزرگ شاهنشاهی هخامنشی داریوش بود. بیشتر اصلاحات و نوآوری‌ها در شاهنشاهی نیز به دوره وی تعلق دارد (فرای، ۱۳۵۴: ۲۶). داریوش بزرگ (۵۲۲-۴۸۶ پ.م)، نخستین شاهی است که در دوره باستان دست به اصلاحات گسترده اداری، سیاسی، اقتصادی و امنیتی می‌زند، بطوری که تا پایان سلسله هخامنشی، اقدامات وی پابرجا می‌ماند. بعدها نیز حکومت‌هایی که در ایران روی کار آمدند، اقدامات وی را اقتباس نمودند (گلشنی راد، ۱۴۰۰: ۳۱۴). داریوش یک کاردان برجسته مالی بود. در میان پادشاهان باستانی، کمتر فرمانروایی یافت می‌شود که مانند داریوش به اهمیت وجود قانون و تشکیلات منظم و اقتصادی سالم در موفقیت یک قوم پی برده باشد (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۴). این پادشاه به راحتی این نکته را دریافته بود که برای حل و فصل امور یک شاهنشاهی گسترده، ناگزیر از ایجاد مرکزیتی نیرومند است، بدان نحو که بتواند نه تنها در امور مهم

کشوری و لشکری به ارائه طرح‌ها و برنامه‌های صحیح بپردازد، بلکه سازمانی نیز ایجاد کند که قادر و موظف به اجرای دستورها و تدابیر متخذه باشد (شعبانی، ۱۳۸۲: ۹۳). سیستم اداری که داریوش ایجاد نموده بود اگر چه شباهت با سیستم تمدن‌های قبل از خود داشت (دیاکونف، ۱۳۸۲: ۱۲۴؛ کورت، ۱۳۸۲: ۶۵) ولی تغییرات اساسی در آن ایجاد نمود (داندامایف، ۱۳۹۱: ۱۷). دستگاه اداری که داریوش به وجود آورد، کارایی شگفت‌انگیز داشت. در واقع، دستاوردهای همه‌جانبه ایرانیان در انجام مسئولیت سیاسی بزرگشان چنان بی‌کم و کاست بود که شرح آن را می‌توان مثل یک کتاب درسی در خصوص امپراطورسازی خواند، کتابی که برای اکثر مسائل کشورداری راه‌حل‌هایی ارائه می‌دهد (Hicks, 1975: 101).

۱-۱- روش تحقیق

روش پژوهش در این تحقیق به صورت توصیفی و تحلیلی است. اکثر منابع مربوط به دوره هخامنشی به خصوص لوحه‌های به دست آمده از تخت جمشید ابتدا بررسی سپس مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. از لابه‌لای منابع، روش‌های کنترلی که در سیستم اداری دوره هخامنشی کاربرد داشته مشخص گردیده و تحلیل شده‌اند.

۱-۲- پرسش و فرضیه پژوهش

پرسش پژوهش این است که در سیستم اداری دوره هخامنشی، چه شیوه‌ها و روش‌هایی جهت کنترل و نظارت بر کارکنان اداری به کار برده می‌شد؟ فرضیه ما این است که در دوره هخامنشی، با استفاده از تجربیات سایر اقوام به خصوص ایلامیان، جهت جلوگیری از سوءاستفاده کارکنان اداری و غیراداری و کاهش میزان خطا در بین آنها، از شیوه‌ها و روش‌های بسیار جالبی استفاده شده است. در اسناد مختلف نام افرادی که در زمینه کاری دخالت داشتند ذکر می‌شد و همه موظف بودند مهر خود را بر پایین یا پشت سند یا لوح بزنند. بنابراین با نگاهی مختصر مشخص می‌شود که مثلاً در

زمینه ورود و خروج کالا از انبار، چه کسی دستور داده و تحویل‌دهنده و تحویل‌گیرنده چه کسی بوده است. بازرسان نیز مرتب از طرف اداره مرکزی فرستاده می‌شدند تا به صورت ماهیانه و سالیانه اسناد و مدارک را کنترل نمایند.

۱-۳- پیشینه پژوهش

در مورد سیستم اداری دوره هخامنشی تاکنون پژوهش‌های مختلف توسط محققین انجام گرفته ولی نویسندگان کمتر به بحث روش‌های کنترلی در این سیستم پرداخته‌اند. مارک گریسون و کول روت مارک در مقاله «بررسی مهرهای تخت جمشید» (۱۳۸۷)، بسیاری از مهرهای بدست آمده از تخت جمشید و الواحی که بر روی آنها اثر مهر به جای مانده را مورد بررسی قرار داده‌اند. م. د. لوئیس در مقاله «متون باروئی تخت جمشید» (۱۳۸۸)، متن نوشته شده بر روی الواح و نوشته‌های بدست آمده از تخت جمشید را ارزیابی علمی نموده است (۱۳۸۸). فرحناز حسینی سرابی و روزبه زرین‌کوب در مقاله «مغان در روزگار هخامنشیان» (۱۳۹۵) به نقش مغان در دوره هخامنشی و حضور آنها در سیستم اداری آن زمان اشاره نموده‌اند. خواجه‌ای و رضائی در مقاله «حسابداری در امپراطوری هخامنشی» (۱۳۹۳)، تمام سیستم حسابداری دوره هخامنشی را بررسی کرده و سرانجام نتیجه‌گیری می‌کنند که بسیاری از اصول حسابداری در دنیای امروزی از دوره هخامنشی اقتباس شده است.

خانم کخ در کتاب از زبان داریوش (۱۳۷۷) به سیستم اداری دوره هخامنشی پرداخته است. با توجه به اینکه این کتاب به تمام جنبه‌های دوره هخامنشی مانند هنر و معماری، دین و غیره پرداخته، اشاره او به روش‌های کنترلی دوره هخامنشی کم است. پی‌یر بریان در کتاب امپراتوری هخامنشی (۱۳۸۱) به کل تاریخ هخامنشی پرداخته و به سیستم اداری هخامنشی نیز اشاره نموده است. در کتاب داریوش و ایرانیان نوشته والتر هینتس (۱۳۸۷) و ایران در زمان هخامنشیان نوشته مرتضی احتشام (۱۳۵۵) نیز به طور مختصر به سیستم اداری هخامنشی اشاره شده است. پژوهش حاضر با استفاده از منابع عصر

باستان و نوشته‌های نویسندگان معاصر به طور مشخص به بحث کنترلی سیستم اداری دوره هخامنشی می‌پردازد که اهمیت بسیار زیادی داشته و در دنیای امروزی نیز می‌تواند مورد استفاده مؤثر قرار گیرد.

۲- بحث و بررسی

داریوش بزرگ با استفاده از تجربیات کوروش بزرگ، کمبوجیه و سایر ملل متمدن زیر سلطه و نبوغ شخصی خود سیستم اداری جدیدی را، جهت کنترل امور و جلوگیری از فساد و سوءاستفاده کارکنان اداری و غیراداری، بوجود آورد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۲-۱- ثبت نام صادرکننده دستور، تحویل‌دهنده و تحویل‌گیرنده کالاها بر روی

لوح‌ها

بر روی بیشتر لوح‌های به جامانده از تخت‌جمشید، نام صادرکننده دستور ذکر شده است، به طوری که مثلاً مشخص است صادرکننده فرمان، شاه، رئیس دیوان اداری یا شخص دیگری بوده است:

« ۱۰۰ گوسفند از دارایی پادشاهی من، برای ایرتشدونا، شهزاده (خانم) برای او صادر شود. و اکنون پرنکه می‌گوید، همانگونه که داریوش شاه چنین فرمان داده است، من به تو فرمان می‌دهم، اکنون تو ۱۰۰ گوسفند برای ایرتشدونا، شهزاده صادر کن، همانگونه که از سوی شاه فرمان داده شده است» (ارفعی، ۱۳۸۷: ۲۵۳).

علاوه بر این در لوح‌ها، تحویل‌دهنده کالاها (مواد خوراکی، دام و غیره) و تحویل‌گیرنده آن نیز مشخص می‌گردید و نام او ذکر می‌شد:

« ۲۹ (BAR آرد) برای موجب، ۱۷ (BAR آرد) پَرَوَن^۱ تحویل داد، در کوردشوم^۲ و هتورد^۳ دریافت کرد» (همان : ۵۵).

سال و ماه مکتوب‌شدن لوحه (Hallock, 1969, pf1802: 492) و نام نویسنده لوح نیز در بسیاری از لوحه‌ها ذکر شده است (id, pf1805: 493). حتی دقت را تا جایی می‌رسانند که در برخی از لوحه‌ها نام مسئول حمل‌ونقل نیز ذکر می‌شد، بخصوص لوحه‌هایی که برای پرنکه رئیس تشریفات فرستاده می‌شد (بریان، ۱۳۸۱: ۶۶۴).

بنابراین بر روی لوحه‌ها، سال، ماه، صادرکننده فرمان، تحویل‌دهنده، تحویل‌گیرنده و نویسنده لوح ذکر می‌شد. علت این مسئله این بود که اگر در آینده مشکلی پیش می‌آمد می‌توانستند با مشاهده لوح، مقصر را پیدا کنند. یعنی در هر زمانی می‌توانستند بفهمند مثلاً چه کسی دستور پرداخت محصولات کشاورزی یا دام‌ها را داده؟ چه کسی آنها را تحویل داده؟ و یا چه کسی آنها را تحویل گرفته است؟ و غیره. بنابراین اگر مشکلی پیش می‌آمد وظیفه هر کسی در این بین مشخص و معین بود و به راحتی می‌توانستند مقصر را پیدا کنند. علاوه بر این جلوی سوءاستفاده احتمالی نیز گرفته می‌شد. کسی نمی‌توانست کالایی را از انبار خارج نماید مگر اینکه دستور مافوق خود را به صورت مکتوب داشته باشد. بنابراین روند کار به این صورت بود: دستور از مقام مافوق (شاهنشاه، رئیس دیوان اداری، قائم مقام وی، ساتراپ و...) به صورت کتبی صادر می‌شد. دستورها به دست سرپرست‌های بخش‌ها که زیرنظر دیوان‌سالار کار می‌کردند، می‌رسید. سرپرست بخش مربوطه دستورهای ثبت سند را از بالا، شخصاً به کارشناسان ایرانی منتقل می‌کرد. کارشناسان دستورهای مربوطه را به منشی‌ها، که در ابتدا ایلامی و بعدها آرامی بودند، دیکته می‌کردند تا آنها نیز با قلم گل‌نویسی و پر آنها را کتابت کنند. در آخر هر سند، یادداشت‌هایی به چشم می‌خورد که روند کار را روشن می‌کند. این یادداشت‌ها به ترجمه

¹ parvanah

² koordoshoom

³ hatoordada

آزاد چنین می‌گویند: «کارشناس [نام] این نوشته را املا کرده است. دستور ثبت سند را سرپرست بخش [نام] داده است. دستور این را دیوان‌سالار داده است» (ارفعی، ۱۳۸۷: ۲۵۳ و ۴۹۳: 1805, 1969, Hallock). اگر به واسطه تنگی وقت، سرپرست مربوطه در کار دخالتی نداشته_شاید در آن زمان در دیوان حضور نداشته است_ در پایان اسناد به چنین یادداشتی بر می‌خوریم: «با اطلاع سرپرست بخش» بنابراین او را حداقل بعداً در جریان امر می‌گذاشته‌اند؛ اما در هر صورت پیش از فرستادن دستور، یک دیوان‌سالار باید به این امر اعتراف می‌کرد (هینتس، ۱۳۸۷: ۲۹۸ و ۲۹۹).

متون آرامی بلخ نشان می‌دهند که کاتبان نه تنها نویسندگان اسناد و الواح، بلکه مسئول اجرای فرمان مندرج در نامه‌ها بوده‌اند: «هشوخشو»^۱ کاتب از این فرمان آگاه است و یا «دیزکا»^۲ کاتب مسئول اجرای فرمان معرفی شده است. مخاطب دیگری که از نامش باخبر هستیم «نورفرتر»^۳ است که او نیز یکبار مسئول اجرای فرمان و بار دیگر آگاه از دستور خوانده شده است (Driver, 1957, No8). بنابراین در سازوکار اداری بلخ، کاتب صرفاً مسئول نوشتن فرمان نبوده بلکه به نوعی اقدام‌کننده فرمان ساتراپ نیز به شمار می‌رفته است. در نامه‌های آرشام در مصر نیز شواهد مشابهی وجود دارد که نشان می‌دهد کاتب فرمان، مسئول اجرای آن نیز بوده است (صفایی، ۱۳۹۳: ۱۷۷ و Driver, 1957, No8). (No8).

۲-۲- ثبت دقیق ورود و خروج محصولات و کالاها از انبار

مسافرانی که بین استان‌ها یا ساتراپی‌های شاهنشاهی در رفت‌وآمد بودند، همیشه مجوز سفر با خود داشتند که از طرف ساتراپ (استاندار) صادر می‌شد. به طور طبیعی فقط کسانی چنین مجوزی را دریافت می‌کردند که با عنوان مأمور رسمی و دولتی سفر می‌کرده‌اند. در این نوشته آمده بود که دارنده مجوز از سوی چه کسی مأموریت دارد، چه

¹ Hashavakhsu

² Daizaka

³ Nurafratara

مسیری را طی می‌کند و چه میزان مواد خوراکی برای خود و در صورت لزوم برای همراهان و همکاران زیردست خود باید دریافت کند (کخ، ۱۳۷۷: ۳۶). در سراسر جاده شاهی مسافران در رفت‌وآمد بودند. طول این جاده که سراسر مسکونی و امن بود (هرودوت، ۱۳۸۴، ج ۵: ۶۵) پایتخت‌های هخامنشی را به هم وصل می‌نمود و طبق نقل هرودوت طی کردن تمام مسافت این جاده ۹۰ روز طول می‌کشید (همانجا). بر اساس لوحه‌های به دست آمده و گفته مورخان عصر باستان (گزنفون، ۱۳۷۵: ۹۹ و کتزیاس، ۱۳۸۰: ۱۰۹) ملکه‌ها و شاهزاده‌های هخامنشی در سراسر قلمرو شاهنشاهی دارای املاک و زمین بودند. به نظر می‌رسد که آنها دائماً برای سرکشی از املاک و یا برای دیدن شاه، در طول جاده شاهی، بین شوش و تخت‌جمشید در سفر بوده‌اند. تردد آنان در راه‌ها از ثبت مایحتاج آنها و همراهان‌شان از طرف دیوان اداری معلوم می‌شود. آرد، شراب، غذای آماده، جو، آب جو، انگور و چیزهایی از این دست. ظاهراً ملکه‌ها و همراهان آنها در بین راه پیوسته در املاک سلطنتی اتراق می‌کردند. مثلاً در سال ۴۹۸ پ.م ملکه آرتیستونه به همراه پسرش آرشام، در سه ملک اوتی تی^۱، هونر^۲ و منری^۳ در ایلام مشاهده شده است (کخ، ۱۳۷۷: ۲۷۳). برای تشکیلات اداری که مسئولیت انجام این عملیات را به عهده داشتند، نخستین وظیفه حفظ و ثبت محصولات انبار شده، بوده است (بریان، ۱۳۸۱: ۷۰۸).

بعد از سقوط سلسله هخامنشی نیز این شیوه رسمی و اداری حتی برای افراد مهم انجام پذیرفته است. یک متن یونانی، متعلق به اوایل دوران یونانی‌مآبی (سال ۳۲۰ پ.م)، در این زمینه جالب است. اومن کاردیانی یکی از سرداران اسکندر و از جانشینان او، وقتی موفق شد فرستاده آنتی پاتر را به نام نئوپتولم، که خود را نماینده والای نظام امپراتوری (بعد از مرگ اسکندر) معرفی می‌کرد، شکست دهد، به تقویت سوار نظام خود در

¹ utiti

²hoonar

³ Menri

ستورگاه‌های سلطنتی ایدا^۱ پرداخت: «اومن در زمان مسافرت خویش در حدود قله‌های ایدا که مرکز ایلخی شاه بود، آنچه توانست از اسبان متعلق به پادشاه با خود گرفت و رسیدی به عنوان میرآخور فرستاد. گویند چون آنتی پاتر این جسارت و حواله را بدید، بسیار خندید و گفت که اومن جانب حزم و احتیاط را نگه داشته است» (پلوتارک، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۷۸). بنابراین اومن با وجد اینکه به عنوان فاتح وارد منطقه شده و از طویله اسب دریافت می‌کند. ولی موظف بوده به مسئول طویله رسید بدهد مبنی بر اینکه اسب‌ها را تحویل گرفته است.

بنابراین سیستم اداری هخامنشی با این روش جلوی سوءاستفاده و دریافت غیرقانونی محصولات و خدمات را حتی برای افراد مهم مملکت و نزدیکان شاه ممنوع می‌کرد و سیستم اداری بدون اجازه مقام مافوق و بدون دریافت رسید از گیرنده خدمات و کالا، هیچ چیزی به او تحویل نمی‌داد. جالب اینکه محصول و کالای پرداخت شده نیز به حساب مقام مسئول و مقام صادر کننده دستور (کسی که دستور پرداخت جیره غذایی و یا کالا را به شخصی صادر می نمود) نوشته می‌شد و او می‌بایست در آینده بهای آن را بپردازد.

۲-۳- استفاده از مهر به جای امضاء در اسناد و لوحه‌ها

یکی از موارد کنترلی مهمی که در سیستم اداری هخامنشی دیده می‌شود استفاده از مهر است. در عصر باستان به جای امضاء از مهر بر روی اسناد و مدارک استفاده می‌شد. معمولاً صادرکننده فرمان مهر خود را بر روی لوح می‌زد: «۲(BAR) ، ۱/۵ (QA) آرد، فراهم شده اومیشدوم^۲، امبدوش^۳، نامش، (دارای پیشینه) داتی مارا دریافت کرد. سند مهر شده پرنک را حمل می‌کرد» (ارفعی، ۱۳۸۷: ۲۰۳). بسیاری از مواقع دریافت‌کننده کالا و محصول مهر خود را می‌زد: «۳۸۳(BAR) غله، فراهم آورده کرم^۴، براساس سند مهر شده

¹ Ida

² umishduma

³ Ambadoosh

⁴ karma

ایرتوپیی^۱، کتوک^۲ دریافت کرد و آن را به زنان کارگر هرینویی^۳ داد» (همان، ۱۵۷). در بعضی متون، مهر مقام تدارکاتی (کسی که جیره را تحویل می‌دهد) بر روی قسمت چپ لبه لوح حک شده است و مهر گیرنده یا دریافت‌کننده کالا یا خدمات، سمت راست و لبه دیگر نقش شده است. این کار در مورد متون مسافرتی منظمماً تکرار می‌شد (هالوک، ۱۳۸۵: ۴۸۵). بنابراین بسیاری از لوحه‌ها اثر دو مهر دارند، مهر مأموری که کالا را داده بود و مهر کسی که آن را برای توزیع دریافت کرده بود. نام صاحب مهر معمولاً ذکر می‌شد (بریان، ۱۳۸۱: ۶۶۳؛ رجبی، ۱۳۸۲: ۳۱۱). لوحه‌های مهر شده توسط پرداخت‌کننده و دریافت‌کننده، به عنوان گزارش دادوستد به تخت جمشید بازگردانده می‌شدند (لوئیس، ۱۳۸۸: ۲۱).

بی‌گمان ادارات بیش از یک مهر داشته‌اند. همچنین افراد نیز البته ممکن بوده صاحب بیش از یک مهر باشند و همزمان یا پیاپی از آنها استفاده کنند. نکته از این پیچیده‌تر که اکنون برایمان روشن شده اینکه حداقل دو مهر اداری مهم در مجموعه ما دارای یدکی (شکل ظاهری) همانندی بوده‌اند. کاربرد مهرهای مضاعف عمدی، پدیده‌ای شناخته شده از دوران باستان که مثلاً در بایگانی‌های «اور III» و نیز در گزارش‌های اداری «اوگاریت» دیده شده است. منظور از مهرهای «مضاعف عمدی» مهرهای کاملاً متمایز و کاملاً یکسانی است که کاربرد و قابلیت اداری کاملاً همسانی نیز داشته‌اند و مدارک موجود نیز این را تأیید می‌کنند (گریسون، ۱۳۸۷: ۳۰ و ۳۱). مواردی از مهرهای تقریباً مشابه وجود دارد که توسط اشخاص واحدی ظاهراً در موقعیتی پیاپی مورد استفاده قرار گرفته‌اند و این نشان می‌دهد که مهرهایی کاملاً مشابه با مهر اصلی وجود داشته که در مواقع ضروری عمدتاً از آنها استفاده می‌شده است (همانجا). بنابراین هر عضو دربار شاهنشاهی هخامنشی که به نحوی با سازمان اداری سروکار داشت، می‌بایستی همیشه مهر خود را به همراه

¹ irtuppiya

² katukka

³ Harrinu

داشته باشد. از همین رو برخی از کارمندان، مهر خود را از گردن می‌آویختند. مجسمه کوچکی از عاج که متأسفانه سر آن از میان رفته، به خوبی نمایانگر این امر است. با اینکه مجسمه در مصر به دست آمده، از شکل لباس پیداست که از آن یک پارسی است و مانند مقامات بلند پایه سنگ نگاره‌های تخت جمشید، دشنه‌ای را زیر کمر فرو برده است. کفش او نیز، کفش معروف سه‌بندی ایرانی است. روش استفاده از مهر بسیار آسان بود: هرگاه دارنده آن می‌خواست، مهر را به طرف پایین می‌کشید و از آن استفاده می‌کرد. این مهر اغلب به صورت زیور تزئینی کوچکی نیز کاربرد داشت. این مهرها معمولاً از سنگ نیمه قیمتی ساخته می‌شد و گاه قابی از طلا یا نقره داشت (تصویر شماره ۱) (کخ، ۱۳۷۷: ۳۶). اسناد و لوحه‌های بدون مهر اعتباری نداشتند و به همین دلیل کسانی که به مهر نیاز پیدا می‌کردند (کارمندان اداری، مسافران و...) آن را به گردن خود آویزان می‌نمودند چون می‌دانستند اگر مهر نداشته باشند، کار آنها به پیش نخواهد رفت. به عنوان مثال اگر مسافری که دارای مأموریت بود مهر خود را به همراه نداشت، جیره غذایی در بین راه دریافت نمی‌کرد. بنابراین سیستم دقیق کنترلی همگان را مجبور می‌نمود از ترس گم شدن یا جابجایی مهر، آن را به گردن خود بیاویزند.

در یکی از مهرها، داریوش در حال نبرد با یک سکایی است که کلاهی بلند و نوک تیز بر سر دارد (Dandamayev, 1992: 127). شاه، فرد سکایی را با دست چپ خود گرفته، با دشنه‌ای در دست راست، در صدد کشتن او است؛ ضمن اینکه یک سکایی دیگر، مرده بر زمین افتاده است (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۸۱). از یکی از همسران داریوش به نام «ارته بامه» نیز مهر به جای مانده است. تصویر مهر وی، سوارکاری نیزه به دست در حال تعقیب دو گورخر است. (تصویر شماره ۲) (کخ، ۱۳۷۷: ۲۷۶).

کارمندان و اشخاص دارنده مهر، مجموعه وسیعی از طبقات مختلف اجتماعی و ملیت‌های متفاوت هستند و سیستم گسترده‌ای از فعالیت‌ها را در سیستم اداری اجرا می‌کردند. برخی از کارمندان متعلق به رده‌های بالا و افراد برگزیده درباری بودند که آنها را بر اساس کتیبه‌های سلطنتی و منابع یونانی می‌شناسیم (فیروزمندی و مکوندی، ۱۳۸۸: ۲).

۲-۴- حقوق و دستمزد بالا برای افرادی با مسئولیت‌های مهم

در سیستم اداری داریوش بزرگ، حقوق و دستمزد براساس میزان کار و نوع مسئولیت به افراد تعلق می‌گرفت. در لوح‌ها به افرادی برمی‌خوریم که حقوق بسیار بالایی دریافت می‌کردند. بیشترین حقوق به مردی به نام «گئوبروه» یا «گبرياس» داده شده است. وی پدر زن داریوش (هرودوت، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۸۴) و جزء هفت نفری بود که به همراه داریوش، گئومات مغ را شکست دادند (کتیبه بیستون، ۱۳۸۸، بند ۱۸: ۷۲). وی بعدها به پاس خدمات صمیمانه اش به مقام نیزه‌داری گمارده شد. او همچنین نگهبان ویژه شاه بود و در مراسم رسمی بلافاصله در کنار او قرار می‌گرفت (کخ، ۱۳۷۷: ۴۵). یک گروه رایزنی هفت نفری از بزرگترین بلندپایگان، ظاهراً از قدیم‌ترین زمان‌ها، در کنار شاهنشاه بودند که با آنها درباره مهم‌ترین کارهای دولتی مشورت می‌کرد. مهم‌ترین سمت این شورای شاهنشاهی در اختیار «گئوبروه» بود (هینتس، ۱۳۸۷: ۲۹۹). «گبرياس» از نظر دریافت آرد و آبجو بر سایر صاحب‌منصبان و مدیرانی که حقوق آنها در لوح‌ها ذکر شده برتری داشته است (هالوک، ۱۳۸۵، ۴۷۶). بعد از «گئوبروه» یا «گبرياس»، کسی که در الواح ما بیشترین حقوق و مستمری را دریافت می‌نماید «فارناکس» (به ایلامی پارناکا و به فارسی باستان فارناکا) است که هیچ عنوانی برای او قید نشده است. او بارها فرمان‌های سلطنتی را ابلاغ کرده است. بسیاری موارد فارناکا به عنوان فرستنده یا خطاب‌کننده نامه‌ها، دستوراتی از جانب خود و شاه می‌دهد (هالوک، ۱۳۸۵: ۴۷۴). امروزه این شخص به عنوان رئیس دیوان اداری و رئیس تشریفات هخامنشی داریوش شناخته شده است. سندی مربوط به بابل در زمان کمبوجیه (۵۲۸ پ.م) وجود دارد که نشان می‌دهد، «فارناکا» در آن زمان نیز مسئول سیستم اداری بوده است (بروسیوس، ۱۴۰۰: ۱۸۴).

بر روی یکی از مهرهای «فارناکا» نام پدر وی «آرشامه» ذکر شده است (بروسیوس، ۱۳۹۲: ۲۰۱) به همین دلیل اکثر محققان وی را عموی داریوش می‌دانند (هالوک، ۱۳۸۵: ۴۷۷). با توجه به اینکه «فارناکا» در اواسط حکومت داریوش (به علت بازنشستگی یا مرگ) کنار

رفته و شخص دیگری جایگزین او می‌شود، می‌توان حدس زد که وی واقعاً عموی داریوش بوده که در این زمان به علت سن بالا در گذشته است. از «پرنکه» دومهر به دست آمده است: مهرهای بارو و مهر جدیدی که جایگزین آن می‌شود (بروسیوس، ۱۳۹۲: ۲۰۱). حقوق ماهانه رئیس تشریفات نیز حکایت از مقام بلند او دارد. او نیز مانند دیگر کارمندان، مستخدمین و کارگران، جیره روزانه دریافت می‌کرد و در حالی که یک کارگر ساده روزانه یک لیتر جو می‌گرفت، «فرناکا» روزانه ۱۸۰ لیتر و در ماه ۵۴۰۰ لیتر جو، آن هم به صورت آرد تحویل می‌گرفت. به این مقدار جو باید ماهانه ۲۷۰۰ لیتر شراب نیز بیفزاییم. وی علاوه بر آرد و شراب، ماهانه ۶۰ رأس گوسفند یا بز نیز می‌گرفت یعنی روزی دو رأس (کخ، ۱۳۷۷: ۴۵؛ ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). در آغاز پنداشته می‌شد که این سهمیه‌های زیاد برای آن بوده تا هر شخصیت مهمی بتواند تمام اهل خانه خود را تغذیه کند، اما لوحه pfa4 خلاف این را نشان می‌دهد:

«پارناکا همراه با پسر بچه‌هایش روزانه ۴۸۰ کوارت آرد دریافت می‌کند. خود پارناکا ۱۸۰ کوارت می‌گیرد» (لویس، ۱۳۸۸: ۲۰).

لوح‌های گلی فاش می‌کنند که سامان همه کارهای مربوط به شاه از قبیل برنامه خوراک و متعلقان در کاخ و همچنین به هنگام سفر، انبارکردن کالای مورد نیاز شاه، صدور حکم مأموریت که در عین حال مجوز سفر نیز بود، تأمین هزینه‌ها و جیره‌های میان‌راهی مأموران و پذیرایی از مهمانان دربار و دولت و اداره کارهای ساختمانی با رئیس تشریفات بود (رجبی، ۱۳۸۲: ۳۱۷). از دیگر وظایف «فرنکه» نظارت عالی بر مالیات‌ها و دریافت اجاره‌ها بود. او هر آنچه را که تحویل انبارها می‌شد و نحوه صحیح انبارکردن غله و میوه را با دقت زیرنظر داشت. ثبت میزان برداشت غله و دریافت اسناد مربوط به تیول حیوانات نیز با او بود (کخ، ۱۳۷۷: ۴۷). «پرنکه» برای انجام کار خود دیوان‌سرایی با دبیران فراوان در اختیار داشت و بر هر نامه‌ای نام دبیر قید می‌شد. در چند نامه به دبیران بابلی که به پیوست می‌نوشتند و مستقیماً به او وابسته بودند، اشاره شده است (بریان، ۱۳۸۱: ۶۶۴).

یونانیان از میان صاحب‌منصبان عالی‌رتبه دربار به طور قطع کسی را که خلیارخوس می‌نامند، بهتر می‌شناسند. عنوان خلیارخوس را شاید بتوان به ایرانی «هزرپتیش»^۱ آوانویسی کرد، هزرپتیش یعنی هزاربد یا رئیس هزارگان. اگر این واژه را نویسندگان یونانی زیاد مورد استفاده قرار داده‌اند به این علت است که بر مبنای نوشته‌های آنان، هر دیدارکننده ای می‌بایست از طریق هزرپتیش به حضور شاه بار یابد (بریان، ۱۳۸۱: ۳۹۸). به نوشته دیودورسیسیلی، شاهان پارس نخستین کسانی بودند که منصب خلیارخوس را که از همه مناصب برجسته‌تر بود بالا بردند و به آن شهری افتخارآمیز ارزانی داشتند (دیودورسیسیلی، ۱۳۸۴: ۱۰۲) و برخی منابع یونانی هزرپتیش را مقام دوم کشور هخامنشی می‌دانند (بریان، ۱۳۸۱: ۲۸۷). بر مبنای این سخنان و براهین دیگر اغلب می‌پذیرند که هزرپتیش والا مرتبه‌ترین رجل دربار هخامنشی به شمار می‌آمده است و مجموع دیوان‌ها تحت نظارت و سرپرستی وی بوده‌اند. خلاصه هزرپتیش در واقع، برحسب اصطلاح متداول همانند صدراعظم یا وزیر بزرگ عمل می‌کرده است (همان، ۳۹۸).

ظاهراً تصویر فرناکا در پیکره‌های کنده‌شده در تالار بار تخت جمشید آمده است که با قامتی اندک خمیده به جلو، روبروی داریوش ایستاده است و در حالی که به چشمان داریوش نگاه می‌کند، دست راستش را مقابل دهان نگاه داشته تا با نفس خود مزاحم شاه نباشد. فرناکا نشانه مقام، دبوسی در دست چپ دارد. این دبوس حتی در زمان صفویه نشان رئیس تشریفات بود (کخ، ۱۳۷۷: ۴۳) (تصویر شماره ۳).

در دیوان اداری داریوش هر مقامی در کنار خود یک قائم‌مقام داشته و این مطلب در مورد سرهنگ‌ها و سرلشکرها هم احتمالاً صادق است اما منابع بسیار اندک ما در این باره چیزی نمی‌گویند (هینتس، ۱۳۸۷: ۳۲۳). شخصی به نام «زیشاویش»^۲ قائم‌مقام فرناکا بود. جیره روزانه‌ای که او می‌گیرد نصف فرناکا است. ۱/۵ گوسفند به اضافه ۳۰ کوارت شراب به اضافه ۶۰ کوارت آرد (هالوک، ۱۳۸۵: ۴۷۴). وی ابتدا مهر خاص خود را داشت ولی به

^۱ Harbezza

^۲ zishavish

سال ۱۹ یک «مهر شاهی» به او بخشیدند و از آن پس از آن استفاده کرد. در روی این مهر نام داریوش به فارسی باستان، ایلامی و اکدی نوشته شده بود (کخ، ۱۳۷۷: ۴۸). زیشاویش تا سال هجدهم سلطنت خشایارشا به فعالیت خود ادامه داد که بسیار طولانی تر از فارناکا بود که پس از سال ۲۵ داریوش بازنشسته شد یا درگذشت (هالوک، ۱۳۸۵: ۴۷۴).

قائم مقام رئیس تشریفات دارای همه وظایفی بود که برای رئیس تشریفات ذکر شد. او هم اجازه صدور جواز سفر داشت و هم به گماردن کارگران نظارت می کرد. وقتی در کار تدارکات تنگناهایی به وجود می آمد، لازم می شد با حداکثر سرعت به کمک بشتابد. کارهای اداری متعددی که در تخت جمشید انجام می شد، به خصوص در غیاب شاه و فرنگه هم بر عهده و زیر نظر زیشاویش بود (کخ، ۱۳۷۷: ۴۹).

چرا برخی مسئولان در زمان داریوش بزرگ حقوق و مستمری بالا دریافت می نمودند؟ در پاسخ به پرسش بالا می توان چند دلیل را ذکر نمود: اول اینکه افرادی مانند گئوبروه، فارانکا و معاونش وظایف بسیار زیادی داشتند که موظف بودند آنها را به درستی انجام دهند. حیطه کاری این افراد فقط یک شهریاروستا نبود بلکه تمام قلمرو هخامنشی را در بر می گرفت. بنابراین به خاطر وظایف سنگینی که انجام می دادند حقوق بالا نیز دریافت می داشتند دوم اینکه مسئولیت این افراد نیز بسیار بالا بود و اگر اتفاق یا کم کاری در هر نقطه ای از حکومت هخامنشی صورت می گرفت موظف بودند پاسخگو باشند مسئله سوم که به بحث کنترلی سیستم اداری بیشتر مربوط می شود این است که داریوش می دانست افراد مهم که دارای مسئولیت بسیار مهم نیز هستند در خطر فساد و سوءاستفاده احتمالی از مسئولیت خود قرار دارند. به همین دلیل جهت جلوگیری از سوءاستفاده از پست و مقام به آنها حقوق بالا پرداخت می نمود. در این صورت این افراد نیاز مالی پیدا نمی کردند و همواره مطیع قانون و شخص شاه بودند.

۲-۵- الزام استفاده از مهر خزانه‌دار و قائم مقام او در اسناد مالی

جدای از رئیس تشریفات و قائم مقام وی، یکی دیگر از مدیران تخت جمشید خزانه‌دار دربار بوده است. برای وجود چنین مقام اداری، شواهد متعددی در دست داریم (Stolper, 2000: 286). در الواح تخت جمشید، اسناد آرامی مصر و بلخ و در کتاب عزرا^۱ به این منصب اشاره شده است (کتاب عزرا، ۱۳۸۵: ۵۷۱). این عنوان در فارسی باستان گنزبره^۲ (Naved & shaked, 2012: 177) و به ایلامی کپ نیشکیره^۳ در اسناد و الواح به چشم می‌خورد (کخ، ۱۳۷۷: ۵۴). در اغلب موارد خزانه‌دار از رئیس تشریفات دستور می‌گرفت که مثلاً چه مبلغ نقره به کارکنان دربار بپردازد. مسئولیت این پرداخت‌ها با خزانه‌دار بود با این همه او نمی‌توانست بطور مستقل عمل کند بلکه این رئیس تشریفات و یا شخص شاه بود که مبلغ را معین می‌کرد و دستور پرداخت می‌داد. خزانه‌دار نه فقط خزانه تخت جمشید، بلکه خزانه‌های تمام منطقه پارس و ایلام را زیر نظر داشت (کخ، ۱۳۷۷: ۵۵). به خاطر اهمیتی که منصب خزانه‌دار داشت، منابع یونان او را نگهبان دارایی سلطنتی می‌گفتند (بریان، ۱۳۸۱: ۳۹۹). دیودورسیسیلی به تصاحب خزانه تخت جمشید توسط اسکندر اشاره می‌نماید: «اسکندر در ارگ، جایی که خزانه در آن قرار داشت حضور یافت و آن را تصاحب کرد. خزانه پر از طلا و نقره بود. در این خزانه ۱۲۰ هزار تالان پیدا کردند» (دیودورسیسیلی، ۱۳۸۴: ۷۲۵). دیودورسیسیلی همچنین به ما می‌گوید که در تخت جمشید خزانه‌هایی جهت نگهداری اموال وجود داشت (همان، ۷۲۷). اسناد به جای مانده از وجود ۱۹ خزانه خبر می‌دهد. خزانه‌داری تخت جمشید مسئول همه این هزینه‌ها و کارگرانی بود که در آنها کار می‌کردند. از همین روی در لوح‌های دیوانی تخت جمشید، مهر خزانه‌دار دربار بیش از هر مهر دیگری به چشم می‌خورد (کخ، ۱۳۷۷، ۵۵).

^۱ ganzabara

^۲ kapnishkira

هر ایالت یک گنج هم داشت و استاندار با کمک مأمورانی به نام باجیکر^۱ (باج گیران، گردآوران مالیات) خراج و باج ایالات را گرد می‌آورد و پس از برداشتن مخارج استان بنا بر حساب دقیق موارد-مابقی را به دربار مرکزی می‌فرستاد. پادشاه نماینده‌ای از خود در هر ایالت می‌گذاشت که بر گنج و درآمد آن نظارت و فرماندهی کند. این گمارده همان گنزر یا گنجور بود. پس کار مهم این گنجوران، نگهداری خزاین محلی و بازداشتن استانداران از سوءاستفاده از مالیات دولتی بود (شهبازی، ۱۳۵۰: ۱۰۳).

هنگامی که پرداختی با دستور از درون کاخ شاهی انجام می‌گرفت، باید خزانه‌دار دربار و قائم‌مقام او، هردو، مهرشان را بر روی قبض رسید می‌نشانند. با نظم خردمندانه‌ای که داریوش برای گردش کار فراهم آورده بود، خزانه‌دار دربار و قائم‌مقام او متقابلاً کار یکدیگر را کنترل می‌کردند. درست مانند کاری که در ایران سده‌های میانه، خزانه‌دار اول و خزانه‌دار دوم (در آن زمان چنین خوانده می‌شدند) انجام می‌دادند (هینتس، ۱۳۸۷: ۲۹۱).

۲-۶- بازرسان ویژه شاهنشاه

در زمان داریوش بزرگ، جهت نظارت بر کار ساتراپ‌ها (استانداران) و کنترل سیستم اداری، از بازرسانی استفاده می‌شد که یونانی‌ها به آنها «چشم شاه» می‌گفتند (پلوتارک، ۱۳۶۹: ۴۹۳). از جمله وظایف کارمندان این دستگاه نظارت و مراقبت در کارهای مأموران کشوری و لشکری در سرتاسر امپراطوری و تهیه گزارش راجع به طرز پیشبرد امور جاری و حسن یا سوء جریان کارها برای شاهنشاه ایران بود (احتشام، ۱۳۵۵: ۴۷) گزنفون در این مورد می‌نویسد:

«هر سال یک نماینده بصیر و مقتدر از جانب شاه معین می‌شد که با سپاه مهمی از جمیع ایالات بازدید نمایند. اگر حکام احتیاج به کمک نظامی داشتند، به آنها مساعدت می‌نمودند و اگر در رتق و فتق امور مسامحه، یا در رفتار و کردار آنان خشونت و عصیان مشاهده می‌کرد، آنها را گوشمالی می‌داد؛ و همچنین اگر در رفتار آنان نسبت به مردم

¹. Bajikara

و جمع‌آوری مالیات و خراج یا آبادی زمین‌های بایر و انجام سایر وظایف و تکالیف قصوری دیده می‌شد، چنانچه در صلاحیت نماینده شاه بود، در محل رفع و رجوع می‌کرد در غیر این صورت پادشاه را از ماقع آگاه می‌ساخت و پادشاه تکلیف حاکمی را که در امور خود قصور ورزیده بود معین می‌کرد. مردم وقتی برگزیده پادشاه به سرزمین آنان می‌رسید او را «پسر پادشاه یا برادر پادشاه یا بالاخره چشم پادشاه می‌خواندند» (گزنفون، ۱۳۸۶: ۲۶۴).

در متون آرامی به دست آمده از مصر می‌خوانیم که شخصی به نام «وهوواخشو» به مافوقش به نام «اخماوزدا»^۱ شکایت می‌کند مبنی بر اینکه شخصی به نام «باگوانت»^۲ و مأمورانش، شتربانان او را غارت کرده‌اند ولی به شکایت وی رسیدگی نمی‌شود. بنابراین وهوواخشو به افرادی از دربار «گوش‌ها و چشم‌های شاه» متوسل می‌شود که به او کمک نموده و مشکل او را حل می‌نمایند (بروسیوس، ۱۴۰۰، ۱۸۲).

۲-۷- کنترل امور اداری توسط مغان

مغان گروهی از دین‌مردان با نفوذ دوره هخامنشیان بودند که علاوه بر مسئولیت‌های مختلف، بر علوم مذهبی و نجوم تسلط داشتند و با توجه به مسئولیت‌هایی که انجام می‌دادند، در نزد مردم جایگاه و اهمیت بسیار زیادی داشتند (حسینی سرابی و زرین کوب، ۱۳۹۵: ۳۹). بر اساس لوح‌های بدست آمده به نظر می‌رسد که مغان دارای سه وظیفه مهم بودند:

۱- برگزاری مراسم آیینی و مذهبی

در الواح تخت‌جمشید آمده از سوی دولت هخامنشی پرداخت‌هایی به این مردان و کارگزاران داده می‌شد تا در مراسم آیینی از آن استفاده کنند. در این متن‌ها اغلب، مغان و دین‌مردان دریافت‌کنندگان سهمیه مراسم خدایان در یک منطقه هستند. احتمالاً وظیفه اداری آنها به گونه‌ای بوده که باید این سهمیه را از شخص پرداخت‌کننده، دریافت کرده

^۱ Akhmavuzda

^۲ Bagivant

و آن را به محل اجرای مراسم تحویل داده و بر اجرای مراسم و مصرف درست سهمیه نظارت می‌کردند (همان: ۳۴ و رزمجو، ۱۳۸۴: ۶۹). دریافت‌کنندگان سهمیه اغلب عنوان مذهبی دارند. در لوح‌های باروی تخت‌جمشید به طور مشخص از دو گروه دین‌مرد نام برده شده است: شاتن^۱ و مغ. شاتن‌ها کاهنان عادی در ایلام باستان که در معابد مشغول امور مذهبی بودند (هینتس، ۱۳۷۶: ۷۰؛ صراف، ۱۳۸۴: ۴) و مغ روحانی زرتشتی بود (مزدآپور، ۱۳۹۴: ۱۳؛ بویس، ۱۳۸۸: ۱۲۸). شاتن‌ها در الواح دارای هیچ رتبه‌ای نیستند و همواره در متن‌ها از آنان تنها به عنوان شاتن نام برده شده است. در مواردی آنها مراسم مربوط به اهورامزدا را نیز به جای می‌آوردند. بنابراین شاتن‌ها که اصولاً دین‌مردان ایلامی بودند، علاوه برخدایان ایلامی، برای خدایان ایرانی نیز مراسم قربانی به جای می‌آوردند (Henkelman, 2008: 236).

۲- نظارت بر انجام درست پرداخت‌های ویژه

در دیوان اداری هخامنشی، علاوه بر پرداخت‌های ماهیانه که به کارمندان و کارگران داده می‌شد، برخی مواقع پرداخت‌های ویژه و بیشتر جنسی، تحت عنوان پاداش، کمک شاهانه و جیره به صورت پیشکش پرداخت می‌شد. این پرداخت‌ها فقط شامل کارگران و خدمتکاران ساده می‌شد که حداقل دریافتی را داشته‌اند (کخ، ۱۳۷۷: ۶۳). پرداخت‌های ویژه همیشه زیرنظر روحانیان بود و ظاهراً روحانی‌ها برای تعیین این گونه پرداخت‌ها مورد اعتمادتر از دیگران به نظر می‌رسیدند (همان جا).

۳- کنترل امور اداری

روحانیان علاوه بر انجام مراسم مذهبی، موظف بودند امور اداری را کنترل کرده و با مهر خود مسئولیت صحت صدور سند را به عهده بگیرند. علت اینکه داریوش جهت کنترل امور اداری از روحانیان استفاده می‌نمود علاوه بر قابل اعتماد بودن مغان ستاینده اهورامزدا (کخ، ۱۳۷۷: ۴۰)، استفاده از نیرو و توان تمام اعضا و طبقات جامعه بود. بدین صورت

¹ shaten

روحانیان که بعد از انجام مراسم مذهبی بیکار بودند، موظف می‌شدند تا به کارهای اداری بپردازند و بر امور نظارت نمایند. این یعنی حداکثر استفاده از منابع انسانی. علاوه بر این با کنترل امور اداری توسط روحانیان و مغان، احتمال سوءاستفاده از نیروهای اداری کمتر می‌شد.

۲-۸- بازرسی و کنترل اسناد اداری

یکی از مسائل و اقدامات بسیار مهمی که در لوحه‌ها مشاهده می‌گردد، ارسال حسابداران و حساب‌رسان به نواحی مختلف و کنترل دقیق اسناد و مدارک اداری و اقتصادی توسط آنها است. در بسیاری از لوحه‌ها به بازرسان بر می‌خوریم که از طرف دیوان مرکزی تخت جمشید به ایالات مختلف فرستاده شده و جیره سفر در بین راه دریافت می‌نمایند. در یکی از لوحه‌ها آمده است: «QA5 آرد، منوی^۱، به‌عنوان موجب (توشه سفر) دریافت کرده. او سند مهر شده بکبن^۲ را حمل می‌کرد. وابسته گنجینه بود. دو مرد بزرگ‌زاده، هر یک QA۱/۵ دریافت کردند. ۲ خدمتکار هر یک QA۱ دریافت کردند ماه دهم، سال بیست و دو» (ارفعی، ۱۳۸۷: ۲۰۸). آنها زیر نظر اداره مرکزی برای بررسی و تهیه صورت حساب های سالیانه به مناطق مختلف می‌رفتند و پس از رسیدگی و صورت‌برداری، سند اصلی را همراه با خود به آرشیو مرکزی در تخت‌جمشید می‌آوردند (Hallock, 1969: 2087؛ فیروزمندی و مکوندی، ۱۳۸۸: ۷). در برخی از الواح از این بازرسان تحت عنوان «ایپرسه کو»^۳ (داندمایف، ۱۳۹۱: ۲۱) و در برخی دیگر «داته بره پرنکه» یا «قاضی پرنکه» نام برده شده است (Hallock, 1969: pf1272). احتمال دارد «بکبد» که نام وی تحت عنوان قاضی پرنکه در لوح ذکر شده، از طرف پرنکه مأمور حل‌وفصل اختلاف‌های داخلی در تشکیلات اداری و فراخواندن حسابداران و رؤسای انبارها به رعایت مقررات و الزام‌های مربوط به شغل‌شان بوده باشد (بریان، ۱۳۸۱: ۷۳۵).

^۱ mannuya

^۲ Bakabana

^۳ Iprasakku

نظام کنترل شاهنشاهی هخامنشی تنها در جمع‌آوری و بایگانی اسناد خلاصه نمی‌شد. هر دو ماه یکبار بایستی گزارشی از عملکرد همه حوزه‌ها تهیه می‌کردند. این روند، کار کنترل مرکزی در تخت‌جمشید را آسان‌تر می‌کرد (Hallock, 1969: pf 1983-1984). در این گزارش‌ها همه دریافت‌ها و پرداخت‌های یک سال در یک‌جا جمع‌بندی شده است (ارفعی، ۱۳۸۷: ۲۶۲). طبقاً لوح‌های گزارش‌های دو ماهه یا سالیانه از اندازه بزرگتری برخوردار بودند. تصدیق درستی این ترازنامه‌ها با ۳ کارمند بوده که نخست از کسی که مسئول بخش مربوط در آبادی مربوطه بوده است، نام برده می‌شد. مثلاً وقتی حسابرسی غله انجام می‌شود، مسئول مربوط رئیس کل انبار نامیده می‌شود (کخ، ۱۳۷۷: ۴۰). پس از رئیس کل انبار، مقام دوم همیشه یک (آتش‌ریز) بود که در الواح به نام «رئیس آتش» ذکر می‌شود (Hallock, 1969: pf1986). در کنار این‌ها یک حسابرس ویژه نیز وجود داشت. این حسابرس‌ها مسئولیت همه حساب‌های یک حوزه را به عهده داشتند. آن‌ها در منطقه خود به همه جا سرکشی، موجودی محل را کنترل و صورتحساب تهیه می‌کردند. کار آنها بیشتر در پایان سال و در ماه‌های نخستین سال بعد انجام می‌شد، زیرا نوبت رسیدگی به همه ترازنامه‌ها، سالانه بود (کخ، ۱۳۷۷: ۴۱). به خاطر همین برخی مواقع فرصت نمی‌کردند در یک زمان در پایان سال به همه حساب‌های منطقه خود رسیدگی نمایند بنابراین گاهی حساب چند سال پشت سر هم مورد بررسی قرار می‌گرفت؛ به عنوان مثال: ایرکامک روز سوم از دومین ماه سال ۲۱ داریوش، در حرفه حسابداری مشغول به کار بود. وی در این لوح ترازنامه سه سال متوالی، مربوط به سال‌های پانزدهم، شانزدهم و هفدهم داریوش، برای نوشیدنی را با هم مقایسه نموده است (Hallock: 1969: 1997؛ نمازی، تاک، ۱۳۹۲: ۱۳۰). برخی مواقع در ترازنامه‌های سالیانه، به نام این حسابرسان اشاره می‌شود: «این حسابرسی را برای سال ۱۸ و ۱۹، مسیکه^۱ در سال ۱۹ به انجام رسانده است» (Hallock, 1969: pf1984). بعد از اینکه همه چیز نوشته شد، مسیکه مهرش را بر روی

¹ Masika

سند زده است. مهر مسیکه، شماره ۲۷، بر پای بسیاری از حسابرسی‌های مربوط به میوه، شراب و غله دیده می‌شود (کخ، ۱۳۷۷: ۴۱).

روی هم رفته بر اساس لوح‌های به جای مانده، بازرسی و کنترل در سه سطح انجام می‌شد: ۱- بازرسی و کنترل توسط بازرسان محلی در یک آبادی یا شهر به صورت ماهیانه ۲- بازرسی و کنترل در دوره‌های ۲ و ۳ ماهه توسط نماینده ساتراپ (استاندار) ۳- بازرسی و کنترل سالیانه توسط نماینده‌های اعزامی از مرکز اداری شاهنشاهی (تخت جمشید) (حسین‌بر، ۱۳۸۸: ۴۸؛ خواجه‌وی و رضایی، ۱۳۹۳: ۱۷۱).

۲-۹- بایگانی اسناد و مدارک

یکی از روش‌های پیشرفته‌ای که در تخت جمشید و سایر مراکز شاهنشاهی انجام می‌شد، بایگانی اسناد و مدارک اداری و مالی بود. مراکز اداری از ذخایر موجودی تمامی انبارهای زیر نظر خود اطلاع داشتند. اسناد در درجه اول از خصلت دقیق تشکیلات اداری برای کنترل تولید و ذخایر حکایت می‌کنند. فرآورده‌های کشاورزی و جانوری گوناگون را که از نواحی مختلف جمع آوری می‌کردند، در انبارها می‌گذاشتند. هر ساله حساب‌رسان، صورتحساب‌ها را تنظیم می‌کردند و آنها را به دیوان‌سرای مرکزی تخت جمشید می‌فرستادند. رؤسای آن انبارهایی که در منازل واقع در جاده‌های بزرگ قرار داشتند و مسافران دولتی می‌توانستند جیره‌های سفر از آنها بگیرند. به طور کلی دفاتر مرکزی در هر زمان از وضعیت انبارها در هر نقطه کشور آگاهی داشتند و بدین ترتیب مأموران می‌توانستند اجازه برداشت از این یا آن انبار را صادر کنند (بریان، ۱۳۸۱: ۶۶۲). از هر سند، دو رونوشت نیز تهیه می‌شد. یک نسخه برای بایگانی محلی، نسخه‌های دیگر برای بایگانی مرکزی بخش و سومی مستقیماً به مرکز در تخت جمشید فرستاده می‌شد. چنین است که از هر لوحی که در محل‌های مختلف تهیه شده، نمونه‌ای نیز در بایگانی تخت جمشید موجود است (کخ، ۱۳۷۷: ۳۸).

الواح بسیار زیادی به صورت روزانه به تخت جمشید ارسال می‌شد که نگهداری از آنها مشکل بود، بنابراین چاره‌ای جز طبقه‌بندی آنها نبود. امروزه دریافته‌ایم که برای بایگانی مرتب لوح‌های گلی نیز ترتیبی اندیشیده بودند که دسترسی به آنها را هنگام نیاز آسان می‌کرده است. گمان می‌رود که لوح‌ها را بر اساس مکان و سال طبقه‌بندی می‌کردند و در سبدهی می‌ریختند و سپس سبدها را در قفسه می‌نهادند. هر سبد برجسبی ویژه خود داشت، به این صورت که یک سر تکه طنابی را به گوشه سبد می‌بستند و سر دیگر آن را به خمیر برجسب می‌چسبانند (رجبی، ۱۳۸۲: ۳۱۲). نمونه زیادی از این برجسب‌ها در تخت جمشید به دست آمده است به عنوان مثال: «سند مربوط به آنچه توزیع شده در سال ۲۳» (Hallock, 1969: pf1915) و «سند مربوط به شراب منطقه رزکنوش^۱ در سال ۲۳، تهیه شده به وسیله اپومن یا»^۲ (Id: pf1914).

قبل از اینکه لوحی درون سبد جای گیرد، یک بار دیگر به دقت کنترل می‌شد مثلاً مأموری به نام وهوک^۳ که مسئول کشت غله در منطقه «نریه ایتشیه»^۴، حوزه اداری شماره ۳، نیریز امروزی در فارسی بود، در سال ۲۰ پنجاه لیتر بذر جو به مردی به نام خومنه^۵ تحویل داده، به هنگام برداشت محصول از او ۱۵۳۰ لیتر، یعنی بیشتر از ۳۰ برابر بذر، جو تحویل گرفته بود اما سند قرارداد به تخت جمشید نرسیده بود. این امر یا تسامح، از دید خونتشه نه^۶، کارمند مسئول در تخت جمشید دور نمانده بود (کخ، ۱۳۷۷: ۳۹). او جویای امر از وهوک شده، وهوک نیز از دو سند بایگانی خود رونبشتی تهیه کرده به تخت جمشید فرستاده بود. در هر دو رونبشت آمده است: «این رونبشتی است که خونتشه نه خواسته است» (Hallock, 1969: pf531).

^۱ Razakanoosh

^۲ Apoomanya

^۳ vahuka

^۴ Naryaitshiya

^۵ xvamnaka

^۶ xvamnaka

به سبب ویژگی‌های خاص تخت جمشید و شکوه و عظمت ویرانه‌های آن، مدت‌ها چنین گمان می‌رفت که تخت جمشید به منظور نشان دادن زرق و برق داریوش و برگزاری آیین‌های نوروزی بنا شده است (Walser, 1980: 8). اما اکنون با کمک لوح‌های فراوانی که به دست آمده می‌دانیم که تخت جمشید مرکز کل سازمان اداری پارس (محمدی‌فر، ۱۳۸۵: ۱۵۳) و محل بایگانی اسناد و مدارک بوده است.

علاوه بر اسناد اداری و مالی، به احتمال زیاد نسخه‌هایی از مکاتبات دربار و فرمان‌های شاهی نیز در بایگانی کاخ پادشاه نگهداری می‌شده است (بروسیوس، ۱۴۰۰: ۱۷۸؛ دیودورسیسیلی، ۱۳۸۴: ۷۲۷).

هدف از بایگانی اسناد و مدارک چه بود؟ بایگانی اسناد و مدارک می‌توانست در مواقع متعدد کمک‌رسان باشد و با مراجعه به آنها می‌توانستند بسیاری از گره‌ها را باز کنند که نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود: ۱- هر گاه مشکلی پیش می‌آمد می‌توانستند به بایگانی مراجعه نمایند. برخی مواقع، هنگامی که شخص شاه می‌خواست از موضوعی اطلاع پیدا کند، از آنها استفاده می‌کرد و اسناد بایگانی را مورد مطالعه قرار می‌داد (احتشام، ۱۳۵۵: ۵۶). هنگامی که یهودیان از داریوش بزرگ درخواست تجدید بنا و تعمیر معبد اورشلیم را می‌نمایند، داریوش دستور می‌دهد بایگانی را جستجو کرده و دستوری در بایگانی قصر احتملاً^۱ در سرزمین ماد به فرمان کوروش بزرگ در این زمینه می‌یابند «کوروش پادشاه دربارهٔ خانهٔ خدا در اورشلیم فرمان داد که این خانه بنا شود و بنیادش تعمیر گردد» (کتاب عزرا، بند ۶، ۱۳۸۵: ۵۷۶). ۲- هر زمان و مکان در صورتی که از نظر مالی و اداری مشکلی پیش می‌آمد یا اینکه کارمندی متهم به کم‌کاری و فساد می‌شد، بازرسان به بایگانی اسناد دسترسی داشته و می‌توانستند با بررسی مجدد، موضوع را روشن نمایند. ۳- مسئولین اداری از طریق کنترل مرتب و مداوم اسناد و مدارک بایگانی می‌توانستند مأمورین زیر

¹ hmeta

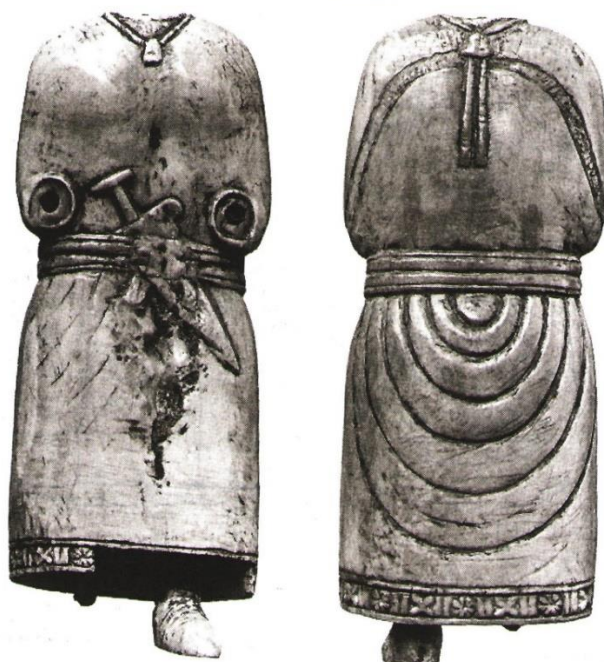
سلطه و حتی ساتراپ یا استانداران را کنترل نمایند. بنابراین بایگانی اسناد و مدارک یکی از روش‌های کنترل بود که میزان اشتباه، خطا و سوءاستفاده را کمتر می‌کرد.

۳- نتیجه گیری

در سیستم اداری دوره هخامنشی جهت جلوگیری از سوءاستفاده کارکنان اداری و غیراداری و کاهش میزان خطا در بین آنها، از شیوه‌ها و روش‌های بسیار جالبی استفاده می‌نمودند. روی بسیاری از لوح‌ها، سال، ماه، نام صادرکننده فرمان، تحویل‌دهنده، تحویل‌گیرنده و نویسنده لوح ذکر می‌شد. علت این بود که اگر در آینده مشکلی پیش می‌آمد می‌توانستند با مشاهده لوح، مقصر را پیدا کنند. یعنی در هر زمان می‌توانستند بفهمند چه کسی مثلاً دستور داده از محصولات کشاورزی یا دامی پرداختی صورت گیرد؟ چه کسی آنها را تحویل داده و یا چه کسی آنها را تحویل گرفته است؟ کسی نمی‌توانست کالایی را از انبار خارج نماید مگر اینکه دستور مافوق خود را به صورت مکتوب داشته باشد. علاوه بر این ورود و خروج محصولات و کالاها از انبار به صورت دقیق ثبت می‌شد. مسافرانی که بین استان‌ها یا ساتراپی‌های شاهنشاهی در رفت‌وآمد بودند، همیشه مجوز سفر با خود داشتند که از طرف ساتراپ (استاندار) صادر می‌شد. به طور طبیعی فقط کسانی چنین جوازی را دریافت می‌کردند که با عنوان مأمور رسمی و دولتی سفر می‌کردند. در این مجوز آمده بود که مأمور از سوی چه کسی مأموریت دارد، چه مسیری را طی می‌کند و چه میزان مواد خوراکی برای خود و در صورت لزوم برای همراهان و همکاران زیردست خود باید دریافت کند. حتی زنان داریوش و شاهزادگان نیز موظف بودند با خود مجوز سفر داشته باشند. جالب اینکه محصول و کالای پرداخت شده نیز به حساب مقام مافوق صادرکننده دستور نوشته می‌شد و او می‌بایست در آینده بهای آن را بپردازد. یکی از موارد کنترلی مهمی که در سیستم اداری هخامنشی دیده می‌شود استفاده از مهر است. در دوره هخامنشی، به جای امضاء از مهر بر روی اسناد و مدارک استفاده می‌شد. اسناد و لوحه‌های بدون مهر اعتباری نداشتند و به همین دلیل کسانی که به مهر

نیاز پیدا می‌کردند (کارمندان اداری، مسافران و...) آن را به گردن خود آویزان می‌نمودند چون می‌دانستند اگر مهر نداشته باشند، کار آنها پیش نخواهد رفت. در سیستم اداری داریوش بزرگ، حقوق و دستمزد براساس میزان کار و نوع مسئولیت به افراد تعلق می‌گرفت. در لوح‌ها به افرادی برمی‌خوریم که حقوق بسیار بالایی دریافت می‌کردند. داریوش می‌دانست افراد مهم که دارای مسئولیت بسیار مهم نیز هستند در خطر فساد و سوءاستفاده احتمالی از مسئولیت خود قرار دارند. به همین دلیل جهت جلوگیری از سوءاستفاده از پست و مقام به آنها حقوق بالا پرداخت می‌نمود. در این صورت این افراد نیاز مالی پیدا نمی‌کردند و همواره مطیع قانون و شخص شاه بودند. هنگامی که پرداختی با دستور از درون کاخ شاهی انجام می‌گرفت، باید خزانه‌دار دربار و قائم‌مقام او، هر دو، مهرشان را بر روی قبض رسید می‌نشانند. با نظم خردمندانه‌ای که داریوش برای گردش کار فراهم آورده بود، خزانه‌دار دربار و قائم‌مقام او متقابلاً کار یکدیگر را کنترل می‌کردند. در زمان داریوش بزرگ، جهت نظارت بر کار ساتراپ‌ها (استانداران) و کنترل سیستم اداری، از بازرسانی استفاده می‌شد که یونانی‌ها به آنها «چشم شاه» می‌گفتند. از جمله وظایف کارمندان این دستگاه، نظارت و مراقبت در کارهای مأموران کشوری و لشکری در سرتاسر امپراطوری و تهیه گزارش راجع به طرز پیشبرد امور جاری و حسن یا سوء جریان کارها برای شاهنشاه ایران بود. روحانیان علاوه بر انجام مراسم مذهبی، موظف بودند امور اداری را کنترل کرده و با مهر خود مسئولیت صحت صدور سند را به عهده بگیرند. علت اینکه داریوش جهت کنترل امور اداری از روحانیان استفاده نمود علاوه بر قابل اعتماد بودن مغان، استفاده از نیرو و توان تمام اعضا و طبقات جامعه بود. بدین صورت روحانیان که بعد از انجام مراسم مذهبی بیکار بودند، موظف می‌شدند تا به کارهای اداری بپردازند و بر امور نظارت نمایند. این یعنی حداکثر استفاده از منابع انسانی. علاوه بر این با کنترل امور اداری توسط روحانیان و مغان، احتمال سوءاستفاده از نیروهای اداری کمتر می‌شد. یکی از مسائل و اقدامات بسیار مهمی که در لوح‌ها مشاهده می‌گردد، ارسال حسابداران و حسابرسان به نواحی مختلف و کنترل دقیق اسناد و مدارک اداری و اقتصادی توسط

آنها است. در بسیاری از لوحه‌ها به بازرسان بر می‌خوریم که از طرف دیوان مرکزی تخت جمشید به ایالات مختلف فرستاده می‌شدند و جیره سفر در بین راه دریافت می‌کردند. بازرسان و حساب‌رسان به صورت ماهیانه، دو سه ماه یکبار و سالیانه امور اداری را بررسی و کنترل می‌نمودند. یکی از روش‌های پیشرفته‌ای که در تخت‌جمشید و سایر مراکز شاهنشاهی انجام می‌شد، بایگانی اسناد و مدارک اداری و مالی بود. در هر زمان و مکان در صورتی که از نظر مالی و اداری مشکلی پیش می‌آمد یا اینکه کارمندی متهم به کم‌کاری و فساد می‌شد، بازرسان به بایگانی اسناد دسترسی داشته و می‌توانستند با بررسی مجدد، موضوع را روشن نمایند. بنابراین باروش کنترلی که در سیستم اداری هخامنشی در زمان داریوش بزرگ بوجود آمد، میزان سوءاستفاده پرسنل اداری و غیراداری به حداقل رسید.



تصویر شماره ۱ (کخ، ۱۳۷۷: ۳۷)

۱۵۲ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال سوم شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱



تصویر شماره ۲ (هینتس، ۱۳۸۷: ۳۵۷)



تصویر شماره ۳ (هینتس، ۱۳۸۷: ۲۹۴)

کتابنامه

- احتشام، مرتضی (۱۳۵۵). *ایران در زمان هخامنشیان*. تهران: کتابهای جیبی.
- ارفعی، عبدالمجید (۱۳۸۷). *گل نبشته های باروی تخت جمشید*. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۵). ترجمه بروس، رابرت، اوهانس، کارابت. تهران: ایلام.
- بروسیوس، ماریا (۱۳۹۲). *شاهنشاهی هخامنشی از کوروش بزرگ تا اردشیر اول*. ترجمه هایده مشایخ. تهران: ماهی.
- بروسیوس، ماریا (۱۴۰۰). *تاریخ ایران باستان «امپراتوری هخامنشی»*. ترجمه علی ضرغامی. کرج: سیمرغ آسمان آذرگان.
- بریان، پیر (۱۳۸۱). *امپراتوری هخامنشی*. ترجمه ناهید فروغان. جلد اول. تهران: قطره.
- پلوتارک (۱۳۶۹). *حیات مردان نامی*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بویس، مری (۱۳۸۸). *زرتشتیان باورها و آداب دینی آنها*. ترجمه عسگر بهرامی. تهران: ققنوس.
- جوادی، غلامرضا (۱۳۸۰). *مدیریت در ایران باستان*. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسین‌بر، رحمت‌الله (۱۳۸۸). *مدیریت در ایران باستان: آشنایی با نظام مدیریت اداری داریوش*. شهرضا: یاران سبز.
- حسینی‌سرابی، فرحناز؛ زرین‌کوب، روزبه (۱۳۹۵). «مغان در روزگار هخامنشیان بر اساس متون کلاسیک و الواح باروی تخت جمشید». *مطالعات تاریخ فرهنگی*. سال هفتم، شماره بیست و هفتم، بهار.
- خواجوی، شکرالله؛ رضائی، حمیدرضا. (۱۳۹۳). «حسابرسی در امپراتوری هخامنشی». *پژوهش حسابداری*. سال سوم، شماره ۱۲، بهار.
- داندامایف، محمد (۱۳۸۱). *تاریخ سیاسی هخامنشیان*. ترجمه خشایار بهاری. تهران: کارنگ.

۱۵۴ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال سوم شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱

داندامایف، محمد (۱۳۹۱). *ایرانیان در بابل هخامنشی*. ترجمه محمود جعفری دهقی. تهران: ققنوس.

دیاکونف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۸۲). *تاریخ ایران باستان*. ترجمه روحی ارباب. تهران: علمی و فرهنگی.

دیودور سیسیلی (۱۳۸۴). *کتابخانه تاریخی*. ترجمه حمید بیکس‌شورکایی و اسماعیل سنگاری. تهران: جامی.

رجبی، پرویز (۱۳۸۲). *هزاره‌های گمشده «هخامنشیان به روایتی دیگر»*. جلد دوم. تهران: توس.

رزمجو، شاهرخ (۱۳۸۴). «پرداخت‌های آیینی در گل نوشته‌های ایلامی باروی تخت جمشید». *پژوهش‌های باستان‌شناسی و مطالعات میان رشته‌ای*. سال اول. شماره ۱. بهار و تابستان.

شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۵۰). *جهان‌داری داریوش بزرگ*. شیراز: دانشگاه پهلوی.

شعبانی، رضا (۱۳۸۲). *داریوش بزرگ*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

صراف، محمد رحیم (۱۳۸۴). *مذهب ایلام باستان*. تهران: سمت.

صفایی، یزدان (۱۳۹۳). «اهمیت و جایگاه متون آرامی بلخ در تاریخ و فرهنگ دوره هخامنشی». *نقد کتاب تاریخ*. پاییز و زمستان، شماره ۳ و ۴.

فرای، ریچارد (۱۳۵۴). *پژوهش‌های هخامنشی «هشت مقاله در باب تاریخ و باستان‌شناسی هخامنشی»*. ترجمه علیرضا شاپور شهبازی. تهران: مؤسسه تحقیقات هخامنشی.

فیروزمندی، بهمن؛ مکوندی، لیلا (۱۳۸۸). «گل‌نشته‌های باروی تخت جمشید». *مطالعات باستان‌شناسی*. پاییز و زمستان، شماره دو.

کتزیاس (۱۳۸۰). *خلاصه تاریخ کتزیاس از کوروش تا اردشیر*. ترجمه کامیاب خلیلی. تهران: کارنگ.

کخ، هاید ماری (۱۳۷۷). *از زبان داریوش*. ترجمه پرویز رجبی. تهران: کارنگ.

کورت، آملی (۱۳۸۲). *هخامنشیان*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

گریسون، مارک؛ کول روت، مارگ (۱۳۸۷). *تاریخ هخامنشی (بررسی مهرهای تخت جمشید)*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. جلد نهم، تهران: توس.

گزنفون (۱۳۸۶). *کوروش نامه*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: علمی و فرهنگی.

گزنفون (۱۳۷۵). *آنا‌باسیس*. ترجمه احمد بیرشک. تهران: کتابسرا.

گلشنی‌راد، کریم (۱۴۰۰). «بررسی و تحلیل اصلاحات امنیتی داریوش بزرگ». *مطالعات ایرانی*. دوره ۲۰، شماره ۴۰.

لوئیس، د.م (۱۳۸۸). *تاریخ هخامنشی (متون پاروئی تخت‌جمشید)*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. جلد چهارم. تهران: توس.

محمدی‌فر، یوسف، محمدی‌فر، یعقوب (۱۳۸۵). «نگاهی بر شیوه‌های کنترل حساب و نظارت مالی در عصر باستان». *مجله دانشکده علوم/اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان*. سال هجدهم، شماره ۳.

مزدایور، کتایون و همکاران (۱۳۹۴). *ادیان و مذاهب در ایران باستان*. مقاله «زرتشت و کیش زرتشتی». تهران: سمت.

نمازی، محمد؛ تاک، فاطمه (۱۳۹۲). «واکاوی الواح گلی استحکامات تخت جمشید با تمرکز بر شیوه حسابداری و دفتریاری». *مجله دانشکده مدیریت دانشگاه تهران*. دوره ۲۰، شماره ۴، زمستان.

هالوک، ریچارد (۱۳۸۵). *تاریخ ایران دوره هخامنشیان (لوحه های تخت جمشید)*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: امیرکبیر.

هرودوت (۱۳۸۴). *تاریخ هرودوت*. ترجمه هادی هدایتی. جلد ۵ و ۶. تهران: دانشگاه تهران.

همایون فرخ، رکن‌الدین (۱۳۵۴). «مهرها و نشانه‌های استوانه‌ای ایران باستان». *مجله بررسی‌های تاریخی*. شماره ۱، سال پنجم.

هینتس، والتر (۱۳۷۶). *دنیای گمشده عیلام*. ترجمه فیروز فیروزنیا. تهران: علمی و فرهنگی.

هینتس، والتر (۱۳۸۷). *داریوش و ایرانیان*. ترجمه پرویز رجبی. تهران: ماه

Dandamayev, Mohammad (1992). *Iranian in Achaemenid Babylonia*. New York: Mazda publishers.

Driver, G. R. (1957). *Aramic Documents of the fifth century B.C.* Oxford: clareDon press.

Hallock, R. (1969). *Persepolis Fortification Tablets*. London: The university of Chicago press.

Henkelman, W. (2008). "The other Gods who are". *Achaemenid History*. XIV. Leiden. NEDERLANDS INSTITUUT VOOR HET NABIJE OOSTEN. NinoPublications@let.leidenuniv.nl

Hicks, J. (1975). *The Persians*. New York: TimeLife.

Naveh, J. & shaked, sh. (2012). *Aramic Documents from Ancient Bactria*. London: Khalili Family Trust.

Stolper, M. (2000). "Ganzabara". *Encylopaedia Iranica*. Ed. E. Yarshater. New York: Bibliotheca persica press.

Walser, G. (1980). *Persepolis: die Königspfalz des Darius*. Wasmuth..versand kostenfrei.gebrauchtes buch

**Study the control system of the Achaemenid administrative
during the time of Darius the Great (based on the Persepolis
tablets)**

Karim Golshani Rad*

Abstract

When Darius the Great ascended to the throne in 522 BC, he undertook extensive political, economic, and military reforms. One of his important reforms is in the field of administrative system. Darius used the administrative system of the great civilizations before him, such as Mesopotamia, Media, Ilam, and Egypt, and with the help of his intelligence and the power of the Persians, created an advanced system that was better and more efficient than before. The research method in this study is descriptive and analytical and the use of reliable sources of ancient times, especially the tablets obtained from Persepolis. The research hypothesis is that according to the obtained documents, the names of the people who were responsible for the entry and exit of goods were recorded until it was clear who issued the order and who was the deliverer and the recipient. In addition, the authorities were required to enter their stamp instead of the signature as a confirmation of the document. Inspections were always sent to the states by the central office, which inspected and the documents on a monthly and annual basis. The control system which was founded by Darius was so precise that it greatly reduced and minimized the rate of error and abuse.

Keywords: administrative system; Darius; Achaemenid tablets.

*Assistant Professor, Department of History, Lorestan University, Khorramabad, Iran.
golshanirad.k@lu.ac.ir

Doi: [10.22034/ACLR.2023.1988056.1061](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.1988056.1061)

دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۱۵۹-۱۸۶
مقاله علمی-پژوهشی

بررسی برخی از مؤلفه‌های نقد فرمالیستی در سروده مانوی/آنگدروشنان

راضیه موسوی خو*

چکیده

آنگدروشنان یک منظومه بلند مانوی، درباره سفر روح پس از رهایی از زندان تن به جهان روشنایی است. در این مقاله، سعی بر آن است که با شیوه کتابخانه‌ای، پس از بررسی چگونگی وزن، قافیه و محتوا، به تحلیل فرمالیستی این سروده نیز پرداخته شود تا بدانیم که آیا می‌توان سرودهای باستانی را از منظر جدیدترین مکاتب نقد ادبی واکاوید یا خیر؟ نزد فرمالیست‌ها، عدول از هنجار یا هنجارگریزی، غریب‌سازی و آشنایی‌زدایی از طریق کاربرد صنایع بیانی و صنایع بدیعی، برجستگی واژه و لفظ در ادبیات و بیان غیرمعارف، غیربومی و غیر معمول تجربه و حقیقت راه رسیدن به ادبیت متن است. با بررسی متون بازمانده باستانی ایران، به سادگی پی می‌بریم که شروع آفرینش‌های ادبی و شعرگونه در ایران، به زمان‌های دور می‌رسد و ایرانیان از دیرباز با آرایه‌های ادبی، هنجارگریزی، بیان خیال

* دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. پست الکترونیکی: humamusavi66@gmail.com
تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۹/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۳



انگیز و عاطفه‌مند و ... آشنایی داشته و از آنان در نوشته و سروده‌های خود استفاده می‌کردند. سروده/نگدروشنان، ۱۳۵ مصرع دارد و دارای ابیاتی تکیه‌دار و بی‌قافیه است. در سرودنامه/نگدروشنان، صنایع لفظی و معنوی بسیاری مانند تنسیق صفات، ابداع، تشبیه، تشخیص و مبالغه به چشم می‌خورد. همچنین از هنجارگریزی نحوی و واژگانی نیز به عنوان یکی از راه‌های ادبی کردن زبان در این سروده استفاده شده است. ساخت ترکیبات وصفی نو و اضافه‌های استعاری و تشبیهی نیز از راه‌های هنجارگریزی واژگانی است که سراینده از آنها غافل نبوده است. شاعر همچنین برای تأثیرگذاری بیشتر در مخاطب، از هماهنگی القایی آواها برای تداعی اندیشه و توصیفات خود استفاده کرده است.

واژگان کلیدی: سرودهای مانوی؛/نگد روشنان؛ پارتی مانوی؛ فرمالیست؛ هنجارگریزی زبانی؛ آرایه‌های ادبی؛ شعر ایران باستان.

۱-مقدمه

۱-۱- سرودهای مانوی

در سال‌های پایانی سده نوزدهم، جغرافی‌دانان سوئدی و جهانگردان روسی، یادداشت‌هایی در تورفان چین یافتند که نشان از تمدنی کهن و فراموش شده داشت. پس از سفرهای اکتشافی، باستان‌شناسان توانستند آثار ارزشمندی از هنر و ادب را، در خرابه‌های تورفان در ایالت کنونی سین کیانگ چین، از زیر خاک بیرون بکشند. در میان این دست‌نوشته‌ها که به هفده زبان چینی، تبتی، مغولی، اویغوری، هندی، بلخی، تخاری، سریانی و گویش‌های وابسته به آنها بود، متن‌هایی به سه زبان ایرانی پارتی، پارسی میانه و سغدی - به خطی مقتبس از آرامی - نیز یافت شد. در این بین انتشار اصل و ترجمه متن‌های مانوی که سخن از دین مانی می‌گفت؛ برای همگان شگفتی برانگیخت. دینی که پیروانش بیش از هزار سال در گستره پهناوری از چین تا غرب اروپا و مصر پراکنده بودند. بخش بزرگی از اشعار دوره میانه را سرودها، نیایش‌ها، مزامیر و اشعار مانوی بازمانده به زبان‌های پارتی و پارسی میانه تشکیل می‌دهد که به زبان‌های سغدی، قبطی، چینی و

غیره نیز ترجمه شده است. مانی دو زبور منظوم با نام‌های *آفرین بزرگان* و *آفرین تقدیس* سروده بود. ترجمه قطعات مفصلی از *آفرین بزرگان* به زبان پارتی و قطعاتی از آن به پارسی میانه و سغدی در دست است که دارای چند بخش و موضوع آن نیایش‌هایی خطاب به پدر بزرگی و ایزدان آفرینش سوم است. در هر بخش، عبارت معینی به صورت ترجیع‌بند در طول متن تکرار می‌شود. نام زبور دیگر مانی *آفرین تقدیس* است، چون هر یک از نیایش‌ها با واژه قادوش آغاز می‌گردد. مضمون بیشتر سرودنامه‌های پارتی، نجات و رستگاری نور یا روح در بند است. دیگر آثار منظوم مانوی عبارتند از: سرودنامه *آنگدروشنان*^۱ (روشنی‌های کامل) و *هویدگمان*^۲ (نیکبختی ما). در این دو منظومه دل که اسیر ماده شده، آرزو می‌کند نجات‌دهنده‌ای به رهانیدن او از اسارت ماده بپردازد. نجات دهنده سرانجام به یاری او می‌آید و او را از اسارت ماده می‌رهاند. علاوه بر این دو سرودنامه، *آفرشنان* (سرودهای بلند) و *مهر یا باشاه* (سرودهای کوتاه) و برخی قطعات شاعرانه *انجیل زنده* و *مزامیر* که به خود مانی نسبت داده‌اند نیز در زمره آثار منظوم مانوی‌اند. نیایش‌های بلند یا *آفرشنان* بیشتر خطاب به مانی یا به یکی از ایزدان مانوی است. این نیایش‌ها به تقلید از یشت‌های *وستاست* (اسماعیل پور، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

مانویان شعر خود را در دو قالب می‌سروده‌اند: منظومه‌های بلند و منظومه‌های کوتاه. سرودنامه‌های بلند مانوی دارای چند بخش (اندام) است. از این سرودها دو مجموعه به پارسی میانه: *گفتار نفس زنده* و *گفتار نفس روشن* و دو مجموعه دیگر به پارتی‌ست که همان *آنگدروشنان* و *هویدگمان* هستند. یکی دیگر از دست‌نوشته‌های مانوی بازمانده در ترکستان چین، *مهرنامگ*^۳ نام دارد که نگارش آن در سده هشتم میلادی آغاز شد.

^۱ *Angad Rōšān*

^۲ *Huwidagmān*

^۳ *Mahr Nāmag*

۱-۲- پیشینه پژوهش

در خصوص ادبیات و شعر مانوی ایران‌شناسان و دانشمندان بسیاری تحقیق و بررسی نموده و مقالات و کتب گوناگونی نوشته‌اند. پژوهش در شعر مانوی را مولر^۱، خاورشناس آلمانی آغاز کرد. او در ۱۹۰۴، سرود ششم/نگدروشنان و در ۱۹۱۳ متن و ترجمه سرودنامه ای مانوی به نام مهرنامگ را در برلین منتشر کرد.^۲ در ۱۹۲۱، رایتزنشتاین^۳ به یاری اندرناس^۴، «سرودهای مرگ» و «سرودهای رستاخیزی» را قرائت، ترجمه و منتشر ساخت.^۵ وی تمام متن M4 را با متن «اندام» سرودنامه/نگدروشنان سنجید و بین آنها پیوندی بسیار نزدیک یافت. اما بویس^۶ معتقد بود که نظر وی نادرست است (2: 1954). در ۱۹۴۳، هنینگ^۷ پاره‌های بسیاری از سرودهای مانوی را قرائت کرد. سپس مری بویس در ۱۹۵۴ مهم‌ترین سرودنامه‌های مانوی/نگدروشنان (روشنی‌های کامل) و هویدگمان (نیکبختی‌ها) را بررسی، تقطیع و ترجمه و در کتاب سرودنامه‌های پارتی مانوی^۸ به چاپ رسانید. او همچنین در سال ۱۹۷۵ اشعار پارتی و پارسی میانه مانوی در ستایش ایزدان مانوی و پاره‌هایی از مزامیر را همراه با متون منشور با نام خوانشی بر فارسی میانه و پارتی مانوی^۹ منتشر کرد. ورنر زوندرومان^{۱۰} نیز در سال ۱۹۹۰ با انتشار سرودنامه‌های مانوی هویدگمان و/نگدروشنان در پارتی و سغدی^{۱۱} به بررسی دو سروده هویدگمان و/نگدروشنان پرداخت. دزموند دورکین مایستر ارنست^{۱۲} نیز در سال ۲۰۰۴ واژه‌نامه مانوی خود که دربردارنده واژه‌های به کار رفته در هویدگمان و/نگدروشنان بود را با نام فرهنگ

¹ Müller

² Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (mahnāmāg)

³ Reitzenstein

⁴ Andreas

⁵ Das iranische Erlösungsmysterium

⁶ Boyce

⁷ Henning

⁸ The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian

⁹ A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian

¹⁰ Sundermann

¹¹ The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad Rošnān in Parthian and Sogdian

¹² Desmond Durkin- Meisterernst

متون مانوی، جلد سوم، فرهنگ فارسی میانه و پارتی مانوی^۱ به چاپ رساند. ژیلبر لازار^۲ ایران‌شناس فرانسوی نیز در مقاله‌ای با عنوان «وزن شعر پارتی» قواعد شعری پارتی را بررسی کرد. در ایران نیز ایرج وامقی در سال ۱۳۷۸ در کتاب *نوشته‌های مانوی و مانویان*، بخش‌هایی از دو سروده هویدگمان و *نگدروشنان* را بر اساس کتاب مری بویس ترجمه کرد. مهرداد بهار و ابوالقاسم اسماعیل‌پور نیز در کتاب *ادبیات مانوی* به این مهم پرداخته‌اند. ابوالقاسم اسماعیل‌پور در سال ۱۳۸۵ با انتشار کتاب *سرودهای روشنائی جستارهایی در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی* به بررسی اشعار مانوی پرداخت. مهشید ابوالحسنی در سال ۱۳۹۳ در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود به تحلیل زبانی سرود *نگدروشنان* مانوی و الهام شجاعی نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود در سال ۱۳۹۴ به بررسی زبانی و ادبی منظومه مانوی پارتی/نگدروشنان با نگاهی به محتوای عرفانی متن پرداخته‌اند. عباس آذرانداز هم در مقاله‌ای که در سال ۱۳۹۴ با عنوان «آرایه‌های ادبی در اشعار مانویان ایرانی زبان» نوشته صنایع ادبی این متون را بررسی کرده است. با این وجود تا کنون پژوهشی در زمینه تحلیل فرمالیستی اینگونه آثار نوشته نشده است و این پژوهش، نخستین کوشش در این زمینه است.

۱-۳- روش پژوهش

در این مقاله که به شیوه کتابخانه‌ای نوشته شده است، سعی بر آن است که برای نخستین بار یک سروده کهن مانوی از دیدگاه فرمالیستی بررسی شود تا بدانیم که کاربری نقد فرمالیستی برای سروه‌های باستان تا چه اندازه است؟ و نیز پیوندی میان مطالعات مکاتب نقد ادبی مدرن و آثار ادبی باستانی برقرار شود. آیا پرداختن به فرم، زبان و صورت *نگدروشنان*، می‌تواند ما را متقاعد کند که همچنان با یک منظومه ادبی روبرویم؟ هرچند که در دسترس نبودن تمام بندهای سروده *نگدروشنان*، کار را بر ما بسیار دشوار می‌کند

^۱ *Dictionary of Manichaean Texts, Volume III: Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*

^۲ Lazard

و قطعاً موارد ادبی بسیاری از چشم ما پنهان می‌ماند، ولی در این پژوهش می‌کوشیم تا با تکیه بر بندهای بازمانده به بررسی این اثر بپردازیم. در ادامه برای آشنایی خواننده، ابتدا به شکل مختصر محتوا، وزن و قافیه سروده بررسی و سپس تا حد ممکن به تحلیل برخی از مؤلفه‌های نقد فرمالیستی در این اثر پرداخته می‌شود. بهتر آن می‌بود که تمام بندهای این اثر به صورت جزء جزء بررسی و نقد شود اما به دلیل طولانی بودن متن و خارج بودن از مجال یک مقاله پژوهشی، برای هر مورد، تنها به ذکر نمونه‌هایی بسنده می‌شود. هر چند که برای موارد گوناگون بیشتر از چند نمونه در متن وجود دارد.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- سرودنامه/نگدروشان

نگدروشان یکی از منظومه‌های بلند مانوی‌ست که به معنی روشن‌دارا و ثروتمند است. «نخست باید گفته شود که تمامی این شعر بلند درباره سفر روح پس از رهایی از زندان تن یا - جهان تاریکی - به جهان روشنایی و رسیدن به پدر نخستین و مادر زندگان و روشن‌دارا است. شباهت فوق‌العاده مضمون اصلی این اشعار با سرودهای عارفان ایرانی به حدیست که نمی‌توان به سهولت از آن چشم پوشید» (وامقی، ۱۳۶۱: ۱۲۰۱). این شعر شامل فصولی است که اندام نامیده می‌شود و متن اشعار در بندهای چهار مصرعی است. اصل شعر از یافته‌های ترکستان چین و از شهر تورفان است و در سال ۱۹۵۴ توسط مری بویس و به راهنمایی والتر برونو هنینگ بازسازی و همراه با یک شعر بلند دیگر در کتابی با نام *سرودهای پارتی مانوی*^۱ به انگلیسی ترجمه شده است. ورنر زوندرمان نیز در ۱۹۹۰ بیست و پنج قطعه از سرودنامه هویدگمان را همراه با سرود نامه *نگدروشان* به سغدی و پارتی نشر داد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۵: ۱۹۳). زوندرمان با بازخوانی نام «مارخورشید و همن اسپسگ» در سرآغاز دست‌نوشته M233/Γ، ثابت کرد این دو

¹ *Manichaean Hymn Cycles in Parthian*

مجموعه را اسقفی مانوی به نام «مار خورشید وَهْمَن» سروده است (Sundermann, 1990: 9-14).

ایرج وامقی در مقاله‌ای به نام «نگدروشنان (یک شعر بلند مانوی)» در سال ۱۳۶۱ این منظومه را به فارسی ترجمه کرده است که از این ترجمه در این پژوهش استفاده خواهد شد.

۲-۱-۱- محتوا

نگدروشنان، سروده‌ایست خیال‌انگیز و شاعرانه که با لحنی ملتمسانه و با به کارگیری آرایه‌های ادبی بسیار، در نفوس مخاطبین تأثیر می‌گذارد و برای بیان دردهای خود توصیف پردازی‌های زیبایی می‌کند. آنگونه که مخاطب با او همراه می‌شود. سراینده در این سروده که سروده‌ایست عرفانی، دست به دامان معشوق ازلی خود می‌شود و از او یاری می‌خواهد تا او را از ظلمت برهاند و به روشنایی برساند. مادام عجز و لابه می‌کند و گلایه‌هایش را به گوش روشن‌دار می‌رساند. کاری که رسالت شعر است در ادوار مختلف. شکایت از هجر و دوری و لابه و زاری در فراق یار از موضوعات مهم ادبیات عاشقانه، غنایی و نیز عرفانی بوده است. در این سرود، روح اسیر و ناامیدی که عمرش به پایان رسیده است به دنبال نجات‌بخش خویش می‌گردد و فریادکنان می‌پرسد: چه کسی نجات خواهدم بخشید؟ نجات بخش با روی گشاده و سخنی عاشقانه به سویش می‌آید، دیوان فرار می‌کنند و به روح اسیر مژده رستگاری داده می‌شود. در پایان روح آزاد به زندان تاریک تن که از آن رهایی یافته است چشم می‌دوزد، در حالیکه به رهایی خود اشاره کرده و جامه نور را پوشیده است.

۲-۱-۲- وزن

اشعار مانوی را هنینگ منظوم به نظم ضربی دانسته است. وی گفته است سطرهای اشعار مانوی سه تکیه‌ای و یا چهار تکیه‌ای هستند، در صورت اخیر سطر به دو مصراع دوتکیه‌ای تقسیم می‌شود (Henning, 1977: 166). سروده/نگدروشنان، ۱۳۵ مصراع دارد. به باور

بویس، این سروده دارای ابیاتی تکیه‌دار است (Boyce, 1954: 1-14, 45-49). یعنی اساس وزن شعر، شمار تکیه‌هاست. به عبارتی تکیه‌ها تعیین‌کننده‌اند نه شمار هجاها. به دلیل نامشخص بودن تلفظ برخی واژگان، برای شناخت نظام شعری اینگونه متون می‌بایست به بررسی سرودهای که در یک دوره زمانی سروده شده‌اند پرداخت. مانند /نگدروشنان و هویدگمان. در هر دو سرودنامه، مصراع‌های چهار تکیه‌ای و تعداد زیادی نیم‌مصراع یا پاره شعر دو واژه‌ای وجود دارد. هر پاره شعر (نیم مصراع) یک واحد وزنی دارد. بویس الگوی زیر را پس از بررسی دو بیت ارائه داده است:

(الف) هجای بی‌تکیه + تکیه‌دار + بی‌تکیه + تکیه‌دار

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

(ج) هجای بی‌تکیه + تکیه‌دار + تکیه‌دار + بی‌تکیه

(د) هجای تکیه‌دار + بی‌تکیه + بی‌تکیه + تکیه‌دار (ibid)

پس پاره‌های یک دوبیتی را می‌توان به گونه الف/الف، الف/ب؛ ب/الف و ب/ب تنظیم کرد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۵: ۱۹۵).

لازار نیز قواعد زیر را برای شعر پارتی بیان کرد:

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

۲- ضرب‌آهنگ الزاماً با تکیه واژه منطبق نیست.

۳- کمیت هجاها نقش خاصی ایفا می‌کند (لازار، ۱۳۷۵: ۲۷۷-۳۱۰).

۲-۱-۳- قافیه

قافیه به کلمه یا حروفی گفته می‌شود که تکرار آنها به شعر نظم می‌بخشد. درباره الزام وجود قافیه در شعر نظرهای گوناگونی وجود دارد. مثلاً اعراب، تقید بسیاری به وجود قافیه در شعر دارند تا آنجا که شعر بدون قافیه را شعر نمی‌دانند. ایرانیان نیز در دوران اسلامی به پیروی از شعر عرب به وزن عروضی و قافیه توجه بیشتری نشان دادند. در مقابل برخی نیز قافیه را از محدودیت‌ها شمرده‌اند و آن را سد راه آزادی احساس و عواطف شاعر دانسته

اند. والت ویتمن^۱ کیفیت شاعرانه را در وزن و قافیه نمی‌بیند بلکه آن را در زندگی و بسیاری چیزهای دیگر و در درون آدمی می‌بیند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۱۶۴). برخی نیز تا مرحله دشمنی با قافیه پیش رفته‌اند. مثلاً الوار^۲، قافیه را کنسرت وحشتناک برای گوش خران خواند. یا میلتن^۳ آن را جرنج جرنج مشابه در پایان مصاربع نامید (Lacoue-Labarthe, 1999: 191).

پس می‌توان چنین گفت که ساحت شعر گسترده‌تر از آن است که به وجود قافیه محدود شود یا قافیه را از ذاتیات آن بشماریم بلکه قافیه همچون ابزار و نیروی خارجی به کمک شعر می‌آید،/نگدروشان سروده‌ای بی‌قافیه است و با توجه بدانچه گفته شد این موضوع نمی‌تواند خدشه‌ای بر شعر بودن آن وارد کند. همچنین در متون بازمانده ایرانی در دوره های باستان و میانه به دلیل وجود پایانه‌های صرفی گاه یکسانی که دارند، موسیقی درونی و واج‌آرایی امری بدیهی است که در کنار نظم هجایی، ضربی و تکیه‌ای سروده‌ها، موسیقی زیبایی را به آنها بخشیده است و گاه می‌تواند فقدان قافیه به معنای امروزی را از نظر موسیقایی تا حدودی جبران کند. هنینگ هماهنگی پایانه جمع را گونه‌ای قافیه می‌شمرد (Henning, 1977: 354) توالی فعل‌هایی که در پی یکدیگر می‌آیند یا استفاده پی‌درپی از واژه‌هایی که از یک مقوله دستوری‌اند، چون اسم معنا یا مصدر، به این دلیل که از لحاظ واجی پایانه‌های یکسانی دارند، معمولاً در ایجاد موسیقی کلام، علاوه بر موسیقی اصلی شعر، نقش بسیار مؤثری دارند (آذرانداز، ۱۳۹۴: ۱۳).

برای نمونه در مثال زیر، دو واژه «چمند و وزند» هر چند از لحاظ حروف پایانی مشترک، هم‌قافیه به شمار نمی‌آیند ولی به دلیل هم‌آوا بودن و نیز واج‌آرایی صامت «ز» و «د» و نیز مصوت «» باعث ایجاد نوعی موسیقی درونی دلنشین در بیت شده‌اند:

ky cmynd pd zryh zyrd o
`wd wzyn[d] pd [.....] (Boyce, 1954: 116)

که بر دل دریا چمند

¹ Walt Whitman

² Paul Éluard

³ Milton

و حرکت می‌کنند به [.....].

۲-۲- بررسی فرمالیستی

فرم آن چیزی است که از کلیت یک شعر، در مقابل دیدگان و قضاوت مخاطبان قرار می‌گیرد و مجموعه عناصر سازنده یک شعر است. در فرمالیسم^۱ «اصل تقدم صورت بر معنا» حاکم است. ولی این بدین معنا نیست که فرمالیست‌های روسی وجود معنا را نادیده انگاشته‌اند. بلکه بدین معناست که آنان موجودیت متنی اثر را از امور برون‌متنی مستقل در نظر گرفته‌اند. «دلالات‌های ویژه یک اثر، یک واحد را تشکیل می‌دهد که همان درونمایه است. می‌توانیم همانقدر از درون‌مایه یک اثر حرف بزنیم که از درون‌مایه بخش‌های آن» (تودوروف، ۱۳۸۵: ۲۹۳). فرمالیست‌ها اثر ادبی را بازتاب‌دهنده حقیقت زندگی صاحب آن نمی‌دانستند و آن متن ادبی را جدای از وی می‌شمردند. رمان سلدن^۲ می‌گفت: «مؤلف مرده است و سخن ادبی بازگوکننده حقیقت نیست» (سلدن: ۱۳۷۷: ۹۵). رولان بارت^۳ از نظریه‌پردازان مطرح ساختارگرا نیز در مقاله «مرگ مؤلف»، مآلارمه را نخستین کسی دانست که ضرورت جایگزینی خود زبان به جای شخصی که سخن می‌گوید را مطرح کرد (سجودی، ۱۳۸۰: ۶۹).

منتقدان فرمالیست بر دو اصل تکیه کرده‌اند:

۱- تغییر شکل در زبان عادی

۲- صناعات ادبی که باعث آشنایی‌زدایی می‌شوند (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۵۰).

اگر بخواهیم راه رسیدن به ادبیت متن نزد فرمالیست‌های روسی را برشمریم باید به ۱- عدول از هنجار یا هنجارگریزی (هنجارگریزی نحوی، هنجارگریزی نوشتاری، هنجارگریزی واژگانی)، ۲- غریب‌سازی و آشنایی‌زدایی از طریق کاربرد صنایع بیانی (مجاز، استعاره، تشبیه، کنایه) و صنایع بدیعی (ابهام، ابهام، تناسب، جناس، متناقض‌نما، طنز)، ۳-

^۱ Formalism

^۲ Raman Selden

^۳ Roland Barthes

برجستگی واژه و لفظ در ادبیات و ۴- بیان غیرمتعارف، غیربومی و غیر معمول تجربه و حقیقت اشاره کنیم. یک شعر خوب یکدست و دارای فرم است. همچنین میان اجزای آن ارتباط، هماهنگی و تناسب معنایی و زبانی وجود دارد. شاعر می‌بایست از کلمات و ترکیباتی استفاده کند که با کلیت شعر متناسب باشد. گراهام هوف^۱ سه اصل عمده برای نقد فرمالیستی قائل است: ۱- انسجام: یعنی اثر ادبی کلیت داشته باشد، بریده بریده و توده‌ای پراکنده و فاقد نظم نباشد. این کلیت ممکن است در سایه وحدتی موضوعی یا عاطفی حاصل شود. ۲- هماهنگی: یکپارچگی و تناسب در اثر است که می‌تواند کمی باشد یا کیفی. ۳- درخشش: که وجود جوهر زیبایی‌شناختی یا «آن» نهفته و «افسون شعر» است (امامی، ۱۳۷۷: ۱۸۹-۱۹۰).

از دید آنان یک اثر ادبی شایسته را می‌بایست بر اساس برجستگی‌های زبانی، نحوی و هنری آن بررسی و نقد کرد. /نگدروشنان به عنوان یک سروده کهن، از آن جهت که دارای ظرافت کلام و زیبایی ترکیبات و در بردارنده انواع آرایه‌های ادبی مانند تشخیص، تشبیه، مبالغه، واج‌آرایی، پرسش و پاسخ، تکرار، تنسیق صفات و غیره است، برای بررسی فرمالیستی در این پژوهش انتخاب شده است.

۲-۲-۱- هنجارگریزی‌های زبانی

از نظر فرمالیست‌ها آنچه در زبان ادبی نیاز است عدول از زبان معیار و هنجارگریزی است. به باور آنان در بیشتر بندهای متون ادبی و هنری عدول از نحو و خروج از معیارها و زبان متعارف را می‌توان دید. «شعر حادثه‌ای است که در زبان روی می‌دهد و در حقیقت گوینده شعر، با شعر خود، عملی در زبان انجام می‌دهد که خواننده میان زبان او و زبان روزمره و عادی - یا به قول ساخت‌گرایان چک: زبان اتوماتیکی - تمایزی احساس می‌کند. این تمایز می‌تواند علل بسیاری داشته باشد، عللی شناخته شده و عللی غیرقابل شناخت. اتفاقاً شعر حقیقی - شعر ابدی - همان شعری است که علت تمایز آن از زبان مبتدل و معمول، در تمام

^۱ Graham Hoof

ساحات قابل تعلیل و تحلیل نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸ : ۳). هنجارگریزی یکی از راه‌های برجسته‌سازی زبان است و لیچ برای آن هشت مورد را نام می‌برد: هنجارگریزی واژگانی، هنجارگریزی نحوی، هنجارگریزی آوایی، هنجارگریزی نوشتاری، هنجارگریزی معنایی، هنجارگریزی گویشی، هنجارگریزی سبکی و هنجارگریزی زمانی (صفوی، ۱۳۷۳: ۴۵-۵۰).

۲-۲-۲- هنجارگریزی نحوی

زبان ادبی، زبان عدول از هنجارهاست. در سرودنامه /نگدروشنان، هنجارگریزی نحوی به عنوان یکی از راه‌های ادبی کردن زبان وجود دارد:

nīyust harwīn maran frēštag

تمام مرگ‌ها نهان شده بودند توسط فرشته (نجات‌دهنده).

بویس با اشاره به این بند، عدم رعایت قواعد نحوی به طور کامل در اشعار مانوی را نشان می‌دهد (بویس، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

۲-۲-۳- هنجارگریزی واژگانی

هنجارگریزی واژگانی یکی از راه‌های برجسته‌سازی زبان است؛ بدین ترتیب که شاعر بر حسب قیاس و گریز از قواعد ساخت واژه زبان هنجار، واژه‌های جدید می‌آفریند و به کار می‌برد (صفوی، ۱۳۷۳: ۴۶). لیچ، ابداعات واژگانی شاعرانه را «ساخت ویژه» می‌نامد. او معتقد است ابداع واژه، قانون واژگانی را تخریب نمی‌کند بلکه موجب غنای زبان می‌شود (بلوری، ۱۳۹۶: ۳). در اینجا با اشاره به مواردی اندک، به بررسی ترکیبات وصفی تازه و معانی جدیدی که در جهت آفرینش کلمات به کاررفته‌اند و نیز دیگر ترکیبات اضافی که در زیرمجموعه هنجارگری‌های معنایی، تشبیهاتی نو و استعاره‌ها را در خود پنهان کرده‌اند می‌پردازیم.

-اضافه استعاری: کاربرد «نسا دیدار: مُردار چهره» برای زندگانی (Boyce, 1954: 114)

بررسی برخی از مؤلفه‌های نقد فرمالیستی در سروده مانوی/نگدروشنان ۱۷۱

-ترکیب وصفی: نزم‌های (مه‌های) دودین (ibid) میغ‌های آذرین (id: 154)، ابرهای سستبر تگرگ‌زا (id: 116)

-اضافه تشبیهی: خانی‌های تاریکی (id: 114)

۲-۲-۴- روایت‌گری

روایت‌گری در سروده/نگدروشنان، یکی از مهمترین هنجارشکنی‌های زبانی آن به شمار می‌آید. سراینده یعنی «مار خورشید و همن» در این اثر روایت‌گوست و از روزهای آشفته و بی‌تابی روح اسیر خویش سخن می‌گوید.

۲-۳- غریب‌سازی و آشنایی‌زدایی از طریق کاربرد صنایع ادبی

برای منتقد فرمالیست مهم است که بداند شاعر حرف خود را چگونه زده است نه اینکه چه گفته است؟ زبان ادبی می‌بایست مخاطب را برای فهم و درک اثر به دشواری بیندازد و جستجوگری و کنکاش را در او بیدار کند. این امر از طریق آشنایی‌زدایی انجام می‌شود. فرمالیست‌ها تمام صحن ادبیات و هنر را جولانگاه آشنایی‌زدایی می‌دانند. صنایع ادبی که شامل دو گروه صنایع بیانی (مجاز، استعاره، تشبیه، کنایه) و صنایع بدیعی (ایهام، ابهام، تناسب، جناس، متناقض‌نما، طنز) می‌شود یکی از راه‌های ایجاد تأمل و مکث در مخاطب ادبیات است. در ادامه به بررسی صنایع ادبی به کاررفته در سرودنامه/نگدروشنان می‌پردازیم.

۲-۳-۱- تشخیص

در این بند از آرایه تشخیص استفاده شده است. تشخیص همان جان‌بخشی به اشیاء یا مفاهیم انتزاعی‌ست که وجود خارجی ندارند. «نسا» به معنی «لاشه و مردار» است و «دیدار» در اینجا به معنی شکل است. وامقی «نسا دیدار» را «لاشه شکل» ترجمه کرده است (وامقی، ۱۳۶۱: ۱۲۰۶). یعنی آنکه ظاهر، صورت و شکل لاشه یا مردار دارد. اگر دیدار را به معنای چهره یا پیکر انسانی در نظر بگیریم آنگاه مار خورشید و همن در این

بند داشتن شکل و صورت مردار که امری انسانی‌ست را به زمان زندگانی نسبت می‌دهد
که نوعی جان‌بخشی‌ست.

`wd jm(`)n jy(w)[hr] o
`wd hw ns`w dydn
Hnjft pd mn o
Cy rwš`n ``ywštɡ (Boyce, 1954: 114)

و زمان زندگانی
و این نسا (مردار، لاشه) دیدار
بر من انجامید
با روزهای آشفته [اش] (وامقی، ۱۳۶۱: ۱۲۰۶).

۲-۳-۲- تشبیه

در این بند از آرایه تشبیه استفاده شده است. زیبایی به برفی تشبیه شده است که برای
آن دوامی نیست و در برابر آفتاب فرو می‌افتد و می‌گدازد.

Ms `wr `s`h o
`wd m` bw`h fryh
`ym hwcyhryft o
Cy pd hrw zng wygnyd
`wd kfyd `wd wdcyd o
cw`gwn wfr pd `bd`b
`wd `w hrwyn kryšn o
`wyšt`dn ny `st (Boyce, 1954: 156)

باز هم اینجا بیا!
و مباحش دل‌باخته
این زیبایی
که به هر گونه هلاک می‌کند
و فرو می‌افتد و می‌گدازد
همچون برف در (برابر) آفتاب

و به هر زیبایی (که باشد)

(جای) ماندن نیست.

۲-۳-۳- مبالغه

این بند اغراق‌آمیز است و در آن از صنعت مبالغه استفاده شده است. اغراق عموماً باعث خیال‌انگیز شدن شعر و نثر می‌شود. در این بند شاعر درباره خشم اغراق کرده است و آن را به دریایی آذرین تشبیه کرده است که امواج خروشان آن برخاستند تا وی را فرا بگیرند.

`wd `mwšt hwyn dybhr o

cw`qwn zr(y)? `dwryn

`wd pdr`št wrm h`wyndg o

Kw `w mn ngwhynd (Boyce, 1954: 116)

و خشم آنان انباشته شد

همچون دریایی آذرین

و امواج جوشان برخاستند

که مرا فراگیرند

۲-۳-۴- مراعات نظیر

دو بند زیر آرایه مراعات نظیر دارند. کلمات باران، نزم (مه)، آذرخش، تندر، ابر و تگرگ با هم مراعات نظیر دارند.

cy `c hrw p`dqws o

dm [...] (`y)wz `mwšt

`wd w`r`n `wd dwd o

Cy (h)rwyn nyzm`n

wrwc `wd tndwr o

`wd bybr`n tgrgyn

`bxwm `wd wcn o

Cy hrw wrm zrhyg. (Boyce, 1954: 116)

چه، از هر کران

.....تلاطم، انباشته شد

و باران و دود

همه نزم‌ها (مه)

آذرخش و تندر

ابرهای ستبر تگرگ‌زا

و جوش و خروش

همه موج‌های دریا

۲-۳-۵- تنسيق الصفات:

تنسيق الصفات آن است که برای یک اسم، صفات متوالی بیاورند یا برای یک فعل قیده‌های مختلف ذکر کنند (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۶۰).

ms `wr `s`h o

pd š`dyft `by zryq

`wd hw`r`m m` sy`h o

pd mrnyn `r`m (Boyce, 1954: 154)

باز همه، بیا

به شادی، بی‌اندوه

به آرامی میاسا.

۲-۳-۶- پرسش و پاسخ

همانطور که پیش از این گفته شد، عبارت پرسشی » « ”kym bwjy(n)[dyh o]“ : چه کسی مرا نجات خواهد داد؟» در آغاز بندهای ۱، ۱۰، ۱۱ و ۱۲ آمده است (Boyce, 1954: 132). سراینده پاسخ این پرسش‌ها را از زبان نجات‌دهنده در بند ۸ تا پایان

سروده می‌دهد (id: 140-167). به دلیل طولانی بودن بندها از آوردن آنها خودداری کرده و تنها به یک بند اشاره می‌شود.

`z `w tw (')[bd](')c`n o
`c hrwyn ywbhr
`wt `c hr(w)[y](n) tng o
`c kw tw brm`d (Boyce, 1954: 146)

من تو را نجات خواهم داد
از همه بیماری‌ها
و از همه تنگی‌هایی
که تو از آنها گریستی.

۲-۳-۷- ابداع

آرایه ابداع (چند آرایه‌ای) در اصل به معنی چیز تازه و نو آوردن و در اصطلاح، آن است که نویسنده یا شاعر در یک عبارت نثر و یا یک بیت شعر، چند آرایه ادبی با یکدیگر بیاورد. «گاهی در یک جمله ادبی با چند وجه از وجوه تحسین کلام یا صنعت بدیعی مواجهیم نه یک وجه. بدیع‌نویسان چندین صنعت در یک فقره را خود صنعتی شمرده و آن را ابداع یا سلامه‌الاختراع خوانده‌اند» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۸۳). در بند ۱۹، آرایه‌های ادبی تشبیه، مبالغه و واج‌آرایی مصوت بلند «او» وجود دارد.

`wd `mwšt hwyn dybhr o
cw`qwn zr(y)? `dwryn
`wd pdr`št wrm h`wyndg o
Kw `w mn ngwhynd (Boyce, 1954: 116)

و خشم آنان انباشته شد
همچون دریایی آذرین
و امواج جوشان برخاستند
که مرا فراگیرند

۲-۳-۸- تکرار

عبارت پرسشی « [kym bwjy(n)[dyh o] » : چه کسی مرا نجات خواهد داد؟» در آغاز بند ۱، ۱۰، ۱۱ و ۱۲ آمده است. به لحاظ هنری تکرار گاهی خوب است. پشت سر هم آمدن سخن یا مضمونی می‌تواند جذاب و تأثیرگذار باشد. همچنین یکی از راه‌های تأکید مطلب، استفاده از آرایه تکرار است که می‌تواند از ویژگی‌های شاخص متن به شمار آید.

qy(m) [o]

.....

b cy `w jm` [n

.....

kym bwj[lyndyy]

.....

b cy pdr`st ` [štyd]

.....

kym `bd`cyndyy o

`c hrw []

b wxšyndg `dwr o

`wd h(w) tnng (')[bn`s] (Boyce, 1954: 132)

..... که مرا

.....

چه در زمان مرگ

.....

چه کسی مرا نجات خواهد داد؟

.....

چه آن آماده شده است

.....

چه کسی مرا نجات خواهد داد؟

از هر

و آذر سوزان

و آن تنگی تباهی

همچنین تکرار واژه‌های «مهر، بندها، انگشت‌ها و گشاده شدند» در بندهای زیر به شاعر در ایجاد سبک خاص در سرایش کمک کرده است.

`wm p`d`n m[whr] o

`wd `ngwšt pw(x)g o

[w]yš`d bwd hrw[yn] bnd o

Cy mn gryw ji(w)[hr]

`wd hrwyn pw(x)g o

C (y d) st [`wd] `ngwš(t)

[wyš`]d bwd hrwyn o

U `zg (ry)s(p)`d hwyn mwhr (Boyce, 1954: 122)

مهر پاهای من

و بندهای انگشتانم

گشاده شد همه بندهای

زندگی روان من

همه بندهای

دست [ها] و انگشت [های] من

همه گشاده شدند

و مهر آنان برگرفته شد

۲-۳-۹- واج آرایی

به تکرار یک یا چند مصوت یا صامت در شعر یا نثر واج آرایی یا نغمه حروف گفته می‌شود. این آرایه باعث ایجاد موسیقی درونی در شعر و تأثیرگذاری بیشتر در مخاطب می‌شود. در

نمونه زیر واج‌آرایی به کار رفته است. واج‌آرایی «آ» و «ه»، در بند زیر خود باعث القای حس آه کشیدن در ناخودآگاه خواننده می‌شود که کاملاً همسویی با موضوع اثر که شکوه از اسارت و درد است دارد.

[`w mn gryw] xwd`y o
wyn`r`h `wm pdw`c`h
[`wm hwfry`d] (`h) 0
mdy`n dwšmnyn (Boyce, 1954: 112)

ای خدا، روح مرا
بیارای و مرا بپیواز
و مرا یاری کن
در میان همه دشمنان

۲-۴- موسیقی شعر

موسیقی شعر، تنها مرتبط با وزن عروضی و قالب‌های شعری نیست. چگونگی چیدمان واژگان و حروف و آواها در کنار یکدیگر و ایقاع‌های شعر نیز خود باعث ایجاد موسیقی درونی می‌شود. شعر دو موسیقی دارد:

- ۱- موسیقی بیرونی که همان وزن عروضی است بر اساس کشش هجاها و تکیه‌ها
 - ۲- موسیقی درونی که عبارتست از هماهنگی و نسبت ترکیبی کلمات و طنین خاص هر حرفی در مجاورت با حرف دیگر (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۵۱).
- وزن، موسیقی بیرونی شعر و ایقاع‌های کلمات، موسیقی درونی آن را ایجاد می‌کند. لامبورن^۱، موسیقی درونی شعر را از وزن و نظم سریع‌تر می‌داند (ضیف، ۱۹۵۶: ۷۳). ممکن است دو شعر از نظر نت موسیقی برابر باشند ولی از نظر موسیقی اصوات کلمات و موسیقی درونی متفاوت باشند (شفیعی کدکنی، همانجا).

^۱ lamborn

در زبان‌های باستانی ایرانی مانند فارسی باستان و اوستایی به دلیل وجود پایانه‌های صرفی و نقش‌نماها همواره نوعی موسیقی درونی و واج‌آرایی در متون دیده می‌شود. درست است که این پایانه‌های صرفی و نقش‌نماها در دوره میانه عمدتاً از بین رفته‌اند و در برخی موارد به صورت استثناء باقی مانده‌اند اما همچنان تأثیر آوایی آنها در پایان برخی واژگان دیده می‌شود. از سوی دیگر به دلیل پیوندی بودن زبان‌های ایرانی و وجود پیشوندها و پسوندها در واژه‌سازی، موسیقی درونی اینگونه زبان‌ها به خودی خود پررنگ است. از این روست که شاید شاعران و نویسندگان فارسی، زبان فارسی که بازمانده همین زبان‌های ایرانی است را شیرین و قند می‌خوانند. پس بدیهی است که در متون بازمانده ایرانی در دوره های باستان و میانه، موسیقی درونی و واج‌آرایی امری طبیعی باشد که در کنار نظم هجایی، ضربی و تکیه‌ای سروده‌ها موسیقی زیبایی را به آنها بخشیده است. «شعر، اقتضایش آن است که در برانگیختن حس موسیقی و شور و هیجان بیش از زبان عادی مؤثر باشد و فصاحت، آن است که اجزاء کلام خالی باشد از تنافر حروف، غرابت استعمال، مخالفت قیاس و کراهت در سمع. لفظ روان باشد با مخارج حروف آسان» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۵۹). روانی و شیوایی بیان و موسیقی درون، یکی از ویژگی‌های سروده‌های مانوی ست و در/نگدروشان نیز این شیوایی و روانی واژه‌ها، شور و هیجانی ژرف در دل مخاطب بر می‌انگیزاند و تأثیرگذاری آن را دو چندان می‌کند. می‌توان گفت در این سروده، واژگان و زبان به خوبی در اختیار محتوا قرار گرفته‌اند. آرایه‌های ادبی به کاررفته در متن نیز بسیار در راستای برانگیختن حس تنهایی، اسارت و فراق سراینده به کار گرفته شده‌اند. در نمونه‌های زیر، شاهد روانی، موسیقی درونی و واج‌آرایی در بندها هستیم.

pdyd `dwr o

nyzm`n dwdyyn (Boyce, 1954: 114)

آتش افروخته شد

و نزم‌های (مه‌های) دودین.

[`wd mn] gryw tyrs`d o

`c hwyn cyhrg dydn (id: 114)

روح من بترسید

از دیدن چهره آنان.

۲-۵- القاگری آواها

در این بخش، به صورت خیلی کوتاه، به القاگری آواها در سرود/نگدروشنان می‌پردازیم. «موریس گرامون^۱، با تأکید بر مسئله تکرار، بر آن است که چه تکرار یک واژه در جمله و چه تکرار یک هجا در یک کلمه، حاکی از تأکید و شدت و حدت است. به عقیده او، کلماتی که دارای اینگونه تکرارها باشند، چنانچه بیانگر حرکت یا صدایی باشند، نوعی مفهوم مضاعف به خود می‌گیرند؛ یعنی صدا یا حرکتی را تداعی می‌کنند که ادامه می‌یابد و مکرر می‌شود؛ یعنی تکرار واج‌ها یا هجاها بالقوه القاگر است و ارزش آن زمانی آشکار می‌شود که اندیشه به بیان آمده، با چنین تکراری تناسب و ارتباط داشته باشد» (پویان، ۱۳۹۱: ۳۹). از آنجا که بررسی القاگری آواها در تمام متن/نگدروشنان، خود می‌تواند موضوع پژوهش جداگانه‌ای باشد؛ در اینجا برای نمونه تنها دو بیت از اندام ششم انتخاب و بسامد آواها در آن بررسی و تحلیل می‌شود. هماهنگی القاگر، یعنی شاعر در سروده خود از واژگانی استفاده کند که واج‌های تشکیل‌دهنده آن با تصاویر ذهنی یا اندیشه‌های او متناسب باشد. این کار، به تداعی‌سازی اندیشه‌ها در ذهن مخاطب کمک می‌کند (ر. ک. قویمی، ۱۳۸۳: ۱۹-۲۰). برای نمونه به دو بیت زیر دقت کنید:

`wd `(`)šyft `wd pšyft o

cw`qwn zryh pd wrm

`wd drd `mwšt o

Kw mn gryw wyg`nynd (Boyce, 1954: 114)

آشفته و متلاطم شد

همچون دریایی توفانی

توده‌های درد [انباشته شد]

تا روح مرا در هم شکند

^۱ Maurice Grammont

نخست اینکه بسیاری از بندهای این سروده با حرف ربط «ud: و» آغاز شده و این واژه به عنوان رابط واژگان و عبارات در متن بسیار پر بسامد است. واکه‌های تیره «u: و o: و» در متن، تولید حزن و اندوه می‌کنند و در القای صدای مبهم و نارسا به کار می‌روند که با موضوع کلی اثر که اسارت و نومیدی است همخوانی بسیاری دارد. این واکه‌ها علاوه بر موارد فوق، برای توصیف اجسام، عناصر یا پدیده‌هایی استفاده می‌شوند که از نظر مادی و معنوی، اخلاقی یا جسمانی زشت و عبوس و ظلمانی‌اند (مختاری، هادی فرد: ۱۳۹۵: ۱۳۰) که با موضوع کلی اثر که اسارت و نومیدی است همخوانی بسیاری دارد.

از نظر گرامون، همخوان سایشی «š: ش» نیز برای بیان شکوه و شکایت به کار می‌رود. همخوان‌های انسدادی «t: ت و d: د» برای بیان و توصیف هیجانات تند و تکان دهنده مانند خشم، آشفتگی ذهنی و درونی به کار برده می‌شوند. (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۶) در این دوبیت، شاعر صراحتاً از آشفتگی و درهم‌شکنندگی سخن می‌راند که تکرار این همخوان‌ها: «t: ت و d: د» در القای این حس می‌تواند تأثیرگذار باشد. هنگام تلفظ همخوان‌های انسدادی نیاز به خروج ناگهانی هوا با فشار به خارج است. پی‌درپی آمدن این همخوان‌ها باعث ایجاد سبک منقطع می‌شود. «با این همخوان‌ها صدایی تولید می‌شود که بریده بریده است در عین حال پیایی ادا می‌شود (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۷). همچنین همخوان‌های خیشومی «m: م و n: ن» در زبان فارسی، اصواتی هستند که هنگام تلفظ آنها، هوا از راه بینی خارج می‌شود؛ بنابراین این واچ‌ها غالباً صدایی شبیه نق‌نق آهسته دارند؛ یعنی در واقع اصواتی ناشی از ناخشنودی و عدم رضایت را تداعی می‌کنند (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۹) که در این ابیات چند بار تکرار شده‌اند. پس می‌توان گفت شاعر برای تأثیرگذاری بیشتر در مخاطب، از توانایی بالقوه آواها برای تداعی‌گری و تلقین اندیشه‌ها غافل نبوده است و آن را به صورت بالفعل درآورده و در متن سروده همواره از آن استفاده کرده است.

۳- نتیجه‌گیری

در این پژوهش، سروده مانوی/نگدروشنان برای بررسی فرمالیستی انتخاب شده است تا بدانیم که آیا سروده‌های باستانی را نیز می‌توان بر اساس مکاتب جدید ادبی بررسی کرد یا نه؟ و پس از بررسی تا چه حد می‌توان آنان را در زمره آثار ادبی بر اساس نظریات این مکاتب دانست؟ هدف از این پژوهش ایجاد پیوندی میان متون باستانی ایرانی و مکاتب نقد ادبی جدید است. هرچند که این سروده را نمی‌توان با آثار شاهکار ادب ایرانی مقایسه کرد. زیرا هر چه که باشد این سروده مربوط به دوره زمانی بسیار کهن‌تری و هدف سراینده به احتمال زیاد تبلیغ دین مانوی بوده است نه صرفاً یک آفرینش ادبی. به همین دلیل عمده آثار ادبی باقی‌مانده از دوران پیش از اسلام، متون دینی هستند که نویسندگان آنان از زبان ادبی برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب استفاده کرده‌اند. سروده/نگدروشنان، بر اساس دیدگاه فرمالیستی یک اثر هنری و ادبی است و برخی مؤلفه‌های زبانی در آن بسیار پررنگ است. یک شعر باید یکدست و دارای فرم باشد و میان اجزای اثر ارتباط، هماهنگی و تناسب معنایی و زبانی برقرار باشد. شاعر می‌بایست از کلمات و ترکیباتی استفاده کند که با کلیت شعر متناسب باشد. از ویژگی‌های این سروده، می‌توان به وحدت و انسجام معنایی آن اشاره کرد، وحدت موضوعی که از تناسب میان واژگان و ترکیبات سرچشمه گرفته است و آن را هم در صورت و هم در معنای اثر می‌توان یافت. آنچنانکه از نخستین بند تا پایان، سخن از موضوع واحدی است. سراینده کوشیده است تا تمام هنر خود را برای بیان اسارت و نومیدی روح استفاده کند و عاجزانه به دنبال منجی خویش بگردد. نجات‌دهنده‌ای که در نهایت به سراغ او آمده و بشارت‌بخش نور و روشنایی و رهایی‌ست. او زمان زندگانی را، «نسادیدار: مُردارچهره» می‌خواند. روزهای آشفته زندگی را به دریایی توفانی تشبیه کرده که آشفته و متلاطم، با توده‌های انباشته درد، روح او را در هم می‌شکند. در نگاه او حتی چشمه‌ها به خانی‌های تاریکی می‌مانند که گشوده شده‌اند. اسیری که در جای‌جای شعر ناله‌کنان می‌پرسد: «چه کسی مرا نجات خواهد داد؟ چه کسی مرا نجات خواهد داد؟» و نجات‌بخشی که صدای او را می‌شنود و در اندام‌های پایانی به یاری

او می‌شتابد و با عشق، پاسخ پرسش‌های او را می‌دهد. تمام توصیف‌ها و آرایه‌های به کار رفته در اثر، ترکیب‌های واژگانی و جنبه‌های موسیقایی همسو با محتوا هستند و انسجامی همه‌جانبه به اثر داده‌اند. برای نمونه کافی است تنها به ترکیب‌های واژگانی دیباچه اثر نگاهی بیندازیم تا متوجه پیوند درونی کلمات و ارتباط معانی قوی بین بندها بشویم. تک تک کلمات در کنار هم می‌کوشند که حزن و اندوه روح در بند گرفتار آمده را به نمایش بگذارند: «کالبد‌های فریبکار، زندگانی لاشه دیدار، روزهای آشفته، دریای توفانی، توده‌های درد، آتش افروخته، مه‌های دودین، خانی‌های تاریکی، شاهزادگان خشمگین، خشم انباشته شده، ابرهای ستبر تگرگ‌زا، قایق گرویده به ژرفا، کنده شدن میخ آهنین، نگون شدن درفش‌ها، گرد آمدن ستون‌ها در گرداب، افکنده شدن سکان بر دریا، گریه ناخدایان و راهنمایان دریا و در نهایت روز وحشت و ویرانی». موسیقی درونی و واج‌آرایی‌های به کاررفته در متن نیز، خود باعث تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب شده است.

در سرودنامه/نگدروشنان، هنجارگریزی نحوی و واژگانی نیز به عنوان یکی از راه‌های ادبی کردن زبان وجود دارد. ساخت ترکیبات وصفی نو، اضافات استعاری و اضافات تشبیهی نیز از راه‌های هنجارگریزی واژگانی است که سراینده از آنها غافل نبوده است. تکرار «ā: آ»، و «h: ه» در اندام‌های آغازین این سرود، به القای حس نومییدی در مخاطب کمک می‌کند و یادآور حرکت «آه کشیدن یا هیییی گفتن و گاه دعا کردن» است. در اندام‌های نخستین، سراینده از سستی اندام‌های تنش سخن می‌راند و استخوان‌هایی که از هم گسیخته می‌شوند و کاربرد صداها واکه تیره «u: ُ» و «ī: ای» و «ā: آ» با بسامد بالا در این بندها باعث ایجاد نوعی کشیدگی، رخوت، سستی و مکث در خواننده می‌شود. می‌توان گفت شاعر برای تأثیرگذاری بیشتر در مخاطب، از توانایی بالقوه آواها برای تداعی‌گری و تلقین اندیشه‌ها غافل نبوده است و آن را به صورت بالفعل درآورده و در متن سروده همواره از آن استفاده کرده است. مثلاً واکه تیره «u: ُ» در حرف ربط «ud: و» در آغاز بسیاری از بندها و نیز به عنوان رابط واژگان و عبارات در متن باعث تولید حزن و اندوه شده است که با موضوع کلی اثر که اسارت و نومییدی است همخوانی بسیاری دارد. همچنین کاربرد

بسیار همخوان‌های خیشومی «m: م و n: ن» که ناخشنودی و عدم رضایت را تداعی می‌کنند و همخوان‌های انسدادی «t: ت و d: د» که تداعی‌گر حس آشفتگی‌اند نشان از توجه سراینده به تأثیر القاگرایانه آواها دارد.

کتابنامه

- آذرانداز، عباس (۱۳۹۴). «آرایه‌های ادبی در اشعار مانویان ایرانی زبان». *زبان‌شناخت*. شماره اول، صص: ۱-۲۶.
- ابوالحسنی، مهشید (۱۳۹۳). «تحلیل زبانی سرود انگدروشنان مانوی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی. دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۵). *سرودهای روشنائی*. تهران: نشر اسطوره.
- امامی، نصرالله (۱۳۷۷). *مبانی و روش‌های نقد ادبی*. تهران: جامی.
- بلوری، مریم (۱۳۹۶). «نظری به ترکیبات نو و معانی برخی واژگان نو در غزلیات شمس». *فصلنامه علمی و پژوهشی زبان و ادب فارسی*. سال نهم، شماره ۳۳. صص: ۳۹-۶۲.
- بویس، مری (۱۳۸۶). *بررسی ادبیات مانوی در متن‌های پارتی و پارسی میانه*. ترجمه امید بهبهانی و ابوالحسن تهامی. چاپ دوم، تهران: بندهش.
- پویان، مجید (۱۳۹۱). «سبک‌شناسی آوایی شعر حافظ شیرازی با توجه به دیدگاه‌های موریس گرامون». *فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*. شماره ۳، صص: ۳۵-۴۷.
- تودرورف، تزوتان (۱۳۸۵). *نظریه ادبیات: متن‌هایی از فرمالیست‌های روس*. ترجمه عاطفه طاهایی. تهران: اختران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸). *شعر بی دروغ، شعر بی نقاب*. تهران: انتشارات علمی.
- سجودی، فرزانه (۱۳۸۰). *ساخت‌گرایی، پس‌ساخت‌گرایی و مطالعات ادبی*. چ اول. تهران: سوره مهر.
- سلدن، رمان (۱۳۷۷). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*. ترجمه عباس مخبر. چ دوم. تهران: طرح نو.
- شجاعی، الهام (۱۳۹۴). «بررسی زبانی و ادبی منظومه مانوی پارتی انگدروشنان با نگاهی به محتوای عرفانی متن». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۸). موسیقی شعر. تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۳). بیان. تهران: انتشارات فردوس.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). نقد ادبی. تهران: فردوسی.
- صفوی، کوروش (۱۳۷۳). از زبان‌شناسی به ادبیات. تهران: چشمه.
- ضیف، شوقی (۱۹۵۶). الفن و مذاهبه فی رساله الغفران. بیروت: مطبعة جامعة سوریه.
- قویمی، مهوش (۱۳۸۳). آوا و القا. تهران: هرمس.
- لازار، ژیلبر (۱۳۷۵). «وزن شعر پارسی». ترجمه م. میثمی. فصل‌نامه فرهنگ. سال ۹، شماره ۱. صص ۲۷۷-۳۱۰.
- مختاری، قاسم؛ هادی فرد، فریبا (۱۳۹۵). «القاگری آواها در خطبه جهاد بر اساس نظریه موریس گرامون». پژوهشنامه علوی. شماره اول، صص: ۱۱۱-۱۳۷.
- وامقی، ایرج (۱۳۶۱). «آنگدروشان (یک شعر بلند مانوی)». چیستا. شماره ۱۰، صص: ۱۲۰۱-۱۲۶۸.
- وامقی، ایرج (۱۳۷۸). نوشته‌های مانی و مانویان. تهران: سوره مهر.

- Boyce, M. (1954). *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*. London: Oxford University press.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Belgium: Brepols publishers, Turnhout,
- Henning, W.B. (1977). *Acta Iranica*, 15., Tehran- Liège: Bibliothèque Pahlavi Sundermann.
- W. (1990). *The Manichaean Hymncycles Huyadagmān and Angad Rōšnān in Parthian and Soghdian. Corpus inscriptionum Iranicarum*. London: School of Oriental and African Studies
- Reitzenstein, R. (1921). *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn: Bonn Marcus weber,.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1999). *Poetry as Experience*. translated by Andera Tarnowski. Stanford: Stanford University Press.
- Müller, F. W. K. (1913). *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnāmag)*. Berlin: Abhandlungen der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften,.

Study Some Components of Formalistic Criticism in Manichaean's poem: *Angad Rošnān*

Raziyeh Moosavi khoo*

Abstract

Angadrošnān is one of the long manichaean poems, which is about the journey of the soul after being freed from the prison of the body to the world of lights. This article tries to survey the meter, rhyme and subject of this poem, and also to criticize it based on formalism to know the possibility to analyze the ancient hymns through the newest schools of literary criticism or not? The research method in this article is the library method. according to formalism, deviation, defamiliarization by using literary techniques, prominence of the word in literature, unconventional expression, non-native and unusual of experience and truth is the way to reach the literariness of the text. By studying the surviving ancient texts of Iran, we simply realize that the beginning of literary and poetic creations in Iran dates back to ancient time and Iranians have long been familiar with literary techniques, deviation, non-normative, imaginative and emotional expression and they use them in their writings and poems. *Angad Rošnān* has 135 hemistich and has unrhymed verses. In *Angad Rošnān*'s hymns, many literary techniques can be seen, including conglobation, invention, simile, personification and exaggeration. Moreover, syntactic and lexical deviation have been used as one of the ways to make a literary text. Making new descriptive and metaphorical compounds are also ways of avoiding the norms of vocabulary that the poet was not unaware of. The poet has also used the induced harmony to induce his thoughts and descriptions in order to have greater impact on the readers.

Keywords: Manichaean hymns; *Angad Rošnān*; Parthian Manichaean; linguistic deviation; literary techniques; Ancient Iranian poems.

* Ph.D in Ancient Iranian Culture and Languages of Sciences and researches branch of Tehran, Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: humamusavi66@gmail.com

Doi: [10.22034/ACLR.2023.555322.1035](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.555322.1035)

دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۱۸۷-۲۱۵
مقاله علمی-پژوهشی

فلسفه اخلاق در متون پهلوی ساسانی

شیدا ریاضی هروی *

محمد جابری نصر **

چکیده

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های ادیان، آگاهی بخشی در مورد چگونگی حفظ و بالا بردن کیفیت زندگی انسان بوده است؛ بر این اساس، همواره بخش گسترده‌ای از آموزه‌ها و تعالیم ادیان، سفارش به فضائل اخلاقی بوده و زیستن بر مبنای آن‌ها به عنوان هدفی متعالی در زندگی انسان مورد تأکید قرار گرفته است. چیستی فضائل اخلاقی یعنی همان بایدها و نبایدهایی که انسان باید به آن‌ها التزام عملی داشته باشد که در هر دین (علیرغم وجوه اشتراکات میان ادیان)، ویژگی‌های خاص خود را دارد. شناخت این ویژگی‌ها از یکسو معیارها و مؤلفه‌های کُنش اخلاقی را برای ما روشن می‌سازد و از سوی دیگر موجبات پابندی هر چه بیشتر انسان به فضائل اخلاقی را فراهم می‌آورد. پژوهش حاضر با هدف شناخت فلسفه

* . دانش‌آموخته دکتری فلسفه تعلیم و تربیت از دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

sriazi.heravi@yahoo.com

** . دانش‌آموخته دکتری فلسفه تعلیم و تربیت از دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز،

ایران. jaberynasr@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۴



اخلاق در متون پهلوی، به ویژه در متون حکمی و اندرزی، چیستی مبانی ارزش‌شناسی متون پهلوی را مورد بررسی قرار داده است تا دریابد رهنمودها و دستورالعمل‌های اخلاقی در این متون، به چه نوع زندگانی اخلاقی منجر می‌گردد. پیش‌فرض بنیادین در این پژوهش، همسویی فلسفه اخلاق در متون پهلوی با اصول و آموزه‌های گاهانی است. برای نیل به این هدف، اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده و به روش توصیفی-تحلیلی مورد واکاوی قرار گرفته است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، فلسفه اخلاق در متون پهلوی در اصول و ارزش‌هایی چون اشته، دینداری، خردورزی، پیمان، رادی، همپرسگی و دادگری تجلی پیدا می‌کند. بنابراین، فلسفه اخلاق در متون پهلوی از انواع اخلاق دینی به شمار می‌آید و در تقسیمات حوزه اخلاق در جرگه هنجاری فضیلت‌محور جای می‌گیرد که هدف آن پرورش انسان فضیلت‌مند در زندگی فردی و اجتماعی است.

کلید واژگان: فلسفه اخلاق؛ مبانی ارزش‌شناسی؛ نظام اخلاقی؛ متون پهلوی.

۱-مقدمه

ادیان همواره بر اهمیت والای هنر و ارزش‌های زیبایی‌شناختیِ برخاسته از آن به منظور بهبود کیفیت زندگی معنوی و مادی انسان تأکید دارند و آموزه‌های خاصی را در تعالیم خود مطرح می‌کنند. هنر و ارزش‌های زیبایی‌شناختی نزد تمدن‌ها و ادیان شرقی^۱ مفهومی اخلاقی دارد و با هنر به معنای art تطبیق پیدا نمی‌کند^۲. در فرهنگ و تمدن ایران، هنر همواره به معنای فضیلت و حُسن اخلاقی بوده که در برابر رذیلت و قبح اخلاقی قرار می‌گرفته است؛ به عنوان نمونه هنگامیکه خواجه نصیرالدین توسی در کتاب *اخلاق ناصری*

^۱. چین، هند، ایران

^۲. در واقع هنر در تمدن‌ها و ادیان شرقی به صورت یک علم مستقل که متکفل بحث در مبانی هنر و زیبایی باشد، یعنی همان علمی که در غرب به آن Aesthetics (زیبایی‌شناسی) می‌گویند، نیست. پدید نیامدن این علم، نقصان تمدن‌ها و ادیان شرقی نیست بلکه اقتضای آن‌هاست (ریخته‌گران، ۱۳۸۵: ۱۰). همچنین هنر در تمدن‌ها و ادیان شرقی هرگز از زندگی جدا نبوده است و یک حوزه خاص که مخصوص خواص و برگزیدگان (elites) باشد، نبوده است، به همین دلیل الفاظی که در این تمدن‌ها بر هنر اطلاق شده می‌شود با معنای متداول هنر (art) تطبیق پیدا نمی‌کند (همان: ۲۳).

خود از چهار هنر آن سخن به میان می‌آورد، هرگز مرادش نقاشی، معماری، مجسمه‌سازی و ... نیست بلکه مرادش حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است^۱؛ در واقع هنر فضیلت اخلاقی و سجایای روحی است و این معنا از هنر از خود واژه هنر که در ریشه اوستایی‌اش به معنای نیک‌مرد و خوب‌مرد می‌باشد، گرفته شده است (ریخته‌گران، ۱۳۸۵: ۹-۱۰). واژه هونر^۲ در اوستا از دو بخش «هو=hu» و «نر=nara» تشکیل شده است؛ «هو» در اوستا دارای معانی متعددی چون خوب، نیک، به، رسا، زیبا، بسیار، پسندیده و نیرومند می‌باشد^۳، همچنین «نر» به معنای مرد است ولی الزاماً به معنای مرد نیست و دلاور و شجاع نیز نامیده می‌شود. بنابراین هونر در اوستا به معنی خوب‌مرد، نیک‌مرد، جوانمرد و فاضل‌مرد است (بلخاری قهی، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۳). اما مهم‌تر از تعریف واژه هونر، تبیین معرفتی این واژه در متن گات‌ها به عنوان معتبرترین بخش اوستاست و به یک عبارت، متن معیار در اندیشه و آیین زرتشتی است. در دو بند از گات‌ها هنر ظهور قطعی دارد نخست در گات ۴۳ بند ۵ که اینطور آمده است:

«آنگاه که تو را مقدس شناختم، ای اهورامزدا، هنگامی بود که تو را نخستین بار در کار خلقت حیات ازلی دیدم، هنگامی بود که از برای کردار و گفتار زشت، سزای زشت و از برای کردار و گفتار نیک، پاداش نیک از برای روز واپسین مقرر می‌داشتی» (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۱۹۱).

و دیگری در گات ۵۰ بند ۸ که این‌گونه آمده است:

^۱. ریشه‌های این رأی خواجه نصرالدین توسی را می‌توان در رساله *الکبیادس افلاطون* سراغ گرفت؛ افلاطون در این رساله که در آن از چگونگی تربیت شاهزادگان ایرانی و صفاتی که باید از طریق تربیت در آن‌ها پرورش یابد سخن می‌گوید. هنگامی که افلاطون چگونگی تربیت شاهزادگان ایرانی را توصیف می‌کند از صفات چهارگانه «حکمت»، «شجاعت»، «عفت» و «عدالت» نام می‌برد که در سن چهارده‌سالگی توسط آموزگاران شاهی به شاهزادگان آموخته می‌شود (ر. ک به کتاب *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، نوشته مجتبیایی، ۱۳۵۲: ۲۶-۳۸).

^۲. hunara/hunaretat (پورداوود (۲۵۳۶)، یادداشت‌های گات‌ها، ۲۱۴).

^۳. این واژه پیشوند است و با قرار گرفتن در ماقبل برخی کلمات معانی جدیدی می‌آفریند؛ مانند هوخشت (پادشاه نیک)، هوزنتو (نیک‌خوی)، هوگنو (نیک روان)، هوخشنوت (بسیار تیز) و ... (بلخاری قهی، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۲).

«ای مزدا همواره خواستارم با سرودهای معروفی که از غیرت پارسایی است به سوی تان روی آورم، همچنین ای اشا دست‌ها را بلند نموده با ستایش ایمان آوردگان و با آنچه در خور منش پاک است در مقابل تان ایستم» (همان: ۲۴۵).

در هر دو بند مُراد و مقصود از هنر، خرد یا اندیشه نیک اهورامزدا است که به وسیله آن آفرینش جهان و انسان را با آن آغاز می‌کند و تا واپسین دم آن را نگهبان و نگاهدار است. در متون پهلوی نیز بحث ارسطویی فضیلت اخلاقی در واژه «هنر» تجلی پیدا می‌کند؛ بنابراین هر زمان در متون از هنرهای اخلاقی سخن به میان آمده مقصود همان فضائل اخلاقی است که در برابر رذایل اخلاقی قرار می‌گیرند^۱ (دینکرد سوم، ۱۳۸۴: پیشگفتار مترجم).

روشن‌ترین تعریف از واژه هنر در بند نخست فصل چهارم کتاب دینکرد پنجم آمده است: «درباره برگزیدگی و برتری تخمه (= نژاد) ایرانیان؛ زمانی که آلودگی برخاسته از آمیختگی متجاوز (= اهریمن) به آفرینش رسید، نخست این که در هنگام تقسیم نژاد مردمان، از میان فرزندان سیامک، خوب‌خردی و نیک‌خویی و پیمان‌داری و سپاسگزاری و آزر (= خوب‌شرمی) و امیدواری و بخشندگی و راستی و آزادگی و دوست‌داشتن نیکان و دیگر هنرها (= فضیلت‌ها) و فره - خویشکاری - بیشتر در فراواک جایگزین شد (= اندرنشست) و به نواحی (دیگر) هم رفت»^۲ (دینکرد پنجم، ۱۳۸۶: ۳۶).

در این بند از دینکرد پنجم، پس از ذکر معانی‌ای چون خوب‌خردی، نیک‌خویی، پیمان‌داری، سپاسگزاری، آزر (= خوب‌شرمی)، امیدواری، بخشندگی، راستی، آزادگی و دوست‌داشتن نیکان، اصطلاح «دیگر هنرها» و به تعبیری دیگر فضیلت‌ها ذکر می‌شود. این بدان معناست که تمامی این صفات از جمله معانی هنرند و به یک عبارت عین هنر (بلخاری قهی، ۱۳۸۶: ۱۵۸). ضرورت بیان این مقدمات درباره چیستی و تشریح مفهوم

^۱. رذایل اخلاقی فلسفه ارسطو در متون پهلوی با واژه «آهوگ» برگردان شده است که از آن به «آهوی اخلاقی» یاد می‌شود (دینکرد سوم، ۱۳۸۴: پیشگفتار مترجم).

^۲. بند ۱

هنر در گاهان زرتشت و متون پهلوی از اینروست که قصد داریم در این پژوهش با بررسی مبانی ارزش‌شناسی متون پهلوی در حیطه اخلاق، فلسفه اخلاق در متون پهلوی را مورد شناسایی قرار دهیم. در نیل به این هدف، پیش‌فرض بنیادین ما همسویی فلسفه اخلاق در متون پهلوی با اصول و آموزه‌های گاهانی است؛ بنابراین در این پژوهش برای شناسایی فلسفه اخلاق متون پهلوی و نیز تأیید یا ردّ پیش‌فرض بنیادین به دنبال پاسخگویی به پرسش‌های زیر هستیم:

- (۱) مبانی ارزش‌شناسی متون پهلوی در حوزه اخلاق کدامند؟
- (۲) فلسفه اخلاق در متون پهلوی به ویژه در متون حکمی و اندرزی در ذیل کدامیک از انواع فلسفه‌های اخلاقی قرار می‌گیرد؟
- (۳) غایت فلسفه اخلاق در متون پهلوی چیست و به چه نوع زندگی اخلاقی منجر می‌گردد؟

۱-۱- پیشینه پژوهش

شایان ذکر است اگرچه پژوهش‌هایی درباره نظام اخلاقی متون پهلوی صورت گرفته است اما پژوهشی که بر دامنه گسترده و متنوعی از این متون استوار باشد، انجام نشده است. برای نمونه در مقالات «بررسی آموزه‌ها و اندرزهای اخلاقی در متن پهلوی پرسش‌ها» (تبریزی شهری، ۱۳۹۰) و «رهیافتی به اخلاق فضیلت در دینکرد ششم» (منتظری و نظری، ۱۳۹۲)، نظام اخلاقی متون پهلوی و آموزه‌های آن تنها بر اساس یکی از این متون مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفته است. همچنین مقالات «اخلاق در دین زرتشت از منظر مینوی خرد» (فرهودی، ۱۳۹۲) و «تبیین نظام اخلاقی دین زرتشت بر اساس متون اندرزی پهلوی» (اسحاقی، ۱۳۹۳)، در جهت تبیین و تصریح نظام اخلاقی دین زرتشت از منظر متون پهلوی کوشیده‌اند اما باز هم دامنه آسنادی این پژوهش‌ها محدود است و طیف وسیعی از متون پهلوی را شامل نمی‌شوند. البته قادری (۱۳۸۲) در مقاله «اخلاق ایرانی به روایت متون پهلوی» با استناد به دامنه گسترده‌تری از متون پهلوی به بررسی برخی اصول اخلاقی در این متون در سه حیطه خانوادگی، اجتماعی و سیاسی پرداخته است.

اگرچه این پژوهش کامل‌تر از پژوهش‌های یاد شده به روایت اخلاق در متون پهلوی می‌پردازد اما به چگونگی پیوند مبانی اخلاقی این متون و ترسیم اخلاق از منظر فلسفی کمتر توجه داشته است.

بنابراین در پژوهش پیش رو به دنبال واکاوی مبانی ارزش‌شناسی متون پهلوی در حیطه اخلاق هستیم و ضمن بررسی مهم‌ترین اصول اخلاقی در این متون به دنبال چیستی فلسفه اخلاقی در این متون و غایت آن در زیست و منش انسان پایبند به این رهنمودها هستیم.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- اخلاق و فضائل اخلاقی

اخلاق عبارت است از تحقیق و تفکر در رفتار انسان، زیرا که علم اخلاق با کُنش آدمی سروکار دارد؛ توجه به علم اخلاق توجه به تقابل میان خیر و شر است (ثروت، ۱۳۷۳: ۱۲۲). موضوع اخلاق بررسی خلق و خوی رفتار آدمی است؛ در اخلاق یا نظام‌های اخلاقی، دستورالعمل‌ها و توصیه‌هایی وجود دارد که آدمی را به کردارهای نیک فرامی‌خواند و از کردارهای ناپسند باز می‌دارد؛ بنابراین نظام‌های اخلاقی درصدد هستند تا آنچه را که خیر و صحیح است توصیه نمایند. در تقسیم‌بندی قدما، اخلاق بخشی از حکمت عملی^۱ به شمار می‌آید که مخاطب آن فرد و موضوع آن چیستی کردارهای اخلاقی است، اما از آنجا که زندگی فرد در جامعه و ارتباطش با سایر افراد معنا پیدا می‌کند نمی‌توان اخلاق را از

۱. حکمت عملی یا عقل عملی قابلیت است که به موجب آن انسان می‌تواند راجع به کلیه اموری که به خیر و صلاح او هستند، بیاندیشد. حوزه حکمت عملی به اموری محدود می‌شود که اصول آن ثابت نیستند، بر خلاف معرفت علمی که به اموری که دارای اصول ثابتی هستند مربوط می‌شود، عقل عملی به برهان علمی نمی‌پردازد بلکه فعالیت آن متوجه یافتن وسیله‌ای معقول برای تحقق اهداف و اغراض فرد است. این حکمت سه حیطه سیاست مُدن، تدبیر منزل و اخلاق را شامل می‌شود (پاک‌سرشت، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

دیگر بخش‌های حکمت عملی جدا دانست؛ همانطور که کتاب/خلاق ارسطو در واقع ادامه کتاب سیاست اوست^۱ (اعوانی، ۱۳۸۰: ۲۰۸).

۲-۲- فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق با منش و رفتارِ اختیاری انسان که متصف به نیکی و بدی می‌شود، سر و کار دارد. با این مسئله به چند شیوه می‌توان مواجه شد و بر اساس نوع مواجهه‌ای که صورت می‌گیرد، می‌توان سه شاخه اصلی برای فلسفه اخلاق برشمرد: ۱- اخلاق توصیفی^۲: که در صدد توصیف و تبیین پدیده‌های اخلاقی است. ۲- اخلاق هنجاری^۳: در این گرایش تلاش می‌شود در مورد مفاهیم بنیادین در اخلاق بحث شود. ۳- فرااخلاق یا اخلاق تحلیلی^۴: این بخش از اخلاق مشخصاً با دو حوزه درگیر است: الف) معرفت‌شناسی اخلاق، ب) دلالت‌شناسی یا معناشناسی اخلاق.

از آنجا که فرااخلاق، اخلاق و اصول اخلاقی را موضوع بررسی خود قرار می‌دهد، آن را نوعی مطالعه درجه دوم دانسته‌اند. در مقابل، نظریه‌های اخلاق هنجاری، خود گزاره‌هایی اخلاقی هستند و بر این اساس، اخلاق هنجاری، مطالعه‌ای درجه اول در حیطه فلسفه اخلاق به شمار می‌آید.

در حوزه اخلاق هنجاری چهار نظریه شاخص را می‌توان از هم متمایز کرد: الف) نظریه نتیجه‌محور که مطابق این نظریه کاری نیک است که به ایجاد «وضعیت خوب» بیانجامد ب) نظریه فایده‌محور که کاری را نیک ارزیابی می‌کند که مطابق با پاره‌ای از تکالیف و وظایف «درست» به شمار آید (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۴۰). ج) نظریه حق‌محور که حامل اصلی

^۱. ارسطو اخلاق خود را مقدمه‌ای بر «سیاست» خویش قرار داده است؛ از نظر این فیلسوف اخلاق بخشی از سیاست است و والاترین سعادت آدمی متعلق به جامع‌ترین و والاترین علوم یعنی سیاست است. انسان موجودی اجتماعی است و سیاست علمی است جامع که زندگانی انسان را چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی و سیاسی مورد مطالعه قرار می‌دهد (همان: ۱۷۱).

^۲. descriptive ethics

^۳. normative ethics

^۴. meta or Analytic ethics

ارزش اخلاقی، «حقوق طبیعی» انسان‌هاست و عملی را اخلاقی می‌داند که احترام به حقوق انسان‌ها را به همراه داشته باشد (Fallis, 2007)^۱. د) نظریه فضیلت‌محور که مطابق این نظریه، عملی اخلاقی است که در جهت پرورش و رشد شخصیت و منش مبتنی بر فضائل باشد و کاری نیک است که به پرورش اشخاص خوب و با فضیلت بیانجامد (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۴۰).

۲-۳- ادبیات اندرزی

بخش گسترده‌ای از ادبیات و متون بازمانده فارسی میانه اختصاص به دستورها و پندهای اخلاقی و حکمی دارد؛ که بارزترین نمونه این آثار را می‌توان در اندرزنامه‌های به جا مانده از دوره ساسانی و سده‌های نخستین ورود اسلام به ایران جستجو کرد^۲. این اندرزنامه‌ها که به ادبیات اندرزی هم مشهور است شامل دستورها و پندهایی درباره کردار و رفتار به هنجار آدمیان هستند و حیطه‌هایی چون دین، زندگی روزانه، اداره مملکت و ... را شامل می‌شوند. درباره اصل و منشأ اندرزنامه‌ها نمی‌توان نظری قطعی ابراز کرد اما آنچه از فحوای پاره‌ای از این متون دریافت می‌شود آن است که بخش گسترده‌ای از اصول اخلاقی موجود در این متون (اندرزنامه‌ها) بر آموزه‌های *اوستا* مبتنی است^۳ در حالیکه گروه دیگری از این متون ممکن است برگرفته از آراء و نظریات فلاسفه و فرزنانگان ایرانی باشد (جعفری، ۱۳۷۱: ۸۶۸).

اگرچه به دلیل دین‌محوری جامعه ساسانی تعیین حد و مرز برای اندرزنامه‌ها و تقسیم‌بندی آنها به انواع مختلف کار بسیار دشواری است اما برخی برای ادبیات اندرزی به انواعی قائل هستند و این متون را به لحاظ موضوعی به دو دسته دینی و عملی (گُنشی)

^۱. The original publication is available at www.emeraldinsight.com

^۲. البته این به معنای آن نیست که دیگر متون پهلوی فاقد مضامین تربیتی و اخلاقی هستند؛ دانشنامه‌های دینی، متون فلسفی، کلامی، حقوقی و ... نیز به بسیاری از مسائل اخلاقی پرداخته و آنها را بازگو می‌کنند.

^۳. برخی از این متون به خاستگاه خود یعنی *اوستا* اشاره دارند و با عباراتی چون *pad* یا *pad dēn paydag* آغاز می‌شوند و سبک نگارش جملات در آنها با متون اوستایی قرابت دارد (جعفری، ۱۳۷۱: ۸۶۸).

تقسیم می‌کنند. اندرزنامه‌های دینی، احکام دینی مندرج در *اوستا* را با لحنی اندرزی بازگو می‌کند و به نوعی تعالیم دینی موبدان است که از زبان خود آنها بیان می‌شود، درحالی‌که اندرزنامه‌های عملی، متونی هستند که صرفاً شیوه درست زندگی کردن را به انسان می‌آموزند (اصلانی و زرشناس، ۱۳۹۶: ۶۶). تقسیم‌بندی دیگر، این متون، بر اساس مخاطب مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. دسته نخست، متونی را شامل می‌شود که در خصال عملی، عرفی و غیردینی نگارش می‌یافتند و در مجالس درباریان خوانده می‌شدند؛ دسته دوم متونی هستند که جنبه‌های دینی داشته‌اند و مخاطبان آنها مردم عادی بوده‌اند و دسته سوم دربرگیرنده متونی است که اشارات مبهم و پیچیده اخلاقی را دارا هستند و تنها برای کسانی که تحصیلات عالی دینی داشتند قابل استفاده بوده‌اند (تفضلی، ۱۳۹۱: ۴). بر اساس آنچه پیشتر در زمینه اخلاق، فلسفه اخلاق و اقسام آن و نیز ادبیات اندرزی و انواع آن در فارسی میانه بیان شد در ادامه این پژوهش به دنبال بررسی برخی از اساسی ترین اصول اخلاقی موجود در متون پهلوی هستیم تا بر مبنای آن فلسفه اخلاق و هدف از آن را در این متون شناسایی کنیم.

۲-۴- مبانی ارزش‌شناسی (اصول اخلاقی) در متون پهلوی

یکی از فعالیت‌های فلسفه پرداختن به ارزش‌شناسی (Axiology) است. Axiology از دو واژه یونانی «Axios» به معنای امر ارزشمند، مطلوب و شایسته و «Logos» به معنای عقل، خرد و استدلال کردن ترکیب شده است (Ueda, & others, 2009: 682). بنابراین ارزش‌شناسی ناظر به بحث استدلالی و عقلانی راجع به ارزش‌هاست. از بُعد فلسفی، ارزش‌شناسی ریشه در اندیشه‌های فیلسوفان یونان باستان دارد؛ به عنوان نمونه افلاطون به پیروی از سقراط، ارزش‌ها را امری مطلق و مستقل از جامعه و احساسات فردی می‌داند. در حقیقت، ارزش‌ها از نگاه افلاطون امری مطلق، فرازمانی و فرامکانی‌اند^۱ (گوتک، ۱۳۸۸: ۲۴).

^۱. افلاطون درصدد برآمد تا پرسش‌های بنیادینی را درباره ماهیت واقعیت، معرفت و چگونگی دستیابی انسان به علم مطرح کند. او از این پرسش‌های بنیادین به حیطه ارزش‌شناسی پا نهاد و پرسید: رابطه بین معرفت و هدایت شایسته زندگی آدمی بر حسب رفتار معنوی، اخلاقی، و زیبایی‌شناختی چیست؟ (گوتک، ۱۳۸۸: ۲۴).

۲۴-۳۰). ارسطو نیز در بحث ارزش‌شناسی بر دوری از افراط و تفریط و رعایت اعتدال تأکید می‌کند و نیل به این مهم را از راه پروردن عقل و خردورزی ممکن می‌داند (همان: ۵۱-۵۷).

با توجه به آنچه بیان شد، ارزش‌شناسی به عنوان یک فعالیت فلسفی، سبب می‌شود ملاکی معیارمند با توجه به آموزه‌های زیربنایی هر نظام فکری، فلسفی و دینی برای کنش‌گری پدید آید. به سخن دیگر، مبانی ارزش‌شناسی با ارائه چارچوبی نظری درباره چستی و چگونگی کردار و رفتار آدمی، راهنما و دستورالعملی برای زیست اخلاقی وی فراهم می‌آورند.

با بیان این مختصر در مورد چیستی مبانی ارزش‌شناسی، اکنون در این قسمت از پژوهش مهم‌ترین اصول اخلاقی در متون پهلوی را واکاوی و تبیین می‌کنیم.

۲-۴-۱- اشه یا راستی

در جهان‌بینی زرتشت، «اشه» یا «راستی» اصلی است که بیانگر ارتباط میان اخلاق فردی و پیوند آن با جهان هستی است؛ اشه در حوزه اخلاق، صفاتی چون راستی و راستکاری را شامل می‌شود. پایبندی به اشه و زیستن بر اساس آن دستور اخلاقی اساسی آیین زرتشت است و تلویحاً دلالت بر آن دارد که انسان باید زندگی منظم و هدفمندی را در اندیشه، گفتار و کردار دنبال کند؛ این واژگان را مکرراً با تنوع ظریفی در سراسر گاهان می-بینیم (بویس، ۱۳۷۵: ۳۲). اشه در بُعد هستی‌شناختی به نظم کیهانی‌ای دلالت دارد که قوام و دوام هستی بر آن استوار است^۱ اصطلاح «نظم کیهانی» به اصل یا اصولی دلالت دارد که بیانگر قوانین حاکم بر جهان هستی می‌باشند؛ این نظم فقط بعد مادی جهان هستی را در بر نمی‌گیرد بلکه شامل جهان مینوی هم می‌شود. از نگاه برخی از پژوهشگران، نظم کیهانی در چارچوب فرهنگی، معیار قضاوت‌ها و اعمال اخلاقی قرار می‌گیرد و می

^۱. نظم کیهانی از مباحث اصلی هستی‌شناسی است و به صورت موازی با مبدأشناسی، ساختارشناسی و فرجام‌شناسی جهان محل توجه قرار می‌گیرد (پیاپیاده کوهسار، ۱۳۸۶: ۶۰).

تواند به عنوان طرحی برای سامان‌دهی و انطباق حیات انسان با ماهیت و غایت حقیقی هستی عمل کند (نوری و دهقان‌زاده، ۱۳۹۳: ۹۰-۹۲). یکی از مهم‌ترین خویشکاری‌های انسان در آیین زرتشت، تابعیت از نظم کیهانی اِشه و تلاش برای زیست اخلاقی در چهارچوب نظام کیهانی است. این خویشکاری تنها به حوزه اخلاق فردی محدود نمی‌شود و کارکردی اجتماعی دارد یعنی کُنش مسئولانه انسان در ارتباط با سایر انسان‌ها معنا پیدا می‌کند. بنابراین اِشه هم به عنوان نظم کیهانی و هم به عنوان یک اصل بنیادین در حوزه اخلاق، نقش مهمی در شکلهی به روابط و مناسبات انسانی دارد تا آنجا که می‌توان از انتزاعی اجتماعی- سیاسی مبتنی بر نظم کیهانی در اجتماع انسانی سخن گفت که خود نمونه‌ای گیتیانه از ساحت مینوی آفرینش هستی است.^۱ در منطق بازنمایی این انتزاع، اِشه به مثابه یک الگوی مثالی- استعلایی نظم، تعادل و تعالی مقدس در ساختار هستی به مرجعیتی اخلاقی- تنظیمی^۲ برای صورت‌بندی ساختار اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌شود (یوسفی، ۱۳۸۷: ۳۰۱). در متن *روایت پهلوی*، راستی برترین فضیلت و در اندرزنامه‌های فارسی میانه لازمه نیک‌گفتاری، پرهیزکاری و اعتماد برشمرده شده است^۳؛ به عنوان نمونه در بند ۹۱ دینکرد ششم انسان راست‌کار چنین توصیف شده است:

«راستی این باشد: کسی که هرچه گوید، آن گوید که باید گفتن و آن‌گونه با تأمل گوید آنچه‌ان که گویی ایزدان و امشاسپندان آشکارا پیش او ایستند» (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۱۷۰).

همچنین در متن پهلوی مینوی خرد اقامتِ مرد «پارسای راست‌گفتار» بر زمین، سبب شادی زمین و روان هستی و خیرسانی به آن دانسته شده است:

«دانا از مینوی خرد پرسید که کدام زمین شادتر است؟ مینوی خرد پاسخ داد آن زمین شادتر است که مرد پارسای راست‌گفتار در آن منزل کند»^۴ (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۲۹).

^۱. پیوند مقولات نظری و انتزاعی با آنچه تأثیرات اجتماعی و کارکردگرایانه در پی دارد.

^۲. moral- regulative reference.

^۳. *روایت پهلوی*، فصل ۱۰؛ *اندرزنامه آذرباد مارسپندان* بند ۷۵ و *اندرز/اوشنر دانا* بند ۷.

^۴. پرسش چهارم بندهای ۱ تا ۴.

۲-۴-۲- دینداری

اگرچه به لحاظ دلالت‌شناسانه و حتی به لحاظ معرفت‌شناسانه اخلاق از دین قابل تفکیک است، اما می‌توانیم برای نهادینه شدن اصول اخلاقی در یک جامعه از این جهت که افراد برای تنظیم مناسبات و روابط اخلاقی‌شان مرجعی قابل استناد داشته باشند و در مقام عمل از ایشان احکام اخلاقی صادر شود، اخلاق را متکی و مبتنی بر دین کنیم.^۱ اخلاق برآمده از دین یا مستقیماً از باورهای کلامی دین نشأت می‌گیرد و یا به صورت احکام تجویزی اخلاق از متون و منابع دینی استخراج می‌شود اما در هر دو حالت اخلاق دینی بستری برای نزدیکی به خداوند و برخورداری از مواهب و پاداش‌های مادی و مینوی به شمار می‌آید. اساساً بخش گسترده‌ای از تعالیم ادیان و فلسفه ظهور آنها آموزش فضائل اخلاقی، پایبندی به آنها و دوری جستن از رذایل و پلیدی‌های اخلاقی بوده است تا آنجا که می‌توان گفت دین متکی به اخلاق و اخلاق در گرو دینداری است.^۲ فلسفه اخلاق در متون پهلوی بر دین مبتنی است؛ در تمامی متون فارسی میانه زرتشتی دین نقشی محوری دارد و مبنای آموزه‌های اخلاقی و ضمانت اجرایی این آموزه‌ها است، از اینرو دینداری در متون پهلوی به عنوان اصلی اخلاقی مطرح می‌شود که التزام به آن نسبت مستقیمی با اخلاقی زیستن دارد (قادری، ۱۳۸۲: ۱۲۸-۱۲۹). به عنوان نمونه در دینکرد ششم در مورد دینداری چنین آمده است:

«ابزار دین این باشد: کسی که خستو (مؤمن) است و خستویی (ایمان) که این دوستِ خوش خیم پاک به‌مرد را به تن خویش پادشاه سازد و گوید که: هر چه عیب می‌دانی بگو»

^۱. بر این اساس افراد به دعاوی دینی پاره‌ای از امور را انجام می‌دهند اگرچه از نظر وجودشناختی و معرفت‌شناختی استقلالی هم وجود دارد.

^۲. در هات ۴۶ بند ۱۸ چنین آمده است: «کسی که به سوی من گراید من نیز بهترین چیزی که دارا هستم به توسط منش پاک به او وعده می‌دهم. اما به کسی که با ما در سر کینه و دشمنی است خصومت ورزم» (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۲۲۱).

تا آن را اصلاح کنم و آنچه گوید تیز و با میل بشنود و فرمانبردار باشد»^۱ (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۱۷۵).

در متن پهلوی *شایست ناشایست*، فهرستی از پنج ویژگی اخلاقی نیک برخاسته از دین، برای انسان دیندار بیان شده است و داشتن این ویژگی‌های اخلاقی، هم‌سنگ با فرهنگ (حکمت و تربیت) دانسته شده است:

«که از دین برمی‌آید: یکی اینکه هر آنچه که بر خود نیکو ندانی بر کسان دیگر نکردن؛ دو دیگر، کردار صحیح و ناصحیح را بازشناختن؛ سدیگر، از بدان روی گردانیدن و آنان را سخن مخالف گفتن؛ چهارم، گناه را نزد پیشوایان دین اعتراف کردن؛ پنجم، گاهنبار و دیگر مراسم دینی را در وقت خود به جای آوردن؛ و هر آن کس را که این پنج فرهنگ نیست آن شش امشاسپند^۲ متعلق نباشد؛ نیز فرو گذاشتن آنها در هیچ چاشته‌ای جایز نیست»^۳ (*شایست ناشایست*، ۱۳۶۹: ۱۸۶).

۲-۴-۳- اندیشه نیک و خردورزی

خرد در اندیشه زرتشت، نقش محوری دارد و با وجود اهورامزدا یکی است؛ کل آفرینش جهان، از آغاز تا پایان با خرد فراگیر اورمزد رهبری می‌شود. در گات‌ها بیشتر از بخش‌های دیگر *اوستا* شاهد تأثیر خرد در همه جوانب زیستی هستیم، تا آنجا که مباحث مرتبط با خرد در این بخش از *اوستا* تقریباً با مطالب مربوط به این موضوع در دیگر بخش‌های *اوستا* برابر است^۴ (آموزگار، ۱۳۸۶، الف: ۲۲۲). شاکد بر این باور است که دانایان دین مزدیسنا

۱. بند ۱۱۵

۲. مراد ویژگی‌های معنوی امشاسپندان است یعنی اندیشه نیک، اشه، شهریاری مینوی، مهرورزی و فروتنی، بی‌مرگی و جاودانگی.

۳. فصل ۱۳ بند ۱۹

۴. به عنوان نمونه در بندهای ۷ و ۸ هات ۳۱ چنین آمده است: «آن کسی که در روز نخست به درخشیدن و نورانی گشتن این بارگاه نغز اندیشید، کسی است که از نیروی خرد خویش راستی بیافرید، ای مزدا اهورا ای کسی که همراه یکسانی، آن بارگاه مقام نیک‌منشانی است که تو آنان را برتری دهی. ای مزدا همان که تو را با دیده دل نگریسته

چنین می‌انگاشتند که اندیشهٔ مردم یا ایزدی است یا اهریمنی؛ از این رو به هدایتِ اندیشه و انواع نتایج آن چون گفتار و کردار پرداختند؛ زیرا، واکنش‌های ذهنی گذرگاهِ ستیز اهریمن با مردم است و کسی که این اندرزها را بداند خویشتن و دیگران را بهتر می‌شناسد (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۹). در متون پهلوی دین منبع شناخت است؛ شناختی که انسان را از خیر و نیکی آگاه می‌گرداند و دوری جُستن از شرّ و بدی را به او می‌آموزد. به عنوان نمونه در بند ۱۸/ندرزنانه بهزد فرخ از ارتباط میان خرد و هنر که همان کردار اخلاقی نیکوست سخن به میان آمده است:

«هر که او را خرد هست، هنر نیز هست، هر که او را خرد هست خواسته نیز هست، زیرا هر کسی بر اساس خرد کار نیک انجام می‌دهد» (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۱۴).

در همین زمینه در بند آخر متن پهلوی پَس/دَنش‌کامه می‌خوانیم:

«کسی که آن بزرگ‌ترین هنر را دارد اما خرد نه، آن بزرگ‌ترین هنر از دست او می‌رود. خرد بی‌فرهنگ، فقیر است؛ فرهنگ بی‌خرد ناکار است» (هفت متن کوتاه پهلوی، ۱۳۹۷: ۸۳).

در فصل ۱۴۱ دینکرد سوم نیز رادمردی (بخشنده‌گی) و آشتی‌خوای دو هنر اخلاقی ارزشمند ناشی از اندیشه و دانایی معرفی شده‌اند؛ در بند ۱۷ متن پهلوی یادگار بزرگمهر نیز، رادی و راستی نتیجهٔ اعتدال در اندیشیدن دانسته شده است. بنابراین می‌توان گفت میان اندیشهٔ نیک و کردار اخلاقی یک رابطهٔ دو سویه برقرار است و هر کدام می‌تواند علت به وجود آمدن دیگری شود؛ به سخن دیگر هنگامیکه اندیشه ماهیتی اخلاقی دارد، نمی‌توان مرز روشنی میان اندیشه و کردار اخلاقی قائل شد زیرا این دو در چرخه‌ای متناوب، علت پدیدآیی یکدیگر هستند و به تعبیری دو روی یک سکه می‌باشند. همچنین اندیشهٔ نیک علاوه بر آن که موجبات تعالی معنوی انسان را در ارتباط با خویشتن فراهم می‌کند، مبنایی برای کردار اخلاقی در ارتباط با دیگر انسان‌ها و آفریدگان اورمزدی می‌

در قوهٔ اندیشهٔ خود دریافتیم که تویی سرآغاز، که تویی سرانجام، که تویی پدر منش‌پاک، که تویی آفرینندهٔ راستی، که تویی داور دادگر اعمال جهانی» (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۱۵۱).

شود. بنابراین انسان وظیفه دارد با میانه‌روی در گنش خویش که برخاسته از خردمندی و دانایی است در جهت آباد کردن جهان هستی و یاری رساندن به انسان‌ها و سایر موجودات آفرینش گام بردارد و بدین شیوه خیر و روشنایی را پشتیبانی کند و موجب برقراری صلح و آرامش در جهان هستی گردد در تأیید این مطلب می‌توان به بندی از دینکرد ششم استناد کرد آنچنان که آمده است:

«این نیز پیدا است که همانگونه که زمین کده آب و آب زیور و پیرایه کشت و کشت، افزایش و رونق جهان و بر و میوه آن نگاه‌داری و پایداری کشور است، پس دانایی خانه خوبی و خوبی تن خرد و خرد افزاینده جهان است» (دینکرد ششم، ۱۳۹۲/ پ ۸۳ الف: ۲۳۱).

در فصل ۱۳ /رد/ویر/فنامه نیز در پیوند میان اندیشه نیک و کردار اخلاقی چنین آمده است:

«دیدم روان زنان با بسیار اندیشه نیک، با بسیار گفتار نیک و با بسیار کردار نیک (خوب آموخته شده) توسط پیشوایان دینی، که شوهر خود را چون سالار دارند، در جامه‌ای زینت یافته از زر، زینت‌یافته از سیم، زینت‌یافته از گوهر و پرسیدم این روان‌ها کدامند؟ گفتند: این‌ها روان زنانی هستند که در گیتی آب را خشنود کرده‌اند، آتش را خشنود کرده‌اند، زمین، گیاه، گوسفند و همه آفریده‌های خوب دیگر اورمزد را خشنود کرده‌اند ...»^۱ (رد/ویر/فنامه، ۱۳۸۲: ۵۸).

۲-۴-۴- پیمان یا میانه‌روی

چکیده اخلاق دین مزدیسنا در واژه پیمان خلاصه می‌شود؛ واژه پیمان برگرفته از پیشوند pati همراه با ریشه māy/ mā اوستایی به معنی «اندازه گرفتن» و «سنجیدن» است؛ این واژه در پارسی میانه به صورت paymān آمده است و در ادبیات این دوره در معانی «اندازه»، «دوره»، «میانه‌روی» و غیره به کار رفته است (آموزگار، ۱۳۸۶، ب: ۳۸۴). نقطه

^۱. بندهای ۱ تا ۶

مقابل پیمان در اخلاق دین زرتشت، افراط (freh-būd) و تفریط (abē-būd) است؛ در سنت زرتشتی هر آنچه مطابق پیمان صورت پذیرد، اهورایی است و آنچه به سوی دو کرانه آن، یعنی افراط و تفریط کشیده شود، اهریمنی است؛ زیرا این دو کران حاوی نقص‌اند و شر از نقص پدید می‌آید؛ پس افراط و تفریط از اهریمن ناشی می‌شوند (منتظری و نظری، ۱۳۹۳: ۱۰). این مطلب در دینکرد ششم اینگونه تبیین شده است:

«ایشان این را نیز اینگونه می‌پنداشتند که زمینه گناه افراط و تفریط و زمینه ثواب پیمان است. دین همان پیمان است. پیمان هر چیز بی‌عیب بودن آن است و از دین، اینگونه پیداست که بزرگترین پیمان کار ثواب است و پیمان این است: اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک»^۱ (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۱۶۱).

سلاح خرد در مبارزه با آژ^۲ (حرص)، ورن (شهوت)^۳ و سایر رذایل اخلاقی، پیمان یا میانه روی است؛ پیمان بر آسن خرد^۴ (خرد فطری) استوار است که جوهره دین، قانون خداوند و کلام مقدس به شمار می‌آید (زهر، ۱۳۷۵: ۴۷۶). در تأیید این مطلب در کتاب ششم دینکرد چنین آمده است:

«راه رسیدن به گرودمان^۵ (بهشت)، دین است که پیمان است؛ زمانیکه اورمزد این راه را آراست، پس اهریمن دو راه در برابر آن فراز نهاد یکی افراط و یکی تفریط»^۶ (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۱۸۴).

در همین متن پهلوی بیان شده است که انسان به دلیل زیاده‌روی و افراط است که جهان هستی را به آشوب می‌کشاند ولی اگر در گیتی میانه‌روی پیشه کند؛ آرامش آن را از بین نمی‌برد^۷. شاید بتوان جمله اخیر را اینطور توجیه کرد که آنچه از حد اعتدال خود خارج

^۱. بندهای ۳۸-۴۰

^۲. āz

^۳. waran

^۴. āsn xrad

^۵. garōdmān

^۶. بند ۱۷۲

^۷. بند ۱۶ نک به دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۲۳۹

شود موجب آسیب‌های روانی و اجتماعی می‌شود چون پیمان است که نظم اخلاقی جامعه را نگه می‌دارد و عدول از آن آشفتگی در آیین‌ها و روش‌های منظم جامعه را در پی دارد. همچنین پیمان در مناسبات اجتماعی نیک‌بختی فرد دیندار را به ارمغان می‌آورد؛ به عنوان نمونه در دینکرد ششم آمده است که «از پیمان راه به بهشت و از زیاده‌روی راه به دوزخ راه به دوزخ می‌رسد»^۱. در دیگر متون پهلوی، پیمان فضیلتی است که در شخصی ترین مسائل یعنی خوردن، آشامیدن و سخن گفتن به آن سفارش شده است، به عنوان نمونه در متن پهلوی واژه‌ای چند از آذرباد مارسپندان چنین آمده است:

«پیمان خورش باشید (در خوردن اعتدال را رعایت کنید) تا دیرپای باشید (دارای عمر طولانی شوید)، چه پیمان‌خوری، برای تن نیکو است و پیمان‌گویی برای روان»^۲ (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۷۶).

بنابراین می‌توان گفت در بینش اخلاقی متون پهلوی، انسان آراسته به خصال اخلاقی، انسان میانه‌رو است؛ انسانی است که با تکیه بر نیروی خرد خویش، از افراط و تفریط می‌پرهیزد و به این شیوه از رذایل اخلاقی دوری می‌کند.

۲-۴-۵- رادی یا بخشش

واژه رادی در زبان اوستایی از مصدر (ra) به معنی بخشیدن مشتق شده است؛ این واژه در اوستا و سنسکریت به صورت (rati) و در متون پارسی میانه به صورت (rādīh) در مفهوم داد و دهش و بخشندگی آمده است. رادی در اوستا به عنوان فضیلتی اخلاقی چون ایزدی ستوده شده و لزوم پایبندی به آن مورد تأکید قرار گرفته است^۳؛ در متون پهلوی نیز رادی فضیلتی بزرگ به شمار می‌آید که بارها به آن سفارش شده است؛ به عنوان نمونه در متن پهلوی پرسشنامه در سفارش به این فضیلت اخلاقی چنین می‌خوانیم:

^۱. بند ۱۷۲

^۲. بندهای ۷ و ۸

^۳. وندیداد ۱۹ بند ۱۹

«اگر کسی کار و کرفه بسیار کند ولی چیزی به درویشان ندهد پس آیا روان او می‌تواند رستگار شود؟ نه زیرا در سر پُل چینود^۱ نخست این پرسند که نیازمندان را کمک کرده اید؟ و اگر او نیازمندان را یاری نکرده باشد، پس او را هیچ چیز دیگر نپرسند»^۲ (تبریزی شهری، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۷).

این فضیلت گنشی است که با دیگر فضائل اخلاقی به ویژه راستی همراه است. این همراهی در متون پهلوی چنین توصیف شده است:

«پرسید دانا از مینوی خرد که رادی بهتر است یا راستی؟ سپاسداری یا خرد؟ کامل‌اندیشی یا خرسندی (قناعت)؟ مینوی خرد پاسخ داد که برای روان رادی و برای جهان راستی بهتر است و ...»^۳ (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۲۸).

در متون پهلوی، رادی فضیلتی است که نمودهای فردی- اجتماعی فراوانی دارد و به صورت‌های گوناگونی پدیدار می‌شود به عنوان نمونه در بندی از دینکرد سوم، سه گروه از افراد «راد» توصیف شده‌اند:

«و راد (بخشنده) به سه آیین باشد: یکی ایشان که دوستدار پارسایی‌اند، ایشان راد دینی نام دارند؛ و یکی ایشان که جهت علاقه به همنوع، بخشنده هستند، ایشان راد آزاده نام دارند؛ و یکی ایشان که جهت علاقه به وام، بخشنده هستند، ایشان راد بازرگان نام دارند»^۴ (جم، ۱۳۹۲: ۳۲).

وقف از مهمترین نمودهای سفارش به رادی و بخشش در آموزه‌های دین زرتشت و متون پهلوی است؛ در متون پارسی میانه وقف با واژه (nihādag)^۵ آمده است و بر دارایی‌هایی اطلاق می‌شود که فرد آن را صرف انجام مراسم و آیین‌های دینی، تأسیس نهادها و امور

^۱. پل چینود (čīnwad puhl): پل جداکننده‌ی روان پرهیزکاران از روان گناه‌کاران (مکنزی، ۱۳۷۳: ۵۹).

^۲. متن پهلوی پرسش‌ها، پرسش ۴۴

^۳. مینوی خرد، پرسش ۲، بندهای ۱-۵ و دیگر دینکرد ششم، بند ۱۲۷

^۴. *Dēnkard*, A Pahlavi Text. Mark J. Dresden, Facsimile Edition of the Manuscript B of the K. R. Cama Oriental Institute Bombay (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), p. 238

^۵. در فرهنگ کوچک زبان پهلوی، نهاد و اساس معنا شده است (۱۳۷۳: ۱۱۲).

عام‌المنفعه^۱ می‌کند و انجام چنین کارهایی ستایش یزدان، خشنودی امشاسپندان و شادی روان را موجب می‌شود (عریان، ۱۳۹۱: ۱۸۱-۱۸۲ و ۳۷۵). نمونه آشکار سفارش به وقف و بخشش در متون پهلوی در فصل هفدهم کتاب پنجم دینکرد آمده است:

«در هنگام فراخی به مستمندان برای روان خویش، بخشش‌های بزرگ کردن به اهل دین بیشتر و نیز به هر بهدینی؛ از آنهایی که در راه غیر مجاز هستند، گرسنگی، تشنگی، سرما و گرما را بازداشتن. از برداشت محصول تا محصول بعدی و از رسیدن میوه تا رسیدن میوه بعدی، به جز آنچه برای معاش فرد بخشش کننده لازم است باید به مازاد آن به اندازه دو وعده غذا در سال به درویشان بدهد چون حق مسلم آنهاست. به بد دینان هنگامی که به آنها زخم رسیده است از ترس باید بخشش کرد و گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما را از آنها بازداشت و نیز به مرگ ارزنان^۲ بنابر مصلحت (قانون بزرگ) یا از بیم و یا از روی ناچاری بخشش کردن مجاز است»^۳ (دینکرد پنجم، ۱۳۸۶: ۵۸-۶۰).

در اهمیت و مزایای وقف و بخشش در فصل ۱۰ روایت پهلوی چنین آمده است:

«این نیز پیداست که اورمزد به زرتشت گفت: «هر چه رادان بدهند، من یکی را دو باز دهم و انبارم (پاداش آنها را برایشان دو برابر می‌دهم و برایشان ذخیره می‌کنم. این نیز پیداست که اورمزد گفت: من رادان را احترام کردم وقتی دیدم روان رادان را که به کوه البرز گذشتند و به گرودمان رفتند» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۱۶).

متن پهلوی شایست ناشایست در مزیت وقف بیان می‌کند: که مردی مال وقفی نهاده باشد، پس در صورت توانایی کامل او در پتت^۴ (توبه) تا تن‌پسین همانا آن کرفه (ثواب) دوام یابد و بر آن افزوده شود^۵ (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۱۱۲). برداشتی که از این متن

^۱. تأسیس نهادهای دینی، آموزشی، درمانی و فرهنگی و نیز مشارکت در اموری که به کاهش فقر و نابرابری‌های اجتماعی می‌انجامد.

^۲. سزاوار مرگ

^۳. بندهای ۷ تا ۷

^۴. petit

^۵. فصل ۹ بند ۶

می‌شود این است که تا مادامی که مال وقفی و موقوفه، باقی باشد، پاداش دنیوی و اخروی به واقف آن می‌رسد.

۲-۴-۶- همپرسگی یا مشورت

توجه به سخنان دانایان، موبدان، دستوران و بزرگان، پندپذیری و مشورت با آنان همواره از فضائل اخلاقی نیک نزد ایرانیان باستان بوده و دین زرتشت نیز بر این فضیلت اخلاقی تأکیدی ویژه داشته است. در متون پارسی میانه این فضیلت اخلاقی با واژه (ham-pursag) به معنای «همه‌پرس» و «مشاور» قابل تمیز و شناسایی است (مکنزی، ۱۳۷۳: ۸۶). در این متون بارها بر همپرسگی کردن با نیکان سفارش شده است^۱ تا آنجا که در دینکرد ششم این کنش اخلاقی ابزار خرد و نشانه‌ای دنیوی برای خرد معرفی می‌شود^۲. تأکید بر همپرسگی کردن و لزوم پایبندی به آن در متون پهلوی تا جایی است که حتی در مورد ویژگی‌ها و خصوصیات افرادی که باید با آنان مشورت کرد سخن به میان آمده است؛ به عنوان نمونه در اندرزنامه آذرباد مارسپندان چنین آمده است:

«با مرد کم خرد هم‌سگالش مشو، با مرد آزاده‌نژاد، کارآگاه، زیرک و خوش‌خیم هم‌سخن شو، پیشگاه مرد دانا را گرامی بدار، از او سخن پرس و از او سخن پذیر، پیشوای مرد^۳ را گرامی و بزرگ دار و سخن از او پذیر، از سالخورده و نیک‌مرد سخن پرس؛ سخن به بد سرشت مگوی»^۴ (اندرزنامه آذرباد مارسپندان، ۱۳۳۸: ۵۱۹-۵۲۳).

۲-۴-۷- دادگری

«داد» در لغت به معنی عدل، بذل و قسط است که در مقابل ستم، جور و ظلم قرار می‌گیرد (دهخدا، ۱۳۶۵: ۱۸-۲۲). در اندیشه و فرهنگ ایران باستان، جهان بر اساس نظم و

۱. نک به اندرز پوریوتکیشان، بند ۴۴؛ اندرز آذرباد بندهای ۷۰-۷۱؛ اندرز اوشنر دانا بند ۳۷

۲. بند ۲۵۳

۳. بزرگان دین

۴. بندهای ۱۹، ۳۱، ۳۶، ۴۸، ۶۷، ۸۶؛ و دیگر اندرز اوشنر دانا بندهای ۳۱ و ۴۶

داد بنا شده است و این الگو باید در زندگی انسان نمودی تام داشته باشد؛ بر مبنای چنین نگرشی واژه داد در آیین مزدیسنا و نیز در متون پهلوی دارای مفاهیم متعددی است که با دیگر فضائل اخلاقی همپوشانی دارد. در وهله نخست داد به معنای گرایش به قانون اشته و هماهنگی و مطابقت با آن؛ دوم داد به معنای راستی در تقابل با دروغ؛ سوم داد به معنای خویشکاری، پذیرش مسئولیت و نهادن هر چیزی به جای خویش و چهارم داد به معنای پیمان و میانه‌روی (بازارنوی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۶-۲۸). گستردگی مفهومی واژه داد و مطابقت آن با دیگر فضائل اخلاقی بیانگر اهمیت، جایگاه و کارکرد وسیع آن در حوزه‌های مختلف اخلاق اعم از فردی، خانوادگی و سیاسی-اجتماعی است. اهمیت و کارکرد فضیلت «داد» در بعد سیاسی-اجتماعی دو چندان است زیرا دادگری در اندیشه سیاسی ایران باستان مفهومی بنیادین است و از مهم‌ترین ویژگی‌های پادشاهان به شمار می‌رود؛ پادشاه در باور ایرانیان باستان برگزیده اهورامزدا و جانشین او بر زمین است؛ خویشکاری پادشاه زمینی آنست که همانند اهورامزدا بتواند فرمانروایی خود را بر پایه نظم، داد و سامانی درست استوار کند؛ اگر جامعه از پادشاهی دادگر بهره‌مند باشد، می‌تواند در مسیر پیشرفت و آبادانی گام نهد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۲۰). در متون پهلوی و تواریخ پارسی-عربی، اندرزنامه‌های پهلوی، خطابه‌های تاج‌گذاری و وصایای سیاسی پادشاهان ساسانی روایات و اشارات فراوانی می‌توان دید که بیانگر نقش و اهمیت داد و دادگری در اندیشه سیاسی ایران ساسانی است. به روایت خواجه نظام‌الملک پادشاهان ساسانی، سالی دو مرتبه، یکی در جشن نوروز و دیگری در مهرگان بارعام می‌دادند و در آن دو روز داد از بیدادگر می‌ستاندند و سخن از رعیت بی‌واسطه می‌شنیدند. در این هنگام حتی ساده‌ترین فرد کشور می‌توانست شکایت خود را از بزرگان کشور و حتی از خود پادشاه به وی تقدیم کند و پادشاه به موجب قانون و عرف، کاملاً مراقب بود که دست دادخواهان بر اثر مخالفت اطرافیان از دامن وی کوتاه نشود (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۳: ۷۵-۷۶).

اردشیر یکم بنیانگذار سلسله ساسانی در مورد تأمین داد و نشر دادگری چنین می‌گوید:

«نیرو جز به سپاه پدید نیاید و سپاه جز به مال و مال جز به آبادانی و هیچ آبادانی جز به دادگری و راهبری نیکو پدید نگردهد؛ آنجا که پادشاه ستم کند، آبادانی پدید نیاید. شهریار دادگر بهتر از پُربارانی است» (عهد/ردشیر، ۱۳۴۸: ۱۱۲-۱۱۳).

در فصل ۹۸ کتاب دینکرد سوم، دادگری و برقراری مساوات از جمله هنرهای اخلاقی پادشاه دانسته شده است و در سفارش به آن چنین آمده است:

«نخست آن هنر اخلاقی که شهریار باید در برخورد با تودگان رعایت کند: راست‌گفتاری، نکویی را پاداش دادن و بدی را راندن است تا به میانجی اینها، تودگان، گراینده به نکویی و روی‌گردان از بدکاران شوند؛ باشد جهان از راه داد و کرفه‌کاری ویراسته گردد... و دیگر آن هنرهای اخلاقی که شهریار باید در برخورد با ویژگان به دیده بگیرد: گزینش بخردانه و ویژگان در هر کاریست، به گونه‌ای که تک‌تک ویژگان بهره و پایه‌ای سزاوار دریافت دارند تا کارها به خوبی سامان‌دهی و آرایش داده شود...» (دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۱۸۰).

۳- نتیجه‌گیری

ارزش‌شناسی یکی از مهمترین، گسترده‌ترین و بحث‌برانگیزترین شاخه‌های فلسفه است. اخلاق یکی از حوزه‌های مهم ارزش‌شناسی است. می‌توان دلایل عقل‌پسندی برای مستقل بودن اخلاق از دین ارائه داد اما این حقیقت که همه ادیان دارای نظام اخلاقی هستند را نمی‌توان نادیده گرفت. اساس آموزه‌های اخلاقی دین زرتشت و قاعده زرّین اخلاق فضیلت محور این دین در سه‌گانه پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک خلاصه می‌شود؛ آموزه‌هایی که در جای‌جای متون دینی و غیردینی مزدیسنان جلوه‌گر شده است و مبنای رستگاری انسان در دنیا و آخرت می‌باشند. در این پژوهش، هفت مبنای اشه یا راستی، دینداری، خردورزی، میانه‌روی، رادی یا بخشش، همپرسگی یا مشورت و دادگری به عنوان مبانی نظام اخلاقی متون پهلوی که هم‌راستا با پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است، مورد بررسی و تبیین قرار گرفت. در حقیقت می‌توان چنین استدلال کرد که پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک، بزرگ‌ترین اصول تربیتی مأخوذ از فلسفه اخلاق دین زرتشت و به تبع آن در نظام اخلاقی متون پهلوی است.

یکی از منحصر به فردترین جنبه‌های نظام اخلاقی متون پهلوی یکی دانستن هنر با فضیلت‌های اخلاقی است. از منظر متون پهلوی هر فضیلت یک هنر است. بنابراین بر خلاف تقسیم‌بندی‌های معمول در فلسفه که اخلاق را حوزه‌ای مستقل از هنر تلقی می‌کند، در نظام اخلاقی متون پهلوی، فضیلت‌های اخلاقی هنر بوده و ارزش‌های اخلاقی با ارزش‌های زیبایی‌شناسانه درهم می‌آمیزند. به سخن دیگر در متون پهلوی که دربردارنده آموزه‌های دین بهی هستند، مقصود از هنر همان فضیلت اخلاقی است و میان این دو تمایزی وجود ندارد. در واقع می‌توان گفت که میان ارزش‌ها در حوزه اخلاق و زیبایی‌شناسی متون پهلوی نوعی پیوند، هم‌سانی و هم‌پوشانی برقرار است و این دو حوزه به هیچ روی از یکدیگر قابل تفکیک نیستند؛ به همین دلیل پژوهش در مبانی ارزش‌شناسی متون پهلوی تنها به حوزه اخلاق و چیستی ارزش‌ها و دستورالعمل‌های اخلاقی محدود می‌شود. جستجوی ارزش‌ها و آموزه‌های اخلاقی ادیان و کشف شاخصه‌های آن سبب می‌شود تا پیروان و مؤمنان ادیان از معیارها و مؤلفه‌های اخلاقی آگاه شوند و این آگاهی را در حوزه بینش و کنش خود به کار ببندند.

نظام اخلاقی پهلوی از نوع اخلاق دینی بوده و در تقسیمات فلسفی در جرگه اخلاق هنجاری قرار می‌گیرد. اخلاق هنجاری درصدد ارائه ملاک‌ها و معیارهای رفتار اخلاقی است. همچنین اخلاق هنجاری متون پهلوی، از نوع فضیلت محور است؛ اخلاق هنجاری فضیلت‌محور بر خلاف اخلاق هنجاری غایت‌نگر^۱ (نتیجه‌گرا) که بر سودمندی نتیجه عمل تأکید دارد و نیز بر خلاف اخلاق هنجاری وظیفه‌گرا^۲ که در آن التزام به قوانین و اصول اخلاقی حائز اهمیت است، به دنبال پرورش انسان فضیلت‌مند است. در اخلاق هنجاری فضیلت‌مدار مسئله اصلی اخلاق و نظام اخلاقی، منش فرد است و نه کنش او؛ بنابراین نظام اخلاقی متون پهلوی از نوع فضیلت‌مدار است یعنی بنیان و اساس آن بر فضائل

^۱ این گرایش از اخلاق هنجاری بر این باور است که نتایج یک فعل، معیاری برای اخلاقی بودن آن فعل است.

^۲ کانت بزرگترین نماینده اخلاق هنجاری وظیفه‌گراست؛ از نظر فلاسفه وظیفه‌گرا ملاک خوبی و بدی یک فعل نتیجه آن نیست، بلکه انسان وظیفه دارد کارهایی را که ذاتاً خوب است را انجام بدهد و از انجام کارهایی که ذاتاً بد هستند، بپرهیزد (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴).

اخلاقی استوار شده است. فضائل اخلاقی متون پهلوی تنها به حوزه فردی اختصاص ندارند بلکه ابعاد اجتماعی و حتی کیهانی را نیز شامل می‌شوند؛ به این معنا که التزام فرد به فضائل اخلاقی علاوه بر آن که در حوزه فردی موجب رشد و تعالی معنوی انسان می‌گردد، در بهبود اوضاع جامعه و جهان هستی و حرکت این دو در مسیر غایت‌مندی آفرینش یعنی پیروزی اورمزد بر اهریمن تأثیرگذار است. به سخن دیگر، متون پهلوی، در پی ترسیم اخلاقی مبتنی بر فضیلت هستند تا انسانی شریف و فضیلت‌مند را پرورش بدهند؛ انسان فضیلت‌مند جهان را سرشار از خیر و نیکی خواهد کرد و به وسیله فضائل اخلاقی، نقش رذایل اخلاقی را از جهان مادی می‌زداید.

این فضیلت‌مداری ریشه در فلسفه اخلاق گات‌ها دارد که هدف از آفرینش انسان را یاری اهورامزدا در پیکار با اهریمن و شکست او معرفی می‌کند و خویشتکاری انسان را در نیل به این هدف، آراستگی به فضائل اخلاقی برمی‌شمارد. به همین سبب است که زرتشت در نخستین بند از گات ۲۸ از اهورامزدا می‌خواهد که او را از راستی و منش‌نیک برخوردار نماید تا بتواند «روان آفرینش را از خود خشنود سازد». همچنین وی در بند نخست گات ۲۹ خواستار آن است که «روان آفرینش از ستم، تزویر، خشم و زور خلاص شده زندگانی پایدار و خرم یابد».

این‌گوش متقابل بین انسان و جهان و تأثیری که عمل اخلاقی هر فرد بر سرنوشت نهایی پیکار خیر و شر می‌گذارد و مسئولیت برخاسته از این باور که رفتار اخلاقی هر فرد نه تنها بر او و دیگران که بر کل جهان تأثیر می‌گذارد، از منحصربه‌فردترین جنبه‌های اخلاق دینی متون پهلوی است که علاوه بر ارزش اخلاقی، نگرش جهان‌شناختی و انسان‌شناختی پیروان این دین را نشان می‌دهد.

کتاب‌نامه

آموزگار، ژاله (۱۳۸۶) الف. «خردورزی در دین زرتشتی». زبان، فرهنگ، اسطوره (مجموعه مقالات). تهران: انتشارات معین.

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶) ب. «پیمان». زبان، فرهنگ، اسطوره (مجموعه مقالات). تهران: انتشارات معین.
- رداویر/نامه (۱۳۸۲). ترجمه به فرانسه و تحقیق: فیلیپ ژینیو. ترجمه به فارسی و تحقیق ژاله آموزگار. تهران: معین: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اسحاقی، فاطمه سادات (۱۳۹۳). «تبیین نظام اخلاقی دین زرتشت بر اساس متون اندرزی پهلوی». فصلنامه تخصصی هفت آسمان. شماره ۶۱ و ۶۲. صص: ۱۵۵-۱۶۶.
- اصلانی، نسرين؛ زرشناس، زهره (۱۳۹۶). «تأثیر اوضاع اجتماعی دوران ساسانی بر شکل‌گیری اندرزهای دینی». دو فصلنامه زبان‌شناخت. شماره ۲. صص: ۷۷-۵۵.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۰). «اخلاق دایره‌المعارف اسلامی». قم: نشر اسراء.
- «اندرز آذرباد مارسپندان» (۱۳۳۸) ترجمه ماهیار نوابی. نشریه دانشکده ادبیات تبریز. سال یازدهم (زمستان). صص: ۵۰۲-۵۲۸.
- بازار نوی، مزده؛ دیناوند، کریم؛ جلیلیان، شهرام (۱۳۹۶). «دادگری در اندیشه‌ی سیاسی ساسانیان». رهیافت تاریخی. شماره ۱۸. صص: ۴۸-۲۵.
- بررسی دینکرد ششم (۱۳۹۲). ترجمه مهشید میرفرخایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بلخاری قهی، حسن (۱۳۸۶). «مفهوم‌شناسی واژه هنر در متون اوستایی و پهلوی». فصلنامه خیال. شماره ۲۳ و ۲۴. صص: ۱۴۴-۱۶۳.
- بویس، مری (۱۳۷۵). هخامنشیان. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.
- پاک‌سرشت، محمد جعفر (۱۳۸۷). «تعلیم و تربیت از دیدگاه ارسطو». تربیت (مجموعه مقالات نکوداشت دکتر محمد جعفر پاک‌سرشت). اهواز: دانشگاه شهید چمران اهواز.
- پیاده کوهسار، ابوالقاسم (۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی «ریت» و «اشه» در هند و ایران باستان». پژوهشنامه ادیان. ش ۲. صص: ۵۹-۹۰.
- تبریزی شهروی، زهرا (۱۳۹۰). «بررسی آموزه‌ها و اندرزهای اخلاقی در متن پهلوی پرسش‌نیها». فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی. شماره ۹. صص: ۷۲-۵۷.
- ثروت، منصور (۱۳۷۳). خردنامه. تهران: سپهر.

جعفری، محمود (۱۳۷۱). «ادبیات اندرزی در متون فارسی میانه». نشریه چیستا. شماره ۸۸. صص: ۸۶۸-۸۷۲.

جم، پدرام (۱۳۹۲). «آزاد (āzād) و آزادان (āzādān)؛ منشأ و تحول آن از ایرانی باستان به ایرانی میانه غربی». دوفصلنامه تاریخ ایران. شماره ۱۴ (پیاپی ۵/۷۲). صص: ۱۷-۵۴.

خواجیه نظام‌الملک توسی (۱۳۷۳). سیاست‌نامه (سیرالملوک). مقدمه و تعلیقات و به اهتمام عطاءالله تدین. تهران. دانشگاه تهران.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۵). لغت‌نامه (جلد ۲۲). زیر نظر محمد معین. بی‌جا: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.

دینکرد پنجم (۱۳۸۶). ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.

دینکرد سوم پاره نخست (۱۳۸۱). ترجمه فریدون فضلیت. تهران: فرهنگ دهخدا.

دینکرد سوم پاره دوم (۱۳۸۴). ترجمه فریدون فضلیت. تهران: مهر آیین.

روایت پهلوی (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفرخایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۵). هنر و زیبایی‌شناسی در شرق آسیا. تهران: فرهنگستان هنر.

زنر، رابرت چارلز (۱۳۷۵). طلوع و غروب زرتشتی‌گری. ترجمه تیمور قادری. تهران: انتشارات فکر روز.

شایست ناشایست (۱۳۶۹). ترجمه کتابیون مزداپور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عهد/ردشیر (۱۳۴۸). پژوهنده عربی عباس احسان. ترجمه محمد علی امام شوشتری. تهران: انجمن آثار ملی.

فرهودی، مصطفی (۱۳۹۲). «اخلاق در دین زرتشت از منظر مینوی خرد». دوفصلنامه اخلاق و حیانی. سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵). صص: ۸۷-۱۰۴.

قادری، تیمور (۱۳۸۲). «اخلاق ایرانی به روایت متون پهلوی». مجله مطالعات ایرانی. ش ۲. صص: ۱۲۸-۱۳۶.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار). ترجمه حمید عنایت، علی قیصری. تهران: خوارزمی.

کتاب ششم دینکرد (حکمت فرزندگان ساسانی) (۱۳۹۲). ترجمه فرشته آهنگری. تهران: صبا.

گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا (۱۳۷۸). ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.
گوتک، جرال د لی (۱۳۸۸). مکاتب فلسفی و آراء تربیتی. ترجمه محمد جعفر پاک‌سرشت. تهران: سمت.

مادیان هزار دادستان (هزار رأی حقوقی) (۱۳۹۱). ترجمه سعید عریان. تهران: علمی.
متون پهلوی (۱۳۷۱). ترجمه سعید عریان. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.

مکنزی، د. ن (۱۳۷۳). فرهنگ کوچک زبان پهلوی. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

منتظری، سید سعیدرضا، نظری، محمدرضا (۱۳۹۲). «رهیافتی به اخلاق فضیلت در دینکرد ششم». دو فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی. سال سوم. شماره ۲. صص: ۱۱۳-۱۳۱.
منتظری، سید سعیدرضا، نظری، محمدرضا (۱۳۹۳). «رهیافتی به مفهوم پیمان در اندرزنامه‌های پهلوی». فصلنامه هفت آسمان. شماره ۶۳ و ۶۴. صص: ۵-۲۴.

مینوی خرد (۱۳۹۱). ترجمه احمد تفضلی. تهران: توس.
نوری، قهرمان، دهقان‌زاده، سجاد (۱۳۹۳). «نظم کیهانی در اوستا و تائوته‌چینگ». دو فصلنامه پژوهش‌های ادیبانی. شماره ۴. صص: ۸۹-۱۱۶.

ویلیامز، برنارد (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. ترجمه زهرا جلالی. قم: دفتر نشر معارف.
هفت متن کوتاه پهلوی (۱۳۹۷). ترجمه محسن نظری فارسانی. تهران: فروهر.
یادداشت‌های گات‌ها (۲۵۳۶). ترجمه ابراهیم پورداوود. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.

یوسفی، ماشاءالله (۱۳۸۷). «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاهی آرمانی ایران باستان». فصلنامه سیاست. شماره ۲. صص: ۲۹۹-۳۲۱.

Fallis, D. (2007). "Information ethics for twenty-first century library professionals". *Library Hi Tech*. 25 (1), pp: 23-36.

Ueda, K.; T.; Takenaka, J. Vancza & L. Monostori (2009). "Value Creation and Decision-Making in Sustainable Society". *CIRP Annals-Manufacturing Technology*. V.58, pp: 681-700.

Moral philosophy in Sasanian-Pahlavi texts

sheyda riaz heravi*

Mohammad jaberi nasr**

Abstract

One of the most important characteristics of religions has been to raise awareness about how to maintain and improve the quality of human life. Based on this, a large part of the teachings of religions has always been an order to moral virtues and living based on them has been emphasized as a supreme goal in human life. What are the moral virtues- i.e. the dos and don'ts that a person should have a practical commitment to, in every religion (despite the commonalities between religions)- has its own characteristics. On the one hand, knowing these characteristics makes the criteria and components of moral action clear for us. On the other hand, it provides reasons for people to stick to moral virtues as much as possible. The present study aims to understand the philosophy of ethics in Pahlavi texts, especially in prescriptive and injunctive texts, and has investigated the value bases of Pahlavi texts in order to find out what kind of ethical guidelines and instructions are in these texts; It leads to a moral life. The basic premise of this research is the alignment of the philosophy of ethics in Pahlavi texts with the principles and doctrines of the times. To achieve this goal, information has been collected in a library method and analyzed in a descriptive-analytical way. According to the findings of this research, the philosophy of ethics in Pahlavi texts is manifested in principles and values such as the truth, religiousness, wisdom, agreement, forgiveness, consultation and justice. Based on this, the philosophy of ethics in Pahlavi texts is one of the types of religious ethics, and in the divisions of the field of ethics, it

* . PhD in Philosophy of Education from Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
(Corresponding Author) sriazi.heravi@yahoo.com

** . PhD in Philosophy of Education from Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
m.jaberynasr@gmail.com

is placed in the normative Jirga based on virtue, and the purpose of which is to cultivate a virtuous person in individual and social life.

Key words: Moral philosophy; fundamentals of value theory; moral system; Pahlavi texts.

Doi: [10.22034/ACLR.2023.1987306.1060](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.1987306.1060)

دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۱۷-۲۳۴
مقاله علمی-پژوهشی

تشکیلات و مراتب دین‌مردان زردشتی در سنت روزگار اسلامی بر اساس پرسش دوم روایت فرنبغ سروش

حمیدرضا دالوند*

چکیده

با فروپاشی پادشاهی ساسانی کیش زردشتی نیز همچون دیگر بخش‌های جامعه دستخوش تغییر و تحولات عمیق شد. جمعیت به‌دینان کاهش یافت و جامعه زردشتی کوچک شد. نهاد دین تضعیف گردید و تشکیلات دینی فروپاشید. متناسب با این تغییرات، سازمان روحانیت نیز تغییر کرد و مقامات و مراتب دینی با ادغام وظایف، تشکیلات چابک‌تری پدید آوردند. تشکیلات دینی جدید هرچند کلیت سازمان روزگار ساسانی را حفظ کرد و مفاهیم و اصطلاحات کهن را زنده نگه داشت، اما دچار تغییرات چشمگیری شد. تا سده چهارم یزدگردی/ یازدهم میلادی به تدریج این دوران گذار طی شد. گزارش کوتاهی که در پرسش دوم روایت فرنبغ سروش آمده است، مدیریت سازمان و تشکیلات دینی

* - استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران- ایران
zurvandad@yahoo.de

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۳



جامعه زردشتی ایران را نشان می‌دهد و مقاله پیش رو به شرح و تفسیر آن پرسش می‌پردازد.

کلیدواژگان: سنت زردشتی؛ تشکیلات دینی؛ مراتب موبدی

۱-مقدمه

روحانیان به عنوان مدیران و متولیان تشکیلات دینی از کهن‌ترین زمان‌ها، حتی پیش از پیدایش زردشت، همواره از اقتدار ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند و در کنار نهادهای سیاسی و اداری حاکم، رهبری نهادهای دینی صاحب نفوذی را بر عهده داشته‌اند و به شیوه خود بخشی از قدرت را در لایه‌های مختلف جامعه توزیع می‌کرده‌اند. آنها کم و بیش، این تشکیلات را مستقل از تشکیلات سیاسی حاکم نگاه می‌داشتند و اداره می‌کردند. به همین سبب، علی‌رغم فراز و فرودهای تاریخی و برآمدن و فروافتادن پادشاهی‌های گوناگون، هرگز تشکیلات موبدی از میان نرفت. شاید با رشد پادشاهی‌های همسو تشکیلات آنها نیز گسترده می‌شد، چنان‌که در روزگار ساسانی دیده می‌شود ولی این بدان معنی نبود که این دو یکی بودند.

در سنت زردشتی روزگار اسلامی، تشکیلات دینی دوره گذر از گستردگی به فشردگی و کوچک شدن را سپری می‌کند، درست در برابر نیمه نخست ساسانی که دوره توسعه و گسترش را طی کرد. از ویژگی‌های روزگار گذار و تحول، ناپایداری عناصر و تغییرات تند و در نتیجه ابهام در محتوای مفاهیم و اصطلاحات است. از اینرو هرگز نمی‌توان برای واژه‌ها و اصطلاحات و القاب و عناوین تشکیلاتی مشخص، مفهومی یکسان در همه دوره‌ها در نظر گرفت. مغ، موبد، آثرون، هیربد، دستور، رد و... اگرچه در متن‌های مختلف تکرار شده‌اند ولی این بدان معنی نیست که در همه جا معنای یکسانی دارند. گذشته از بار معنایی متفاوت، بسامد آنان در زمان‌های مختلف است که در هر زمان یک یا چند اصطلاح کاربرد بیشتری دارد. بنابراین، سخن درباره تشکیلات موبدی و دینی زردشتی تنها زمانی می‌تواند درست و دقیق باشد که معطوف به زمان باشد.

۱-۱- پیشینه تحقیق

از جمله مفاهیم مهم در سنت زردشتی موضوع ساختار تشکیلات دینی و مراتب و درجات روحانیان و چگونگی پیوند و رابطه میان سلسله مراتب یاد شده در سنت روزگار اسلامی است. کم و بیش این موضوع در آثار مختلف مورد توجه بوده است: نوشته‌های شومان (Chaumont 1960:50-80)، فیلیپ ژینیو (Gignoux, 1983: 253-266)، کرینبروک (Kreyenbroek, 1987a, 1987b) و برخی مقالات دانشنامه ایرانیکا در زیر مدخل‌های: دستور (Shaki, 1994: 111-112)، هیربد (Kreyenbroek, 2003:226)، داور (Shaki, 1993: 557-559) و...، مهمترین آثار در این زمینه هستند ولی مقاله مفصل کرینبروک (1987a) اهمیت ویژه دارد.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- روایت فرنبلغ سروش

در روایت فرنبلغ سروش، به ویژه در پاسخ به موبد نیشابور، پرتوی بر ساختار تشکیلات دینی جامعه زردشتی سده چهارم هجری/ یزدگردی افکنده می‌شود (The Pahlavi Rivāyat of Āthur Farnbag and Farnbag Srōš, 1969: 84-85). در پرسش ۲، موبد نیشابور درباره مدت زمان بقا برگماردگان پیشوای پیشین می‌پرسد و فرنبلغ سروش نیز پاسخ می‌دهد. آنچه در این پرسش و پاسخ روشن می‌شود، چگونگی گماردن و فرایند تحول و تغییر در ساختار است. این قطعه با طرح مسائل مهم جامعه زردشتی سده چهارم، از دیگر وجوه پراهمیت روایت کوتاه فرنبلغ سروش است. برای درک بهتر موضوع باید با نگاهی دقیق‌تر بدان نگریست.

Pwrsšn':pursišn

1- ZNE AYK AMT hwdyn'npyswp'd HNA mgwgmlt' HNA l'd mgwptyh Y štr' HNA YHBWNyt' PWN psnd W hm-DYNAyh Y wyhdyn'-n AHL MN ZK PWN 'ycndltyh Y kwstk' HNA YHBWNyt' W gwm'lt Y sc'k PWN 'ywyn' YKTYBWNyt W ŠPYL'n Y ZK kwstk' pr'c' MKBLWNty W QDM BRA YKOYMWNdAPš PWN lt' mgwpt'

YHSNNd W BYN 'wbšplm'nbwlt'l YHWWNd W ZK lt' PWN KRA štr'
'pst'ngwm'lt AHL ZK hwdyn'npyšwp'd wtyl'n' YHWWNyt' AṔšlwb'n' KN
p'hlw'm'hw'n YHMTWNYt AṔš HNA YMRRWNYt AYK hwdyn'
'npyšwp'd *wtrlt' ZNE lt'n KON lt' mgwpt' LOYT' KRA MNW OLE'
l'dmgwpt' KLYTWNYt OD nwkgwm'lt' HNA MN nwkw
hwdyn'npyšwp'd HNA LA YHWWNyt' AṔšwn's Y gl'n YHWWNyt'
ŠNT' dlhn'd QDM ZK gwbšn' BRA YKOYMWNYt' ZNE AYK ZK
gwbšn' 'ywp' dl'dšn' AṔšwn's W pwhlp'tpl's ME W ŠPYL LWTEš
*hm'y' cygwn 'p'yt krtn.

Ēn kū ka hu-dēnānpēšōpāy ē mowmard ē rāy mowbedih ī šahr ē dahēd pad
passand ud hamdādistānīh ī wehdēnān pas az ān pad ē(w)-čand radīh ī
kustag ē dahēd ud gumārd ī sazāg pad ēw ēn nibēsēd ud wehān ī ān kustag
frāzpadirīft ud abar be estēnd u-š pad rad mowbed dārēnd ud andar awiš
framānburdār bawēnd ud ān rad pad har šahr abestān gumārd pas ān
hudēnānpēšōpāy widerānbawēd u-š ruwān ōh pahlom axwān rasēd u-š ēd
gōwēd kū hu-dēnānpēšōpāy widardēn radān nūn rad mowbed nēst har kē ōy
rāy mowbed xwānēd tā nōg gumārdēd az nōg hudēnānpēšōpāy ēd nē bawēd
u-š wināh ī garān bawēd sāl drahnāy abar ān gōwišn be estēd. Ēn kū ān
gōwišn ayāb drāyišn? u-š wināh ud puhl pādīfrāh čē? Ud weh abāg-iš hamē
čiyōn abāyēd kardan?

pshw': passoxw

2- k'ls 'd'tyh' srd'l BRA LA ŠBKWNšn' W HT 'd'tyh'srd'lŠBKWNyt
KRA ywdtlyh W zyd'n' W wznd Y BYNšSGYTWNyt' ADYNšn's KN
bwn W MNW ZK dl'dšn' OBYDWNyt' ŠPYL'n' MN l's Y l'st' LAWHL
YHSNNyt' gl'n' wn'syh' W ptš twcšn'wmnd W MNW LWTEš hmgwbšn'
W hmhdyb'l YHWWNyt' LWTEš hmwn's W hmd't' AMT' nkylšn'
YKOYMWNYt' gl'n' wn'stl.

kār-iš a-dādīhā sālār benēhilišn ud agar a-dādīhā sālār hilēd har judtarīh ud
zyān ud wizend ī andar-iš rawēd ēg-iš wināh ōh bun ud kē ān drāyišn kunēd
wehān az rāh ī rāst abāz dārēd garān wināhīhā ud padiš tōzišnōmand ud kē

۱. در اصل: wtrlt'.

۲. در اصل: hmy'.

abāg-iš hamgōwišn ud hamayār bawēd abāg-iš hamwināh ud hamdād ka nigerišn estēd garān wināhtar.

پرسش

۱. این که: اگر پیشوایی از بهدینان موبدی را موبدی شهری دهد با پسند و مشورت بهدینان؛ پس از آن، به یک چندی، رد موبد^۱ی ناحیه‌ای را بدو دهد و گمارد، <و آن گونه> که سزاست، به آیین نویسد^۱ و بهدینان آن ناحیه فراز پذیرفته و بر <آن حکم> بایستند و او را به رد موبدی دارند و به فرمانش باشند. و آن رد به هر شهر معتمد گمارد. پس آن پیشوای بهدینان درگذرد و روانش به بهشت برین رسد. و این <حکم> که گوید: <«چون» پیشوای بهدینان درگذشت، این ردان <که او گمارده است> اکنون رد موبد نیست، هر کس <فقط> او را تا <پیشوای> نو گمارده شود، موبد خواند و از <انتخاب> پیشوای جدید بهدینان <دیگر او رد موبد> نباشد. و او را گناه گران باشد، اگر به درازای یک سال بر سر آن گفتار و قول <قبلی> بایستد. <پرسش> این که آن گفتار <درست است> یا کلام اهریمنی؟ گناه و کفاره و تاوان آن چیست؟ <رفتار> مناسب^۲ با او همی چگونه باید کردن؟^۳

پاسخ

۲. کارش غیرقانونی است. سالار <قبلی> را <در مقام خود> نه بهشتن! و اگر غیرقانونی سالار <قبلی> را در جایگاه خود <هلد>، هر جداسری و زیان و گزند از او سرزند، آنگاه گناهی است چنین بنیادی. و هر که آن هرزه‌درایی^۴ کند، بهدینان را از راه راست بازدارد، گناهی است گران و نسبت بدان مستوجب تاوان و هر کسی که با وی هم کلام و همیار باشد، با او هم گناه و هم

۱. بنابر شیوه رایج حکم انتصاب صادرکند.

۲. انکلساریا این جمله پایانی را ترجمه نکرده است. ابهام در دو واژه است، یکی weh که دو معنی: «بهدین» و «خوب و مناسب» را دارد و دیگری مرجع ضمیر متصل Š که می‌تواند به حکم مورد اشاره در پرسش یعنی حکم ابطال انتصاب ردموبدان قبلی؛ و یا شخص منتصب شده، چنان که از پاسخ بر می‌آید؛ دلالت داشته باشد. به اعتبار معنی «بهدین» برای weh می‌توان جمله را چنین نیز ترجمه کرد: بهدینان با او همی چگونه <رفتار> باید کردن؟

۳. این پرسش به ویژه حکم مورد استناد در آن، در بر دارنده اشارات ارزشمندی در باره تشکیلات موبدی و شیوه

مدیریت جامعه زردشتی است. نک. مقدمه.

۴. سخن لغو و بیهوده، کلام اهریمنی، هرسخن که بنابر دستورات دینی نباشد.

قانون است. اگر به نگرش ایستد^۱، گناهش سنگین‌تر.

چگونگی تشکیلات موبدی و نهادهای دینی بنابر متن بالا به ویژه تغییر گماردگان دستوران پیشوای درگذشته که به نوعی می‌تواند در فقه زردشتی تأکیدی بر عدم بقا بر میت، تلقی شود، موضوعی است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۲-۲- جایگاه دین‌مردان

جامعه نخبگان دینی همواره اقلیتی با نفوذ، صاحب امتیاز و متفاوت از جامعه به‌دنیان بوده‌اند. بنا بر بندهشن، آنها به لحاظ شجره‌نامه خانوادگی، نیای مشترک دارند و از فرزندان منوچهر هستند (بندهشن، ۱۳۶۹: ۱۵۳-۱۵۴). وظایف دینی گسترده‌تری بر عهده دارند. کسب دانش دینی و تقوی و پرهیزگاری از مهم‌ترین ویژگی هر روحانی زردشتی است که در متون مختلف چون *گزیده‌های زادسپرم* و روایات متأخر به فارسی، بدان سفارش شده است (نک. *گزیده‌های زادسپرم*، ۱۳۶۶: ۳۸-۳۹؛ نامدار و رستم، ۱۳۶۲: ۲-۳؛ داراب، ۱۹۲۲: ۴۸۵/۱-۴۹۳). به همین اندازه نیز، محدودیت‌ها، مسئولیت‌های اجتماعی و مذهبی و سیاسی آنها سنگین‌تر بوده و می‌باشد. از این محدودیت‌ها فراوان در فقه زردشتی دیده می‌شود: از باید و نبایدهای زندگی دین‌مردان و حتی ناپاکی تن آنان بعد از مرگ به سبب قدرت فراوان دیو نسوی حلول کرده در جنازه دین‌مردان و... گرفته تا جان باختن آنان بخاطر حفظ جامعه زردشتی، نمونه‌هایی از این محدودیت‌ها و مسئولیت‌های سنگین است.

۲-۳- مراتب دین‌مردان

مراتب دین‌مردان جامعه زردشتی، باز بنا بر زمان، شکل و صورت‌های متفاوتی دارد ولی بطور کلی می‌توان گفت علی‌رغم تفاوت در اصطلاحات و مفاهیم، مراتب به سه رده پایین، میانه و بالا قابل تقسیم است. در رده پایین نوآموزان دینی قرار دارند که فرزندان

۱. اگر به عنوان باور و آموزه این عمل را قبول کند.

جوان خانواده‌های روحانی هستند و در حلقه‌های روحانی خانوادگی زیر نظر آموزگاران دینی که اغلب پدر، برادر بزرگتر، عمو و دیگر نزدیکان وی در مراتب میانی جامعه دینی هستند، آموزش‌های دینی لازم را فرا می‌گیرند. بنابر سنت زردشتی، آنان را *hāwišt* می‌گویند. پرسش و پاسخ چهل و چهارم متن *دستان دینی* (۱۳۹۷: ۱۲۵-۱۲۷) به روشنی ویژگی‌ها و وظایف هاوشتان یا طلاب نوآموز زردشتی را توصیف کرده است و رابطه آنان را با آموزگاران خود یعنی هیربدان که در رده میانه جای دارند، شرح داده است (نک. 1987a: 158; 1987b: 201). هاوشت‌ها دانش‌آموز دانش دینی هستند و هیربدان به آنها می‌آموزند. هیربدان خود هاوشتانی بوده‌اند که با آموزش از آموزگاران به هیربدی رسیده‌اند. هیربد بر زند آگاهی دارد و هاوشت بر *وستا* آشناست. هاوشتان نیزنگ یزشن، پادبایی و پاکی و ریمنی و گناه را به درستی شناختن و مهارت قرائت *وستا* را دارند. بنابراین هاوشت نوآموزی است که *وستا* را می‌خواند و امور فقهی و عبادی را فرا می‌گیرد.

در مرتبه میانه هیربدان، در دوره‌های قدیم‌تر موبدان، قرار دارند که بنابر شرح پرسش ۴۴ *دستان دینی* (۱۳۹۷: ۱۲۵-۱۲۷)، افزون بر انجام امور شرعی و فقهی و آموزگاری هاوشتان، به زند و تفسیرهای متون مقدس آگاه هستند. پهلوی را می‌توانند بخوانند و به متون زند دسترسی دارند. مقالات شومان (Chaumont 1960: 50-80) و کرینبروک (Kreyenbroek 1987a: 151-166) تحولات وظایف و تعاریف هیربد در متون باستان به میانه و نو را بررسی کرده‌اند. هیربدان و روحانیان میانی سنت زردشتی طیف گسترده‌ای از وظایف را بر عهده دارند که در سه گروه، عبادی، تطهیر و حفظ و انتقال میراث کهن قابل طبقه‌بندی است.

بر اساس این سه گروه از وظایف، روحانیان میانی، هیربدان و موبدان را، در سه مرتبه تخصصی تحت عنوان: یزشنگران، یوژداثرگران و آموزگاران و کاتبان متون دینی می‌توان سازمان‌دهی کرد. در سنت متأخر که روحانیت میانی تحت عنوان کلی هیربد یاد می‌شود، هر سه تخصص را یک نفر می‌تواند داشته باشد و مانعی برای حضور یک فرد در

بیش از یک حوزه تخصصی نیست. روحانیان یا موبدان و هیربدان یزشنگر در نقش دو شخصیت آیینی یعنی زوت و راسپی وظایف خود را اجرا می‌کنند. روحانیان گروه میانی بنابر متون متأخر، پنج تا پانزده ویژگی را باید داشته باشند (نک. داراب، ۱۹۲۲: ۱/ ۴۸۵-۴۸۸). در متنی کوتاه به زبان پهلوی (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۲۷-۲۸؛ متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۶)، پنج خوی آسرونان به ترتیب: ۱- بی‌گناهی (معصومیت و عصمت) ۲- قدرت گزینش میان اندیشه‌ها، گفتارها و کردارهای (تشخیص و بصیرت خوب و بد دینی) ۳- دستورداری یا فراگیری آموزش‌های پیشوایان دین ۴- یزشن و انجام انواع آن چون ستایش اورمزد، یزشن روشنان، یزش چهار عنصر، یزشن مردم، گوسفند و گیاه و... ۵- ستیز شبانه‌روز با دروج خود و خستو بودن به دین در سراسر عمر. این فهرست پنج‌گانه، در متون متأخر عصر روایات، به خیم، خرد، آشتی، پیمان و ویژه بودن بر دین بهی خلاصه شده‌اند (داراب، ۱۹۲۲: ۱/ ۴۸۶-۴۸۷). در کنار فهرست پنج‌گانه، فهرست پانزده‌گانه متأخر وجود دارد که ویژگی یزشنگران و یوژدائترگران را یاد می‌کند: ۱- اویژه خیم یعنی پاک نیت و نیک خصلت بودن. ۲- آسن خرد یا خرد ذاتی که به مهر خداوند بر مردمان عطا شود. ۳- دین آراستار. ۴- یزدان اندیش، همیشه به راه یزدان اندیشمند بودن. ۵- مینو بینش. ۶- پاک منش و پاک اندیش. ۷- راست گفتار. ۸- خردی کنش و دارای کردار خردمندانه. ۹- پاک تن و مطهر. ۱۰- شیرین زبان. ۱۱- ازبردارندهٔ نسک‌های زند. ۱۲- دارای قرائت درست/ووستا. ۱۳- پادیاب ساز و پاک و پاکیزه بودن. ۱۴- خوب نیرنگ یعنی قاعدهٔ آب و برسم و یزشن را به خوبی دانستن. ۱۵- همواره واج خوان (نامدار و رستم، ۱۲۶۲: ۲-۳؛ این متن در روایات کامه بهره، جاسا و نریمان هوشنگ هم آمده است. نک. داراب، ۱۹۲۲: ۱/ ۴۸۵-۴۸۶).

بنابراین ویژگی‌ها، دین‌مردانی که در مراتب میانی قرار دارند، به سبب مسئولیت اجرای مراسم و تعهد اجرای عبادات و امور تطهیر دیگران، لازم است که هم مهارت‌های دینی و هم مکارم اخلاقی و فردی ویژه‌ای داشته باشند.

طبقه عالی روحانیت زردشتی که البته بر آمده از همین طبقه میانی است، سه مسئولیت عمده بر عهده دارد: نخست، تفسیر متون دینی و اجتهاد. دو دیگر، مدیریت و نظارت بر امور درونی جامعه به ویژه اعمال روحانیان رده میانی؛ و سه دیگر، تعامل با نیروها و نهادهای قدرت بیرون از تشکیلات مذهبی و تنظیم مناسبات جامعه زردشتی با آنها. به سخن دیگر، مدیریت کلان، پاسخگویی به چالش‌ها، سیاستگذاری و برنامه‌ریزی یا رهبری جامعه بر عهده آنان است. در این طبقه، عنوان‌های متفاوتی در زمان‌های مختلف استفاده شده است: موبدان موبد، هیربدان هیربد، دستور، رد، دستوران دستور، دستور زمان، پیشوای بهدنیان و...، از این جمله هستند. در روایت نریمان هوشنگ آمده است: «چو دستور داری نباشی به رنج/ که دستور دانا به از تاج و گنج (داراب، ۱۹۲۲: ۴۸۸/۱). در هشتم از صد در نثر، بر لزوم فرمانبرداری بهدنیان از دستور تأکید دارد (صد در نثر صد در بندهش، ۱۹۰۹: ۸؛ قس داراب، ۱۹۲۲: ۱/ ۴۸۹-۴۹۱) منصورشکی در *دانشنامه ایرانیکا* ذیل مدخل «دستور» به این موضوع پرداخته است (Shaki 1994: 7/ 111-112). در متون متأخر تفاوت میان هیربدان، موبدان و دستوران چنین وصف شده است: «هیربد آن باشد که *وستا* داند و خود نابری باشد. آن را هیربد گویند و موبد آن باشد که زند *وستا* هرگز از زبان او دور نشود و کاریزشن می‌کند و دستور آن باشد که *وستا* و زند داند، یعنی معنی *وستا* داند که چه می‌گفت دادار اورمزد به اشو زردشت و دیگر معنی پهلوی داند و بر حکم او کار دین کردن واجبست» (داراب، ۱۹۲۲: ۴۸۸/۱). در دینکرد پنجم (۱۳۸۶: ۴۶) خوار شمردن دین و نداشتن دستور به «بددینی» و سرپیچی از سروران و سالاران به «انیری و بیگانگی» تعبیر شده است.

ابوریحان بیرونی در *آثارالباقیه* (۱۳۶۳: ۳۰۱) نوشته است: «زردشتیان جز به کسی که به ایمان و دین او مطمئن باشند، اجازه نمی‌دهند که کتاب *وستا* را بخواند و شخصی که در مذهب زردشت عالم به *وستا* شود، باید علمای دین کاغذی بنویسند و به دست او بدهند که چنین اجازه‌ای بدو داده شده که اگر کسی بر او ایراد کرد، کاغذ را به جهت احتجاج ارائه دهد». در بند ۱۷ مقدمه *دستان دینی* (1998: 34) آمده که منوچهر از

دبیری کمک گرفته و دستور داده تا پرسش‌ها فصل‌بندی شوند و کتاب به صورت موضوعی تدوین شود. همچنین، در اواخر سده دهم یزدگردی، دستور نوشیروان مرزبان کرمانی چندین کاتب و شاگرد در اختیار داشت که وی را کمک می‌کردند (داراب، ۱۹۲۲: ۱۹۹/۲). این موارد نشان می‌دهد که در تشکیلات رده‌های بالای روحانیان زردشتی چه می‌گذشته است.

آنچه تا بدین جا اشاره شد، مراتب دینی و مراحلای است که روحانی می‌توانست طی کند. اما آنچه اهمیت دارد، مناصبی است که هر فرد بنابر مرتبه خود و عوامل دیگری چون نزدیکی به روحانیان رده بالا، شایستگی‌های فردی و البته اجماع عمومی جامعه بهدنیان، می‌توانست بدست آورد. در جامعه زردشتی با درجات مختلفی از مناصب دینی و اجتماعی روبرو هستیم که بی‌گمان در زمان‌های مختلف متفاوت بوده است.

۲-۴- مناصب دین مردان

هرچند به یقین نمی‌توان فهرستی از مناصب روحانی برای همه دوره‌ها تهیه کرد و یا فهرست یک دوره را بر همه دوره‌ها تعمیم داد، حتی به درستی و دقت فهرست مفصلی از مناصب روحانی جامعه زردشتی در هیچ زمانی در دست نیست. اما، آنچه از گزارش پراکنده متون بدست می‌آید، روحانیان زردشتی بنابر مراتب علمی و دینی، در امور سیاسی اجتماعی و قضایی نقش داشتند و مناصبی را می‌پذیرفتند. بی‌گمان این مناصب در روزگار پیش از اسلام به ویژه دوره ساسانی که دیانت زردشتی در اوج اقتدار بود، با روزگار دوران اسلامی تفاوت داشت. در دوره نخست به علت گستردگی نهادهای دینی شغل‌ها و منصب‌های میانی و پایین دست بسیار بیشتر از دوره اسلامی بود. اما حوزه اقتدار و اختیار منصب‌های رسمی عالی چون موبدان موبد و زرتشتروتوم و ...، در پیوند با اقتدار شهریاری و دیگر تشکیلات سیاسی غیر دینی تعریف می‌شد. در حالی که دردوره اسلامی، مناصب عالی جامعه زردشتی به سبب فرو افتادن اقتدار سیاسی پادشاهی ساسانی، اختیار و اقتدار بیشتری پیدا کرد و نه تنها امور مذهبی که حوزه سیاست را هم در بر می‌گرفت. بنابراین در دوره اسلامی مناصب روحانیان زردشتی،

خلاصه‌تر گردید ولی در رأس هرم مقتدرتر شد.

در بند ۵، فصل ۱۹، *شایست ناشایست* (۱۳۶۹: ۲۳۸؛ و نیز نک. ۱۸۲-۱۸۳، ۱۹۰)، با فهرست کهن مان‌بد، ویس‌بد، زندبد، شهریار و زرتشتروتوم روبرو هستیم که اجازه صدور دستور پادفراه گناهکاران را دارند. این فهرست پژواکی تار از جامعه ایرانیان عصر *اوستا* است و در روزگاران متأخر که شهرنشینی و جامعه مدنی جایگزین نظام پیشین عصر *اوستا* شد، به تدریج ارزش خود را از دست داد و فهرست‌های دیگر جای آن را گرفت. در این فهرست، چهار منصب غیرروحانی و یک منصب روحانی دیده می‌شود.

اصطلاح پهلوی *zartuštrōtom*، بر آمده از صفت اوستایی *zaraθuštrō.tōma-* است که در یشت ۱۰، بند ۱۱۵؛ یسن ۱۷، بند ۱۸ و نیز ویسپرد (Bartholomae, 1961: 1677) به عنوان یکی از اجزای این فهرست کهن یاد شده است. معنی آن: مرتبه‌ای از روحانیت است که در آن فرد بیشترین شباهت را به زردشت پیدا می‌کند، زردشت‌ترین فرد. این صفت عالی اوستایی با اندک تحریفی در ادبیات فارسی میانه حفظ شده است و همچنان بالاترین مقام و منصب جامعه زردشتی است.

در بند ۴۴، فصل ۱۳، *شایست ناشایست* (۱۳۶۹: ۱۹۰)، پنج یاور برای زرتشتروتوم ذکر شده است که عبارتند از مان‌بد، ویس‌بد، زندبد، دهیوبد یا شهریار و همسر زرتشتروتوم. همچنین، بنابر بند ۴۱، فصل ۱۳، *شایست ناشایست* (۱۳۶۹: ۱۸۹)، در وجود زرتشتروتوم نه چیز مهمان است و جای دارد: ۱- فرایند زرتشتروتومی ۲- خان‌ها یا چشمه‌ها ۳- سرچشمه‌ها ۴- آبها ۵- پل ۶- رود ناو رود قابل کشتیرانی ۷- مرد اهلو ۸- زن اهلو. احتمالاً متن دستخوش پریشانی و تغییر شده است و از این نه، یکی که همانا «ناو و کشتی» باید باشد، افتاده است. در این توصیف شاعرانه و شاید برآمده از اسطوره‌ای کهن، وجود او که چونان زردشت می‌شود، به رودی بزرگ همانند است هم چشمه و هم سرچشمه و هم رود را در خویشتن دارد. او هم پل گذر از رود است و هم ابزار و ناو حرکت بر روی این رود بزرگ. زرتشتروتوم عین شریعت است و هم گذارنده و پل آن. زرتشتروتوم دو وجه دارد: پارسایی مردانه و زنانه، یعنی وجود او تجلی‌گاه وجود مرد و

زن پارسا است. چنان وجودش بزرگ و فراخ است که هردوی آنها گوهر وجود خویش را در آن پیدا می‌کنند. او نه یک انسان و یا مقام و منصب روحانی که عین زردشت و خود فرایند زردشت شدن است. بنابر بند ۶، فصل ۴، دینکرد پنجم (۱۳۸۶: ۳۹، و نیز ۱۲۳)، اسم معنی *zartuštrōtomīh*، به فرایندی دینی دلالت دارد که طی آن و در نتیجه اجرای آن، فره در نسل ایرانیان حفظ می‌شود. این همانا فرایند زردشت شدن و کمال آدمی است. چنان که زردشت ردِ آدمی و انسانِ کامل است (بندهش، ۱۳۶۹: ۸۹)، زرتشتروتوم تجلی انسان کامل و رد انسانی در عصر و زمانی است. بنابر دینکرد ۶، بند ۳۰۰ (۱۳۹۲: ۸۲، ۲۰۵)، اهریمن به هنگام زایش این مقام روحانی، می‌کوشد تا به اندیشه وی وارد شود و این کار را خود انجام می‌دهد و به هیچ دیو دیگر چنین امر مهمی را واگذار نمی‌کند. در *شایست ناشایست* آمده که اگر مرگ او در غربت اتفاق افتد، اهل موغی در دودمان او زاده شود (*شایست ناشایست*، ۱۳۶۹: ۱۱۱) و این اشاره‌ای روشن به لزوم حضور دائم وی در میان مردم و در رأس جامعه دینی است. چراکه این زبان گران تنها درباره او گفته شده است. مقام وی چنان ارزشمند است که به هم پای حقیقت زندگی قابل ستایش تشخیص داده شده است و گفته‌اند به هنگام قرائت یسن ۵۳، بند یکم را دوبار باید خواند: یک بار برای ستایش زندگی و یک بار برای زرتشتروتوم (همان: ۱۸۸).

در روزگار ساسانی در سطح عالی موبدان موبد و در سطح میانی هیربدان و مراتب و تشکیلات گسترده آنها، همپای تشکیلات سیاسی و مدنی فعالیت می‌کرد (نک. کریستن سن، ۱۳۸۲: ۸۲-۸۷). با فروپاشی این دودمان و برافتادن تشکیلات سیاسی اجتماعی، تشکیلات موبدی درحالی که خود دچار تغییر و پریشانی شده بود، بتدریج مرجع قدرت دینی و سیاسی جامعه زردشتی شد. اگرچه دهقانان بزرگ، اشراف دیوانی زردشتی که حتی در تشکیلات اسلامی ایفای نقش می‌کردند، بی‌گمان در مدیریت جامعه آنها را یاری می‌کردند؛ باز این پیشوایان دینی بودند که تصمیمات نهایی و کلی را می‌گرفتند و صاحب قدرت بودند. مقام سیاسی دینی *hu-dēnānpēšōbāy* که با شخصیت نخستین

و بزرگترین روحانی زردشتی در آغاز سده سوم^۱، آذر فرنیغ فرخزادان، همراه و عجین گشته است و شاگردان و جانشین او در سده سوم و چهارم هجری/ یزدگردی نیز آن را حفظ کرده‌اند، نشان می‌دهد که پیشوایی جامعه به‌دینان مقامی سیاسی، دینی و اجتماعی بود.

در *روایت آذر فرنیغ فرخزادان* (۱۳۸۴: ۳) فهرست ردان، موبدان، دستوران و آن که در شهر به احکام دین آگاه‌تر، آمده است. همچنین، دربند^۸، مقدمه *دستان دینی* (۱۹۹۸: ۳۲) به فهرست مفصل‌تری از مقامات روحانی در تشکیلات دینی جامعه زردشتی اشاره شده است که عبارتند از: ردان، موبدان، دادوران، هیربدان، مغ مردان مانتره شمار زندسرای اهل جدل و دین آگاه.

مقامات این دو فهرست که بی‌گمان در زیر سایه و فرمان پیشوای به‌دینان فعالیت می‌کردند، تحولات و تغییرات تشکیلات جامعه زردشتی در دو مقطع پیش از اسلام و دوران اسلامی را نشان می‌دهند. در هردو فهرست، ردان در صدر آمده‌اند. رد در متون پهلوی در دو معنی: قضایی در *مادیان هزار دستان* (۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۱۱) و مقام عالیرتبه و تام الاختیار یک منطقه یا ناحیه، چنان که در *دینکرد پنجم* (۱۳۸۶: ۴۰، و نیز قس. ۱۲۳) آمده، همواره یاد شده است. دستوران (نک. Shaki, 1994: 111-112) که اغلب به امور هیربدستانی و فکری اشتغال داشتند، به ویژه در دوره‌های متأخر، در رأس هرم قدرت قرار گرفتند و عنوان‌هایی چون دستوران دستور، دستور اعظم و دستور زمان به عنوان عالی‌ترین مرجع جامعه زردشتی فراوان در متون عصر روایات یاد شده است (نک. داراب، ۱۹۲۲: ۲/ ۴۴۵، ۴۵۷).

«موبد» عنوانی کلی برای روحانی زردشتی بود و در کنار دیگر عنوان کلی «هیربد»، برای مشاغل میانی سیاسی و عبادی و قضایی جامعه زردشتی بکار می‌رفت. هیربدان و در دوره‌های متأخر، هیربذادگان، اغلب امور عبادی، تطهیر، زایش، تشریف و مرگ را

۱. کرینبروک معتقد است، این عنوان در برابر عنوان امیرالمومنین جامعه اسلامی رایج شد و جایگزین برای آن در جامعه زردشتی بود (1987a:160).

انجام می‌دادند و در دو گروه یزشنگران و یشتاران و یژداترگران فعالیت می‌کردند (نک. شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۳۳، ۱۱۲، ۱۵۹؛ روایت/مید/شوهیشتان، ۱۳۷۶: ۵۳-۷۹؛ داراب، ۱۹۲۲: ۸/۲-۱۰).

۳- نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه اشاره شد، در سده‌های آغازین اسلامی، روحانیان زردشتی با از دست دادن اقتدار روزگار ساسانی و نیز کاهش جمعیت بهدینان، ناچار به تعدیل در نهادها و تشکیلات دینی شدند، مراتب دین‌مردان هرچند، سه لایه قدیمی عالی، میانی و فرودست را در کلیت امر حفظ کرد، اما بسیاری از مفاهیم و مقامات و مراتب قدیم با شرایط پیش آمده تطبیق داده شد و متناسب‌سازی گردید. روایت کوتاه فرنبلغ سروش، در پرسش دوم، داده‌های ارزشمندی در باره تشکیلات دینی و مناصب موبدان جامعه زردشتی بدست می‌دهد که تا حدود زیادی بازتاب دهنده وضعیت یادشده است:

پیشوای بهدینان که در رأس جامعه است.

موبدی شهرها که با پسند و مشورت مردم هر شهر و به حکم پیشوای دینی گمارده می‌شد.

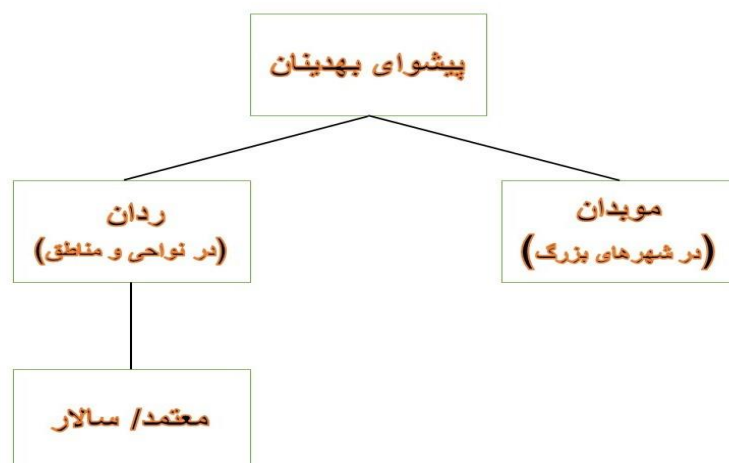
ردی یا **ردموبدی** نواحی که پیشوای دینی با پذیرش مردم حکم او را صادر می‌کرد. **معتمد** یا **abestān** که رد موبدان برای شهرهای کوچک و مناطق تحت فرمان خود می‌گماشتند. این واژه در مهرها و اثر مهرها دیده می‌شود ولی اغلب معنی معتمد ایزدان دارد^۱.

سالار که در معنی گماشتگان ردها آمده و مترادف با معتمد بکار رفته است. همچنین سالار بار حقوقی دارد و در متون فقهی و حقوقی زردشتی سالار به عنوان سرپرست زنان و دختران یاد شده است^۲. بنابر آنچه از مفاد پرسش دوم اشاره شد، می‌توان گفت که

۱ - برای توضیح بیشتر درباره این واژه نک. Gyselen, 2007: 403.

۲ - برای توضیح بیشتر درباره این واژه نک. روایت آذرفرنبغ فرخزادان، ۱۳۸۴: ۳.

مناصب عمده جامعه دینی، به شرح نمودار زیر بوده است:



نکته دیگر این که بنابر همین پرسش و پاسخ آن، پس از مرگ پیشوای بهدینان، نهایت تا یک سال باید تمام مناصب تشکیلات دینی تغییر کند و یا پیشوای جدید آنها را از نو منصوب کند. به هر حال، بقای حکم پیشوای در گذشته جایز نیست.

کتابنامه

- بندهش (۱۳۶۹). ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳). آثارالباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: امیرکبیر.
- دادستان دینی پاره دوم (۱۳۹۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داراب (۱۹۲۲). روایات داراب هرمزدیار. چاپ اونوالا، بمبئی: بی.نا.
- دینکرد ششم (۱۳۹۲). آوانویسی و ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روایت آذر فرنیغ فرخزاد (۱۳۸۴). ترجمه حسن رضایی باغ بیدی. تهران: مرکز دایره المعارف

بزرگ اسلامی.

روایت/امید/شوهیشتان (۱۳۷۶). ترجمه نزهت صفای اصفهانی. تهران: نشر مرکز.

شایست ناشایست (۱۳۶۹). ترجمه کتایون مزدپور. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صد در نثر صد در بندش (۱۹۰۹). به کوشش دابار. بمبئی: بی. نا.

کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶). آوانویسی، ترجمه و تعلیقات ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.

کریستن سن، آرتور (۱۳۸۲). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. ویرایش حسن رضایی باغ بیدی. تهران: صدای معاصر.

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

مادیان هزارادستان (۱۳۹۱). ترجمه سعید عریان. تهران: انتشارات علمی.

متون پهلوی (۱۳۷۱). گردآورنده: جاماسب آسانا. گزارش سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی.

نامدار بن شهریار و رستم (۱۲۶۲ی). *یشت و نیرنگ آب و برسم و قواعد دینی با یشت و سفرد و یشت و رفتون و یشت سی روزه*. بمبئی: بی. نا.

Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin.

Chaumont M. L. (1960). "Recherches sur le clergé zoroastrien: le hērbad (premier article)". In: *Revue de l'histoire des religions*. tome 158. n°1. pp: 55-80.

Dādestānī Dēnīg (1998). part 1, ed. M. Jaafari-Dehaghi. Paris.

Gignoux, Ph. (1983). "Die religiöse Administration in sasanidischer Zeit" in: *Ein Überblick*, in H. Koch, D' N' MacKenzie (ed.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* (AMI, Erg'-Bd 10, Berlin), pp. 253-266.

Gyselen, R. (2007). *Sasanian Seals and sealings in the A. Saeedi Collection*, *Acta Iranica* 44. Belgium.

Kreyenbroek, ph. G. (1987b). "The Dādestānī Dēnīg on Priests". *Indo-Iranian Journal*. 30, pp. 185-208.

Kreyenbroek, ph. G. (2003). "Hērbad". *Iranica*. vol. XII. pp. 226-227.

Kreyenbroek, ph. G (1987a)." The Zoroastrian Priesthood after the fall of the Sasanian Empire". in: Philippe Gignoux ed. Transition periods in Iranian history. Actes du symposium de Fribourg-en-Brisgau. Louvain, pp.151-166.

The Pahlavi Rivāyat of ĀthurFarnbag and FarnbagSrōš. 2vol. (1969). ed. B. T. Anklesaria, Bombay.

Shaki, M. (1993). "Dādwar". *Iranica*. vol. vi, pp. 557-559.

Shaki, M. (1994). "Dastūr". *Iranica*. vol vii, pp. 111-112.

**Organization and ranks of Zoroastrian priesthoods in the
tradition of Islamic Times Based on the second question of
*Faranbar Sorosh's Revayat***

Hamidreza Dalvand*

Abstract

With the collapse of the Sasanid kingdom, Zoroastrian religion, like other parts of the society, underwent profound changes. The religious population decreased and the Zoroastrian community became smaller. The institution of religion was weakened and religious organizations broke up. Corresponding to these changes, the organization of the clergy changed, and religious officials and ranks created a more agile organization by integrating their duties. Although the new religious organization preserved the organization structure of the Sasanid era and kept the old concepts and terms alive, it underwent significant changes. Until the 4th century of Yazdgerdi/11th AD, this period of transition was gradually passed. The short report given in the second question of Faranbar Sorosh's Revayat shows the management of the religious organizations of the Zoroastrian society of Iran, and the upcoming article will explain and interpret that question.

Keywords: Zoroastrian tradition; religious organizations; Mobed's Ranking.

* Assistant Professor, Department of Culture and Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran-Iran. E-mail: zurvandad@yahoo.de

Doi: [10.22034/ACLR.2023.1990318.1063](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.1990318.1063)

دو فصل‌نامه علمی پژوهشی *نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی*
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۳۵-۲۵۷
مقاله علمی-پژوهشی

معرفی کتیبه نویافته یونانی از همدان: سندی بر پرستش خدای ساراپیس در هگمتانه*

محمد شعبانی**

محمد ابراهیم زارعی***

دنیل فرانچسکا مارچیانندی****

کاظم ملازاده*****

چکیده

با وجود گذشت یک قرن کاوش‌های باستان‌شناسی در همدان، یافته‌های دوره سلوکی در این شهر بسیار ناچیز است این در حالی است که بر اساس منابع تاریخی، هگمتانه یکی از مهم‌ترین ساتراپی‌های یونانی‌نشین غرب ایران در دوران سلوکیان بوده است. در پاییز سال ۱۳۹۶ در مرکز این شهر، قطعه سنگ تراش خورده و ناقصی کشف گردید. این قطعه سنگ به نظر می‌رسد مربوط به سرستون

* مطالعات اپیگرافی کتیبه مکشوفه در مقاله‌ای جداگانه منتشر خواهد شد.

** دانشجوی دکتری باستان‌شناسی، دانشکده هنر و معماری دانشگاه بوعلی‌سینا همدان، همدان، ایران.

mohammadeshabani@gmail.com

*** استاد گروه باستان‌شناسی، دانشکده هنر و معماری دانشگاه بوعلی‌سینا همدان، همدان، ایران. (نویسنده

مسئول) me.zarei@basu.ac.ir

**** دانشجویار گروه مطالعات تاریخی دانشگاه تورین، ایتالیا. Danielafrancesca.marchiandi@unito.it

***** دانشجویار گروه باستان‌شناسی، دانشکده هنر و معماری دانشگاه بوعلی‌سینا همدان، همدان، ایران.

kazem.mollazadeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶



شیوه دوریک یک ستون نذری است که بعدها از میانه شکسته و یا بریده شده است. این یافته در اصل شامل یک بخش مکعب‌شکل و یک شالی مدور بوده که بر روی یکی از اضلاع بخش مکعب‌شکل، کتیبه یونانی در سه سطر با سه واژه حک شده است. در سطر اول به نام خدای مصری ساراپیس و در سطر دوم به نام دیودوروس اشاره شده است و در سطر سوم که تنها دو حرف از آن باقی است می‌توان واژه $\epsilonὐχάρη$ را شناسایی نمود، که در کتیبه‌های یونانی به عنوان واژه‌ای برای شکرگزاری در تحقق نذر آورده می‌شود. بر اساس شکل ظاهری، به نظر می‌رسد این قطعه سنگ بخشی از یک سر ستون نذری، به سبک دوریک بوده که شخصی بنام دیودوروس کتیبه‌ای بر روی آن، در وقف خدای ساراپیس نگاشته و آن را به زیارتگاه اهدا کرده است.

کلیدواژگان: هگمتانه؛ سلوکیان؛ کتیبه یونانی؛ خدای ساراپیس؛ دیودوروس.

۱- مقدمه

پادشاهان سلوکی در طول دوره فرمانروایی نسبتاً طولانی خود در فاصله سال‌های ۳۱۲ تا ۱۲۹ پ.م توانستند بخش‌های مختلفی از ایران را در اختیار خود قرار دهند (بیکرمان، ۱۳۸۰: ۱۰۵). در طول این مدت آنان به پیروی از سیاست‌های اسکندر که همان نفوذ فرهنگ یونانی در شرق بود (گیرشمن، ۱۳۷۲: ۲۴۶) شهرها و مستعمراتی در نواحی مختلف ایران و با تمرکز بیشتر در مناطق شمال شرقی و منطقه ماد احداث کردند (فرای، ۱۳۶۸: ۲۳۶). در منطقه ماد با وجود آثاری چون: کتیبه یونانی غار کرفتو کردستان (کریمی، ۱۳۲۹: ۱۹۸؛ Bernard: 1980)، کتیبه نهاوند (حاکمی، ۱۳۳۸ الف؛ Robert: 1949; IG IAC 66)، کتیبه مجسمه هرکول در بیستون (حاکمی، ۱۳۳۸ ب: ۳-۱۲)، مجسمه‌های مفرغین خدایان یونانی و همچنین بخش‌های مختلف ستون‌های یونانی از نهاوند (رهبر: ۱۳۹۰ الف؛ ۱۳۹۰ ب؛ Rahbar, 1976) که شواهد اندکی از نفوذ فرهنگ یونانی در منطقه ماد دارند، اما اطلاعات ما از مرکز این منطقه یعنی شهر همدان یا همان هگمتانه بسیار ناچیز است. در واقع با وجود اطلاعات تاریخی نسبتاً کافی از شهر

همدان در دوران سلوکی، تقریباً تاکنون مدرک موثقی از حضور آنان و فرهنگ هلنی در این شهر به دست نیامده است. در پاییز سال ۱۳۹۶ و در پی حفر مسیر کانال فاضلاب در شهر همدان و در داخل بازار در نزدیکی مرکز شهر به شکل تصادفی یک تکه سنگ چهارگوش تراش خورده که به نظر می‌رسید بخشی از یک سرستون باشد به دست آمد (شعبانی، ۱۳۹۶: ۵). بر روی یکی از اضلاع این سرستون بخشی از یک کتیبه به زبان یونانی حک شده بود. این سرستون و کتیبه روی آن برای اولین بار سندی قطعی از حضور فرهنگ هلنی در شهر همدان را به نمایش می‌گذارد.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- یافته‌های سلوکی همدان

با روی کار آمدن سلوکیان، ساتراپ ماد به مرکزیت شهر هگمتانه/همدان که در این دوران به ایپفانا نیز معروف گشته بود تا سقوط این ساتراپ توسط مهرداد اول در سال ۱۴۸/۱۴۷ پ.م یکی از مهم‌ترین مراکز ایرانی تحت تسلط آنان بود. سلوکیان احتمالاً به دلیل موقعیت خاص جغرافیایی این شهر (Brown: 1997) از آن برای نظارت بر جاده تجاری خراسان بزرگ (فرای، ۱۳۶۸: ۲۸۹) که در آن دوران به عنوان شاهراه حیاتی ساتراپ‌های شرقی را به مراکز غربی‌تر از جمله سلوکیه در سوریه متصل می‌کرد (دیاکونف، ۱۳۷۱: ۴۱۳) و یا محل استقرار لشکریان برای سرکوب شورش‌ها ساتراپ ماد (گوتشمید، ۱۳۵۹: ۳۷) استفاده می‌نمودند. در هر صورت با وجود اهمیت این شهر در دوران سلوکیان با گذشت بیش از یک قرن کاوش‌های باستان‌شناسی در همدان که از سال ۱۸۹۶م. توسط ژاک دمورگان آغاز شد (De Morgan: 1896)، یافته‌های فرهنگ هلنی بسیار ناچیز است. از جمله این آثار به کشف چندین قطعه سکه ایرانی یونانی که تصویری از آتنه و نقش شیردال پارسی دارند و همچنین سکه‌های زیادی با نقش نمادین اسب نسایی مادی با ضرب اکباتان همراه با نوشته الکساندروس که بین سال‌های ۳۰۳-۳۱۱ پ.م و همچنین سده‌های بعد ضرب می‌شدند می‌توان اشاره نمود (ادی، ۱۳۴۷: ۱۵۶). کشف این حجم از

سکه‌های ایرانی یونانی با ضرب اکباتانا نشان از آن دارد که این شهر به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز ضرب سکه در دوران سلوکی شناخته می‌شده است (علی‌نژاد: ۱۳۹۶؛ Boillet: 2009). با این حال تقریباً تمامی نمونه‌های معرفی شده از بازار عتیقه‌جات و حفاران غیرمجاز به دست آمده است و تا کنون هیچ نمونه‌ای در یک کاوش علمی و از داخل یک لایه مطمئن باستان‌شناسی در داخل شهر همدان که تأییدی بر وجود فرهنگ هلنی باشد به دست نیامده است.^۱ مجسمه شیر سنگی اثر دیگری است که آن را از بقایای دوران هلنی در همدان می‌دانند (Luschey, 1968: 117-121). این مجسمه باشکوه که امروز در حومه بافت تاریخی شهر قرار گرفته است^۲ به شکل یکپارچه از سنگ آهک به طول حدود ۳٫۵۶ متر به عرض ۸۰ سانتیمتر و ارتفاع ۱۳۰ سانتیمتر ساخته شده است. مجسمه، شیر تنومندی را در حالت نشسته نشان می‌دهد که سر خود را بالا آورده و با انحنای طبیعی پیکره درشت و نیرومند خود را بر روی پاهای خود قرار داده است. این مجسمه همانطور که لوهای^۳ نشان داد یک مجسمه هلنی است که احتمالاً به دستور اسکندر ساخته شده است (اذکایی، ۱۳۶۷: ۶۳). ممکن است در واقع این مجسمه که نمونه‌های مشابهی از آن در نیمه دوم قرن چهارم قبل از میلاد در یونان وجود دارد^۴ در غم مرگ هفایستیون نزدیک‌ترین دوست اسکندر که بر اساس بسیاری از منابع مکتوب تاریخی در اثر بیماری در اکباتانا از دنیا رفت ساخته شده باشد (Luschey, 1968; Lane Fox, 1973: 434-435).^۵ علاوه بر این، چند تدفین مشکوک از گورستان سنگ

۱- تنها سکه مکشوفه از شهر همدان مربوط به سکه‌ای از سلوکوس چهارم (۱۷۵-۱۸۷ پ. م) است که در کاوش‌های تپه هگمتانه و در داخل یک لایه مضطرب به دست آمده است (آذرنوش، ۱۳۸۶: ۲۵).

۲- ابن فقیه و مسعودی اشاره می‌کنند که این مجسمه در گذشته در مقابل دروازه ورودی ضلع شرقی شهر همدان که به باب الاسد معروف بوده قرار داشته است (ابن فقیه، ۱۳۷۹: ۶۷؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۷۴۸).

3-H. Luschey

۴- شیرسنگی همدان شباهت زیادی به شیر سنگی Chaeronea که در ۳۳۸ پ.م ساخته شده است و حتی شیر سنگی آمفی پولیس Amphipolis دارد.

۵- از سوی دیگر پیشنهاد شده است که این مجسمه مربوط به مقبره ژنرال پارمینون بوده که به دلیل شرکت در یک توطئه به دستور اسکندر در اکباتانا اعدام شد (Palagia, 2012: 371).

شیر (Azarnoush, 1975: 181-182) و همچنین سفالینه‌های ظریف منقوش دوران سلوکی از کاوش‌های محوطه میدان امام خمینی (شعبانی و دیگران، ۱۴۰۱) و محوطه هگمتانه (تاجبخش، ۱۳۹۱: ۴۱۱-۴۱۸؛ علی‌بیگی، ۱۳۹۲: ۲۱۵؛ ملکزاده، ۱۳۹۹) تنها آثار اندک منسوب به دوران سلوکی از شهر همدان هستند. متأسفانه مجسمه منفرد شیر سنگی و قطعات سفالی منقوش دوران سلوکی نیز کمک چندانی در شناخت فرهنگ هلنی در همدان نمی‌کنند و این آثار سندی محکم برای حضور فرهنگ هلنی در همدان محسوب نمی‌شوند. اما در پاییز سال ۱۳۹۶ در این شهر، یک قطعه سنگ کوچک تراش خورده کشف گردید که شبیه به سرستون دوریک یک ستون کوچک است و بر روی یکی از اضلاع بخش آباکوس آن، کتیبه‌ای به خط و زبان یونانی حک شده است (شعبانی، ۱۳۹۶: ۴-۵). این کتیبه اولین کتیبه یونانی از همدان و منبعی موثق از حضور یونانیان و پرستش خدای ساراپیس و احتمالاً ایزیس است که به وجود محرابی یونانی در این شهر اشاره می‌کند.

۲-۲- موقعیت کشف سرستون

در پاییز سال ۱۳۹۶ در هنگام عملیات عمرانی در ابتدای کوچه جراحان خیابان باباطاهر شهر همدان، به شکل تصادفی یک تابوت سنگی دوران اشکانی همراه با دو اسکلت درون آن کشف گردید. به منظور خارج نمودن این تابوت، ترانشه‌ای با ابعاد ۲×۳ متر ایجاد شد و کاوش برای دستیابی به آن آغاز گشت (شعبانی، ۱۳۹۷: ۱۳). در حین کاوش این ترانشه و در ادامه عملیات عمرانی در انتهای کوچه و مقابل کنیسه یهودی‌ها، شواهدی از یک قطعه سنگ تراشیده نیز از داخل تونل فاضلاب به دست آمد (تصویر ۱).



تصویر ۱: موقعیت کشف سرستون در نزدیکی مرکز شهر همدان (شعبانی، ۱۳۹۶: ۴)

از موقعیت و وضعیت اصلی قطعه سنگ به دلیل جابجایی آن توسط پیمانکار پروژه اطلاع دقیقی در دست نیست (تصویر ۲) اما با بررسی موقعیت قرارگیری احتمالی آن، به نظر می‌رسد این قطعه سنگ در عمق ۲۸۰ سانتیمتری از سطح معبر فعلی و درون یک لایه مضطرب باستان‌شناسی که حاوی داده‌های سفالی از دوران ساسانی و اسلامی بود قرار داشته است (شعبانی، ۱۳۹۶: ۷). اما بر اساس کشف حجم زیادی از سفالینه‌های منقوش ظریف دوران سلوکی از ترانسه تدفین واقع در ابتدای کوچه و همچنین تعدادی گمانه دیگر که در این بخش از شهر حفاری شده است، می‌توان اظهار نمود که این منطقه از شهر همدان در دوران سلوکی استقرار داشته است (شعبانی: ۱۴۰۱). از اینرو به نظر نمی‌رسد این قطعه سنگ از فاصله دوری به این نقطه منتقل شده و احتمالاً محل اصلی آن جایی در همین حوالی بوده است.



تصویر ۲: وضعیت سرستون بعد از خروج از محل اصلی خود (شعبانی، ۱۳۹۶: ۶)

۲-۳- معرفی سرستون مکشوفه

سرستون مکشوفه از کوچه جراحان همدان تکه سنگ یکپارچه‌ای از جنس سنگ آهک زرد رنگ مشابه سنگ مجسمه است که معادن آن در نزدیکی شهر و در کوهی بنام خورزنه قرار دارد. این سرستون از دو قسمت؛ بخش مدور یا آکینوس^۱ و بخش مکعبی یا آباکوس^۲ تشکیل شده است^۳ (تصویر ۳). در نگاه اول این سرستون بسیار شبیه به یک پایه ستون است که کتیبه یونانی به صورت معکوس و خلاف جهت ایستایی ستون نگاشته شده است. هر چند مشابه این اتفاق بر روی یک پایه ستون هخامنشی در شوش دیده می‌شود (Curtis, 1993: 11; ICHHTO, 2015: 70) اما قطعه سنگی مکشوفه همدان از نظر

1-Echinus

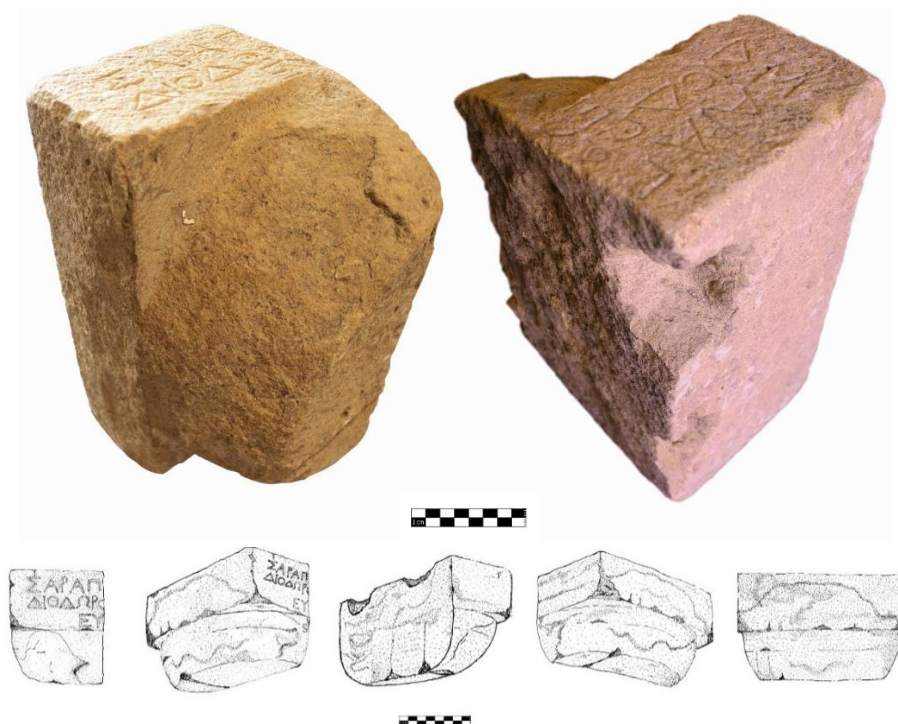
2-Abacus

۳- فرهنگ نوشتن کتیبه‌های نذری بر روی قسمت گرد یک ستون کوچک یا بر روی بخش مربع آن در جهان یونانی بسیار رایج است در این میان ستون کوچک/پیلر رایج‌ترین عنصر برای ارائه یک شی به یک خدا، حال هر خدای که باشد بوده است. در این موارد به عنوان یک سنت، کتیبه‌های نذری بر روی آباکوس یا همان بخش مربع شکل حک می‌شوند (Raubitschek: 1949; McGowan: 1993).

جنس، شکل و حتی کارکرد با پایه ستون شوش و کتیبه سلطنتی روی آن و حتی با پایه ستون‌های هخامنشی مکشوفه در خود این شهر که به دو صورت مکعبی و یا ناقوسی شکل ساخته شده‌اند (Knapton et al, 2001, Porter, 1821-22: 115) کاملاً در تضاد خواهد بود. به همین دلیل به نظر می‌رسد این قطعه سنگ، سرستون یک ستون نذری یا به عبارت دقیق‌تر سرستون شیوه دوریک یک ستون کوچک است که بر روی یکی از اضلاع بخش مکعبی آن و به موازات ایستایی سرستون، کتیبه‌ای به خط یونانی در سه سطر حک شده است.

سرستون مکشوفه تقریباً از نیمه خود برش خورده است به همین دلیل در وضعیت فعلی؛ ارتفاع بخش مکعبی ۱۲٫۵ سانتیمتر و طول ضلع سالم آن ۴۱ سانتیمتر و ضلع برش خورده ۱۸٫۵ سانتیمتر است. ارتفاع بخش مدور نیز ۱۳٫۵ سانتیمتر و قطر بخش سالم آن ۳۱ سانتیمتر است (شعبانی، ۱۳۹۶: ۸). اما به نظر می‌رسد این سرستون قبل از تخریب، در وضعیت کامل خود دارای ابعاد کاملاً یکسانی بوده و بخش مکعبی آن در هر دو طرف، طولی برابر با ۴۱ سانتیمتر داشته است (تصویر ۳ و ۵). در میانه سطح زیرین بخش مکعبی شواهدی از دو حفره به عرض ۱۰ سانتیمتر و به عمق ۸ سانتیمتر دیده می‌شود. هر چند هیچگونه شواهدی از آثار فلزی در داخل این دو حفره وجود ندارد اما به احتمال زیاد آن‌ها به منظور قرار گرفتن بست‌های فلزی برای چفت و بست کردن مجسمه یا اثری شبیه به آن ایجاد شده‌اند. تمامی سطح سرستون صاف و یکدست است و هیچ نوع اثری از تزئین به جزء کتیبه وجود ندارد (شعبانی، ۱۳۹۶: ۸). این کتیبه در یکی از اضلاع شکسته بخش مکعبی یا آباکوس در سه سطر حک شده است (تصویر ۳).

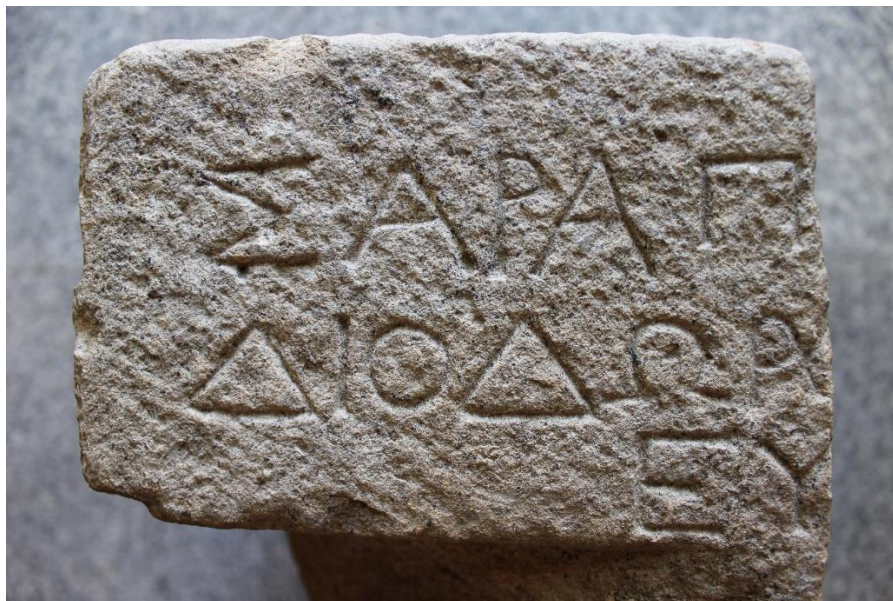
معرفی کتیبه نویافته یونانی از همدان: سندی بر پرستش ... ۲۴۳



تصویر ۳: سرستون کتیبه‌دار مکشوفه از همدان (شعبانی، ۱۳۹۶: ۹)

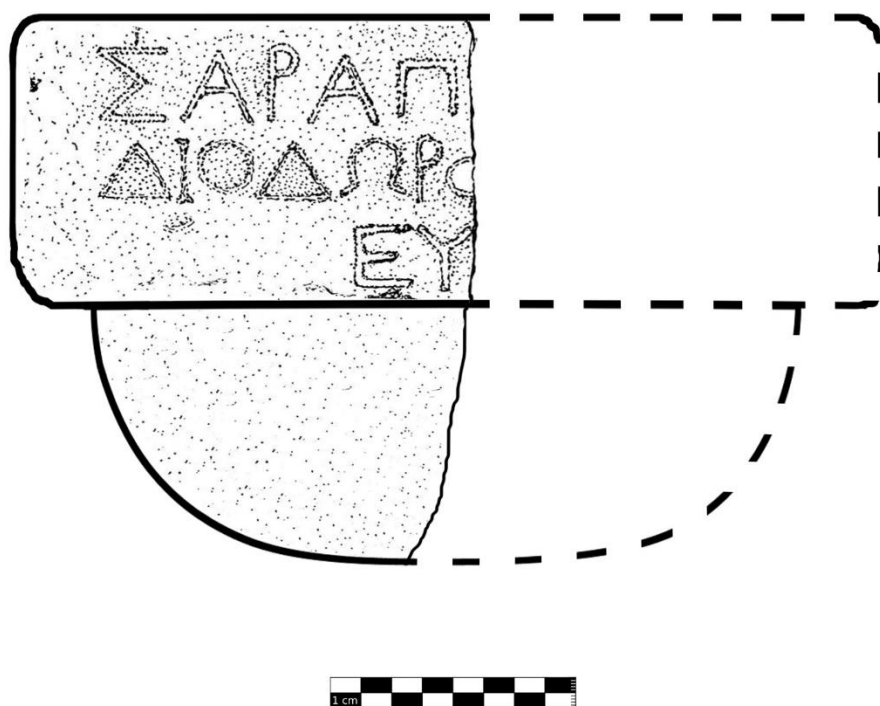
۲-۴- بررسی و قرائت کتیبه

کتیبه یونانی در سه سطر نقر شده است. حروف کتیبه بطور متوسط بین ۲,۲ تا ۳,۲ سانتیمتر بلندی دارند (تصویر ۴). سطر اول و دوم تقریباً به یک فاصله مساوی به اندازه ۴ سانتیمتر از کناره لبه بخش مکعبی شروع شده‌اند و هر دو در وضعیت فعلی ۱۵ سانتیمتر طول دارند. اما سطر سوم تقریباً از میانه بخش مکعبی و از فاصله ۱۴ سانتیمتری لبه آن شروع شده است و ۴,۵ سانتیمتر طول دارد. با توجه به اینکه این سرستون تقریباً از وسط نصف شده است می‌توان حدس زد که کتیبه در وضعیت کامل خود و حداقل در ضلعی که کتیبه بر روی آن نقر شده، کلمات زیادی نداشته و تنها محدود به همین سه سطر و احتمالاً چند کلمه دیگر بوده است (تصویر ۴ و ۵).



تصویر ۴: کتیبه یونانی روی سرستون مکشوفه همدان (شعبانی، ۱۳۹۶: ۹)

با وجود اینکه بخشی از کتیبه در نیمه شکسته شده قرار داشته و ما آن را در اختیار نداریم اما بازسازی هر سه سطر کاملاً امکان‌پذیر است. خوشبختانه شروع کتیبه کاملاً سالم است اما چند حرف انتهایی سطر اول و دوم آن که در نیمه شکسته شده قرار داشته است را در اختیار نداریم. بهر حال بازسازی سطور اول و دوم مبتنی بر فرضیات، اما با اعتبار بسیار زیادی همراه است. بازسازی سطر سوم نیز با باقی ماندن تنها دو حرف قطعی است. این دو حرف درست در میانه بخش آباکوس قرار گرفته‌اند (تصویر ۵).



تصویر ۵: طرح کلی از بخش سالم و شکسته سر ستون مکشوفه همدان (شعبانی، ۱۳۹۶: ۱۰)

۲-۴-۱- سطر اول

از سطر اول کتیبه ۵ حرف ΣΑΡΑΠΙ (SARAP) باقی است (تصویر ۴و۵). در اینجا به راحتی می‌توان نام خدای ساراپیس یا سراپیس^۱ را تشخیص داد که به حالت مفعولی غیر

۱- ساراپیس یا سراپیس (Sarapis/Serapis) یکی از خدایان مصری است که بطلمیوس بعد از دستیابی به مصر، برای پیوند عناصر مختلف قومی مصر با فرهنگ یونانی، آن را مورد توجه خود قرار داد (Rowe; Youtie, 1948: 9; and Rees, 1957: 514). در این فرهنگ تلفیقی، ساراپیس به شکل مرد کاملی با ریش و موهای انبوه به سبک مجسمه‌های یونانی ظاهر می‌شود. مجسمه این خدا علیرغم مصری بودن، شباهت کاملی با مجسمه زئوس و افلاطون دارد و تنها تفاوت در تاج استوانه‌ای روی سر ساراپیس است که کالاترس نام داشته و علامت مشخصه این خداست (Ridgway, 2000: 95, Hall, 1929: 5). در یونان همچون مصر، ساراپیس را در معبد ساراپیون می‌پرستیدند (Picard, 1963: 854).

مستقیم^۱ آورده شده است به همان شکلی که در ساختار کتیبه‌های نذری معمول است: «اهدا کردن (چیزی) به کسی»، جایی که فعل «اهدا» (به یونانی ἀνατίθημι) می‌تواند در کتیبه ذکر شود و یا نشود، برای نمونه در کتیبه همدان اثری از «اهدا» وجود ندارد. در نتیجه می‌توانیم ادعا کنیم ساراپیس در سطر اول به شکل Σαράπ[ει] (Saràpei) و یا به شکل Σαράπ[ι] (Saràpi) بوده است. این شکل‌های جایگزین مفعولی غیرمستقیم ساراپیس بر شکل Σαράπ[ιδι] (Saràpidi) ترجیح داده می‌شوند، زیرا نمونه‌های مشابه قابل توجهی در اوایل قرن سوم قبل از میلاد از آنها یافت شده است. برای نمونه کتیبه‌ای از گرگان امروزی (هیرکانیا) که آزادی برده‌ای را با شکل تقدیم به ساراپیس ثبت کرده است (IGIAC 76).^۲ در این کتیبه خدای ساراپیس در حالت ملکی^۳ به عنوان (Saràpios) Σαράπιος و نه به عنوان (Saràpidos) Σαράπιδος به کار رفته است.

با در نظر گرفتن فضای باقی‌مانده از سطر اول بر روی سرستون یا همان بخشی از سنگ که شکسته شده است و با تأکید بر اینکه سطر سوم کتیبه برای قرینه شدن در وسط سطرهای فوقانی تراز شده است می‌توان مطمئن شد که در سطر اول علاوه بر نام ساراپیس نام دیگری نیز وجود داشته است (تصویر ۴و۵). در این صورت ما می‌توانیم نام یکی از خدایان دریافت کننده نذری را به نام ساراپیس اضافه کنیم. به دلیل اینکه فرقه ساراپیس با ایزیس^۴ ارتباط دارد و اغلب نام این دو خدا در کتیبه‌های یونانی در کنار هم دیده می‌شود^۵ می‌توان ادعا کرد که کلمه حک شده در ادامه ساراپیس بر روی نیمه شکسته

1- Dative case

۲- IGIAC 76، که به سلطنت آنتیوخوس اول (۲۶۱-۲۸۱ پ.م) اشاره دارد.

3- Genitive case

4-Isis

۵- ایزیس یکی از محبوب‌ترین خدایان مصری است که پرستش آن به همراه خدای ساراپیس بعد از نفوذ یونانیان به شرق، در سرتاسر جهان هلنیستی مورد توجه قرار گرفت (Woolf, 2014: 73-79; Ma, 2014: 133-134). در هنر مصری ایزیس به صورت یک زن با ویژگی‌های ظاهری بسیار متفاوتی ظاهر می‌شود اما اغلب می‌توان او را با یک دیسک خورشید شکل در بین شاخ‌های گاوی بر روی سرش تشخیص داد (Bianchi, 2007: 480-482). در جهان هلنیستی دیسک خورشید و شاخ‌های این خدا کوچکتر شده و شبیه به هلال ماه می‌شود (Delia, 1988: 542-543; Rahbar: 1976).

شده سر ستون، نام خدای ایزیس است. بنابراین می‌توان یکی از حالت‌های مفعولی این خدا را نیز در ادامه نام خدای ساراپیس بدین صورت در نظر گرفت: [Ἰσει] (Ἰsei) یا [Ἰσι] (Ἰsi) در این صورت پیشنهاد ما این است که در سطر اول، کتیبه به صورت زیر نوشته شده باشد:

Σαράπ[ει Ἰσει] یا Σαράπ[ι Ἰσι]

به ساراپیس (و) ایزیس / To Sarapis (and) Isis

همانطور که می‌دانیم ساراپیس و ایزیس دو خدای مصری هستند. با این حال، از اوایل عصر هلنیستی و تا عصر روم، آیین آنها که اغلب نیز با یکدیگر پیوند داشتند بسیار فراتر از مرزهای پادشاهی بطلمیوسی گسترش می‌یابد.^۱ از این رو کتیبه جدید همدان به مجموعه مدارک ما در خصوص حضور این فرقه در پادشاهی سلوکی، که به طرز قابل تأملی نیز اندک است، می‌افزاید و شاهی قابل استناد از این موضوع است.^۲

۲-۴-۲- سطر دوم

از سطر دوم ۶ حرف به خوبی باقی مانده است (تصویر ۴و۵). در این سطر بخشی از حرف هفتم در نیمه سمت چپ سنگ نیز دیده می‌شود که می‌توان آن را به عنوان یک امیکرون^۳ تشخیص داد: ΔΙΟΔΩΡΟ (DIODORO) (تصویر ۴و۵). به طور کلی در کتیبه‌های نذری؛ اسم وقف‌کننده به دنبال حالت مفعولی خدای گیرنده نذری می‌آید که در این مورد

۱- منابع در مورد فرقه ساراپیس و ایزیس بسیار است. در اینجا کافی است به کنفرانس‌های بین‌المللی دوره‌ای مطالعات ایسیاکا، سری کتاب‌های Bibliotheca Isiaca و به ویژه برای مجموعه‌ای از کتیبه‌های نذری به ایزیس و ساراپیس به RICIS مراجعه کنید. همچنین بنگرید به: Eidinow, 2013 and 2015; Fassa, 2008; Pfeiffer, 2019.

۲- مجموعه کتیبه‌های مربوط به فرقه ساراپیس و ایزیس در پادشاهی سلوکی را ما منتشر کرده است (Ma: 2014). همانطور که مشخص است، منشاء فرقه ساراپیس و حضور او در شرق از جمله موضوعات مورد بحث است. فرضیه ایرانی بودن این خدا توسط بیوار مطرح شده (Bivar: 1988)، اما این موضوع همچنان مورد بحث است و به طور گسترده توسط محققان پذیرفته نشده است. فرضیه انتقال این فرقه به شرق توسط اسکندر را نیز ولز مطرح کرده است (Welles: 1962).

3- Omicron

فعل نیز همانطور که در بالا به آن اشاره شد بیان نمی‌شود. بنابراین به راحتی می‌توان در ادامه کلمه «به ساراپیس» و احتمالاً «ایزیس» در سطر اول نام بسیار رایج Διόδωρο[ς] دیودوروس را در سطر دوم اضافه کنیم. علاوه بر این فضای باقی‌مانده در سمت راست سنگ (نیمه شکسته) این اجازه را می‌دهد که یک عنصر اسمی دیگری به کتیبه اضافه نماییم (تصویر ۴ و ۵). این عنصر اسمی می‌تواند نام پدر دیودوروس به حالت ملکی^۱ یا یک صفت قومی (منشأ قومی)^۲ برای واقف یعنی همان دیودوروس باشد. مشخص است که فضای روی سنگ اجازه قرار گرفتن هر دو را نمی‌دهد اما نام پدر ارجح است زیرا نمونه‌های مشابه بیشتری در کتیبه‌های نذری یونانی از شرق با این سبک پیدا شده است.^۳ اگر نام پدری ذکر شود؛ همانطور که احتمال آن نیز بیشتر است باید دیودوروس را یک شهروند اکباتانا تصور کنیم که در یک زیارتگاه محلی، نذری به خدای ساراپیس و احتمالاً ایزیس تقدیم کرده است. اما اگر بجای نام پدری نام صفت قومیت ذکر می‌شد (که احتمال آن کمتر می‌رود)، او را باید یک مهمان خارجی تصور کنیم که گهگاه به زیارتگاه اکباتانا سفر کرده و در آنجا نذری تقدیم می‌کرده است.

در مورد هویت دقیق دیودوروس، بدیهی است که تنها با توجه به نام شخص^۴ و انتشار قابل توجه نام دیودوروس در سرتاسر جهان یونانی، هر فرضیه‌ای در مورد هویت او خودسرانه و غیرقابل قبول خواهد بود.^۵ بنابراین خط دوم کتیبه می‌تواند به شکل زیر باشد:

1- Genitive case

2- Ethnic

۳- مقایسه کنید با: IGIAC 4 (Susa, late 3rd cent. B.C.); IGIAC 98 (Ai-Khanoum, ca. mid 2nd cent. B.C.); IGIAC 70 (Bisutun, 148 B.C.).

4- Anthroponym

۵- احتمال بسیار ضعیفی وجود دارد که هم از جهت تاریخی و هم از لحاظ ارتباط با وقایع و لشگرکشی‌های دوران سلوکی دیودوروس (واقف کتیبه همدان) با دیودوروس سردار سلوکوس هماهنگی داشته باشد. از دیودوروس اطلاعات زیادی در دست نیست و در منابع تاریخی، تنها در واقعه نبردش به عنوان سردار سلوکوس با مهرداد اول پادشاه پنت (۲۶۶-۲۸۱ پ.م)، به او اشاره شده است. زمانی که مهرداد بخش‌هایی از کاپادوکیه و پافلاگونه را به تصرف خود درآورد، سلوکوس تصمیم گرفت به کار او خاتمه دهد به همین جهت دیودور را به جنگ او فرستاد ولی دیودور شکست خورد. مهرداد بعد از این وقایع و کشته شدن سلوکوس خود را پادشاه خواند (Strabo, 12.3). هر چند حضور دیودور در اکباتانا مشخص نیست اما در این زمان اکباتانا مرکز ساتراپ ماد به عنوان محل استقرار لشگریان سلوکی

Διόδωρο[ς τοῦ δεῖνος?]

Diodoros son of someone / دیودوروس پسر کسی

۲-۴-۳- سطر سوم

از این سطر فقط دو حرف EY باقی است (شکل ۴، ۵). با این حال، ترکیب‌بندی این سطر با سطور قبلی متفاوت است. در این سطر برخلاف دو سطر قبلی، شروع نوشته از فاصله ۱۴ سانتیمتری لبه بخش مکعبی و تقریباً از میانه سرستون شروع شده است (تصویر ۵). این دو حرف باقی‌مانده و ترکیب نامتعارف سطر سوم با سطور قبلی به ما اجازه می‌دهد که با اطمینان کامل با اضافه نمودن سه حرف [χήν] به دو حرف موجود εὐ کلمه εὐχήν را به شکل مفعولی و بر اساس ساختار استاندارد که در کتیبه‌های نذری در سرتاسر جهان یونانی و حتی در شرق آن به خوبی تأیید شده است^۱ قرار بدهیم. همانطور که می‌دانیم استفاده از کلمه εὐχή نشان می‌دهد که دیودوروس وقف خود را به شکرانه مستجب شدن نذری انجام داده است. در خاتمه می‌توان سطر سوم نقر شده بر ستون نذری از همدان را به صورت زیر بازسازی کرد:

εὐ[χήν]

به شکرانه پذیرفته شدن نذر / as ex-voto

۲-۵- گاه‌نگاری کتیبه:

در باره تاریخ کتیبه ستون نذری همدان، به دلیل نداشتن بافت برجاستان‌شناسی، نگاهی به عناصر باطنی اثر و خود کتیبه ضروری است. همانطور که در بالا ذکر شد ساختار این کتیبه خود به تنهایی گویای بازه زمانی خاصی نیست. از طرفی ستون‌هایی که دارای

و مهمترین پادگان شهر یونانی در غرب ایران شناخته می‌شد (گوتشمید، ۱۳۵۹: ۳۷) و این احتمال وجود دارد که او در طول حیات نظامی خود با روی کار آمدن سلوکوس تا زمان مرگ او (۲۸۱-۳۱۱ پ.م) برای سرکوب شورش‌های پی‌درپی که در ماد رخ می‌داد در این شهر حضور داشته است.

۱- نگاه کنید به IGIAC 95, a قرن دوم قبل از میلاد: کتیبه نذری به خدای اوکسوس (Oxus) از زیارتگاه او در تخت سنگین در مرز بین باکتریا و سغد.

کتیبه‌های نذری هستند به خوبی در سرتاسر جهان یونانی از دوران باستان تا عصر هلنیستی به وفور به دست آمده‌اند. حتی ساختار $\epsilon\upsilon\chi\eta\nu$ نیز در تشخیص تاریخ کتیبه کمکی نمی‌کند. هویت دیودوروس نیز نمی‌تواند راهگشا باشد، زیرا همانطور که گفته شد نمی‌توان در مورد هویت او با قاطعیت صحبت نمود. در نتیجه تنها با مطالعه شیوه کتیبه‌نگاری (پالئوگرافی)^۱ است که می‌توانیم تاریخی نسبتاً دقیق برای وقف دیودوروس پیدا کنیم. با ارزیابی اولیه، به نظر می‌رسد شکل حروف کتیبه نشان دهنده گاه‌نگاری آن قبل از پایان قرن سوم پیش از میلاد است یا با احتمال بیشتر می‌توان آن را مربوط به نیمه اول قرن سوم پیش از میلاد (۲۵۰-۳۰۰ پ.م) در نظر گرفت.

۳- نتیجه‌گیری

قطعه سنگ چهارگوش تراشیده مکشوفه از شهر همدان، به نظر می‌رسد سر ستون یک ستون کوچک دوریک است که بر روی یکی از اضلاع آباکوس آن کتیبه یونانی نوشته شده است. به دلیل شکستگی سرستون، تنها بخشی از واژه‌ها و حروف کتیبه باقی مانده است به همین دلیل از وضعیت کامل کتیبه نمی‌توان اطلاعی کسب نمود. اما با توجه به بخش باقی‌مانده می‌توان استدلال کرد که بخشی از یک کتیبه نذری است که توسط شخصی بنام دیودوروس برای خدای «ساراپیس» و احتمالاً «ایزیس» نگاشته شده است. واژه «ساراپیس» که احتمالاً به شکل املاي $\Sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\pi\iota\varsigma$ در کتیبه قرار داشته، در سطر اول با اضافه نمودن یک یا دو حرف: [-ε۱- یا -۱-] کامل می‌شود. فرم انتخابی نام «ساراپیس» در متن کتیبه به حالت مفعولی غیر مستقیم است با این وجود در مورد شکل نهایی این اسم و استفاده از حروف [-ε۱- یا -۱-] برای تکمیل آن در کتیبه نمی‌توان با قطعیت اظهار نظر نمود. به دلیل اینکه فضا برای قرارگرفتن واژه دیگری نیز در ادامه نام خدای «ساراپیس» وجود دارد، احتمالاً این واژه در وضعیت کامل کتیبه همراه با نام خدای «ایزیس»، به یکی از دو صورت مفعولی همراه با حروف [-ε۱- یا -۱-] قرار داشته است.

1- paleography

در سطر دوم کتیبه نام واقف نوشته شده است. در این سطر با اضافه نمودن حرف سیگما [ς-] بعد از حرف اومیکرون که بخشی از آن باقی است، می‌توان نام Διόδωρος/دیودوروس را بازشناخت. به دلیل وجود فضا برای قرارگرفتن واژه دیگری در این سطر و همچنین بر اساس سنت رایج کتیبه‌نگاری یونانی، احتمالاً دیودوروس نام خود را به همراه نام پدرش عنوان کرده است، هرچند هیچ شاهی از این واژه موجود نیست. در سطر سوم کتیبه که تنها دو حرف ابتدایی آن باقی است، کلمه εὐχὴν/ex voto با اضافه نمودن سه حرف χήν به دو حرف موجود (εὐ) بر روی سنگ به دست می‌آید. این کلمه به حالت مجهول برای شی نذر شده به کار می‌رود.

در نهایت با درنظر گرفتن بخش‌های موجود کتیبه و پیشنهاد واژه‌های از بین رفته، می‌توان متن کلی کتیبه را بدین شکل ارائه نمود:

1. Σαράπ[ει Ἴσει] یا Σαράπ[ι Ἴσι]

به ساراپیس (و) ایزیس / To Sarapis (and) Isis

2. Διόδωρο[ς τοῦ δεῖνος?]

دیودوروس پسر کسی / Diodoros son of someone

3. εὐ[χὴν] / as ex-voto / به شکرانه پذیرفته شدن نذر

همانطور که می‌دانیم در آیین‌های دینی یونان باستان، رایج‌ترین راه پیشکشی به خدا، صرف‌نظر از اینکه کدام خدا مد نظر بوده نمایش دادن شی وقف شده (مجسمه، ظرف سفالی یا غیره) روی ستون یا ستون کوچکی بود که بر روی آن کتیبه وقفی نیز حک می‌شد. این کتیبه در حداقل‌ترین شکل خود حاوی خدای گیرنده و نام واقف بود. همانطور که مشاهده گردید متن کتیبه سرستون همدان نیز به ما این امکان را می‌دهد که آن را به عنوان بخشی از یک ستون نذری^۱ در نظر بگیریم، نذر مردی یونانی به نام دیودوروس در محرابی که ساراپیس و احتمالاً ایزیس در آن مورد ستایش قرار می‌گرفتند.

1- votive column

کتابنامه

- آذرنوش، مسعود (۱۳۸۶). «گزارش کاوش‌های لایه‌شناختی تپه هگمتانه». مجموعه مقاله‌های نهمین گردهمایی سالانه باستان‌شناسی ایران. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، صص: ۱۹-۲۱.
- ابن‌فقیه، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن اسحاق بن ابراهیم اخباری همدانی (۱۳۷۹). مختصر البلدان. ترجمه محمدرضا حکیمی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ادی.ک. ساموئیل (۱۳۴۷). آیین شهریاری در ایران. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- اذکایی، پرویز (۱۳۶۷). «درآمدی به تاریخچه باستان‌شناسی همدان». باستان‌شناسی و تاریخ. سال ۲، ش ۲، صص: ۵۶-۶۷.
- بیکرمان، ا. (۱۳۸۰). «دوره سلوکی: تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی». تاریخ ایران کمبریج. گردآورنده: جی. آ. بویل و احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. جلد ۳. تهران: امیر کبیر، صص: ۱۰۱-۱۲۱.
- تاجبخش، رویا (۱۳۹۱). «بررسی نقش پرنده بر روی سفال‌های مکشوفه از کاوش‌های لایه‌نگاری تپه هگمتانه». مقاله‌ای در پاسداشت یاد مسعود آذرنوش. به کوشش حمید فهیمی و کریم علیزاده. تهران: ایران نگار، صص: ۴۱۱-۴۱۸.
- حاکمی، علی (۱۳۳۸ الف). «کتیبه بزرگ نهاوند». باستان‌شناسی. شماره اول و دوم. صص: ۴-۸.
- حاکمی، علی (۱۳۳۸ ب). «مجسمه هرکول در بیستون». باستان‌شناسی. شماره اول و دوم. صص: ۳-۱۲.
- دیاکونف، ا. م. (۱۳۷۱). تاریخ ماد. ترجمه کریم کشاورز. چاپ سوم. تهران: علمی فرهنگی.
- رهبر، مهدی (۱۳۹۰ الف). مطالعات باستان‌شناسی به منظور شناسایی معبد لائودیسه. همدان: اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی استان همدان. (منتشر نشده)
- رهبر، مهدی (۱۳۹۰ ب). «گزارش پژوهش‌های باستان‌شناختی به منظور مکان‌یابی معبد لائودیسه در نهاوند». پیام باستان‌شناسی. سال هشتم، شماره پانزدهم، صص: ۱۳۱-۱۶۶.

معرفی کتیبه نویافته یونانی از همدان: سندی بر پرستش ... ۲۵۳

رهبر، مهدی (۱۳۹۱). گزارش سومین فصل پژوهش‌های باستان‌شناختی به منظور شناسایی معبد لائودیسه نهاوند، همدان. همدان: اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی استان همدان. (منتشر نشده)

شعبانی، محمد (۱۳۹۶). گزارش کشف سرستون کتیبه‌دار یونانی کوچه جراحان شهر همدان. همدان: اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی استان همدان. (منتشر نشده)

شعبانی، محمد (۱۳۹۷). گزارش باستان‌شناختی کشف تدفین تابوت سنگی کوچه جراحان شهر همدان. همدان: اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی استان همدان. (منتشر نشده)

شعبانی، محمد (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل باستان‌شناسی توالی و پهنه‌بندی استقرار شهری همدان از ابتدای شکل‌گیری تا پایان دوره صفوی با استناد به یافته‌های باستان‌شناختی. رساله دکتری، همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا. (منتشر نشده)

شعبانی، محمد؛ زارعی، محمدابراهیم؛ ملازاده، کاظم (۱۴۰۱). «معرفی و تحلیل یافته‌های باستان‌شناسی پیش از اشکانی شهر همدان با تأکید بر نتایج کاوش محوطه میدان». پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران ۱۳، شماره ۳۵. (در دست انتشار)

علی بیگی، سجاد (۱۳۹۲). «یادداشت‌هایی درباره سفال ظریف منقوش دوره سلوکی/ اوایل اشکانی محوطه موسوم به معبد لائودیسه در نهاوند». مجموعه مقالات همایش و هم‌اندیشی تخصصی تاریخ و فرهنگ شهرستان نهاوند. به کوشش اسماعیل رحمانی و علی خاکسار. همدان: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، صص. ۲۱۱-۲۲۶.

علی‌نژاد، زهرا (۱۳۹۶). نقش تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر سکه‌های سلوکی (بر اساس بررسی و تحلیل باستان‌شناختی سکه‌های سلوکی موزه همدان و سنجندج). رساله دکتری. تهران: دانشگاه تهران. (منتشر نشده)

فرای، ریچارد نلسون (۱۳۶۸). میراث باستانی ایران. تهران: علمی و فرهنگی.

کریمی، بهمن (۱۳۲۹). راه‌های باستانی و پایتخت‌های قدیمی غرب ایران. تهران: بی‌نام.

گوتشمید، آلفرد فن (۱۳۵۹). تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان. تهران: ترجمه و نشر کتاب.

گیرشمن، رومن (۱۳۷۲). ایران از آغاز تا اسلام. تهران: علمی و فرهنگی.

مسعودی، علی‌بن‌حسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.

ملکزاده، مهرداد (۱۳۹۹). گزارش بیست و دومین فصل کاوش باستان‌شناختی تپه هگمتانه. همدان: اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی استان همدان. (منتشر نشده)

Azarnoush, M. (1975). "Survey of Excavations in Iran. Hamadan". *Iran*. Vol. 13, pp: 181-182.

Bernard, P. (1980). "Heraclès les grottes de Karafto et le sanctuaire du mont sambulos en Iran". *Studia Iranica* 9. pp: 302-24.

Bianchi, R. S. (2007). "Images of Isis and Her Cultic Shrines Reconsidered: Towards an Egyptian Understanding of the Interpretatio Graeca". *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World*. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies. Eds. Bricault, Laurent; Versluys, Miguel John; Meyboom, Paul G. P., Leiden: Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11–14 2005, pp: 470–505.

Bivar, A. D. H. (1988). "An Iranian Sarapis". *Bulletin of the Asia Institute*. New Series, Vol. 2, pp: 11-17.

Boillet, P. Y. (2009). "La production de l'atelier monétaire d'Ecbatane: mise en perspective historique et financière". *Revue numismatique*. 6e série-Tome 170, pp: 191-211.

Brown, S.C. (1997). "Ecbatana", *Encyclopaedia Iranica* VIII.1, 1997, pp: 80-84.

Curtis, J. (1993). "William Kennett Loftus and His Excavations at Susa". *Iranica Antiqua*. Vol. 28, pp:1-55.

Delia, D. (1998). "Isis, or the Moon". *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*. Eds. Clarysse, Willy; Schoors, Anton; Willems, Harco. Peeters, pp: 539–550.

De Morgan, J. (1896). *Mission Scientifique en Perse*. Paris: Recherchers Archéologiques.

Eidinow, E. (2019). "Sarapis at Alexandria: The Creation and Destruction of a Religious 'Public'". *La cité interconnectée dans le monde gréco-romain*. Eds. M. Dana – I. Savalli-Lastrade. Bordeaux pp:183-204.

Fassa, E. (2013). "Shifting conceptions of the divine: Sarapis as part of Ptolemaic Egypt's social imaginaries". *Hellenistic Period: Narrations Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, Images*. Ed. E. Stavrianopoulou. Leiden-Boston, pp: 115-139.

- Fassa, E. (2015). "Sarapis, Isis, and the Ptolemies in Private Dedications; the Hyper-style and the Double dedications". *Kernos*. Vol. 28, pp: 133-153.
- Hall, H. R. (1929). "A Relief of Sarapis". *The British Museum Quarterly*. Vol. 4, No. 1, pp: 4-5.
- ICHHTO, (2015). *Susa*. World Heritage Convenation, Tehran, Iranian Cultural Heritage Handicrafts & Tourism Organization.
- IGIAC = Rougemont, G., (2012). *Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale*. Corpus inscriptionum Iranicarum. Part II: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian periods and of Eastern Iran and Central Asia*. Vol. I: *Inscriptions in non-Iranian languages (avec des contributions de Paul Bernard)*, London.
- Knapton, P.; Sarraf, M. R; Curtis, J. (2001). "Inscribed Column Bases from Hamadan". *Iran*. Vol. 39, pp: 99-117.
- Lane Fox, R. (1973). *Alexander the Great*. London: Penguin.
- Luschey, H. (1968). "Der Löwe von Ekbatana". *Archäologische Mitteilungen aus Iran*. N.F.1, pp: 116-122.
- Ma, J. (2014). "Power, Politics and the Cults of Isis". *Power, Politics and the cults of Isis*. eds. L. Bricault - M. J. Versluys, Leiden, pp: 116-134.
- McGowan, E. P. (1993). *Votive Columns of the Aegean Islands and the Athenian Acropolis in the Archaic Period*. Ph.D. diss., New York University.
- Palagia, O. (2012). "The impact of Alexander the Great in the art of Central Asia", In R. Stoneman et al. (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, vol. 15. Groningen: Barkhuis and Groningen university library, Netherlands.
- Pfeiffer, S. (2008). "The god Serapis, his cult and the beginnings of the ruler cult in Ptolemaic Egypt", *Ptolemy II Philadelphus and His World*. Eds. P. McKechnie – Ph. Guillaume. Leiden-Boston. pp: 347-408.
- Picard, C. (1963). *Manuel d'archéologie grecque, La sculpture*, Tome IV: Période Classique - IV^e siècle (deuxième partie) II. Ed. A. et J. Picard, Paris.
- Porter, R.K. (1821-22). *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia during the years 1817-1820*. 2 vols. London: Longman.
- Rahbar, M. (1976). "Remarks on some Seleucid objects in the Iran Bastan museum". in *Akten des VII internationalen kongres fur iranische kunst und Archaologie-Munchen*. pp: 249-276.
- RICIS = Bricault, L., (2005). *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, 3 vol., Paris.

- Ridgway, B. S. (2000). *Hellenistic Sculpture: The Styles of ca. 331–200 B.C.* Madison: University of Wisconsin Press.
- Robert, L. (1949). “Inscriptions séleucides de Phrygie et d’Iran”. *Hellenica*. VII, pp:8-15.
- Roubistick, A. E., Jeffrey, L. H. (1949). *Dedications from the Athenian Akropolis: A catalogue of the inscriptions of the sixth and fifth centuries B.C.* Cambridge: Archaeological Institute of America.
- Rowe, A., Rees, B. R. (1957). “A contribution of the archaeology to the Western Desert: IV”. *The Great Serapeum of Alexandria*. BullJ RylandsLib 39.2, pp:485-520.
- Strabo (1917–1932). *The Geography of Strabo*. 8 Vols. tr.by Jones, John Robert Sitlington Sterrett, LOEB Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Welles, C.B. (1962). “The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria”. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte* 11, pp: 271-298.
- Woolf, G. (2014). “Isis and the Evolution of Religions”. *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies*. Eds. Bricault, Laurent; Versluys, Miguel John. Boulogne-sur-Mer, October 13–15, pp: 62–92.
- Youtie, H. (1948). “The Kline of Sarapis”. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press. Vol. 41, No. 1 (Jan., 1948), pp: 9-29.

A Newly Found Greek Inscription from Hamedan: Evidence of the Worship of Serapis in Ecbatana

Mohammad Shabani*

Mohammad Ebrahim Zarei**

Daniela Francesca Marchiandi***

Kazem Molazadeh****

Abstract

After more than a century of archeological excavations in Hamedan, the findings of Hellenic culture in this city are very low. But according to historical sources, Ecbatana was one of the most important Greek satrapies in western Iran during the Seleucid period. In the fall of 2017, as a result of digging in Jarrahan alley at Babataher street near the city center, a little Doric Capital was accidentally discovered. On one of the sides of the Abacus of this Capital, a Greek inscription is engraved. This inscription has three lines and three words can be identified on it. In the first line, we can have identified the name of Serapis/Sarapis, although his name may have been associated with the name of Isis. In the second line, the name Diodoros is mentioned, which may have been associated with his father's name. In the third line, we have only two letters, but the word εὐχήν/ex-voto that is used in Greek inscriptions as a word for thanksgiving can be certainly identified. In appearance, this piece of stone appears to be part of a head of a votive pillar of a small Doric Capital, inscribed by a man named Diodoros on the abacus section dedicated to the god Serapis, who placed it in his temple/altar.

Keywords: Ecbatana, Seleucid, Greek inscription, Sarapis/Serapis, Diodoros.

*- PhD student of archeology at Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. mohammadeshabani@gmail.com

** - Professor of Archeology, Faculty of Art and Architecture of Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. (Corresponding Author) mohamadezare@yahoo.com

*** - Associate Professor of Greek History, Department of Historical Studies, University of Turin, Italia. Danielafrancesca.marchiandi@unito.it

**** - Associate Professor of Archaeology, Faculty of Art and Architecture of Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. kazem.mollazadeh@gmail.com