

## **Babylonian Demons and Aramaic Giants in Manichaeism: A Textual Approach to Some Demonic Characters in Liturgical and Magical Middle Iranian Texts**

Mohammad Shokri-Foumeshi

University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: mshokrif@urd.ac.ir

### **Abstract**

The present article deals with identifying the identity and function of the divine Powers and characters in Manichaeism, which come from the Babylonian and Aramaic origins, and tries to recognize them in their interaction with pagan and Jewish mythologies. Here, we have also addressed both the demonic concepts and figures, including 't'ly', 'ydr', 'tnbyš, hwb'byš, Wzbyš, 'why', and Lwy'tyn, as well as the groups of Giants, including 'yr'n (watchers), Nephilim, and the Fallen angels, to show how Manichaean demonology was depended to the Aramaic traditions, especially to the *Book of Enoch* and the Jewish *Book of Giants*. In this study, we will not only re-recognize the Manichaean archangels, namely Rwp'yl, Myx'yl, Gbr'yl, and Sr'yl, but we will also deal with their role with the leadership of the Rex honoris, the second son of the Living Spirit, against the giants who fled to earth based on the Manichaean creation story. The article shows that the reconstruction of Mani's *Book of Giants* is highly dependent on angelological study.

**Keywords:** Manichaean demons, Manichaean giants, Manichaean angels, The *Book of Enoch*, The Jewish *Book of Giants*

---

**Received Date:** 20 September 2023

**Revise Date:** 20 November 2023

**Accepted Date:** 12 December 2023

<https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2016155.109>



## دیوهای بابلی و غول‌های آرامی در کیش مانوی رویکردی متن‌شناسانه به برخی شخصیت‌های اهریمنی در متن‌های نیایشی و جادویی به ایرانی میانه

محمد شکری فومشی  
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم

### چکیده

مقاله حاضر به تشخیص هویت و عملکرد نیروها و شخصیت‌های دیوی با اصالت بابلی و آرامی در کیش مانوی می‌پردازد و می‌کوشد آنها را در اندرکنش با اسطوره‌های کافرکیشی و یهودی بازشناسد. در اینجا، هم به انگاره‌ها و چهره‌های اهریمنی آتالیا، ایدرا، اُننیش، هوبابیش، وزبیش، اُهیآ، و لویاتین و هم به گروه‌های غولان، ایرها، نفیل‌ها و فرشتگان هبوط کرده پرداختیم تا نشان دهیم دیوشناسی مانوی تا چه حد به سنت‌های آرامی و به ویژه به کتاب *اخنوخ* و کتاب *غولان* یهودی وابسته است. در جستار حاضر، نه تنها کلان‌فرشتگان بزرگ مانوی یعنی رفائیل و میخائیل و گبرائیل و سرائیل را باز خواهیم شناخت، بلکه به نقش‌آفرینی اینان به سرداری پادشاه افتخار در برابر یورش غولانی خواهیم پرداخت که بر اساس داستان آفرینش مانوی به زمین گریختند. مقاله نشان می‌دهد بازسازی کتاب *غولان* مانی به شدت به بررسی‌های فرشته‌شناسانه وابسته است.

**کلیدواژه‌ها:** دیوان مانوی، غولان مانوی، فرشتگان مانوی، کتاب *غولان*، کتاب *اخنوخ*

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۹  
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۲۹  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۱

نویسنده مسئول: محمد شکری فومشی  
پست الکترونیک: mshokrif@urd.ac.ir

## ۱. مقدمه

بررسی انگاره‌های پلید و شخصیت‌های اهریمنی موضوع اصلی پژوهش‌های «دیوشناسی» در مطالعات مانوی است. اما اثری که وارد حوزه دیوشناسی مانوی می‌شود، به دلیل تماس تنگاتنگی که با مؤلفه‌های فرشته‌شناسی پیدا می‌کند، خواه‌ناخواه در اندرکنش با برخی مواد متنی مشترک، به ویژه متن‌های جادویی، نیز قرار می‌گیرد که فقط با بهره‌مندی از آنها فهم برخی عناصر فرشته‌شناسانه و دیوشناسانه ممکن می‌شود؛ فرشتگان آشکارا با عناصر جادویی و اهریمنی دست‌به‌گریبان‌اند. بنابراین، شناخت و تبیین عناصر دیوی، در حقیقت، بازشناخت عناصر و تعاملات فرشته‌شناختی نیز هست.

آگاهی‌مان از مفاهیم و چهره‌های اهریمنی مانوی بسیار اندک و گاهی تقریباً هیچ است. از این رو، جستار حاضر می‌کوشد بر اساس منابع اصیل مانوی و برخی مکتوبات اصیل غیرمانوی شماری از آن انگاره‌ها و شخصیت‌های منفی کیش مانوی را بازشناسد. اما، در اینجا، نه به آن دسته از انگاره‌ها و شخصیت‌هایی که از خود ایران بزرگ یا جهان شرق ایران برآمده‌اند، مانند یخشه‌ها (yaxšān)، پریان (parīgān)، دروجان (druxšān/ drōžān)، رخشسان (raxšasān)، مزان (mazanān)، و آسریشتاران (as(a)rēštārān)، بلکه فقط به آنهایی خواهیم پرداخت که زیرساخت آنها در میان‌رودان باستان و جهان سامی شکل گرفته و مانویت آنها را در نظامش بازتعریف کرده و سپس پذیرفته است.

## ۲. انگاره‌های شخصیت یافته

### ۲-۱. آتالیا

از میان کل متن‌های تاکنون شناخته‌شده مانوی فقط در دو قطعه پارتی M728V8 و M2755A3 از آتالیا (t'ly' یا t'ly'h' با آوانوشت ātāliyā) یاد شده است (Apud Durkin- (Meisterernst 2004, p. 5a). این واژه دانشورانه<sup>۱</sup> از آرامی - سریانی ātālyā می‌آید (Pirtea, 2017, p. 535 ff). متخصصان آن را اصطلاحی نجومی می‌دانند که نمادش اژدهایی آسمانی و عامل گرفتگی خورشید و ماه است؛ عاملی که روی سعد و نحس شدن امور تأثیر می‌گذارد.<sup>۲</sup> در واپسین ماه‌های ۲۰۱۷ مقاله‌ای در یادنامهٔ ورنر زوندرومان منتشر شد که تحقیقات گذشته در

1. Terminus technicus

۲. در این باره نک. مقالهٔ مشترک رک و زوندرومان (Sundermann & Reck, 1997 [1998], p. 22). «گوزهر» (gōzihr) در ادبیات پهلوی مانند بندهشن متأثر از این انگاره است (Sundermann & Reck, 1997 [1998], p. 22).

این زمینه را به چالش کشید. آدریان پیرتا در مقاله‌اش نشان داد که واژه 't'ly' (h) در متن‌های مانوی، برخلاف تصور، نام یک اژدهای آسمانی نیست. طبق پژوهش او، واژه آتالیا در اصل از بابلی attalû به معنی «حجاب، نقاب، پرده، پوشش، جامه» اقتباس شده و از آن «گرفتگی» خورشید و ماه (کسوف و خسوف) اراده می‌شده است.<sup>۱</sup> وی در بررسی مفصلش نشان داد که تحول معنایی و نمادپردازی آتالیا به شکل یک اژدها بعدها در سده ۶-۷م. بود که در ادبیات سریانی اتفاق افتاد (Pirtea, 2017, p. 535-549, esp. 547). این تحول می‌تواند در مکتوبات مانوی نیز تسری پیدا کرده باشد.

به‌زعم مانویان، آتالیا (کسوف: خورشیدگرفتگی یا خسوف: ماه‌گرفتگی) دو کشتی/گردونه خورشید و ماه را می‌پوشاند تا از ورود ارواح پاک در گذشتگان و روشنی‌های پالوده به آنها ممانعت کند، که در این صورت، فراخواندن فرشتگان جادوستیز و خواندن اورادی جهت دور نگاه داشتن آتالیا از این دو منزلگاه روشنی ضروری بود.

## ۲-۲. ایدرا: دیو تب (و لرز)

یکی از نکته‌های چشمگیر در متن‌های جادویی مانوی اشاره کاملاً برجسته این متن‌ها به بیماری تب است. این پرسش که چرا این موضوع تا این حد برای مؤمنان مانوی اهمیت داشته، بر صاحب این قلم روشن نیست. با این حال، وجود دیو تب در داستان گیلگمش<sup>۲</sup> تأمل‌برانگیز است و توجه را به خاستگاه این باور در موطن خود مانی معطوف می‌کند. در این داستان مشهور، علت مرگ انکیدو (دوست گیلگمش) «دیو تب» است: «انکیدو آسود و شیطانی به سراغ او آمد، دیو تب سر او را فراگرفت» (Smith, 1872/2004, p. 61-62: Gilgamesh, 7). از آنجا که در کتاب غولان یهودیان قُمران (QG9/12/)، گیلگمش (glgmyš) نقش ایفا می‌کند،<sup>۳</sup> طبیعی است که تصور کنیم میان دیو(ان) تب و داستان گیلگمش نیز رابطه وجود داشته است. اکنون بر ما معلوم است که فرشتگان بلاگردان تب (tb) همان فرشتگانی هستند که نامشان در کتاب غولان مانی نیز می‌آید و تب تنها عارضه اهریمنی است که از آن در قطعات باقی‌مانده کتاب غولان یاد شده است.<sup>۴</sup> شمار افسون‌هایی مانند دست‌نویس فارسی میانه M781+ (Morano, 2004, p. 222-)

۱. سنج. M728V8، (خورشید یا ماه) «آتالیا پوشد» ('t'ly' pdmwyd).

۲. با سپاس از دوستم داود خزایی برای اشاره به این نکته مهم.

3. As [g]lgmyš in QG9/12/, apud Reeves, 1992, p. 60. See also Dalley, 1991, p. 23ff.

4. See Sundermann, 1984, p. 497: S I 0/120Iv8: 'c zmyg tb 'y'pt.

دیوهای بابلی و غول‌های آرامی در کیش مانوی..... ۵

(223) که علیه دیوان تب و لرز نگاشته شده، در جامعه مانوی کم نبوده است.<sup>۱</sup> در M781Ir5 دیو تب یا روح دیو تب 'ydr' (idrā) «ایدرآ» خوانده شده است. در یکی از دست‌نویس‌های قبطی بنیاد پاپیروس‌شناسی هایدلبرگ<sup>۲</sup> (P. Heid. Inv. Kopt. ) (685) با عنوان «کتاب جادویی مریم و فرشتگان» که متنی جادویی است و در مصر کشف شده، همانند قطعه مانوی M1202، هم از «نام و نیروی فرشته بزرگ میخائیل» یاد شده و هم از نیروی صباوت (Šabaōt) «سپاه فرشتگان». نکته مهمی است که این متن، افسونی ضد تب و لرز است (Meyer, 2013, p. 359). در این متن نه فرشته به همراه عیسی و مریم فراخوانده شده‌اند تا فرد طلسم‌شده را از درد و بیماری نجات بخشند. نکته مهمی است که هدف و گونه ادبی و حتی طرز بیان این متن قبطی دقیقاً همان است که در متن‌های جادویی مانوی دیده می‌شود. احتمالاً قطعه فارسی میانه و جادویی M4625 را نیز که از آن فقط دو واژه مهم «تب» و «عیسی» باقی مانده باید در چنین ساختاری تفسیر کرد. با این همه، نباید از تشابه عجیبی که میان دو ادبیات زرتشتی و مانوی وجود دارد، غفلت کرد. در اردیبهشت‌یشت ۸، ۱۱ و ۱۵ (Dustkhāh, 2006, pp. 289-292 و در وندید/ ۲۰: ۱-۳، ۶-۷ و ۹ (Dustkhāh, 2006, pp. 878-875) از بیماری تب یا دیوانی که آن را بر مردمان عارض کنند، به شدت دوری خواسته شده است. وجود دیو تب (تب‌دیو) در گزیده‌های زادسیرم ۸: ۱-۲ (Amuzgar & Tafazzoli, 1996, p. 123) Bahar, 1997, p. 245; به هنگام زایش زرتشت یا «افسون تب» در روایت پهلوی ۶۳: ۱-۶ (Mirfakhraee, 1988, pp. 80-81) گواه‌های مهمی هستند که این اندیشه در ادبیات پهلوی نیز استمرار داشته است، اگرچه اصالت این عنصر در ادبیات متأخر پهلوی چالش‌برانگیز است و در پژوهشی جداگانه باید به دقت بررسی شود. با همه این احوال، اکنون شاید بتوانیم دفاعیه مانوی نزد بهرام یکم شاهنشاه ساسانی را بهتر درک کنیم که بدو گفت:

M3V12-23:

(12) (mn) pd 'šm'h tyswc (13) ny wyns[t] °° (cym) myšg kyrbggy (14) kyrd pd 'šm'h 'wt'n pd (15) twhmg'n °° 'wd ws 'wd pr(h)y (16) bng 'y 'šm'h kym dyw w̄ (17) drwxš 'cyš b(°) [bwr](d) °° 'w[d] (18) ws bwd hynd °° k[ym] 'c (19) wy(m)'ryh 'xyzn'd [h](y)nd °° w̄ (20) ws bwd hynd ky[m] tb (21) 'wd rrz 'y cnd (s)[']rg 'cyš (22) 'n'pt °° 'w[d ws bwd] hynd (23) [k]y 'w mrg md 'wmy[š'n ... (Henning, 1942, p. 950 [90]; Boyce 1975: 45, text n: 3; Powered by Durkin-Meisterernst 2019)

۱. کُشه (Kósa, 2011, p. 17-22) به شباهت آیین‌های شمعی در برخی آیین‌های مانوی چینی پرداخته است.

2. Institut für Papyrologie in Heidelberg

من به شما هیچ بدی نکردم؛ چه، همیشه کرفه کردم به شما و خاندان شما؛ و بسیار و فراوان بنده شما که من دیو و دروج از آنها ببرد و بس بودند که از بیماری خیزاندم و بس بودند که تب و لرز چندساله از آنها دور کردم و بس بودند که به مرگ آمدند و من ایشان را [نجات دادم]...

### ۳. سه غول کافرکیشی / میان‌رودانی

#### ۳-۱. هوبابیش

نام «هوبابیش» (hwb'byš) با آوانوشت احتمالی (hōb(b)ābēš) تاکنون دو بار در قطعات سغدی کتاب غولان مانی تأیید شده است.<sup>۱</sup> (hwbbs) در کتاب غولان قمران (QG11, III3) ویراسته ریوز، (Reeves, 1992, p. 60) همین hwb'byš در قطعات کتاب غولان مانی است (Schwartz, 2002, p. 233 f). مدت‌ها پیش، یوزف تادئوس میلیک<sup>۲</sup> hwb'byš در متن‌های مانوی و hwbbs در تومارهای قمران در کرانه دریای مرده را همان غول نامدار اسطوره‌های بابلی «هومبابا» (Huwawa یا Humbaba)،<sup>۳</sup> که گیلگمش به‌همراه انکیدو با وی می‌جنگد، دانسته بود (Milik, 1976, p. 300 ff, apud Reeves, 1996, p. 115).<sup>۴</sup> این نکته مهم کمتر دیده می‌شود که مانی بی‌تردید با اسطوره‌های موطن خویش بابل کاملاً آشنا بوده و آنها را با آموزه‌اش درآمیخته است.

#### ۳-۲. آتنبیش

از «آتنبیش» (tnbyš) با آوانوشت احتمالی (atnabēš)،<sup>۵</sup> که همان سریانی tnpš است (Schwartz, 2002, p. 237)، سه بار در قطعه فارسی میانه M5900<sup>۶</sup> یاد شده است.<sup>۷</sup> ریوز در مقایسه زوندرمان<sup>۸</sup> میان این شخصیت<sup>۹</sup> در کتاب غولان مانی و فرشته تامیئیل (Ethiopian: Tāmī'ēl, Ṭahū-'ēl, Greek: Ταμηήλ) در روایت حبشی کتاب اخنوخ (1 Enoch 6:7) تردید

1. In: M101jR2, as hwb(')byš, Henning, 1943, p. 57 [120], A, 24; In: Ōtani7447+7468R4, as [xwβ](')βyš; Kudara, Sundermann & Yoshida 1997, text vol.: 139 (also listed by Morano, 2011, p. 107, as text Zs2)

2. Józef Tadeusz Milik

۳. نیز به شکل «خومبابا، خومبابا، خُواوا، خُواوا» (huwawa, hūmbaba)

4. Cf. Goff, 2009, p. 25 f, no. 9; and 52-53.

5. Durkin-Meisterernst 2004: 58a: /atnabiš/, /utnabiš/.

6. Sundermann 1973: 78 and no. 1.

۷. درباره نام اتنبیش نک. Schwartz, 2002, p. 237.

8. Sundermann, 1973, p. 78 no. 1.

۹. زوندرمان (Sundermann 1973: 78 no. 1) نام‌واژه tnbys را به صورت اتنبیش / آتمبیش (Atanbiš, Atambiš) آوانویسی می‌کند.

دیوهای بابلی و غول‌های آرامی در کیش مانوی..... ۷

کرده است (Reeves, 1996, p. 115). او ضمن یادآوری حضور هومبابا و گیلگمش و اوتنپیشتیم (Utnapishtim) در پیکره اصلی داستان بابلی طوفان و حضور دو شخصیت نخست در کتاب *غولانِ قمران*، به ترتیب به شکل *glgmyš* و *ḥwbbš*،<sup>۱</sup> احتمال می‌دهد که آتنپیش مانوی بازتاب متأخری از اوتنپیشتیم است (Reeves, 1996, p. 115). او در سنت مانوی یک غول است (Morano, 2011, p. 102).

### ۳-۳. وزبیش

در سراسر مکتوبات مانوی، واژه *wzbyš* فقط یک بار و آن هم در ابتدای صفحه دست‌نویسی آمده که صفحه پیشین آن از میان رفته است. در آغاز قطعه جادویی M5568R1-2 در جمله‌ای ناقص می‌خوانیم: *wzbyš ky pd w'c 'y drwxš'n xwnyhyd*: «... وزبیش که با کلام/ ذکر دروجان فراخوانده شود» (Morano, 2004, p. 225). از نظر نسخه‌شناسی، نویسه «واو» آغازین این واژه درشت و خوشنویسانه است و بنابراین بعید به نظر می‌رسد این کلمه نیمه دوم واژه‌ای باشد که نیمه نخست آن در صفحه از میان رفته پیشین بوده باشد. این واژه یا فرمی نزدیک به آن در مدارک دیگر دیده نمی‌شود. مورانو آن را به صورت *Ozbīš* آوانویسی می‌کند (Morano, 2004, p. 225). معمولاً کاتب مانوی برای نگارش یکی از چهار واکه کوتاه یا بلند *o* و *ō* و *u* و *ū* در موقعیت آغازی از الف آغازی بهره می‌برد.<sup>۲</sup> از این رو، آوانوشت این نام به احتمال با همخوان *w* «واو» آغاز می‌شده و بر این اساس، احتمالاً *wzbyš* به صورت *wa/i/ezbēš* تلفظ می‌شده است. بافت متن چنان است که به نظر می‌رسد *wzbyš* یا به یک انگاره پلید اشاره دارد یا به نام یک شخصیت شرور، یک دیو یا یک غول. به نظر می‌رسد خاستگاه این شخصیت در اسطوره‌های میان‌رودانی است.<sup>۳</sup>

### ۴. غولان آرامی

#### ۱-۴. گروه ایرها، غولان، و سقطشدگان

نخستین اثری که از *lyr* (ایر) و صورت جمع آن *lyryn* (ایرین) «دیده‌بانان، نگاهبانان،

1. [g]lgmyš (e.g., in: QG9/12/, apud idem 1992, p. 60); ḥwbbš (e.g., in: QG11/III/3/, apud Reeves, 1996, p. 115) For more detailed references see Stuckenbruck, 1997, p. 212 no. 3.

2. Cf. Boyce, 1975, p. 15.

3. اگرچه ممکن است پیشنهاد شود *wzbyš* به احتمال از همان ریشه‌ای می‌آید که عبری *byš* (بیش) «شرور، پلید، اهریمنی» (cf. Shaked, Ford & Bhayro, 2013, p. 286).

4. در فارسی میانه فرم *yr* اما با آوانوشت *ēr* که گاهی به صورت *yr* نیز ظاهر می‌شود، قید و به معنی «زیر، پایین» است (Durkin-Meisterernst 2004, p. 99b). اما در پارتی مانوی همین فرم *yr* با آوانوشت *īr* اسم و به معنی «چیز»

محافظان» یاد کرده کتاب/خنوخ است (Enoch 6-36). برابر نهاد سریانی این واژه «yr» (در لغت: باشنده‌های) بی‌خواب، بیدار؛ (با کاررفت ویژه برای) فرشتگان (به معنای مَلک، و همچنین فرشتگان هبوط کرده/ فروافتاده/ ساقط‌شده» (Pedersen, 2017, p. 194 and 196-197) و هم‌ارز یونانی آن εγρήγορος (egrēgoros) و صورت جمعش εγρήγοροι (egrēgoroi) «دیده‌بانان، نگاهبانان، محافظان»، (Sundermann, 1994, p. 48) به «فرشتگان هبوط کرده» ای اشاره داشت (Asmussen 1984, web page; ) (Pedersen, 2017, p. 189) که از آسمان به زمین آمدند/ فروافتادند و با دختران آدمیزادگان درآمیختند. مانی داستان اینان در عهد عتیق (پیدایش ۶: ۴-۱؛ دانیال ۴: ۱۳، ۱۷، ۲۳) و کتاب/خنوخ را نیک می‌شناخته و از آن در تدوین کتاب غولان خود بهره برده است. اما این بهره‌ستانی بی‌گمان ترجمه و اقتباس صرف نبود. مانی نمی‌توانست εγρήγοροι و «پسران خدا» (B'nē- hā-Elōhīm؛ فرزندان فرشتگان هبوط کرده و دختران آدمیان) را به همان نحو که به ترتیب در سفر پیدایش و کتاب/خنوخ بودند در نظام نوینش بپذیرد. از نظر او، نه آنان و نه دیگر قدرت‌های شرّ و غول‌های انسان‌نما (Taqizadeh, 1956, p. 62) نمی‌توانستند از منبع خیر آمده باشند (Henning, 1943, p. 53). کتاب قبطلی کفلا یا نیز (برای نمونه، در: IKeph. 38, p. 93: 23-28) همان واژه یونانی εγρήγορος (به شکل n-egrēgoros) استفاده کرده است. اما ایرانیان مانوی برای yr برابر نهادی ایرانی در نظر نگرفتند. این مطلب را از آنجا می‌دانیم که yr به موازات q'w «کو، غول» در قطعه فارسی میانه M625cVi3 و صورت جمع آن 'yr'n/ 'yryn در کنار qw'n «گوان، غولان» در قطعه M5900A12 آشکارا به کار رفته است.<sup>۱</sup> به احتمال همین هم‌نشینی با واژه ایرانی k'w/kw بود که منجر به حذف آرامی yr از گنجینه لغات دانشوران ایرانی مانوی شد. برابر نهاد یونانی «کو، غول»، γίγας (gígas)<sup>۲</sup> بوده است، زیرا روایت ایرانی کتابی که مانی در آن

W. B. Henning apud (Durkin-Meisterernst 2004, p. 99b) و برابر با xyx در فارسی میانه است (نک. Boyce 1952: 446 no. 5).

<sup>۱</sup> صورت جمع [yr'](n) را زوندرمان (Sundermann 1973: 75, § 1562) بازسازی کرده است. آن گونه که وی در جایی دیگر تفسیر می‌کند (Sundermann, 1994, p. 42)، ممکن است فارسی میانه m'zyndr'n (māzendarān) «مازندران» (غول‌های مازندر) جزء همین گروه از نیروهای اهریمنی بوده باشند.

2. Giant

داستان‌های اخنوخ‌ی غولان را نگاشت و به فارسی میانه و پارسی  $k(w')n /kawān/$  (با برابر نهاد سغدی  $(kw')yšt /kawišt/$  (Sims-Williams & Durkin-) 1995 §4998-5001; Gharib) یعنی کتاب «غولان»، خوانده شد در یونانی به  $γίγαντες$  (gíγantes) معروف بود. با این حال، عنوان عربی این اثر معروف به «سِفِرُال-جَبَابِرَه» (Reeves, 2011, ) (Taqizadeh, 1956, p. 62; see also Reeves, 2011, ) p. 90-93  $(sefr al-)gābābira$  نشان می‌دهد که عنوان اصلی و سریانی این اثر به احتمال  $gabbārē$  (Henning, 1943, p. 53; Sundermann, 2001; Kósa, 2016, p. 145 no. 4) یا کتاب «جَبَّارَن» (سِنج.  $gibbōrīm$  «رزمجویان» (Doak, 1992, p. 53; see also Doak, 2016, p. 31) بوده است؛<sup>۱</sup> همان واژه‌ای که از آن «غولان» اراده شده و بر این اساس آن کتاب را به یونانی  $γίγαντες$  (و به تبعیت از آن در قبطی  $n-gigac$ )<sup>۲</sup> و به ایرانی میانه  $kawān$  نامیده‌اند. با این حال، مایلم در اینجا واژه دانشورانه آرامی - سریانی  $šlyt'$  را که پدرسن همان «آرخون‌ها» در نظر می‌گیرد (Pedersen, 2017, p. 197)، با هزارش پهلوی  $ŠLYTA$  یعنی با فارسی میانه زرتشتی  $[pādixšā(y)]$   $p't/dxš'(y)$  «نیرومند، مقتدر؛ (مجاز برای) پادشاه» (MacKenzie, 1971, p. 63) مقایسه کنم (سِنج.  $gabbārē$  و  $gibbōrīm$  در بالا). این مقایسه به این معناست که مترجمان ایرانی کتاب غولان مانی (و حتی به احتمال زیاد خود او) نگاهی معناشناسانه به اصل ایرانی واژه «کَو» ( $kaw$ ) نیز داشته‌اند؛ همان‌گونه که  $gabbārē$  در آرامی نشان می‌دهد. به باور من، نگاه چکیده چینی مانوی ( $Monijiao$ ) 摩尼光佛教法儀略  $[guangfo jiaofa yi lue]$ : 64 به این اثر به مثابه  $dali shi$  «کتاب قهرمانان نیرومند» (Haloun & Henning, 1952, p. 195) یا «کتاب بزرگ‌جنگاوران قدرتمند» (Kósa, 2016, p. 146) پرمعناست.

اما آن دسته از نیروهای پلید که در زبان مادری مانی به  $yht' [yakhtē]$  «سقط‌شدگان»<sup>۳</sup> معروف بودند<sup>۴</sup> گاهی هم‌ارز گروهی از شیاطین عهد عتیق معروف به  $נְפִילִים$  ( $nephilim, nefilim$ ) (Henning, 1943, p. 53 and 68, sv. Text G; Lieu, 1999, p. 280; ) ( $nəfīlīm, nefīlīm$ )

1. Cf. Pedersen, 2017, p. 195.

2. E.g. in: *1Keph.* 32, p. 85: 33; and *Hom.*, 25, p. 4.

3. Cf. Lieu, 1999, p. 280; And  $yxš'n$ , in: M1202R8.

<sup>۴</sup>متفاوت با  $(egrēgoroi) \acute{\epsilon}\gamma\rho\acute{\eta}\gamma\omicron\rho\omicron\iota$  و همچنین دسته‌ای دیگر از قدرت‌های اهریمنی موسوم به «آرخون‌ها» (سریانی e.g. *1Keph.* 6, p. 30: )  $n-arxwn$  و قبطی  $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$  برابر با یونانی جمع  $(rkwn)$ ؛  $[arkhonatā]$  و عربی آراکنه؛ جمع آرکون (برای نمونه در الفهرست ابن ندیم، نک. (Ibn Nadim, 2002, p. 588).

214 (Reeves, 1992, p. 196; Reed, 2005, p. 214) در نظر گرفته می‌شدند.<sup>۱</sup> مترجمان فارسی میانه آثار مانوی به احتمال برای این واژه دانشورانه بود که برابر نهاد 'bg'ng «افغانه، سقط‌شده»<sup>۲</sup> و مترجمان سغدی مانوی نیز برای آن 'k'pš' («سقط (جنین)») (Gharib 1995 §7481; Sims-) (Williams & Durkin-Meisterernst 2012, p. 149b) را برگزیدند؛ اگرچه این گمانه‌زنی به دلایل نامشخص ماندن روابط واژگانی میان متن‌های «اصل» و «ترجمه» اثبات‌پذیر نیست. با این حال، از آنجا که در یکی از روایت‌های ایرانی کتاب *غولان مانوی* (M312V18 ff.) روایت اخنوخ‌ی طغیان‌گری‌های «نفیل‌ها» در قالب شورش «دویست دیو» (dwsd dyw'n) بازتاب پیدا کرده و در M5750Vi12-vii2-6 نیز «دیوان» (dyw'n) همان 'bg'ng'n «افگانگان، فروافتادگان، سقط‌شدگان» خوانده شده‌اند - یعنی نفیل‌ها و سقط‌شدگان و دیوان و غولان یکسان تلقی شده‌اند - چنین به نظر می‌رسد که گاهی مرزهای باریکی که واقعاً میان معانی این واژه‌های دانشورانه وجود داشته از سوی همگان به دیده اغماض نگریسته می‌شده است؛<sup>۳</sup> بماند که گاهی ممکن است موضوع «تطابق واژه و معنا» در این گونه واژه‌ها در حقیقت صرفاً به نوع، جنس، و روش برداشت‌ها، گرده‌برداری‌ها، استدلال‌ها، و رویکردهای استنباطی مربوط باشد.

اما نه تنها میان 'yr'n/ 'yryn و 'kw'n و dyw'n از یک سو و nephilim از سوی دیگر تفاوت وجود داشت، بلکه خود این سه واژه نیز دقیقاً مانند هم نبودند. کاربرد سهوی این لغت ظاهراً به عصر خود مانوی بازمی‌گردد که گویا 'nephil' (مفردِ nephilim) را با 'nephel' (مفردِ nephalîm) (Henning, 1943, p. 53 and 68, sv. Text G; Lieu, 1999, p. 280) «عقیم، سترون؛ مُرده به دنیا آمدن؛ سقط (جنین)» (ἔκτρομα) - یعنی با واژه‌ای با معانی تاحدودی نزدیک به هم اما در حقیقت متفاوت - یکی در نظر گرفت (Henning, 1943, p. 53, and Lieu, 1999, p. 280) به نظر من، او هم «هبوط‌کردگان» (nephilim) را با «افگانگان، فروافتادگان، سقط‌شدگان» (nephalîm) یکسان تلقی کرد هم nephalîm را با yakhtē؛ یکسان‌انگاری‌ای که ظاهراً از روی عمد بوده است. «سقط‌شدگان» - دست‌کم در مکتوبات مانوی - جانوران و حیوانات‌اند، نه غولان و نفیل‌ها که در مقام فرشته اما رانده از آسمان‌اند. اینان به‌راستی «فرشتگان هبوط‌کرده» بودند (Ford, 2014, p. 48)؛ و از این رو، عجیب نیست که نام برخی از

1. See, esp., Doak, 2016, p. 17 ff.

2. E.g. in M312V17; See also Durkin-Meisterernst 2004: 10a. cf. ghwdg'n, in Henning, 1943, p. 67, no. 2; and Durkin-Meisterernst 2004: 162b, sv. ghw-.

۳. مورانو شیوه کار مترجمان متن‌های فارسی میانه و پارتی و سغدی را نشان داده است (Morano, 2014, p. 87-88).

آنها با پسوند  $\bar{e}l$ - همراه باشد<sup>۱</sup> و دیوی چون نبرائیل ( $nbr'y\bar{l}$ ) یا «نمرائیل» ( $nmr'y\bar{l}$ )، مادر اهریمنی آدم و حوا (Lieu, 1999, p. 281)، در شمار یکی از آنان قرار گیرد!<sup>۲</sup> در آموزه مانوی، دشمن اصلی این نیروهای اهریمنی<sup>۳</sup> دومین پسر روح زنده یعنی پادشاه افتخار (باهرگ‌بد، آسمان‌شاه) و چهار کلان‌فرشته رُفائیل و میخائیل و گبرائیل و سرائیل هستند.

#### ۲-۴. اُهیّا و لویاتین

در قطعه پارتی مانوی M35V12-13 در کنار نام فرشته رُفائیل از دو غول به نام‌های اُهیّا ( $'why'$ ) و لویاتین ( $lwy'tyn$ ) یاد شده است (Henning, 1943, p. 71, ll. 30-31). متن که اصلی آرامی دارد، کمی مبهم به نظر می‌رسد، اما بی‌تردید به کشته‌شدن اُهیّا (در اسناد قمران  $QG6 <6Q8 1 + 1Q23 1.29>$ ؛ نیز به صورت  $'why'$ ؛ Reeves, 1992, p. 59, l. 2) به دست لویاتین و در پی آن کشته‌شدن غول یادشده به دست رُفائیل (M35V13) اشاره دارد.<sup>۴</sup> لویاتان<sup>۵</sup> که غول بزرگ دریایی عهد عتیق است،<sup>۶</sup> به احتمال همان «غول دریایی» ( $IKeph. 44, p. 113$ ) (31: 115-29) است که مانی در باب او در فصل چهارم و چهارم کفالا یای قبلی<sup>۷</sup> سخن گفته است.<sup>۸</sup>

#### ۵. غولان، فرشتگان، و پیوندشان با کتاب غولان مانی

اگر تصور کنیم رویکرد ضدیهودی مانی مانعی برای اقتباس‌هایش از عناصر یهودی بوده بر راهی ناصواب قدم گذاشته‌ایم. به دیگر سخن، ذهنیت مانی از موسی و یهودیت به مثابه دین پیامبری دروغین با اندیشه‌های یهودی‌ای که روی او تأثیر گذاشته ارتباط ندارد؛ یهودیت بی‌گمان تأثیرهایی ژرف بر اندیشه‌های مانی گذاشته است، حتی اگر قول ویدنگرن را بپذیریم، «در جهت مخالف» (Widengren, 1965 / 1997, p. 20).

۱. به دیگر سخن، نباید انتظار داشت هر موجود تجریدی در فرشته‌شناسی مانوی که نامش با چنین پسوندی ختم می‌شود، لزوماً موجودی از دنیای روشنی است.

۲. نام دیگرش پیسوس (Pēsūs) و زوجه اشقلون (Syriac: Ašaqlūn; Middle Iranian: Šaklūn/Šaqlūn; Greek and Latin: Saklas) است. برای ارجاعات نک. Sundermann, 1979, p. 99 and 103.

۳. برای یک پژوهش دامن‌گستر در باب نیروهای اهریمنی در منابع چینی مانوی نک.

Kósa, 2013, p. 27 ff.

۴. شروو (Skjærvø, 1995, p. 198 ff) به بررسی این داستان در مقایسه با اسطوره‌های ایرانی پرداخته است.

۵. در اسناد موجود قمران، نام لویاتان دیده نمی‌شود.

۶. نک. ایوب ۴۱: ۱ به بعد. برای توضیحات مختصر درباره او نک. Hawkes, 2004, p. 773.

۷. E.g. in: *IKeph.* 44, p. 114: 12; p. 115: 1 etc. See also *IKeph.* 48, p. 122: 24; Gardner, 1995, pp. 127-132.

۸. او همان  $mzn\ \bar{y}\ zrh\ yg$  «غول دریایی» در متن‌های ایرانی میانه مانند M544 است (Skjærvø, 1987, p. 191) (ff).

یکی از آن حوزه‌ها که مانی تحت تأثیر آن قرار گرفت اقتباس‌های او از داستان‌های کتاب *اخنوخ* (*IEnoch* یا نسخه حبشی کتاب *اخنوخ*) بود. از سال ۱۹۷۱ به بعد، پژوهش‌ها نشان داد که مانی بی‌گمان با کتاب *غولان* یهودی آشنا بوده (Milik, 1971, p. 117 ff.; see also Pedersen, 2017, p. 187) و در نوشتن کتاب *غولان* خویش، که آن را در اصل به آرامی شرقی/ سریانی نوشته اما فقط ترجمه‌هایی از آن به زبان‌های دیگر باقی مانده (Henning, 1943, pp. 52-53)، تحت تأثیر مستقیم آن بوده است. در واقع، کتاب *غولان* یهودی‌ای که مانی از آن بهره برد خود روایتی از فصل «دیدهبانان» کتاب *اخنوخ* (۳۶ فصل نخست آن) بود که قطعاتی از آن (برای نمونه، 4QEnGiants) در قمران (Martínez, 1992, pp. 97-99) کشف شده است؛ فصلی که خود از فصل ششم سفر پیدایش عهد عتیق الهام گرفته بود (نک. بخش ۳). گواه‌هایی از منابع ایرانی مانند قطعه فارسی میانه M299a (Henning, 1943, p. 27) در دست است که نشان می‌دهد مانی *اخنوخ/ حنوخ* (hwnwx)<sup>۱</sup> و دست‌نشته (dst-nbyg) او و داستان‌های گنج‌انیده در آن را نیک می‌شناخته است.

موضوع فرار و شورش *غولان* و نفیل‌ها (نک. بخش ۳) (*IEnoch* 6: 1-2; 7-8; 9: 8; 17: 1; )<sup>۲</sup> از آسمانی که دومین پسر روح زنده (مهر ایزد) به نام پادشاه افتخار موکل بر آن است، افزون بر *کفالایای* قبطی (1Keph. 38, p. 93: 23-28)، در دست‌نوشته‌های فارسی میانه و پارتی و سغدی و ترکی نیز بازتاب پیدا کرده است.<sup>۳</sup> هنگامی که در آغاز آفرینش جهان ساخته می‌شد پادشاه افتخار دیوان را در آسمان به بند کشید تا دیگر شرارت نکنند. اما دویست تن از آنان گریختند و در زمین فتنه‌ها کردند. نه تنها قطعه M312 که ترجمه پارتی بخشی از کتاب *غولان* و راوی طغیان نفیل‌ها در قالب شورش «دویست دیو» (dwsd dyw'n) است، بلکه قطعه پارتی M35 نیز غیرمستقیم نشان می‌دهد که کلان‌فرشتگان رؤائیل و میخائیل و گبرائیل و سرائیل طلایه‌داران سپاه روشنی کتاب *غولان* مانی بوده‌اند. «چهار فرشته» ای (iv fryštyt) که در قطعه سغدی M7800I با دویست دیو درمی‌آویزند بی‌تردید همین کلان‌فرشتگان هستند (Henning, 1943, pp. 68-69). هم‌چنان که *کفالایا* نشان می‌دهد، همین چهار فرشته بودند که با دیوان شورش برآویختند.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> hwnwx «حنوخ» در مدارک تورفان (Durkin-Meisterernst 2004: 194a)؛ و n-enwx در *کفالایای* قبطی ۱۲: ۱۲ (1Keph. 1, p. 12: 12, in: Polotsky & Böhlig, 1934-1940, p. 12. Gardner, 1995, p. 18). سنج.

<sup>۲</sup> hnwkw در اسناد قمران، QG8(4QEnG1a 8) منتشر شده در: Reeves, 1992, p. 59.

<sup>۳</sup> *IEnoch* 6: 1-2; 7-8; 9: 8; 17: 1; *Genesis* 6: 2, 11-12; *Jub.* 5: 1, 5; 5: 2-3

<sup>۴</sup> For texts and references, see Morano, 2011, p. 102 ff.

4. See e.g., 1Keph. chaps. 38, 45, 135, etc.

از این رو، دست‌نویس‌هایی که از اینان یاد کرده‌اند، اگرچه گاهی فریبده‌اند باید به دقت بررسی شوند. یکی از این قطعاتِ نظرگیر دست‌نوشتهٔ فارسی میانهٔ M5900 است. در این متن که از اَتَنبیش (tnbyš' نک. بخش ۲-۴) و دیوهای مازندر (m'zyndr'n) یاد شده، «فرشتهٔ بزرگ» (M5900B9: prystg 'y wzrg) در برابر ایرها ('yr'n) و غولان (qw'n) قرار گیرد (نک. بخش ۳) و «گوشت‌چوندگان» (jwy'g'n 'y pyt) را بکشد (M5900B8-12). در متن‌های نیایشی و جادویی مانوی، عنوان «فرشتهٔ بزرگ» هم برای فرشته میخائیل به کار رفته هم برای فرشته یاکوب. اما در متن‌های جادویی آرامی فقط میخائیل است که «فرشتهٔ بزرگ» است. بافتار و واژه‌های دانشورانهٔ دست‌نویس M5900 نشان می‌دهد که متن آن از یک الگوی آرامی پیروی می‌کند. از این رو، گمان می‌کنم این عنوان در اینجا به میخائیل اشاره دارد.

## ۶. نتیجه‌گیری

در ابتدای این جستار دیدیم که دیوشناسی مانوی در پیوند مستقیم با فرشته‌شناسی است و بدون شناخت تعامل و اندرکنش طبیعی میان این دو دامنه امکان ندارد بتوان به درک درستی از دیوشناسی یا فرشته‌شناسی مانوی دست یازید.

برای شناخت برخی مفاهیم و مصادیق اهریمنی در مانویت، ابتدا به واژهٔ سریانی «آتالیا» پرداختیم تا نشان دهیم چرا مانویان برای رفع خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی به فرشتگان نیاز می‌بردند. مدارک گویای آن‌اند که مراد از آتالیا در متن‌های ایرانی مانوی در اصل «گرفتگی» خورشید و ماه (کسوف و خسوف) است، نه نام ازدهایی آسمانی که تاکنون تصور می‌شد؛ آتالیا نماد آن انگارهٔ اهریمنی است. مانویان جهت دور ماندن از شرّ آتالیا که روپوشی بر خورشید و ماه است و از ورود روشنی‌های پالوده به آنها جلوگیری می‌کند از فرشتگان بلاگردان یاری می‌جسته‌اند. در اینجا همچنین نشان داده‌ایم که برجسته‌ترین بیماری در جادونوشته‌های مانوی که مؤمنان دین روشنی می‌کوشیدند با فراخوانی فرشتگان بلاگردان و اوراد شمعی به دفع آن پردازند، تب است. بسیار چشمگیر است که تب مهم‌ترین عارضهٔ اهریمنی هم در داستان گیلگمش است و هم در کتاب *غولانِ مانوی*.

در این مقاله، نه تنها بر اساس عهد عتیق و کتاب *اخنوخ* به جزئیات مهمی در باب گروه‌های دیوی ایرها و غولان و سقط‌شدگان (نفیل‌ها) و فرشتگان سقط‌شده/هبوط‌کرده اشاره کردیم و حضورشان را در بافتار متن‌های ایرانی میانه ردیابی کردیم، بلکه در نهایت کوتاه‌سخنی به سه نیروی اهریمنی به نام‌های وزیش و اَتَنبیش و هوبابیش با اصالت میان‌رودانی و دو غول آرامی -

یهودی به نام‌های اوهیا و لویاتین نیز پرداختیم و نشان دادیم که اثنابیش، برخلاف برخی دیدگاه‌ها، نه قابل‌سنجش با هوبابیش بلکه بازتاب متأخری از اوتنابیشیم بابلی و هوبابیش در متن‌های مانوی همان هوبابیش/ هوبابیش در کتاب *غولان قمران* یا در اصل همان هومبابای بابلی است. این بررسی نشان داد دشمن اصلی *غولان* و *نفیل*‌ها در آموزه مانوی دومین پسر روح زنده، پادشاه افتخار (پاهرگ‌بد، آسمان‌شاه)، و چهار کلان‌فرشته *رفائیل* و *میخائیل* و *گبرائیل* و *سرائیل* هستند. در واقع، یکی از هدف‌های این مقاله آن بود که تشخیص دهد کدام فرشته ممکن بود در دست‌نوشته‌های نیایشی و/ یا جادویی مانوی (و شاید هم در کتاب *غولان مانی*) نقش‌آفرینی کرده و با کدام هم‌اورد اهریمنی‌اش برآویخته باشد. یکی از قطعات پارتی به کشته‌شدن *غول دریایی لویاتین* (lwy'tyn) به دست فرشته *رفائیل* اشاره می‌کند. مقاله استدلال می‌کند که این *غول* باید همان «*غول دریایی*» باشد که مانی در باب او در فصل *چهل و چهارم کفالیای قبطی* سخن گفته است.

بنا بر مدارک اصیل این جستار، مانی که کتاب *غولان* خویش را بر اساس کتاب *غولان* یهودی (از اسناد *قمران* در کرانه‌های دریای مرده) نوشت، بی‌گمان با اسطوره‌های موطن خویش بابل و داستان طوفان و حماسه گیلگمش آشنا بوده است. به دلیل یادکرد اسناد *قمران* از گیلگمش بعید نیست او نیز در کتاب *غولان مانی* نقش‌آفرینی کرده باشد. در حقیقت، مقاله نشان می‌دهد که شخصیت‌های متون جادویی مانوی، چه فرشتگان و چه دیوان و *غولان*ش، به کتاب *غولان مانی* بسیار نزدیک‌اند. از این رو، برخی زوایای مبهم کتاب *غولان* که تحت تأثیر شدید کتاب *غولان* آرامی است، می‌تواند از طریق پاره‌دست‌نوشته‌های نیایشی و جادونوشته‌های مانوی تفسیر شود. مقاله آشکار می‌کند که در همه دست‌نویس‌های نیایشی و جادویی مانوی کلان‌فرشتگان مانوی همان نقشی را ایفا می‌کنند که مانی در کتاب *غولان* خویش در نظر گرفته بوده است. ما در اینجا استدلال کردیم که پادشاه افتخار در سرکوب *غولان* و *نفیل*‌ها و بنابراین احتمالاً در کتاب *غولان مانی* نقش ایفا کرده است.

#### کتابنامه

- Amuzgar, J. & Tafazzoli A. (1996). *Myth of Zoroaster's life*. Cheshme – Avishan [in Persian].
- Bahar, M. (1997). *A study on the Iranian mythology*. (K. Mazdapour, Ed.). Āgāh [in Persian].
- Berger, K. (1981), *Das Buch der Jubiläen. Jüdischen Schriften aus*

- hellenistisch-römischer Zeit* (Vol. 2/3). Gütersloh.
- Böhlig, A. (1966). *Manichäische handschriften der staatlichen Museen Berlin, Band 1: Kephalaia, 2. Hälfte*. W. Kohlhammer.
- Boyce, M. (1952). Some Parthian abecedarian hymns. *Bulletin of the school of oriental and african studies*, 14(3), 435–450  
<https://doi.org/10.1017/S0041977X0008842X>
- Boyce, M. (1975). *A reader in Manichaean middle Persian and Parthian*. *Acta Iranica* (Vol. 9a). Téhéran-Liège.
- Dalley, S. (1991). The Gilgamesh epic and Manichaean themes. *ARAM*, 3(1), 23-33.
- Doak, B. R. (2016). The giant in a thousand years. Tracing narratives of gigantism in the Hebrew Bible and beyond. In M. Goff, L. T. Stuckenbruck & E. Morano (Eds.), *Ancient tales of giants from Qumran and Turfan; Contexts, traditions, and influences*. (pp. 13-32). Mohr Siebeck.
- Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Corpus fontium Manichaeorum, dictionary of Manichaean texts: Vol. 3*. In N. Sims-Wiliams (Ed.), *Texts from central Asia and Cina. Part 1. Dictionary of Manichaean middle Persian and Parthian*. Brepols.
- Durkin-Meisterernst, D. (Ed.). (2019). *Database of middle Persian and Parthian Manichaean Texts*. Retrived December 16, 2019, from [www.turfan.bbaw.de/dta/mirtext/wmirtext.html](http://www.turfan.bbaw.de/dta/mirtext/wmirtext.html)
- Dustkhāh, J. (Trans.). (2006), *Avesta: the ancient Iranian hymns & texts* (Vol. 2). Morvarid [in Persian].
- Funk, W.-P. (1999), *Kephalaia I, Zweite Hälfte* (Facs. 13/14). W. Kohlhammer GmbH.
- Funk, W.-P. (2000), *Kephalaia I, Zweite Hälfte* (Facs. 15/16). W. Kohlhammer GmbH.
- Gardner, I. (1995). *The kephalaia of the teacher. The edited coptic Manichaean texts in translation and commentary*. Brill.
- Gharib, B. (1995). *Sogdian dictionary; Sogdian-Persian-English*. Farhang Publications.
- Goff, M. (2009). Gilgamesh the giant: The Qumran book of giants' appropriation of Gilgamesh motifs. *Dead Sea Discoveries*, 16(2), pp. 221-253.
- Haloun, G., & Henning W. B. (1952). The compendium of the doctrines and styles of the teaching of Mani, the Buddha of light. *Asia Major*, 3(2), pp. 184-212.

- Hawkes, J. (2004). *Persian Bible dictionary*. Asātir. [In Persian].
- Henning, W. B. (1996). Exnux-nāme-ye Mānavi. (K. Jahandari Trans.). *Nāme-ye Farhangestān*, 5, 25-35 (Original work published 1977); [in Persian].
- Henning, W. B. (1934). Ein Manichäisches henochbuch. *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 5, pp. 27-35 [= *Selected Papers I*, 1977, pp. 341-348].
- Henning, W. B. (1942). Mani's last journey. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10, pp. 941-953 [= *Selected Papers II*, 1977, pp. 81-93].
- Henning, W. B. (1943). The book of the giants. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11, pp. 52-74 [= *Selected Papers II*, 1977, pp. 115-137].
- Hom.* (*Homilies*) → Polotsky 1934; Pedersen 2006
- Ibn Nadim, Mohammad b. Ishaq (2002). *Al-fihrest*. (M. R. Tajaddod, Trans.). Asātir [in Persian].
- Jub.* (*Book of Jubiees*) → Berger 1981
- IKeph.* (*IKephalaia*) → Introduction + chapt. 1-95 (pp. 1-244), in: Polotsky & Böhlig 1934-1940; chapt. 95-122 (pp. 244-291), in: Böhlig 1966 and Gardner 1995; chapt. 122-173 (pp. 291-440 [97-353]), in: Funk 1999-2000
- Kósa, G. (2011). Ecstatic flight and the realm of light – Changes in the estimation of Chinese Manichaeism as mirrored in its relationship with shamanism. *Ars Decorativa*, 23, 17-26.
- Kósa, G. (2013). Buddhist monsters in the Chinese Manichaean *Hymnscroll* and the Guanyin chapter of the *Lotus Sutra*. *The Eastern Buddhist New Series*, 44(1), 27-76.
- Kósa, G. (2016). The book of giants tradition in the Chinese Manichaica. In M. Goff, L. T. Stuckenbruck & E. Morano (Eds.). *Ancient tales of giants from Qumran and Turfan. Contexts, traditions, and influences*, (pp. 145-178). Mohr Siebeck.
- Kudara K., Sundermann W., & Yoshida, Y. (1997). *Iranian fragments from the Ōtani collection, Iranian fragments unearthed in central Asia by the Ōtani mission and kept at the Library of Ryūkyō University* (Vol. 1: Text & Vol. 2: Facsimilie). Hōzōkan.
- Lieu, S. N. C. (1999). *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (2<sup>nd</sup> ed.). Brill.

- MacKenzie, D. N. (1971). *A concise Pahlavi dictionary*. Oxford University Press.
- Meyer, M. (2013). The persistence of ritual in the magical book of Mary and the angels: (P. Heid. Inv. Kopt. 685). In A. D. DeConick, G. Shaw & J. D. Turner (Eds.), *Practicing Gnosis. ritual, magic, theurgy and liturgy in Nag Hammadi, Manichaeism and other ancient literature. Essays in honor of Birger A. Pearson* (pp. 359-376). Brill.
- Milik, J. T. (1971). Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen. In G. Jeremias, H.-W. Kuhn & H. Stegemann (Eds.), *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (pp. 117-127). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Milik, J. T. (Ed.). (1976). *The books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran cave 4*. Clarendon Press.
- Mirfakhraee, M. (Ed. & Trans.). (1988). *Revāyat-e Pahlavi*. IHCS. [In Persian].
- Morano, E. (2004). Manichaean middle Iranian incantation texts from Turfan. In D. Durkin-Meisterernst et al. (Eds.), *Turfan revisited: The first century of research into the arts and cultures of the Silk Road*. (pp. 221-227). Reimer.
- Morano, E. (2011). New research on Mani's book of giants. In Z. Özertural & J. Wilkens (Eds.). *Der östliche Manichäismus. Gattungs- und Werkgeschichte, Vorträge des Göttinger Symposiums von 4.-5. März 2010*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, neue Folge 17. (pp. 101-111). De Gruyter.
- Pedersen, N. A. (2006). *Corpus fontium Manichaeorum; Manichaean homilies. The Manichaean coptic papyri in the Chester Beatty Library*. Brepols.
- Pedersen, N. A. (2017). Observations on the book of the giants from Coptic and Syriac sources. In S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano & N. A. Pedersen (Eds.). *Manichaeism East and West: Proceedings for the eighth meeting of the international association of Manichaean studies* (pp. 185-202). Brepols.
- Pirtea, A. (2017). Is there an eclipse dragon in Manichaeism?: Some Problems Concerning the Origin and Function of *āṭālyā* in Manichaean sources. In E. TEAM (Ed.), *Zur lichten heimat: Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im gedenken an Werner Sundermann. herausgegeben von einem team "Turfanforschung"* (pp. 535-554). Harrassowitz Verlag. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11qdw34.46>

- Polotsky, H. J. (1934), *Manichäische handschriften der sammlung A. chester beatty, Band 1: Manichäische homilien*, mit einem Beitrag von H. Ibschler. W. Kohlhammer.
- Polotsky, H. J., & Böhlig, A. (1934-1940). *Manichäische handschriften der staatlichen Museen Berlin, Band 1: Kephalaia, 1. Häfte*. W. Kohlhammer.
- Reed, A. Y. (2005). *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity, The Reception of Enochic Literature*. Cambridge University Press.
- Reeves, L. C. (1992). *Jewish lore in Manichaeon cosmogony, Studies in the book of giants traditions*. Hebrew Union College Press.
- Reeves, L. C. (1996). Utnapishtim in the book of giants. *Journal of Biblical Literature*, 112, 110-115.
- Reeves, L. C. (2011). *Prolegomena to a history of Islamicate Manichaeism*. Equinox Publishing Ltd.
- Schwartz, M. (2002). Qumran, Turfan, Arabic magic, And Noah's name. In R. Gyselen (Ed.), *Res orientales 14. charmes et sortilèges Magie et Magiciens* (pp. 231-238). Peeters.
- Shaked, Sh., Ford, J. N., & Bhayro, S. (2013). *Aramaic bowl spells. Jewish Babylonian Aramaic bowls* (Vol. 1, with contributions from M. Morgenstern & N. Vilozny). Brill.
- Sims-Williams, N., & Durkin-Meisterernst, D. (2012). *Corpus Fontium Manichaeorum, Dictionary of Manichaeon Texts: Vol. III/2. Texts from Central Asia and China (Texts in Sogdian and Bactrian)*. Brepols.
- Skjærvø, P. O. (1987). Aždahā, in old and middle Iranian. *Encyclopædia Iranica* (vol. 3/ 2, pp. 191-199). An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/azdaha-dragon-various-kinds> (last updated: August 18, 2011)
- Skjærvø, P. O. (1995). Iranian epic and the Manichaeon "Book of Giants" Irano-Manichaica III. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 48(1/2), 187-223. <http://www.jstor.org/stable/43391216>
- Smith, G. (2004). *Epic of Gilgamesh*. (G. Burkhardt Trans. into German; D. Monshizadeh Trans. into Persian). Akhtarān. (Original work published 1872). [In Persian].
- Stuckenbruck, L. T (1997). The throne-theophany of the book of giants: Some new light on the background of Daniel 7. In S. E. Porter, & C. A.

- Evans (Eds.). *The scrolls and the scriptures: Qumran fifty years after* (pp. 211-220). Sheffield academic press.
- Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. Mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Fredmar Geissler*. Akademie-Verlag.
- Sundermann, W. (1979). Namen von göttern, Dämonen und menschen in iranischen versionen des manichäischen mythos. *Altorientalische Forschungen*, 6(JG), 95-133. <https://doi.org/10.1524/afo.1979.6.jg.95>
- Sundermann, W. (1984). Ein weiteres fragment aus Manis gigantenbuch. *Orientalia J. Duchesne-Guillemain emerito oblata* (pp. 491-505). Brill.
- Sundermann, W. (1994). Mani's 'book of the giants' and the Jewish books of Enoch: A case of terminological differences and what it implies. In Sh. Shaked & A. Netzer (Eds.). *Irano-Judaica: Vol 3. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages* (pp. 40-48). Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East.
- Sundermann, W. (2001). The book of giants. *Encyclopædia Iranica* (vol. 10/6, pp. 592-594). An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/giants-the-book-of> (last updated: February 9, 2012).
- Sundermann, W., & Reck C. (1997 [1998]). Ein illustrierter mittelpersischer manichäischer Omen-Text aus Turfan. *Zentralasiatische Studien* (Vol. 27, pp. 7-23). O. Harrassowitz.
- Taqizadeh, S. H. (1956). *Mani and his teachings*. Anjoman-e Irānšenāsi. [In Persian].
- Widengren, G. (1997). *Māni and Mānichaeism*. (N. Safa Isfahani, Trans.). Nashr-e Markaz (Original work published 1965). [In Persian].

**Comparison of the Conceptual Metaphor of the Moral Virtue of  
“Truth” in Middle Persian and Dari Persian Texts (Case Comparison:  
*Menog I xrad* and *Golestan-E Saadi*)**

Anahita Partovi

Researcher (Ph. D) in Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies,  
Tehran, Iran. Email: anahitapartovi@yahoo.com

**Abstract**

The purpose of this research is to use analytical and literature review methods to compare and analyze the “Truth” metaphor in two famous Persian texts. We also aim to understand the source domains of this metaphor based on the contemporary metaphor theory. Our analysis showed that 5 name-of-mapping; including Thing, Act, Path, Speech and Accessories were found in two texts. Thing and Act are two name-of-mapping which are common in both texts but [truth is a Path] and [truth is a Speech] was just appear in *Mēnōg-ī-xrad* and [truth is an Accessory] was just appeared in *Golestan*. As discourse has two aspects of civilization and culture maybe we can conclude that [truth is an accessory] is the civilizational aspect of discourse which is emphasized in *Golestan* while [truth is Speech] and [truth is a Path] both shows the cultural aspect of discourse in *Mēnōg-ī-xrad*. Of course there is no priority between two aspects and just shows that in pre and post Islamic period truth was an important discourse in Iran.

**Keywords:** *Mēnōg-ī-xrad*, *Golestan-E Saadi*, Truth, name-of-mapping

---

**Received Date:** 29 September 2023

**Revise Date:** 19 December 2023

**Accepted Date:** 20 December 2023

<https://doi.org/10.22034/aclr.2023.2016686.1092>



## مقایسه استعاره مفهومی فضیلت اخلاقی راستی در متون فارسی میانه و فارسی دری (مقایسه موردی: مینوی خرد و گلستان سعدی)

آناهیتا پرتوی

پژوهشگر(کارشناس مسئول) پژوهشکده زبان شناسی، دکترای زبان شناسی، پژوهشگاه  
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. anahitapartovi@yahoo.com

### چکیده

هدف از پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، پاسخ به این پرسش است که مفهوم استعاره «راستی» در دو متن مینوی خرد و گلستان سعدی دارای چه حوزه‌های مبدایی بر اساس نظریه «استعاره معاصر» هستند و نتیجه مقایسه آنها با یکدیگر چیست. داده‌های تحقیق نشان می‌دهد که ۵ نام نگاشت: شیء، عمل، مسیر، سخن و زیورآلات برای مفهوم «راستی» در دو متن مینوی خرد و گلستان سعدی یافت شده است. نام نگاشت‌های شیء و عمل با تفاوت بسامد، در هر دو متن مشترک بود. [راستی مسیر است] و [راستی سخن است] فقط در مینوی خرد و [راستی زیورآلات است] فقط در گلستان سعدی مشاهده شدند. از آنجا که گفتمان در دو وجه عملی (تمدن) و نظری (فرهنگ) بر ذهنیت‌ها اثر می‌گذارد، شاید بتوان گفت که [راستی زیورآلات است] به عنوان نشانی از وجه تمدنی گفتمان، در گلستان بیشتر مورد تأکید بوده در حالیکه [راستی سخن است] و [راستی مسیر است] تأکید بر وجه فرهنگی گفتمان در مینوی خرد دارد، که البته هیچکدام از این دو وجه بر دیگری ارجحیتی ندارد و فقط نشان از آن دارد که در ایران پیش و پس از اسلام گفتمان «راستی» اهمیت داشته است.

**کلیدواژه‌ها:** مینوی خرد، گلستان سعدی، راستی، نام نگاشت

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۹/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۹

## ۱. مقدمه

د/دستان مینوی خرد (احکام و آراء، ذات عقل) یا مینوی خرد کتابی است به زبان پهلوی (فارسی میانه) شامل یک مقدمه و ۶۲ پرسش که هریک با سوالی از «دانا» آغاز می‌شود و مینوی خرد [مینو به معنی «ذات» و «اصل» و «باطن»] (Dalvand, 2020, p. 2) به آن پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. مینوی خرد مثل دیگر کتب کهن ایرانی منبع پند و اندرز است. گلستان نوشته شاعر و نویسنده پرآوازه ایرانی سعدی شیرازی است. به باور بسیاری، گلستان تأثیرگذارترین کتاب نثر در ادبیات فارسی است که به نثر مسجع (آهنگین) با یک دیباچه و هشت باب به نثر نوشته شده است. بیشتر نوشته‌های آن کوتاه و به شیوه داستان‌ها و پندهای اخلاقی و اندرزی و در ۶۵۶ هجری قمری، نگاشته شده است (Mosaheb, 1977).

در پژوهش حاضر سعی می‌شود تا با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی استعاره مفهومی راستی در دو متن مینوی خرد و گلستان سعدی پرداخته شود. ابتدا به شرح نظریه استعاره معاصر و مفاهیم مطرح در این حوزه پرداخته می‌شود و سپس استعاره راستی در این دو متن، مورد بررسی قرار گیرد.

## ۲. طرح مسئله

هدف از این پژوهش بررسی استعاره‌های مضمون اخلاقی «راستی» در دو اندرنامه مینوی خرد (اندرنامه پیش از اسلام) و گلستان سعدی (اندرنامه دوران اسلامی) با رویکرد شناختی است. زبان‌شناسی شناختی جایگاه ویژه‌ای در علوم شناختی دارد چرا که در این علم از طریق زبان به بررسی کارکردهای شناختی و فرآیندهای پنهان ذهن پرداخته می‌شود. لیکاف و جانسون<sup>۱</sup> (2003) با کشف نظام گسترده‌ای از استعاره‌های روزمره و متعارف امکان ایجاد نظریه معاصر استعاره را فراهم ساختند که در آن تفکر و ذهن دارای ماهیت استعاری است. در این قالب مفهوم سازی یک حوزه از تجربه در قالب حوزه‌ای دیگر بیان می‌شود، یعنی ذهن انسان مفاهیم انتزاعی (حوزه مقصد) را با بهره‌گیری از مفاهیم عینی (حوزه مبدأ) درک می‌کند.

در این پژوهش روش تحقیق توصیفی و تحلیلی است. یافته‌های این پژوهش، می‌تواند با در نظر گرفتن چگونگی مفهوم سازی راستی، در دو متن مینوی خرد و گلستان سعدی بیانگر شیوه نگارنده یا نگارندگان مینوی خرد (پیش از اسلام) و نگارنده گلستان (دوران اسلامی) به این

---

1. Lakaff and Johnson

فضیلت اخلاقی باشد. ۵ نام نگاشت: شیء، عمل، مسیر، سخن و زیورآلات برای مفهوم «راستی» در دو متن مینوی خرد و گلستان سعدی یافت شده است. نام نگاشت‌های شیء و عمل با تفاوت بسامد، در هر دو متن مشترک بود. [راستی مسیر است] و [راستی سخن است] فقط در مینوی خرد و [راستی زیورآلات است] فقط در گلستان سعدی مشاهده شدند. از آنجا که گفتمان دارای دو وجه عملی (تمدن) و نظری (فرهنگ) است شاید بتوان گفت که [راستی زیورآلات است] به عنوان نشانی از وجه تمدنی گفتمان، در گلستان بیشتر مورد تأکید بوده در حالیکه [راستی سخن است] و [راستی مسیر است] تأکید بر وجه فرهنگی گفتمان در مینوی خرد دارد، که البته هیچکدام از این دو وجه بر دیگری ارجحیتی ندارد و فقط نشان از آن دارد که در ایران پیش از اسلام و اسلامی گفتمان «راستی» اهمیت داشته است.

### ۳. پیشینه تحقیق

در زمینه مفاهیم اخلاقی چه در متون مذهبی و چه در ادبیات فارسی مطالعات بسیار گسترده‌ای صورت گرفته است که در ادامه به بیان برخی از آنها پرداخته می‌شود.

فضائل و ابراهیمی (۱۳۹۳) تحقیقی با هدف بررسی چگونگی مفهوم‌سازی «غم» در اشعار مسعود سعد سلمان انجام داده‌اند (Fazayeli & Ebrahimi, 2014). مرادی و پیرزاد مفهوم «خشم» را در دو زبان انگلیسی و فارسی، که از نظر رده‌شناختی دو زبان متفاوتند، طبق نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون (1980) مورد توجه قرار داده‌اند (Moradi & Pirzad Mashak, 2013). ملکیان و ساسانی (۱۳۹۳) مفهوم‌سازی «خشم» را در زبان فارسی به کمک سازوکار شناختی استعاره مورد بررسی قرار داده‌اند (Malekian & Sasani, 2014). حامدی شیروان و شریفی (۱۳۹۴) به بررسی استعاره‌های شناختی «خشم و کینه» در پنج داستان از شاهنامه فردوسی پرداختند (Hamedi Shirvan & Sharifi, 2015). قاسمی (۱۳۹۴) به بررسی استعاره‌های مفهومی و طرحواره‌های تصویری واژه «غم» در اشعار فریدون مشیری پرداخته است (Ghasemi, 2015). مولودی و همکاران (۱۳۹۴) به بررسی مفهوم سازی استعاره «خشم» در زبان فارسی بر اساس نظریه استعاره مفهومی می‌پردازند (Moloodi, Karimi Doostan & Bijankhan, 2015). بختیاری و سراج (۱۳۹۵) استخراج حوزه‌های مبدأ و مقصد استعاره‌های مفهومی در شاهنامه فردوسی و بررسی تطبیقی با حوزه‌های مبدأ و مقصد رایج، بر اساس دیدگاه کووچش (2010) را انجام داده‌اند (Mahmoodi-Bakhtiari & Seraj, 2016). دیلمقانی (۱۳۹۵) که با بررسی تحول تاریخی استعاره‌های مفهومی در زبان فارسی و با توجه به نظریه استعاره

مفهومی لیکاف و جانسون (1980) و دستاوردهای مطالعات در زمانی و درون فرهنگی و قومی به ویژه کووچش (2010) تغییرات تاریخی استعاره‌های مفهومی در حوزه مبداء، مقصد و نگاشت‌ها را از متن کتاب سمک عیار قرن ششم هجری عنوان کرده است. در این تحلیل عواطفی چون شادی، خشم، غم، شرم، ترس، عشق، حیرت، نگرانی و درد با حوزه های مبداء نگاشت شدند (Deylamqani, 2016). قوچانی و همکاران (۱۳۹۵) به بررسی استعاره‌های مفهومی «ترس» با رویکردی شناختی و پیکره‌ای پرداخته‌اند و از تحلیل داده‌ها مشخص شد که حوزه‌های مبداء «ماده»، «نیرو» و «حرکت» که پربسامدترین نام‌نگاشت آن مربوط به فعل حرکتی لرزیدن بود، بیشترین فراوانی را در مفهوم‌سازی حوزه «ترس» نزد فارسی‌زبانان دارند (Ghoochani, Afrashi, & Asi, 2016). همتی و افراشی (۱۳۹۵) در چارچوب نظریه استعاره مفهومی (لیکاف و جانسون، 1980) حرکت استعاری را در پیکره‌ای مشخص از زبان فارسی مورد بررسی قرار دادند؛ یافته‌های این پژوهش نشان دادند که به ترتیب مفاهیم انتزاعی افکار، زمان و عواطف پربسامدترین مفاهیمی بودند که در زبان فارسی از طریق حوزه مبداء حرکت بیان می‌شدند (Hemati & Afrashi, 2016). عشرت ثقفی (۱۳۹۶) در رساله دکتری خود مفهوم شجاعت در زبان فارسی در طول زمان را تحلیل نموده است (Saqafi, 2017). شریفی مقدم و آزادخواه و ابوالحسنی‌زاده (۱۳۹۶) به بررسی و مقایسه استعاره‌های مفهومی شادی و غم در سروده‌های شاعره معاصر پروین اعتصامی (۱۳۲۰-۱۲۸۵) پرداخته‌اند (Sharifi Moghadam, Azadikhah & Abolhasani, 2017). حسین قاسمی، محمد عارف امیری، نادیا حاجی پور و آناهیتا پرتوی (۱۳۹۶) در مقاله «استعاره مفهومی [غم] در اشعار ملاعلی فاخر» به بررسی استعاره مفهومی غم در اشعار ملاعلی فاخر پرداخته‌اند (Ghasemi, Amiri, Hajipour & Partovi, 2017). سراج، بختیاری (۱۳۹۷) با رویکرد شناختی به بررسی استعاره‌های مفهومی اخلاق در شاهنامه فردوسی پرداخته‌اند (Seraj & Mahmoodi, 2018). فاطمه کوشکی (۱۳۹۸) در رساله دکتری خود به بررسی روند مفهوم‌سازی «عشق و نفرت» بر مبنای دو پیکره تاریخی و معاصر داده‌های زبان فارسی پرداخته است (Kooshki, 2019). آناهیتا پرتوی، سهیل سعادت‌نی‌نیا و نادیا حاجی پور (۱۳۹۸) در مقاله «استعاره های مفهومی غم در دو نوع شعر مرثیه و حبسیه» به بررسی استعاره غم در اشعار ملاعلی فاخر و مسعود سعد سلمان پرداخته‌اند (Partovi, Saadatinia & Hajipour, 2019). آتوسا رستم بیک و عارف امیری (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل انتقادی استعاره عشق در ترانه‌های فارسی: رهیافتی پیکره‌ای» چگونگی طبقه‌بندی استعاره مفهومی عشق را در گفتمان ترانه‌های عاشقانه و اجتماعی

مورد بررسی قرار داده و به تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، اشاره کرده‌اند ( Rostambeik & Tafreshi & Amiri, 2018).  
به نظر می‌رسد پژوهش استعاره مفهومی راستی بر روی متون اندرزی و مقایسه یک متن کهن منثور اندرزی پیش از اسلام، به زبان فارسی میانه (مینوی خرد)، با یک متن منثور اندرزی دوران اسلامی (گلستان سعدی)، کاری نو باشد. افزون بر آن احتمالاً انجام چنین پژوهشی بر روی یک متن کهن اندرزی به زبان فارسی میانه به روش شناختی، پژوهشی است که تا کنون انجام نشده است.

#### ۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع توصیفی- تحلیلی است و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. برگردان فارسی متن پهلوی مینوی خرد که در پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است، مینوی خرد ترجمه دکتر (Tafazzoli, 1975) است.  
برای مقایسه و تحلیل، تمامی نام نگاشت‌های مفهوم راستی در دو متن استخراج شدند. ۴ نام نگاشت در مینوی خرد عبارت بودند از: [راستی عمل است]، [راستی مسیر است]، [راستی شیء است] و [راستی سخن است] و ۳ نام نگاشت در گلستان سعدی عبارت بودند از: [راستی شیء است]، [راستی عمل است] و [راستی زیورآلات است] (نمودار ۱ و ۲).  
نام نگاشت‌های شیء و عمل با تفاوت بسامد در هر دو متن مشترک بود.  
سپس، جهت تحلیل و بررسی و مقایسه، این مقادیر به درصد محاسبه و به صورت نمودارهایی به متن اضافه شد (نمودار ۳، ۴ و ۵).

#### ۵. مبانی نظری

معنی‌شناسی شناختی: اصطلاح معنی‌شناسی شناختی نخستین بار از سوی لیکاف مطرح شد. بر اساس این نگرش، دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. لیکاف برخلاف افرادی چون فودور و چامسکی، رفتار زبانی را بخشی از استعدادهای شناختی انسان می‌داند؛ استعدادهایی که برای آدمی امکان یادگیری، استدلال و تحلیل را فراهم می‌آورند. در این دیدگاه، «دانش زبانی بخشی از شناخت عام آدمی است» (Safavi, 2004).

در معنی‌شناسی شناختی، معنی بر ساخت‌های تصویری و مفهومی قراردادی استوار است؛ از این رو ساخت معنی، مانند سایر حوزه‌های شناختی، بازتاب «مقوله ذهنی» است که افراد در حین

رشد از تجارب و اعمال خود به آن شکل می‌دهند. در ادبیات معنی‌شناسی شناختی، ساخت‌ها و فرآیندهای تصویری زیادی شناسایی شده‌اند، اما به استعاره توجه ویژه‌ای شده است (Saeed, 1997).

به اعتقاد لیکاف و جانسون (1980, p. 8) شناخت حوزه‌های مفهومی ذهنی، مبنایی استعاری دارد و نظام مفهومی محصول عملکرد مفهوم‌سازی استعاری است. این نظام مفهومی دارای نقش اصلی در تبیین واقعیات روزمره زندگی است و از آنجا که این نظام، ساختاری استعاری دارد، شیوه اندیشیدن، تجربه اندوختن و عمل کردن ما نیز زیربنای استعاری دارد (Afrashi, 2016). استعاره از دید ایشان صرفاً ابزاری برای تصویرسازی‌های شاعرانه و نوعی آرایه ادبی نیست (Lakoff & Johnson, 1980, p. 3) بلکه جوهره اصلی استعاره تجربه و فهم یک چیز به وسیله چیزی دیگر است (Lakoff & Johnson, 1980, p. 5). لیکاف و جانسون معتقدند از آنجا که مفاهیم و فعالیت‌های (کنش‌های) ما به صورتی استعاری ساختار یافته‌اند در نتیجه زبان ما نیز به شیوه‌های استعاری ساختار یافته است. ما به ندرت از استعاره‌های از پیش انگاشته شده در کاربرد روزمره زبانمان آگاهی داریم؛ این استعاره‌ها صرفاً درون واژه‌هایی که به کار می‌بریم وجود ندارند بلکه در مفاهیمی که به صورت روزمره از آنها استفاده می‌کنیم نیز حضور دارند. ما در مورد یک چیز به شیوه‌ای خاص صحبت می‌کنیم زیرا در واقع آن را به همان صورت تصور می‌کنیم و این فرایند به همین صورت دست‌به‌دست می‌شود تا به شیوه عملکرد ما می‌رسد (Lakoff & Johnson, 1980, p. 5-7).

استعاره‌های مفهومی سازوکارهای ذهنی‌اند و همگی آنها باز نمود زبانی نمی‌یابند بلکه در فرهنگ، هنر، آداب و رسوم و نمادها نیز ظاهر می‌شوند (Kovecses, 2010, p. 63).

کووچس نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون را به این صورت خلاصه کرده است:

۱. استعاره خاصیتی مربوط به مفاهیم است و نه واژه‌ها

۲. نقش استعاره فهم بهتر مفاهیمی خاص است و نه صرفاً آفرینش‌های ادبی و زیبایی‌شناختی

۳. استعاره‌ها اغلب بر مبنای شباهت به وجود نیامده‌اند

۴. استعاره روزانه و بدون صرف زحمت توسط افراد عادی به کار گرفته می‌شود و نه فقط توسط

افراد با استعدادها و ویژه

۵. استعاره بجای آنکه نوعی زینت زبانی زائد باشد، نوعی فرایند گریزناپذیر تفکر و استدلال انسان

است (Kovecses, 2010).

جالب ترین پژوهش معناشناسان شناختی به تحقیق درباره استعاره باز می گردد. در پژوهش هایی نظیر لیکاف و جانسون، بر این نکته تأکید شده است که استعاره، عنصری بنیادین در مقوله بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن ماست و به ساخت های بنیادین دیگری از قبیل «طرحواره های تصویری» یا «فضاهای ذهنی»، و جز آن مربوط می شود (Safavi, 2004).

نظریه امروزی استعاره معتقد است که استعاره ها شباهت ایجاد می کنند و این برخلاف نظریه سنتی استعاره یا همان نظریه مقایسه است. نظریه مقایسه مدعی است که:

الف- استعاره ها مسائلی زبانی اند و نه مرتبط با تفکر یا عمل.

ب- استعاره الف، ب است، عبارتی زبانی است و در واقع مثل این است که بگوئیم الف، شبیه ب است.

ج- استعاره تنها به توصیف شباهت های از پیش موجود می پردازد و خود سازنده شباهت نیست. اما نظریه معاصر استعاره معتقد است که:

الف- استعاره عمدتاً مربوط است به تفکر و عمل و تنها از نظر اشتقاق مسئله ای زبانی است.

ب- استعاره ها می توانند بر پایه شباهت ها باشند. هر چند در بسیاری موارد شباهت ها خود بر مبنای آن نوع استعاره های قراردادی هستند که بر مبنای شباهت شکل نگرفته اند.

ج- وظیفه اصلی استعاره فراهم نمودن درک نسبی از یک نوع تجربه بر اساس نوع دیگر تجربه است. این امر ممکن است مستلزم شباهت های مجزای قبلی باشد یا بر اساس شباهت های جدید (Lakoff & Johnson, 1980).

نگاشت، مفهوم اصلی در نظریه استعاره های مفهومی است. این اصطلاح از ریاضیات به زبان شناسی وارد شده است و به تناظرهای نظام مندی دلالت می کند که میان برخی حوزه های مفهومی وجود دارد. لیکاف الگوهای ثابتی نظیر [عشق سفر است] را نام نگاشت می نامد که در واقع باز نمود زبانی فرایند ذهنی استعاره است و نگاشت را مجموعه ای از تناظرهای موجود بین دو طرف استعاره می داند (Afrashi, 2016, pp. 67, 68). نام نگاشت [عشق سفر است] تشکیل شده است از: حوزه مقصد عشق، حوزه مبدأ سفر و نگاشت مفاهیم حوزه سفر بر مفاهیم حوزه عشق. به این ترتیب با توجه به گفته لیکاف (1993, p. 212) مبنی بر اینکه: «هر نگاشت الگویی ثابت از تناظرهای مفهومی بین دو حوزه مبدأ و مقصد است» در این استعاره یک تناظر نظام مند و هستی شناختی بین آنچه در حوزه مقصد است با آنچه در حوزه مبدأ است وجود دارد.



و برای این که آدمی خویشتن را بی عیب دارد، میانه روی در گفتار در راه راستی بهتر است (Tafazzoli, 2000, p.22).

راستی در اینجا به معنای «صداقت» است و نام نگاشت آن «مسیر» در نظر گرفته می شود.

۱ سځم لو سعوم ۱۱۱۱ ۱۶ ورس ورس ۱۱۱۱ ۱ رسلو ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
(فصل ۱ بند ۱۳۵)

ud ka tō dīd kē drō-dādwarīh ud pārag-stānišnīh kard u-š gugāyīh ī pad-drō dād ēg tō nišast hē u-t dranjīšn ī rāst ud frārōn guft (Anklesaria, 1913, p.25).

و چون دیدی که کسی داوری دروغ و رشوه ستانی کرد و گواهی به دروغ داد، آنگاه تو نشستی و سخن راستی و درستی گفتی (Tafazzoli, 2000, p.22).

راستی در این بند معنای «بر اساس راستی و صداقت» می دهد، استعاره مفهومی آن نیز «سخن» است.

۱ سځم سځم سعوم ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
(فصل ۹ بند ۶)

ud ohrmazd ahlāyīh menēd u-š kār kirbag ud wehīh ud rāstīh (Anklesaria, 1913, p.49).

و اورمزد درستی اندیشد و کارش نیک و نیکی و راستی است (Tafazzoli, 2000, p.22). راستی به معنای «کار درست انجام دادن، عدالت ورزیدن» است که نام نگاشت آن عمل در نظر گرفته شده است.

۱ سځم ۱۱۱۱ سځم سعوم ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱ ۱۱۱۱  
(فصل ۹ بند ۱۰)

ud ahreman wad-gōhrīh rāy ēč wehīh ud rāstīh nē padīrēd (Anklesaria, 1913, p.50).

و اهریمن به سبب بدگوهری هیچ نیکی و راستی را نپذیرد (Tafazzoli, 2000, p.22). راستی در اینجا می تواند «انجام کار درست» در نظر گرفته شود و استعاره مفهومی آن شیء است.



حکایت ۸۶ از باب هشتم:

یکی را که عادت بود راستی  
و گر نامور شد بقول دروغ  
خطائی رود، در گذارند ازو  
دگر راست باور ندارند ازو

(Sa'di, 1995, p. 588)

راستی در اینجا به معنای راستگویی است و از آنجا که عادت به کاری می باشد، عمل در نظر گرفته شده است.

حکایت ۱۰۲ از باب هشتم:

اول کسی که علم (نگار و نشان جامه) بر جامه کرد و انگشتری در دست جمشید بود.  
گفتندش چرا بچپ دادی و فضیلت راست راست. گفت: راست را زینت راستی تمامست  
(Sa'di, 1995, p. 602).

ترکیب زینت راستی، استعاره مفهومی زیورآلات را به ذهن متبادر می کند.  
مفهوم سازی راستی در گلستان سعدی به سه صورت «شی، عمل و زیورآلات» وجود دارد  
(نمودار ۲).

## ۷. نتیجه گیری

راستی در مینوی خرد، مفاهیم «بیان حقیقت»، «شهادت راست دادن»، «صداقت داشتن»، «کار درست انجام دادن»، «عادلانه رفتار کردن»، «راستی ورزیدن» دارد. در یک مورد هم در مفهوم قیدی «به راستی» آمده است. در گلستان سعدی، راستی در معنای «راستگویی» در مقابل «دروغگویی» آمده است، که عادت به آن، فرد را شهره به صداقت می کند.  
از نظر استعاره مفهومی، [راستی عمل است] با ۳۸٪ رخداد در مینوی خرد پرکاربردترین نام نگاشت است (نمودار ۱).

[راستی زیورآلات است] فقط در گلستان سعدی و [راستی سخن است] و [راستی مسیر است] فقط در مینوی خرد مشاهده شد.

از آنجا که گفتمان دارای دو وجه عملی (تمدن) و وجه نظری (فرهنگ) است شاید بتوان گفت که [راستی زیورآلات است] به عنوان نشانی از وجه تمدنی گفتمان، در گلستان بیشتر مورد تأکید بوده در حالیکه [راستی سخن است] و [راستی مسیر است] تأکید بر وجه فرهنگی گفتمان در

مقایسه استعاره مفهومی فضیلت اخلاقی راستی در.....۳۳

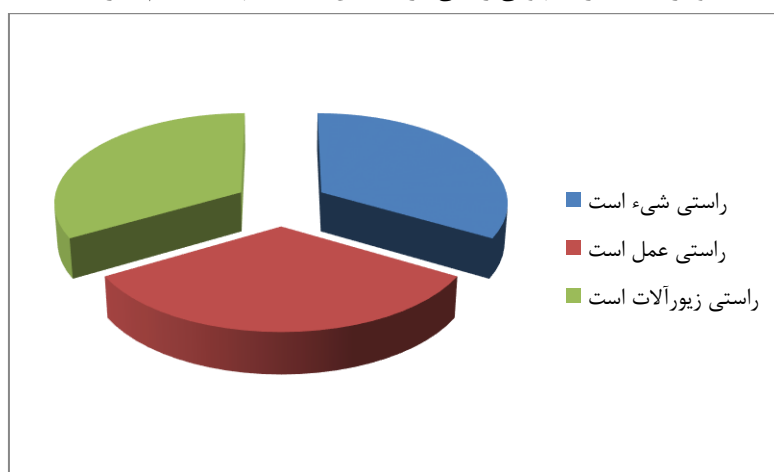
مینوی خرد دارد، که البته هیچکدام از این دو وجه بر دیگری ارجحیتی ندارد و فقط نشان از آن دارد که در ایران پیش و دوران اسلامی گفتمان «راستی» اهمیت داشته است.

## ۸. ضمایم (نمودارها و جداول)

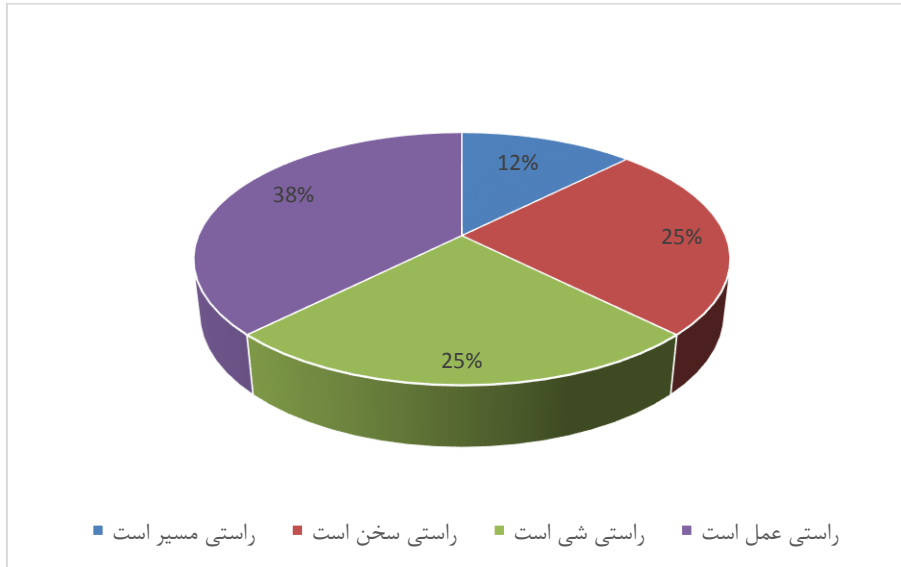
نمودار ۱- استعاره مفهومی راستی در مینوی خرد (تهیه و تنظیم نگارنده)



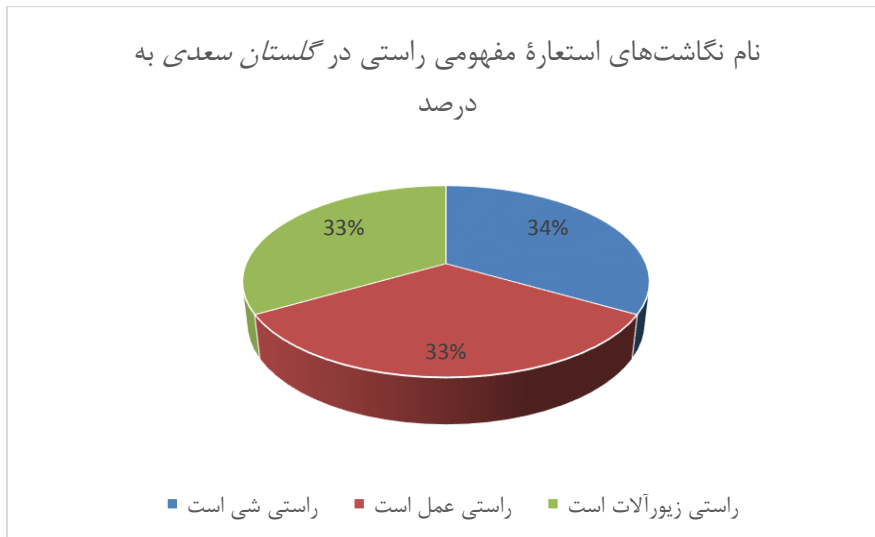
نمودار ۲- استعاره مفهومی راستی در گلستان سعدی (تهیه و تنظیم نگارنده)



نمودار ۳- نام نگاشت های استعاره مفهومی راستی در مینوی خرد به درصد (تهیه و تنظیم نگارنده)

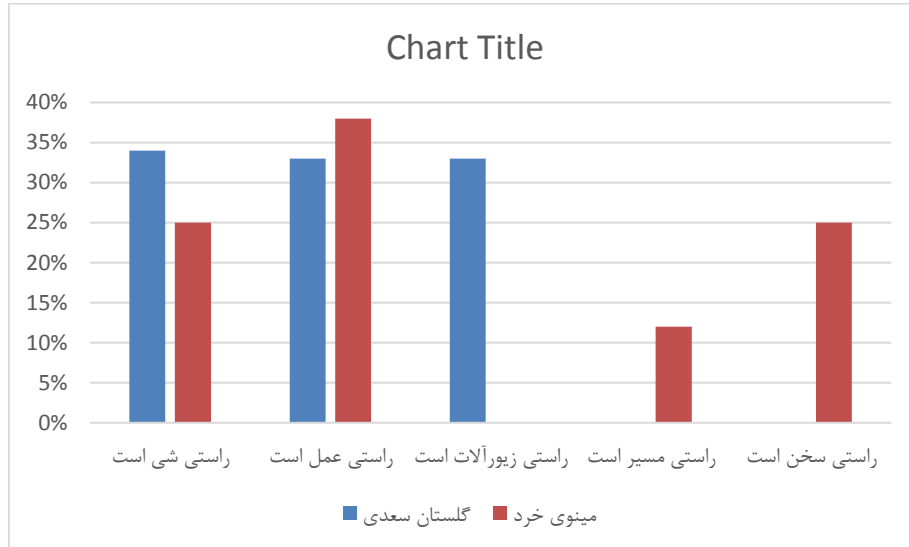


نمودار ۴- نام نگاشت های استعاره مفهومی راستی در گلستان سعدی به درصد (تهیه و تنظیم نگارنده)



### مقایسه استعاره مفهومی فضیلت اخلاقی راستی در.....۳۵

نمودار ۱- مقایسه درصدی استعاره مفهومی راستی در مینوی خرد و گلستان سعدی (تهیه و تنظیم نگارنده)



### کتابنامه

- Afrashi, A. (2016). *Introducing cognitive semantics*. Institute for Humanities and cultural studies. [In Persian]
- Anklesaria, T. D. (1913). *Dânâk-u Mainyô-I Khard*. n. p.
- Dalvand, Y. (2020), *Mēnōg ī xrad*, With an introduction by Cyrus Shamisa. Sadeh Publication. [In Persian]
- Deylamqani, S. (2016). Historical study of conceptual metaphors in Persian language: Samak Ayyar text. In A. Afrashi (Ed.), *Proceedings of the first national conference on cognitive semantics* (pp. 55- 77). Neveeseh Parsi Publishing. [In Persian]
- Farhoodi, M. (2013), Ethics in Zoroastrianism, from MinuyeXerad's perspective. *Revelatiry of Ethics*, 3(2), 87-103, dor: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.23833025.1392.3.2.5.4> [In Persian]
- Fazayeli S. M., & Ebrahimi, Sh. (2014). Examining the conceptual metaphors of the feeling of "sadness" in the poetry of Masoud Saad Salman. *Journal of Studies in Lyrical Language and Literature*, 4(13), 65- 80. [In Persian]

- Ghasemi A. (2015). *Examining conceptual metaphors and pictorial schemas of the word grief in Fereydoun Moshiri's poems*, Master's thesis, Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]
- Ghasemi H., Amiri, M. A., Hajipour, N., & Partovi, A. (2017). The conceptual metaphor of "sorrow" in the poems of Mullah Ali Fakher. *A collection of selected articles of the national conference of Mullah Ali and Sheikh Agha Hassan Fakheri* (Vol. 2, pp. 27-50). Shelfin Publications. [In Persian]
- Ghoochani B., Afrashi, A., & Asi, S. M. (2016). Conceptual metaphors in the field of fear: in Persian language: a cognitive and physical approach. In A. Afrashi (Ed.), *Proceedings of the first cognitive semantics conference*. (pp. 201-226). Neveeseh Parsi Publishing. [In Persian]
- Hamedi Shirvan, Z., & Sharifi, Sh. (2015). Investigation of cognitive metaphors and cognitive model of anger and resentment in five stories from Ferdowsi's *Shahnameh*. *A collection of articles from the Shahnameh and Persian epic poetry conference*. Faculty of Literature and Human Sciences, Ferdowsi University of Mashhad. pp 109-133 [In Persian]
- Hasti, T., Shoghi, M., Joulaei, K., (2016). Conceptual metaphors of motion in Persian: A Corpus-Driven analysis. In A. Afrashi (Ed.), *A collection of articles on a cognitive approach to the representation of movement in Persian language* (pp. 173-193). Neveeseh Parsi Publishing.
- Hemati, T., & Afrashi, A. (2016). Representation of motion in translation: A cognitive approach. *Iranian Journal of Comparative Linguistic Research* (pp. 77-95). DOI 10.22084/rjhll.2016.1523 [In Persian]
- Jäkel, O. (2002). Hypotheses revisited: The cognitive theory of metaphor applied to religious texts. *Metaphorik. De*, 2(1), 20-42.
- Kooshki F. (2019). *Conceptualization of "Love and Hate" in Persian language: a cognitive, temporal and corporeal approach*, [Unpublished PhD Thesis]. Institute for Humanities and cultural studies. Tehran. [In Persian]
- Kovecses, Z. (2010). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1993). *The contemporary theory of metaphor*. In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and thought* (pp. 202–251). Cambridge University Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). The metaphorical structure of the human conceptual system. *Cognitive Science*, 4(2), 195-208.

- Mahmoodi-Bakhtiari B., & Seraj, A., (2016). Conceptual metaphors in Ferdowsi's *Shahnameh*. In A. Afrashi (Ed.), *Proceedings of the first national conference on cognitive semantics* (pp. 109-128). Neveeseh Parsi Publishing. [In Persian]
- Malekian, M., & Sasani, F. (2014). Conceptualization of anger in Persian language, *Journal of Researches in Linguistics*, 6(11), 37-56. [In Persian] <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20086261.1393.6.11.3.3>
- Moloodi, A., Karimi Doostan, G., & Bijankhan, M. (2015). The application of corpus-based method of metaphorical pattern analysis to Persian Language: The study of anger target domain. *Language Research*, 6(1), 99-118. <https://doi.org/10.22059/jolr.2015.56645> [In Persian]
- Montgomery, M., Durant, A., Fabb, N., Furniss, T., & Mills, S. (2007). *Ways of reading: Advanced reading skills for students of English literature*. Routledge.
- Moradi, M. R., & Pirzad Mashak, Sh. (2013). A comparative and contrastive study of sadness conceptualization in Persian and English. *English Linguistic Research*, 2(1), 107-112. <http://dx.doi.org/10.5430/elr.v2n1p107>
- Mosaheb, G. (1977). *The Persian Encyclopedia* (Vol. 2). Pocket Books Joint Stock Company. [In Persian].
- Nasiriyani, Y. (2001). *The Science of Eloquence and the Inimitability Quran*. The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Hslamic Science and the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Partovi, A., Saadatinia, S., & Hajipour, N. (2019). Conceptual methaphor of grief in Marsiyah and Habsieh poems. *Literary Interdisciplinary Research*, 1(1), 16-36. <https://doi.org/10.30465/lir.2019.4184> [In Persian]
- Rostambeik Tafreshi, A., & Amiri, M. A. (2018). *Critical analysis of love metaphor in Persian Lyrics: A Corpus-Based approach*. *Zabanpazhuhi*, 11(30), <https://doi.org/10.22051/jlr.2018.15079.1320> [In Persian]
- Sa'di (1995). *Golestan*. Kh. Khatib Rahbar (Ed.). Safi Ali Shah Publications. [In Persian]
- Saeed, J. (1997). *Semantics*. Blackwell.
- Safavi. K. (2004). *From linguistics to literature*. Sooremehr Publishing. [In Persian]

- Saqafi, E. (2017). *Historical evolution of the conceptual metaphors of bravery in the Persian language: a cognitive and physical approach* [Unpublished PhD Thesis]. Faculty of Literature and Foreign Languages, Islamic Azad University, South Tehran Branch. [In Persian]
- Seraj A., & Mahmoodi-Bakhtiari, B. (2018). Conceptual metaphors of ethics in Ferdowsi's *Shahnameh*: A cognitive approach, *Research Quarterly in Islamic Ethics*, 11(40), 127-141. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.22287264.1397.11.40.7.1> [In Persian]
- Sharifi Moghadam, A., Azadikhah, M., & Abolhasani, V. (2017). Comparison between sadness and happiness conceptual metaphors in the songs of Parvin Etesami. *Zabanpazhuhi (Journal of Language Research)*, 11(30), 179-202 <https://doi.org/10.22051/jlr.2018.15235.1330> [In Persian]
- Tabari, F. (2015). *Conceptual metaphors of anger in Persian language: a cognitive and corpus approach*, [Unpublished Master's thesis]. Institute for Humanities and cultural studies. [In Persian]
- Tafazzoli, A. (1969). *Glossary of Mēnōg ī xrad*, Bonyad-e Farhang-e Iran Publishing. [In Persian]
- Tafazzoli, A. (1975). *Mēnōg ī xrad*. Bonyad-e Farhang-e Iran Publishing. [In Persian]
- Tafazzoli, A. (2000). *Mēnōg ī xrad*. By effort Jaleh Amouzgar. Tehran. Toos. [In Persian]
- Tafazzoli, A. (2007). *History of Iranian literature before Islam*. Sokhan Publishers. [In Persian]
- Zarshenas. Z. (2010). *Language and Literature in Ancient Iran*. (3rd ed.). Cultural Research Bureau. [In Persian]

## Pledges in *Mādayān ī Hazār Dādestān*

Nadia Hajipour

Ph.D. in Ancient Iranian Languages and Culture, Researcher of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. Email: [nadiahajipour@yahoo.com](mailto:nadiahajipour@yahoo.com)

### Abstract

*Mādayān ī Hazār Dādestān* or the collection of A Thousand Judgments is a legal text. This text was compiled at the end of the Sasanian period, i.e. the beginning of the 7th century AD. Many different legal issues are raised in this text, which can help us in getting to know the legal laws of the pre-Islamic period. Among the legal issues of this text are slavery, guardianship, guarantee, partnership, marriage, divorce, pledge, etc. The topic of this research is about "securities / pledges" which is mentioned in the text with the terms *graw* and *grawgānīh*. The purpose of this research is to investigate the issues related to securities / pledges and extract its rules. Questions that this research answers is, in what subjects were the types of securities / pledges used; What are the rules for them and what are their differences? The descriptive analytical research method and the method of data collection is library. Some results are that securities / pledges have been raised in issues such as *azišmānd*, taking a loan, borrowing money, etc. Its most important rules are signing the contract, determining the time, determining the mortgage, obligations such as keeping the property of the security / pledge safe, etc. One of the laws regarding the security / pledge security / pledge's use of the security / pledge's property was that it allowed him to use their products in the case of land, trees, and slaves. Whenever the debtor paid his debt, the security / pledge had to be released, which was done under certain rules.

**Keywords:** security / pledge, pledgee, *Mādayān ī Hazār Dādestān*, Middle Persian, Pahlavi

---

**Received Date:** 19 October 2023

**Revise Date:** 13 January 2024

**Accepted Date:** 15 January 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2017469.1093>



## گرو و گروگانی در مادیان هزار دادستان

نادیا حاجی پور

دکتری فرهنگ و زبان های باستانی ایران، پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و  
مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. [nadiahajipour@yahoo.com](mailto:nadiahajipour@yahoo.com)

### چکیده

مادیان هزار دادستان یا مجموعه هزار داوری، متنی حقوقی است. این متن در اواخر دوره ساسانی یعنی اوایل قرن ۷ میلادی گردآوری شده است. موضوعات حقوقی بسیار متنوعی در این متن مطرح می شود که می تواند ما را در آشنایی با قوانین حقوقی ایران در دوره پیش از اسلام یاری کند. از جمله مسائل حقوقی این متن، برده داری، قیمومت، ضمانت، شراکت، ازدواج، طلاق، گرو، گروگانی و ... است. موضوع این پژوهش درباره «گرو و گروگانی» است که با اصطلاحات *graw* و *grawgānīh* در متن آمده است. هدف این پژوهش بررسی موضوعات مربوط گرو و استخراج قوانین آن است. و پرسش هایی که این پژوهش قصد دارد به آنها پاسخ دهد اینکه، گرو و گروگانی در چه موضوعاتی عنوان شده اند؛ چه قوانینی برای آنها وجود داشته و تفاوت آنها در چیست. روش پژوهش توصیفی تحلیلی و شیوه جمع آوری داده ها، کتابخانه ای است. برخی نتایج این پژوهش به قرار زیر است: گرو در موضوعاتی چون از شماند، گرفتن وام، قرض کردن پول و ... مطرح شده است. مهم ترین قوانین آن بستن پیمان، تعیین زمان و گرو، تعهداتی چون سالم نگه داشتن مال گرو و ... است. تفاوت عمده گرو و گروگانی در این بود که دارایی گروگان می توانست مورد استفاده گروگان دار قرار گیرد. هر گاه بدهکار بدهی خود را پرداخت می کرد، گرو باید آزاد می شد که تحت قوانینی انجام می شد.

**کلیدواژه ها:** گرو، گروگانی، گروگان دار، گرو گذار، مادیان هزار دادستان، فارسی میانه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

## ۱. مقدمه

### ۱-۱. درباره مادیان هزار داستان

مادیان هزار داستان یا رساله هزار داوری، مجموعه‌ای به خط و زبان فارسی میانه است که در اواخر دوره ساسانی یعنی اوایل قرن هفت میلادی، گردآوری شده است. این متن شامل مسائل حقوقی و قضایی است که در ایران پیش از اسلام مطرح بوده و یکی از منابع بسیار ارزشمند درباره حقوق و تاریخ اجتماعی و نهادهای قضایی دوره ساسانی است.

مادیان هزار داستان مجموعه‌ای شامل رونوشت‌های حقوقی ثبت‌شده در دادگاه و اسناد مربوط به آن، وصیت‌نامه‌ها، تفسیر حقوقدانان و نقل قول مفسران پیشین در زمینه حقوق است. این متن به‌طور حتم متعلق به دوره پیش از اسلام است، زیرا، نخست آنکه آخرین پادشاهی که در متن از او نام برده شده، خسرو پرویز (۵۹۱-۶۲۸) است و مدون کتاب، فرخ‌مرد بهرامان<sup>۱</sup>، در دوره این پادشاه زندگی می‌کرده و این متن را در دوره او گردآوری کرده است؛ دیگر اینکه، در این مجموعه به مشکلات و مسائلی که زردشتیان در قرون اولیه اسلامی با آن مواجه بودند هیچ اشاره‌ای نمی‌شود<sup>۲</sup> و این می‌تواند دلیل محکمی باشد بر اینکه این متن، قبل از استیلای اعراب گردآوری شده است؛ و سوم، مسائل حقوقی که در این مجموعه مطرح می‌شود، شامل موضوعات بسیار پیچیده و متنوع حقوقی است و حقوقدانان و مفسران نام‌برده شده در کتاب، با مهارت و دانش کافی به این مسائل پاسخ می‌دهند که نشان‌دهنده تسلط آنان بر مسائل حقوقی آن دوره است. در حالی که مسائل حقوقی که زردشتیان در دوره اسلامی با آن مواجه بودند بسیار محدودتر و شامل مسائلی چون ارث و خانواده بود. همه این دلایل نشان‌دهنده این است که این متن متعلق به دوره پیش از اسلام و دوره ساسانیان است.

مادیان هزار داستان متنی کاملاً تخصصی است و برای متخصصان در زمینه فقه و حقوق نوشته شده است؛ یعنی کسانی که با نظام حقوقی ساسانی و اصطلاحات فنی آن کاملاً آشنا بودند. محتوای آن منحصرأ حقوقی است بدون آنکه به موضوعات دینی اشاره کند؛ حتی درباره نهادهای

<sup>۱</sup>. فرخ‌مرد پسر بهرام، در مقدمه متن (نک. Modi, 1901, p. 80/17) خود را به‌عنوان مدون متن معرفی کرده است. به دلیل افتادگی در مقدمه از زمان و زندگی او اطلاعی در دست نیست. از متن چنین بر می‌آید که او حقوقدان بوده و به دستگاه حقوقی ساسانی کاملاً آشنایی داشته و افزون بر این به مدارک و اسناد دادگاه نیز دسترسی داشته است.

<sup>۲</sup>. کتاب‌های روایات امید آشوهِستان و دادستان دینی و روایات فرنیخ سروش نیز به مسائل حقوقی پرداخته‌اند ولی در آنها به مسائلی که زردشتیان در قرون اولیه اسلامی با آن مواجه شدند نیز پرداخته شده است ولی کتاب مادیان هزار داستان تنها منعکس‌کننده مسائل حقوقی زردشتیان در دوره ساسانی پیش از اسلام است (Tafazzoli, 1999, pp. 286-287).

دینی مانند آتشکده‌ها (ādurān / ātaxšān)، امور مربوط به روان (pad ruwān) و خیرات و صدقات (ašōdād / ahlawdād = اهلوداد / اشوداد)، تنها از منظر حقوقی پرداخته می‌شود. موضوعات حقوقی که در این متن مورد بررسی قرار گرفته شامل قوانین مدنی است و به ندرت به حقوق جزایی اشاره می‌شود. البته با وجود افتادگی‌های بسیاری که در نسخه وجود دارد، شاید بتوان گفت، متن به این مسائل نیز پرداخته ولی بعدها مفقود شده است.<sup>۳</sup>

مسائل مطرح‌شده بسیار متنوع است و تحلیل هر یک می‌تواند ما را با بسیاری از قوانین و حقوق دوره ساسانی آشنا کند. از جمله می‌توان به موضوعات و قوانین مربوط به برده و برده‌داری، شراکت، ازدواج، طلاق، اظهارات متناقض در دادگاه، سوگند، پرداخت بدهی، وقف، قیومت، ضمانت، ضمانت مشترک، ارث، اجاره، فرزندخواندگی، گرو و ... اشاره کرد. موضوع این پژوهش درباره «گرو و گروگانی» است که با اصطلاحات graw و grawgānīh در متن آمده است. هدف این پژوهش بررسی موضوعات مربوط به گرو و استخراج قوانین آن است. و پرسشی که این پژوهش قصد دارد به آن پاسخ دهد اینکه، گرو و گروگانی در چه موضوعاتی عنوان شده است؛ چه قوانینی برای آنها وجود داشته و تفاوت آنها در چیست.

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

تاکنون ترجمه‌های گوناگونی به انگلیسی، فارسی، روسی و آلمانی از این متن حقوقی صورت گرفته است<sup>۴</sup> که همه آنها می‌تواند برای فهم موضوعات و قوانین «گرو و گرو گذاشتن» مورد استفاده پژوهشگر قرار گیرد. البته این مستلزم مطالعه تمام متن و استخراج مطالب مربوط به گرو است.

از میان پژوهش‌هایی که منحصر به موضوع گرو پرداخته است، باید به مقاله «احکام رهن» (Hosseini, 2018) اشاره کرد. در این مقاله احکام گروگانی در کنار گرو (graw) بیان شده است بدون آنکه به تفاوت میان این دو اصطلاح پرداخته شده باشد. همچنین در پژوهش‌های دیگر، بنابر موضوع و ارتباط با گرو، درباره آن سخن گفته شده و قوانینی در ضمن آن بیان شده است.

<sup>۳</sup>. برای آگاهی بیشتر نک. Macuch, 2005؛ Tafazzoli, 1999, pp. 285-287; Hajipour, 2020a, pp. 1-3.

<sup>۴</sup>. ترجمه بلسارا به انگلیسی (Bulsara, 1976)؛ پریخانیان به روسی (Perixanjan, 1973) و ترجمه آن به انگلیسی در سال ۱۹۹۷ به وسیله نینا گرسویان (نک. Perikhanian, 1997)؛ مانسوخ به آلمانی (Macuch, 1981, 1993)؛ ترجمه فارسی از سعید عریان (نک. Oryan, 2012)؛ ترجمه دیگری به فارسی از این متن است که بخش نخست از رونوشت مودی را حسینی (نک. Hosseini, 2022) و بخش دوم را حاجی‌پور (نک. Hajipour, 2020a) انجام داده است.

برای مثال در مدخل «برده و برده‌داری» (Macuch, 1988) و «قراردادها» (Shaki, 1992) که در *دانش‌نامه ایرانیکا* آمده است، درباره گرو گذاشتن برده، نحوه تنظیم سند برای گرو گذاشتن و آزاد کردن گرو سخن گفته شده است. در پژوهش دیگری تحت عنوان «نظام اجتماعی و حقوقی ساسانیان»، ماتسوخ (2009) «گرو و گرو گذاشتن» را نوعی مالکیت و یکی از اشکال ضمانت تعریف کرده است. و آن دارایی بود که به عنوان ضمانت وام یا بدهی برای گرو تعیین می‌شد و در صورت پرداخت نشدن بدهی، به مالکیت طلبکار در می‌آمد. بررسی اصطلاحات «گرو»، بیان موضوعات و قوانین مربوط به هر یک، با هدف بررسی تفاوت میان این دو اصطلاح، پژوهشی است که برای نخستین بار انجام می‌شود.

### ۱-۳. روش کار

این مقاله با روش توصیفی تحلیلی انجام شده و شیوه جمع‌آوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای است. در متن *مادیان هزار داستان* فصلی درباره گروگانی آمده (۱۱/۳۷-۱۷/۴۰) ولی در تمام متن نیز به صورت پراکنده موضوع گرو و گروگانی مطرح شده است (از جمله: ۲/۸۵-۴، ۲/۸۶ و ۱۳، ۴/۸۹ و ۷، ...)<sup>۵</sup>. برای انجام این پژوهش، نخست همه مطالب مربوط به اصطلاحات «گرو» و «گروگانی» جمع‌آوری و دسته‌بندی موضوعی شد. پس از تعریف اصطلاحات ادامه کار در سه بخش تنظیم گردید. در یک بخش، به موضوعاتی که گرو و گرو گذاشتن در آنها مطرح شده، اشاره شده؛ در بخش دیگر، قوانین مربوط به این موضوع حقوقی بیان شده است و چنانچه تفاوتی در اصطلاحات وجود داشته، بیان شده؛ بخش سوم درباره آزادسازی گرو و گروگان و قوانین آنها است. روش آوانویسی متن به روش مکنزی است و برگردان فارسی همه از نگارنده است. البته همواره ترجمه انگلیسی این متن (Perikhanian, 1997) و برگردان فارسی آن به وسیله عریان (2012) مورد توجه بوده است. ارجاعات به متن، براساس رونوشت مودی (1901) و انکلساریا (1912) است که در ترجمه پریخانیا (1997) قابل مشاهده است.

---

<sup>۵</sup>. شماره صفحات گفته شده، براساس رونوشت مودی (1901) و انکلساریا (1912) است و فصل‌بندی براساس پریخانیا (1997) انجام شده است.

## ۲. «گرو» در مادیان هزار دادستان

### ۲-۱. اصطلاحات گرو

«گرو» به طور کلی تضمینی برای بازپرداخت بدهی بود. در متن مادیان هزار دادستان «گرو» با چند اصطلاح تعریف می‌شود که تفاوت‌هایی با هم دارند.

۲-۱-۱. دو اصطلاح *graw* و *grawīh* به معنای «گرو، تضمین، وثیقه» است. دارایی در قبال گرفتن وام، قرض کردن پول و ... گرو گذاشته می‌شد. اگر بدهکار وام یا بدهی را پرداخت نمی‌کرد طلبکار می‌توانست نسبت به تملک مال به گرو گذاشته‌شده اقدام کند (نک. Macuch, 2009, P. 191). این دو اصطلاح در متن با این ترکیب‌ها آمده است: *graw abespārdan*: «سپردن (= واگذار کردن) گرو»، *graw kardan*: «گرو کردن، گرو گذاشتن»، *pad graw be nihādan*: «به عنوان گرو گذاشتن (= قرار دادن)، به عنوان گرو تعیین کردن»، *pad graw / grawīh dāštan*: «به عنوان گرو نگه داشتن»، *pad graw griftan / padīriftan*: «به عنوان گرو گرفتن / پذیرفتن»، *az graw abāz wēxtan*: «از گرو آزاد کردن»، *az grawīh hištan / wēxtan*: «از گرو آزاد کردن» (برای مثال‌های هر یک نک. Perikhanian, 1997, p. 361; Mansouri, 2016, pp. 197-200). از این واژه *agraw* نیز در متن آمده که به صورت *agraw kardan* است و معنای «از گرو آزاد کردن» می‌دهد.

*graw* در مادیان هزار دادستان بر خلاف *grawgānīh* فصل اختصاصی ندارد ولی در تمام متن مطالب بسیاری، به‌طور پراکنده، درباره آن آمده است (برای همه موارد نک. Perikhanian, 1997, p. 361).

۲-۱-۲. *grawgān* و *grawgānīh* به معنای «گروگانی، نگه داشتن چیزی به عنوان گروگان» است. گروگان دارایی بود که به وسیله طلبکار برای دوره معینی به عنوان ضمانت وام یا بدهی نگه داشته می‌شد و وی می‌توانست از محصول آن استفاده کند. این نوع گرو گذاشتن که *grawgān(īh)* نام داشت<sup>۶</sup> شامل هم اموال غیر منقول (مثل، زمین کشاورزی، املاک و مستغلات، باغ، باغ‌های انگور) بود که درآمد حاصل از آنها مورد استفاده قرار می‌گرفت؛ و همچنین اموال منقول، مانند بردگان و حیوانات که از آنها به عنوان نیروی کار استفاده می‌شد. دارایی که به

<sup>۶</sup>. برابر با *antichresis* رومی که تعهد کتبی و انتقال از بدهکار به طلبکار در تصرف اموال غیر منقول که به طلبکار حق دریافت ثمره (به عنوان اجاره) مال را می‌داد که باید از سود یا اصل بدهی کسر شود (Macuch, 1993, pp. 282-98).

عنوان گروگان (pad grawgānīh) تعیین می‌شد تا بازپرداخت بدهی نزد گروگان‌دار باقی می‌ماند. شاید بتوان گروگان‌داری را نوعی از مالکیت محسوب کرد که طلبکار را مجاز به استفاده از مال به گرو گذاشته شده می‌کرد که دوره استفاده آن مشخص بود و پس از بازپرداخت بدهی، مال به گرو گذاشته‌شده به صاحب آن بازگردانده می‌شد (Perikhanian, 1997, p. 361; Macuch, 1993, pp. 282-298; Mansouri, 2016, pp. 200-201).

در مادیان هزار داستان یک فصل به گروگانی اختصاص دارد (۱۱/۳۷-۱۷/۴۰ + ۲/۸۵-۶).<sup>۷</sup> در رابطه با این واژه، grawgāndār در متن آمده است که به معنای «گروگاندار، نگهدارنده گرو» (= طلبکار) است. در واقع گروگان‌دار به کسی اطلاق می‌شد که مال گرو، چه از نوع graw و چه از نوع grawgān را در اختیار داشت.

ka grawgāndār xwāstag-ē pad 100 pad graw dārēd ... (Modi, 1901, p. 37/11-12).

چنانچه گروگان‌دار خواسته‌ای (= دارایی) به [ارزش] ۱۰۰ [درهم] را در گرو داشته باشد، ... همچنانکه از مطلب بالا مشخص است، گروگان‌دار کسی بود که مال گرو را در اختیار داشت.<sup>۸</sup>

۱-۳. اصطلاح دیگر جام‌داری (jām-dārīh) به معنای «سپرده» است که در کنار دو نوع گرو که ضمانت پرداخت بدهی بود، قرار داشت. در این نوع از ضمانت بدهکار چیزی را که شامل پول یا کالایی می‌شد بر اساس مفاد قرارداد، در اختیار طلبکار می‌گذاشت (Macuch, 2009, p. 191). در این واژه jām «جام» به معنای «سپرده به گرو گذاشته‌شده» است و نماد دارایی قابل انتقال بوده که برای سپرده و وثیقه مناسب بوده و در برابر دارایی غیر قابل انتقال قرار دارد. به این ترتیب jām-dār «کسی است که سپرده یا گرو را در اختیار دارد» و jām-dārīh «سپرده‌ای را به عنوان گرو نگه داشتن» است (Perikhanian, 1997, p. 404).

pasēmāl kē xwāstag rāy<sup>x</sup> pahikārēd kū ka az kas bēron pad grawgānīh ayāb pad passandārīh ayāb pad jām-dārīh ayāb pad any ēwēnag man dāšt ud ō xwēšīh ī man mad ud [pēsēmāl] kē-z pahikārēd kū-šān azād kard hēm ayāb-im pad <pad> xwāstag abāg hambāyān nē tōzišnōmand hēm (Modi, 1901, p. 83/3-6).

<sup>۷</sup> فصل ۳۸ در ترجمه پریخانیان (1997, pp. 102-111) و فصل ۲۱ در ترجمه عربیان (2012, pp. 193-199).

<sup>۸</sup> در متن یک بار واژه graw-dār به معنای کسی که مال گرو را نگه‌می‌دارد آمده است که پریخانیان (1997, p. 110) آن را به‌درستی به grawgān-dār تصحیح کرده است.

خوانده‌ای که برای خواسته‌ای [اینگونه] پیکار کند (= طرح دعوا کند) که «هر گاه [این خواسته] از [اختیار فلان] شخص بیرون [آید]، به عنوان گرو یا به عنوان تصدی یا به عنوان جام‌داری (= سپرده) یا به شکل دیگری، به وسیله من نگه داشته شود و به من تعلق گیرد». و خواهان نیز ادعا کند که «آنان (= هم‌ارثان من) مرا [از تعهد پرداخت بدهی] آزاد کردند» یا «من به همراه انبازان (= هم‌ارثان) [دیگر] در [این] خواسته توزشمنند (= مسئول پرداخت بدهی) نیستیم»....

## ۲-۲. موضوعاتی که *graw*، *grawgānīh* در آنها مطرح شده است

در *مادیان هزار دادستان* برای چند مسئله حقوقی، گذاشتن گرو مطرح شده که به شرح زیر است:

### ۲-۲-۱. ازشماند (*azišmand*)

یکی از موضوعاتی که گرو در آن مطرح می‌شود، ازشماند است؛ و آن عبارت است از اینکه، خوانده یا خواهان با اخلال در روند دادرسی، موجب به تأخیر افتادن حکم دادگاه و عدم احقاق حق می‌شدند. برای مثال هر گاه خواهان ادعایی را مطرح می‌کرد و خوانده آن را نمی‌پذیرفت، در دادگاه حاضر نمی‌شد و ادله لازم را نیز برای حقانیت خود ارائه نمی‌کرد، موجب ازشماند می‌شد.<sup>۹</sup> در مسائل حقوقی که ازشماند رخ می‌داد، گاه دادور (= قاضی) حکم به تعیین گرو می‌داد که در زیر به آنها اشاره می‌شود:

---

<sup>۹</sup> ازشماند یکی از اصطلاحات و موضوعات حقوقی مطرح در متن *مادیان هزار دادستان* است. برای بیان روی دادن ازشماند، چند نوع عبارت در متن به کار رفته است: ۱- «*ud azišmān bawēd*»، ۲- «*ud az ... azišmānd bawēd*»، ۳- «*ka ... azišmānd kard*»، ۴- «*pad azišmānd ī ... kard*». در نوع اول و دوم، ابتدا ادعای مالکیت چیزی (اعم از شیء، دارایی، برده، زن) مطرح شده، یعنی کسی بیان می‌کند که دارایی او توسط شخص دیگری تصاحب شده و سپس ازشماند اتفاق افتاده است. به کار رفتن این عبارت نشان‌دهنده آن است که خوانده در برابر ادعای خواهان ایستادگی کرده و آن را نپذیرفته و قصد برگرداندن مال را نداشته است. این کار در احقاق حق خلل وارد کرده و مانع برقراری عدالت می‌شد؛ هدف خوانده محروم کردن خواهان از حق خود بود. دو عبارت آخر (= ۳ و ۴) روشن می‌سازد که ازشماند جرمی بود که کسی مرتکب می‌شد و باید از سوی دادگاه مورد رسیدگی قرار می‌گرفت (برای آگاهی بیشتر با این اصطلاح و قوانین و احکام آن نک. Hajipour, 2019; Mansouri, 2016, pp. 74-75; Shaki, 1988, p. 261; Perikhnian, 1997, pp. 363-364).

## ۲-۱-۱. ادعای مالکیت درباره دارایی که تصرف شده است

هر گاه خوانده دارایی را در اختیار داشت که کس دیگری هم ادعای مالکیت آن را می‌کرد، چنانچه خواهان ادعای خود را مطرح می‌کرد ولی از سوی خوانده پذیرفته نمی‌شد و مستندی نیز ارائه نمی‌گردید، با اخلال در روند دادرسی، از شماند رخ می‌داد. از شماند تا سه مرحله می‌توانست اتفاق بیفتد، در بار نخست، حکم قاضی برگرداندن دارایی بود، در بار دوم بنابر فتوای برخی مفسران حقوقی گرو تعیین می‌شد و در مرحله سوم، حکم نهایی بر اساس دلایل طرفین، داده می‌شد.

... pad ēk azišmānd wizīr kunišn kū tā dādestān sar bawēd ma wizāy ud pad azišmānd ī dudīgar graw hāwand-ē be abespārišn ud pad sidīgar ēraxt (Modi, 1901, p. 10/17, 11/2).

... با یک از شماند، حکم باید کرد که «محروم نکن!»، تا دادرسی به پایان رسد، و با از شماند دوم، گروی مشابهی باید سپرده شود و با سومین [از شماند] محکوم می‌شد. همچنین نک. Modi, 1901, p. 11/13-16؛ Anklesaria, 1912, p. 8/17-9/4.

## ۲-۱-۲. ادعای مالکیت برده

اگر ادعای مالکیت برای برده‌ای مطرح می‌شد و از سوی خوانده (= برده یا مالک او) از شماند رخ می‌داد، حکم چنین بود:

... anšahrīg rāy ōwōn nibišt kū pad nazdist azišmānd rōzgār and čand dādestān rāyēnīdan rāy andar abāyēd ud abārīg be abespārišn ud pad ān ī dudīgar agar-iš adānīh ast graw abespārišn ud pad sedīgar sar graw agar pēšēmāl guft ēstēd kū anšahrīg čē arzēd pad ān arz ud ka juttar pad 500 drahm be abespārišn ... (Modi, 1901, p. 12/4-7)

... درباره [ادعای مالکیت] برده چنین نوشته است که در نخستین از شماند به اندازه چند روزی که برای اقامه دادرسی لازم است [باید در خدمت خواهان باشد] و دیگری (= خوانده) [نیز] باید [برده] بسپارد (= در اختیار خواهان قرار دهد). و در آن [از شماند] دوم اگر توانایی است گرویی باید بسپارد و در سوم گرو [گذاشتن] پایان می‌یابد. و اگر خواهان گفته باشد که برده چه مقدار می‌ارزد [برابر] با آن ارزش [باید گرو گذاشت] و اگر غیر [از این باشد] باید ۵۰۰ درهم [گرو] سپرده شود ....

با توجه به حکم بالا، در اولین از شماند، برده به خواهان سپرده می‌شد. در دومین از شماند گرو تعیین می‌شد و گروی تعیین شده، یا برابر ارزش برده و یا معادل ۵۰۰ درهم بود.

## ۲-۲-۱-۳. دزدی

هر گاه دزدی انجام می شد و دزد به عنوان خواننده ادعای خواهان را نمی پذیرفت و مرتکب ازشماند می شد، باید گرویی می سپرد.

ka gōwēd kū mard sē be appurd ud mard ē(w) hamēmāl hēm ud az pasēmāl azišmānd bawēd srād-ē ud tāwān 12 graw be abespārišn ud pad dudīgar hamgōnag ud pad sedīgar ēraxt ... (Modi, 1901, p. 11/8-10).

اگر [کسی] گوید که: «سه مرد [دارایی مرا] دزدیدند و من مردی را همال هستم (= از یکی شکایت دارم) و از سوی خواننده ازشماند شود (= روی دهد)، یک شرط و ۱۲ [درهم] تاوان [به عنوان] گرو باید سپرده شود و برای [بار] دوم همانگونه و با [ازشماند] سوم محکوم می شود ... دزدی، تاوانی برابر ۱۲ درهم داشت که باید به گرو گذاشته می شد. به نظر می رسد این حکم فقط مربوط به تاوان دزدی بوده که در صورت محکومیت دزد به خواهان یا دادگاه پرداخت می شد. احتمالاً پس از محکومیت، حکمی مبنی بر برگرداندن مال دزدی یا پول و دارایی هم ارز آن داده می شد ولی در اینجا مشخص نشده است. زیرا در تصرف دارایی اگر ازشماند از سوی خواننده رخ می داد، گرویی که تعیین می شد برابر مال مورد مناقشه بود (نک. به ۲-۲-۱-۱: واژه hāwand «برابر»).

## ۲-۲-۱-۴. ازشماند در برابر تاوان

gyāg-ē nibišt kū ka tōzišn az dūdag xwāst ud zan ud sālār har dō hamēmālīh kard ud ēk nē šawēd ud azišmān bawēd agar az sālār bawēd graw az dūdag nē bē [abespārišn agar az zan ua sālār jud jud azišmānd bawēd ōwōn čiyōn ka pad ēw jār būd hē graw az dūdag be abespārišn. ud zurwān-dād guft kū ka jud jud graw tis-iz nē abespārišn (Modi, 1901, p. 15/3-7).

جایی نوشته شده است که: «اگر تاوانی از دوده خواسته شود و زن و سالار، هر دو مخالفت کرده باشند و یکی [برای دادرسی] نرود و ازشماند شود؛ اگر [ازشماند] از سوی سالار باشد نباید از سوی دوده گرو سپرده شود [ولی] اگر از سوی زن و سالار جدا جدا ازشماند شود درست مانند این است که یک بار [ازشماند] بوده است [و] گرو از سوی دوده باید سپرده شود. (= درحالی که) زوروان داد<sup>۱۰</sup> گفت که اگر جداگانه [هم ازشماند شود] هیچ چیز [به عنوان] گرو نباید سپرده شود.

<sup>۱۰</sup>. زوروان داد نام یکی از مفسرانی است که چندین بار به فتوهای او اشاره شده است؛ احتمالاً از هیربدان دوره ساسانی بوده است (Christensen, 1972, pp. 137, 141, 302, 303). نام او همچنین در نیرنگستان، فرگرد نخست آمده که صاحب

گرو و گروگانی در مادبان هزار داستان ۴۹

همانطور که روشن است، هر گاه دوده مکلف به پرداخت تاوانی می‌شد و متعاقباً از شماند صورت می‌گرفت، درباره‌ی گذاشتن گرو، بین مفسران اختلاف نظر وجود داشت. برخی سپردن گرویی را از سوی دوده لازم می‌دانستند و برخی با آن مخالف بودند.

### ۲-۲-۲. تضمین گرفتن وام

موضوع مهم دیگری که گرو در آن مطرح می‌شد، گرفتن وام بود. بدهکار در قبال گرفتن وام، گرویی را به عنوان تضمین بازپرداخت بدهی به طلبکار می‌سپرد.

... ka 50 abām stānēd ud xwāstag-ē graw kunēd, har(w) ē(w) drahm ī be wizārēd, xwāstag drahm marīhā čand ān ī abāz stānēd niyābēd az grawīh be hilišn (Modi, 1901, p. 85/2-4).

... که هر گاه [کسی] ۵۰ [درهم] وام ستاند و دارایی را به گرو بگذارد، هر یک درهمی که [بدهکار] می‌پردازد، [گرو گیرنده]، دارایی [به گرو گذاشته شده] را به همان اندازه درهم [که] باز می‌ستاند، باید از گرو آزاد کند.

نیز نک. همان ۹-۷/۳۸ و ۱۳-۱۴.

### ۲-۲-۳. فروش مال دیگری

اگر کسی مال فرد دیگری را می‌فروخت، حتی اگر صاحب منصب (برای مثال دستور) بود، خواهان می‌توانست مالی از او را معادل آنچه فروخته از آن خود کند و اگر در جریان دادرسی در عوض مال فروخته شده، گرویی گذاشته می‌شد، خواهان می‌توانست آن را تصاحب کند.

ka dastwar gōwēd kū-m xwāstag frōxt bē az xwēš nē būd, pēšēmāl wināhgārīh agar-iš kāmēd was-iz gōhrīg az dastwar pad xwēšīh be kunēd pādixšāy. ka gōhrīg was pad grawīh kunēd mādag az pasēmāl xwāhēd ... (Modi, 1901, p. 7/15, 8/2).

چنانچه دستور بگوید که «من خواسته (= دارایی) را فروختم، اما از آن خود [من] نبود»، خواهان [حتی در صورت] گناهکار بودن، اگر آن را بخواهد در عوض آن مجاز است، [چیزی] کافی از [دارایی] دستور را از آن خود کند. اگر در عوض، [چیزی در حد] کفایت را به صورت گرو تعیین کند، طرف اصلی (= خواهان) [می‌تواند آن را] از خواننده بخواهد ....

---

فتوا بوده است (Kotwal & Kreyenbrok, 1995, p. 120). درباره‌ی این مفسر و دیگر مفسران مادبان هزار داستان نک. Hajipour, 2016.

همچنین روشن است که گرو در به ارزش مالی بود که فروخته شده بود.

### ۲-۲-۴ پرداخت بدهی فرد دیگر

هر گاه کسی برای بدهی خود مالی را به گرو می گذاشت، اگر فرد دیگری آن بدهی را پرداخت می کرد، گرو آزاد می شد ولی فردی که بدهی را پرداخت کرده بود، می توانست گرو را نزد خود نگه دارد تا بدهکار بدهی را پرداخت کند.

ka kard kū-m drahm wizārdan ud ēn xwāstag az graw abāz wēxtan rāy mihrēn pādixšāy kard ud mihrēn ān xwāstag az grawīh wēzēd drahm pad dastwarīh wizārd bawēd ān ī abāz āwarēd ān ī be wizārd rāy pad grawīh dāštan pādixšāy ... (Modi, 1901, p. 37/15, 38/1).

اگر کسی اظهار کرد که، من برای پرداختن درهم (= پول) و آزاد کردن این دارایی از گرو، مهرین را مختار کردم؛ و مهرین آن دارایی را از گرو آزاد کند، پول [بدهی] بنابر قانون، پرداخته می شود. [در این صورت]، آن [دارایی (= گرو)] که باز می گرداند (= آزاد می کند)، برای آنچه پرداخته، مجاز است به عنوان گرو نگه دارد ....

### ۲-۲-۵. هزینه برای دارایی مشارکتی

هر گاه در دارایی مانند قنات، خانه و ... دو نفر یا بیشتر با هم شریک بودند و یکی از شرکا برای تعمیر آن هزینه می کرد، مجاز بود به اندازه سهم هریک از آنان برای تعمیر آن دارایی، گرویی را نگه دارد.

...ud ka ō ham-xwāstagān pahikārīd nē kunēnd pādixšāy kardan ud agar kunēd ān ī abārīg ham-xwāstagān dahišn gōhrīg xwāst ud tā gōhrīg dahēnd xwāstag bahr ī abārīg ham-bāyān ka uzēnag andak mādag ud xwāstag abēr stabr mādag ēg-iz uzēnag rāy pad grawīh dāštan pādixšay ... (Modi, 1901, p. 86/10-13).

... و اگر هم خواستگان (= شرکا) طرح دعوی نکنند [او] مجاز است [هزینه] کند و اگر [هزینه] کند، می تواند عوض آن [سهمی] را که باید [به وسیله] هم خواستگان دیگر داده می شد طلب کند. و [نیز] مجاز است تا زمانی که عوض [آن هزینه] را بدهند سهمی از دارایی دیگر شریکان را برای هزینه، گرو نگه دارد [به شرط آن] که [مقدار] هزینه کمتر از مبلغ [دارایی] و [ارزش] دارایی بسیار بیشتر از مبلغ [هزینه شده] باشد. ....

گرو و گروگانی در مادیان هزار داستان ۵۱

همچنان که از پایان مطلب روشن است، هزینه‌ای که برای تعمیر جایی می‌شد نباید از ارزش دارایی بیشتر می‌بود (برای مثال دیگر نک. (Modi, 1901, p. 85/16, 86/2).

## ۲-۲-۶. پول ستوری

اگر کسی پولی را برای ستوری<sup>۱۱</sup> به کسی می‌داد که به او بدهکار نیز بود، حتی اگر او ستوری را قبول نمی‌کرد، می‌توانست پول مورد نظر را به عنوان گروی طلب خود نگه دارد.

... xwāstag ī mard kē zan ud frazand nē būd pad stūrīh ō kas dād ka pad ān stūrīh ō kas kē aw-iš dād mih ēstēd ... dastwarīh ī pad grawīh dāštan rāy ... wizīr kard (Modi, 1901, p. 100/1, 100/5).

... [چنانچه] دارایی را که، مردی که زن و فرزند ندارد برای ستوری به کسی داد [که طلبکار او نیز است]، اگر کسی که [ستوری] به او داده شده است، با ستوری مخالفت کند، ... برای دستوری (= اجازه) نگه داشتن آن به عنوان گرو حکم کرده شده است.

## ۲-۲-۷. گرفتن وکیل

بر اساس مادیان هزار داستان، یکی از مواردی که برای آن گرو تعیین می‌شد، گرفتن وکیل بود.

ka gōwēd kū-m jādag-gōw kard, būd kē guft kū-š tā war kard būd kē guft kū-š tā graw kard bawēd (Modi, 1901, p. 74/16-17).

اگر [کسی] گوید که «من [بهمان کس را] وکیل کردم»، کسی بود که گفت که «او (= وکیل) به محض اینکه ور کرد (= سوگند خورد) [وکیل می‌شود] و [کسی بود که گفت که «به محض اینکه برای او گرو (= تضمین)ی مقرر شد، [وکیل] می‌شود».

---

<sup>۱۱</sup> stūr: در لغت به معنای «امین، سرپرست، قیم» (Mackenzie, 2000, p. 139) است. به دلیل اهمیت جانشینی در خانواده ایران باستان، لازم بود سرپرست یا بزرگ خانواده باید بعد از مرگ خود جانشینی می‌داشت که شخصیت اعم از نام، کیش، پایگاه اجتماعی و همه حقوق او را به ارث می‌برد. ستوری نوعی از جانشینی بود که در طی آن فرد درگذشته به دلیل نداشتن فرزند پسر، ستوری تعیین می‌شد تا برای او جانشینی بیاورد. ستور به سه گونه بود: «بودگ یا طبیعی (budag)»، «کردگ یا تعیین شده (kardag)» و «گمارده (gumārdag)». در نوع اول، بیوه جوان یا دختر یا خواهر ازدواج‌نکرده فرد درگذشته برای ستوری فراخوانده می‌شد تا با یکی از همخونان ازدواج کند و برای درگذشته جانشینی بیاورند. در گونه دوم، فرد قبل از مرگ با وصیت‌نامه ستوری برای خود انتخاب کند. در گونه سوم، هر گاه موارد ۱ و ۲ امکان نداشت، برای او ستور مرد یا زن انتخاب می‌کردند که در این مورد انتخاب زن ترجیح داشت. در هر گونه‌ای از ستور، فرزند پسری که به دنیا می‌آمد فرزند فرد درگذشته محسوب می‌شد (برای آگاهی بیشتر نک. Perikhanian, 2008, pp. 38-43; Hajipour, 2020a, p. 64; Macuch, 2004, p. 131). ستوری در میان موضوعات حقوقی، مهم و پیچیده بوده است. در مادیان هزار داستان مطالب بسیاری درباره آن آمده است که می‌تواند موضوع پژوهش قرار گیرد.

تعیین گرو برای وکیل گرفتن، احتمالاً برای تضمین پرداخت حق الوکاله بوده است.

### ۲-۳. قوانین گرو گذاشتن

#### ۲-۳-۱. بستن پیمان

دو طرف گروگذارنده و گرودار با هم پیمان و قراردادی می بستند که این پیمان می توانست شفاهی یا کتبی باشد.

ka farrox pad abām stadan ī xwāstag ud grawgānīh ī xwāstag andar mihrēn  
wizīr āwāšēd ... (Modi, 1901, p. 38/7).

چنانچه فرخ درباره وام گرفتن خواسته (= پولی) و گروگانی دارایی با مهرین پیمان نامه مهر کند،

....

مطلب بالا به روشنی، از پیمان نامه ای کتبی سخن می گوید که درباره گرفتن وام و سپردن گرو است که مهر شده است. در جاهای دیگری از متن نیز می توان پیمان کتبی درباره گرو را دید (نک. Modi, 1901, p. 38/13-17 & 100/1-5).

نک. Modi, 1901, p. 39/12-13, 67/3-6. گاه در پیمان، سخنی از مهر کردن و تنظیم سند نیست که می تواند دلیلی بر پیمان شفاهی باشد (نک. Modi, 1901, p. 39/12-13, 67/3-6, 104/1-4).

#### ۲-۳-۲. تعیین زمان

یکی از موضوع های مهم در گرو گذاشتن، تعیین زمان بود. دو طرف بدهکار و طلبکار، برای بازگردان بدهی و گرو، زمانی را تعیین می کردند. در واقع تعیین زمان می تواند از شرایطی باشد که در پیمان نامه گرو، ذکر می شد. زمان بازپرداخت بدهی و بازگرداندن گرو، هم در گرو کردن و هم در گروگانی، مشخص می شد.

درباره گرو در مثال زیر به روشنی به تعیین زمان اشاره شده است:

ka bun-xwēš drahm kē xwāstag pad-iš graw pad zamān ī nāmčīšt be dād rāy  
abāg ān mard paymān kunēd ... (Modi, 1901, p. 39/12-13).

چنانچه مالک درهم (= پول) که دارایی را برای آن گرو [کرده است] (= بدهکار) برای دادن (= بازگرداندن) [بدهی] در زمان مشخص، با آن مرد (= گروگیرنده) پیمان کند ....

در مثال زیر، موضوع گروگانی زمین کشاورزی است که بنابر محصول آن، زمان گرو تعیین شده است:

xwāstag ī grawgān ka az ān ī har(w) [sāl bar 2 gīrēd] pad 6 māh ud ka har(w) sāl bar ēk gīrēd pad 12 māh [čē bar pad 1 sāl] ēk gīrišn. ka tangīh ī zamīg rāy kam kunēd az ān čiyōn zamīg ka-z abēr tanuk ēg-iz hamāg bar čē-š bawēd pad ē(w) sāl ud ka nē bawēd tā āb rāy kam gīrēd pad 2 sāl baxšišn (Modi, 1901, p. 38/3-6).

هر گاه دارایی گرو [گذاشته شده زمین] باشد، او [از آن هر سال دو [بار] بر (= محصول) گرفته می‌شود، [گروی آن زمین] ۶ ماه [در نظر گرفته می‌شود]، و اگر هر سال یک بار محصول گرفته می‌شود، [گرو] برای ۱۲ ماه [تعیین می‌شود] زیرا محصول در یک سال، یک بار باید گرفته شود. اگر به سبب تنگی (= فقر و کمبود) زمین، [محصول] کم [از آن] گرفته شود، از آنجا که زمین بسیار تُنک است، پس همه محصولی که برای یک سال از آن (= زمین) باشد [به گروگان دار تعلق دارد]. و اگر به سبب نبودن آب، [محصول] کم گیرد (= برداشت کند)، برای دو سال را باید بخشید.

هر گاه زمینی گروگان می‌شد، گروگان دار حق استفاده از آن را داشت و باید مانند زمین خود روی آن کشاورزی می‌کرد (نک. Modi, 1901, p. 37/13-15). مدت زمان گرو نیز با زمان کشت مطابقت داشت و بر اساس آنچه در بالا آمده است، می‌توانست از ۶ ماه تا دو سال باشد. حتی در صورت فقر زمین، مدت گرو می‌توانست تا سه سال طول بکشد (نک. Modi, 1901, p. 39/9-12). آنچه گروگان دار در طول این مدت از زمین به دست می‌آورد، متعلق به او بود. بنابراین با توجه به بدهی بدهکار و محصول زمین، زمان گرو متغیر بود.

### ۲-۳-۳. تعیین گرو

چنین به نظر می‌رسد که گرو تعیین شده متناسب با موضوع حقوقی مربوط به آن بود. برای مثال در موضوع ازشماند در ادعای تملک دارایی، مقدار گرو متناسب با دارایی تصرف شده بود (نک. ۲-۱-۱)؛ در ازشماند در برابر ادعای مالکیت برده، مقدار گرو برابر ارزش برده و یا ۵۰۰ درهم بود (نک. ۲-۱-۲)؛ در ازشماند ادعای دزدی، توانی به مبلغ ۱۲ درهم تعیین می‌شد ولی برای جبران خسارت، گرو هم‌سنگ مال دزدیده شده بود (نک. ۲-۱-۳)؛ هر گاه کسی پولی قرض می‌کرد یا وام می‌گرفت، گرویی که برای تضمین بازپرداخت قرار می‌داد، متناسب با مقدار بدهی بود (نک. ۲-۲-۲)؛ اگر کسی مال دیگری را می‌فروخت، خواهان می‌توانست معادل آن را از دارایی فروشنده از آن خود کند یا برای جبران خسارت، گرو نگه دارد (نک. ۲-۲-۳). همچنین بود در تعمیر دارایی‌های مشارکتی که فرد می‌توانست به اندازه سهم دیگر شرکا از تعمیر، مالی را به گرو

نگه دارد (نک. ۲-۲-۵)؛ برای تضمین پرداخت حق وکیل، گرویی به میزان حق الوکاله در نظر گرفته می‌شد (نک. ۲-۲-۷).

در مثال زیر، جامی برای قرض کردن ۱۰ درهم / استیر به گرو گذاشته شده است:

ān-ī guft kū ka pēšēmāl [az] pasēmāl hambasān kū-m jān-ē ī (1) pad dah pad tō graw kard ud dah be padīr ud jān abāz dah ... (Modi, 1901, p. 101/17, 102/2).

همچنین گفته شده است که: چنانچه خواهان از خواننده شکایت کند<sup>۱۲</sup> که «من جامی را برای ۱۰ [درهم / استیر وام] نزد تو گرو گذاشتم. [اکنون] ۱۰ [درهم / استیر] را بپذیر و جام را باز ده»؛ ....

درباره تعیین گروگان نیز چنین بود. برای مثال وامی گرفته می‌شد و برای تضمین بازپرداخت آن گروگانی قرار داده می‌شد. گروگان، دارایی مانند زمین، درخت، برده و ... بود که گروگان‌دار مجاز بود از حاصل آن، استفاده کند. اگر گروگان زمین بود، از محصول آن استفاده می‌شد. چنانچه چشمه‌ای در آن زمین به وجود می‌آمد، تا زمان تعیین شده، طلبکار (= گروگان‌دار) حق استفاده از چشمه را داشت (نک. Modi, 1901, p. 85/4-5). هر گاه کسی درختی یا درختان خود را گروگان می‌کرد، اگر درخت دارای بار (= مثمر) بود، محصول متعلق به طلبکار بود (نک. Modi, 1901, p. 40/13-14). اگر درخت بار (= میوه) نداشت، تنه درخت متعلق به گروگان‌دار می‌شد. چنانچه از درختانی بود که اگر قطع شوند دیگر رشد نمی‌کنند، مانند سرو، اگر درخت قطع می‌شد، همه قسمت‌های قطع شده متعلق به طلبکار بود. و اگر از درختانی بود که پس از قطع کردن، دوباره رشد می‌کرد، مانند چنار، آنچه دوباره از تنه قطع شده، رشد می‌کرد نیز به گروگان‌دار تعلق داشت (نک. Modi, 1901, p. 40/14-17). هر گاه گروگان، برده بود، گروگان‌دار می‌توانست در مدت زمان گرو، از کار و نیروی آن برده استفاده کند (نک. Modi, 1901, p. 39/5-6). حتی ممکن بود برای امری، برده و زمین، هر دو، گرو گذاشته شود که در چنین شرایطی، برده بر روی زمین کار می‌کرد و گروگان‌دار هم از محصول زمین و هم از کار برده استفاده می‌کرد (نک. Modi, 1901, p. 38/13-17; Perikhanian, 1997, p. 324, No. 28).

<sup>۱۲</sup> hambasān: «دشمنی، تعارض» (Mackenzie, 2000, p. 84)؛ «متناقض، متضاد» (Farahvashi, 1967, p. )

## ۲-۳-۴. تعهدات گرودهنده و گروگان دار

### ۲-۳-۴-۱. تعهدات گرودهنده

#### ۲-۳-۴-۱-۱. الزام پرداخت بدهی

بدهکار موظف به پرداخت بدهی در زمان مشخص بود. پس از پرداخت بدهی، او می‌توانست بازگرداندن گرو را مطالبه نماید. حتی اگر طلبکار گرویی را نمی‌خواست یا آن را زودتر آزاد می‌کرد، بدهی باید در زمان مقرر پرداخت می‌شد.

...ka az xwāstag ī graw abē-saxwan bawēd ēg-iš drahm nē hišt bawēd (Modi, 1901, p. 89/5-6).

... اگر [طلبکار] از خواسته گرویی بی‌سخن شود (= منصرف شود) پس [با این کار] درهم (= مبلغ وام یا بدهی) آزاد شده (= پرداخت شده) حساب نمی‌شود (و بدهی باید پرداخت شود).

#### ۲-۳-۴-۱-۲. عدم فروش دارایی به گروگذاشته‌شده

هر گاه کسی مالی را برای گرو می‌سپارد، در مدت زمان گرو، حق فروش آن را نداشت. حتی اگر بدهکار مال دیگری جز آن نداشت، باز هم مجاز به فروش مال گرو شده نبود.

mard xwāstag ī-š pad kas graw frōxt nē pādixšāy ān bawēd ka-š any-iz xwāstag nēst čē xwāstag ī agraw frōxt nē ān ī grawgān frōxt pādixšāy (Modi, 1901, p. 38/11-13).

مرد خواسته [ای] را که به (= نزد) کسی گرو [گذاشته است] مجاز نیست بفروشد، حتی اگر آن [به گونه‌ای] باشد که او را خواسته دیگری نیست؛ زیرا دارایی گروگذاشته‌نشده را می‌توان فروخت نه آنکه گروگان است.

در مورد برده نیز، چنانچه برده گرو گذاشته‌شده، از سوی صاحبش آزاد می‌شد، بدهکار (= صاحب برده که آن را گرو گذاشته بود) باید مبلغی را به جای برده به طلبکار می‌داد؛ و تا زمان پرداخت آن مبلغ، برده نزد طلبکار به عنوان گرو باقی می‌ماند.

ka anšahrīg [ī pad] graw āzād kunēd bē agar xwadāy anādān enyā anšahrīg pad gyāg āzād ud xwāstag ī grawgānīh xwadāy pad grawgāndār ud agar anšahrīg wizārd gōhrīg pad anšahrīg wizārišn ud tā drahm wizārēnd grawgāndār anšahrīg pad grawīh dāštan pādixšāy (Modi, 1901, p. 39/2-5).

اگر [کسی] برده در گرو را آزاد کند، مگر خدا (= صاحب برده) ورشکست [شده باشد] در غیر این صورت، برده درجا آزاد است. و صاحب برده خواسته [دیگری] را به عنوان گروگان [باید] در

اختیار گروگان‌دار [قرار دهد]. و اگر برده آزاد شده باشد، باید عوض آن پرداخت شود؛ و تا زمانی که درهم (= پول / بها) [برده] را بپردازند، گروگان‌دار مجاز است، برده را درگرو داشته باشد بنابراین دارایی گرو را نمی‌توان فروخت و در صورتی که مال گرو، برده بود، نباید آزاد می‌شد. اگر فرد بدهکار مرتکب چنین خلافی می‌شد باید خسارت طلبکار را جبران می‌کرد (نک. Modi, 1901, p. 38/13-17).

## ۲-۳-۴-۲. تعهد گروگان‌دار در برابر گرو

### ۲-۳-۴-۲-۱. باید آن را سالم نگه دارد

گروگان‌دار موظف بود دارایی گرو گذاشته‌شده را همچون دارایی خود بداند، آن را محافظت کند و به آن خسارت نزند. در صورت آسیب، گرو از او گرفته و به ردان سپرده می‌شد.

... ka grawgāndār pad xwāstag ī grawgān wināh kunēd ēg-iš graw<sup>+</sup>pad grawīh dāstan ō radān +appārišn u-š drahm appār nē bawēd cē-š pad ān wināh nē kard (Modi, 1901, p. 89/3-5).

... اگر گروگان‌دار در مورد خواسته گروگان (= گرو گذاشته‌شده) گناه کند (= آسیب برساند) پس [دارایی] گرو [گذاشته‌شده] را باید از او گرفت و برای گرو نگه داشتن به ردان [سپرد] ولی درهم (= پول وام / قرض) او (= طلبکار) [که به بدهکار داده است] نباید گرفته شود زیرا او (= بدهکار) آسیبی به آن نرسانده است.

بنابراین، وقتی با آسیب رساندن به دارایی گروگان، آن به ردان سپرده می‌شد، به این معنا نبود که بدهکار نیز باید بدهی خود را تسویه می‌کرد. پول در اختیار بدهکار باقی می‌ماند زیرا وی آسیبی به آن نرسانده بود.

اگر دارایی گروگان، زمین کشاورزی بود، گروگان‌دار باید مانند زمین خود با آن رفتار می‌کرد.

ka grawgāndār zamīg māh ādur graw gīrēd ud bun-xwēš māh tīr abāz wēzēd dastgarīh ōwōn kunišn čiyōn bar-xwēš (Modi, 1901, p. 37/13-15).

اگر گروگان‌دار زمین را در ماه آذر گرو گیرد و صاحب اصلی ماه تیر باید آن را آزاد کند، کار کشاورزی [از سوی طلبکار] باید چنان صورت گیرد که صاحب محصول است.

## ۲-۳-۵. اختیار گروگان‌دار بر مال گروگذاشته شده

### ۲-۳-۵-۱. مالکیت طلبکار

طلبکاری که دارایی را به عنوان گرو در اختیار داشت، تا پایان زمان تعهد بدهکار، همچون مالک آن دارایی بود. مثال زیر گواه این موضوع است.

ud abāg ān-ī guft kū mard xwāstag ī naxust pad grawīh ud pas pad xrīdagīh ī ēwar pad xwēšīh abar pahikārēd waštagīh rāy nē ēranjēnišn (Modi, 1901, p. 102/9-11).

و افزون بر این گفته شده است که [هر گاه] مردی برای تملک خواسته‌ای نخست بر اساس گرو و سپس بر اساس خرید، با اطمینان، طرح دعوا کند به دلیل تناقض‌گویی<sup>۱۳</sup> نباید محکوم شود. بر اساس آنچه در مطلب بالا آمده است، فردی ادعای مالکیت چیزی را بر اساس گرو می‌توانست کند. البته این مالکیت محدود به زمان مقرر در پیمان بود و پس از تسویه بدهی به مالک اصلی بازگردانده می‌شد.

### ۲-۳-۵-۲. مالکیت بر محصول

هرگاه مالی گروگان می‌شد، گروگان‌دار مجاز به استفاده از محصول آن بود. درباره‌ی گروگان کردن درخت دارای بار (= مثمر) و بدون بار (= غیر مثمر) آمده است:

ka draxt-ē graw kunēd kē bar ast graw[gān]-dār ēwāz bar xwēš ... (Modi, 1901, p. 40/13-14).

هر گاه درختی را گرو کند که بر است (= میوه دارد) گروگان‌دار تنها میوه [آن درخت] را مالک است.

بنابراین هر گاه موضوع گرو درخت مثمر می‌بود، گروگان‌دار، در مدت زمان گروگانی، مالک میوه آن می‌شد.

در مورد درخت بی‌ثمر مانند چنار، سرو و ... آمده است:

... ka-š bar nēst agar ka zanēnd abāz nē rōyēd čiyōn sarw grawgān-dār ēwāz hambāhišn ud agar ka zanēnd abāz rōyēd čiyōn činār ud xurmā hambāhišn-iz ud abzōn xwēš ud tā ān ī ka andar abzōn ēstēd bē hunsandīh ī ōy kē graw kard

<sup>۱۳</sup> waštagīh از ward- waštan «گشتن، برگشتن، منحرف شدن؛ تغییر کردن» (Mackenzie, 2000, p. 155) که در اینجا به معنای «برگشتن از سخن و تغییر دادن آن» است که به عنوان اصطلاحی حقوقی می‌توان آن را «تناقض‌گویی» معنا کرد.

ēg-iš zadan nē pādixšāy u-š abzōn-iz ī andar grawīh wahāg ayāb gōhrīg stānišn (Modi, 1901, p. 40/14-17).

چنانچه آن (= درخت) را میوه نیست، اگر [درخت را] زند (= قطع کنند) [و] دوباره نروید، مانند سرو، گروگان‌دار، تنها [قسمت‌های] قطع شده را [باید در اختیار داشته باشد]؛ و اگر که [درخت را] قطع کنند، باز بروید، مانند چنار و خرما، [گروگان‌دار] هم [قسمت‌های] قطع شده و هم [قسمت‌های] افزون [شده] (= دوباره روییده) مالک است. و تا هنگامی که [درخت] در رشد است مگر با خرسندی کسی که گرو کرد، پس [کسی] مجاز نیست [آن را] قطع کند؛ و [شاخه‌های] در حال رویش آن (= درخت) نیز [که] در گرو است باید بها یا عوض [آن] ستانده شود.

نیز نک. Modi, 1901, p. 38/17-39/2.

در مورد زمین نیز، گروگان‌دار مالک محصول آن بود. میزان استفاده او از زمین به مقدار محصول زمین بستگی داشت. برای مثال اگر زمینی دو بار در سال محصول داشت، گروگان‌دار حق داشت، به اندازه یک بار محصول از آن زمین استفاده کند. در نتیجه اگر زمینی هر دو سال یک بار محصول می‌داد، زمین باید دو سال در اختیار گروگان‌دار می‌بود (نک. Modi, 1901, p. 38/3-6). اگر از زمین به گرو گذاشته شده، چشمه‌ای بیرون می‌آمد، آن چشمه نیز تا زمان گرو، متعلق به گروگان‌دار بود (نک. Modi, 1901, p. 85/4-5).

### ۲-۳-۶. هیچ یک از دو طرف گروگذار و گروگیرنده نباید متضرر می‌شد

درباره تأمین ضرر گروگان‌دار در متن آمده است:

ka xwāstag-ē grawgān kard hamē andar ān sāl ka bar ham-bun-iz nē āwarēd 3 sāl abāz ō pas kunišn ud andar ēd sāl ka-š bar mayānag āwurd zyān ī ōy ī grawgāndār be wizārīšn (Modi, 1901, p. 39/9-12).

هر گاه خواسته‌ای گروگان کرده شده [باشد] چنانچه در آن سال هیچ بر (= محصول) نیاورد، سه سال بعد باید پس داده شود و در یک سال، اگر محصول میانه آورد (= محصول زمین یا درخت، متوسط باشد)، زیان آن [فرد] گروگان‌دار (= طلبکار) باید تأمین شود.

همچنین هر گاه زمینی که گروگان می‌شد، دو بار در سال محصول داشت، فقط محصول یک دوره متعلق به گروگان‌دار بود (نک. Modi, 1901, p. 38/3-6).

این قوانین نشان می‌دهد که قانون‌گذار متوجه خسارت هر دو طرف در موضوع گرو بوده است.

### ۲-۳-۷. ناتوانی در گذاشتن گرو برای دادگاه قابل پذیرش بود.

مطابق با قانون در صورتی که یکی از طرفین دعوا از گذاشتن گرو ناتوان بود، تضمین و کیل برای دادرسی بعدی کافی بود.

ka pad azišmānd <ṭ> jādag-gōw ī pēšēmāl graw ī pad nāmčišt rāy pahikārēd kū nē pēšēmāl xwēš ud mādagwar ānīd rāy zamān xwāhēd pahikārišn padīrišn ud ān zamān dahišn (Modi, 1901, p. 77/12-14).

- اگر در صورت ازشماند (= اخلال در روند دادگاه)، وکیل خواهان در رابطه با گرو (= تضمین، وثیقه) مشخصی پیکار کند (طرح دعوا کند) که «خواهان [آن گرو مشخص شده را] ندارد»، اما برای آوردن طرف اصلی (= خواهان) [به دادگاه] زمان بخواهد، باید ادعای [او را] را پذیرفت و آن زمان را [به او] داد.

### ۲-۳-۸. امکان گرو گذاشتن مال گرو

برخی مفسران معتقد بودند، فرد گروگیرنده می‌توانست مالی را که در نزد او گرو گذاشته شده بود، نزد کس دیگری به گرو بگذارد. در مثال زیر، گروگان‌دار، بخشی از مال گرو را به گرو گذاشته است.

ka grawgāndār xwāstag-ē pad 100 pad graw dārēd nēm pad 50 pad farrox pad graw be nihēd ud farrox 50 be padīrēd ud xwāstag az grawīh be hilēd grawīh nē wišuft bawēd (Modi, 1901, p. 37/11-13).

چنانچه گروگان‌دار خواسته‌ای (= دارایی) به [ارزش] ۱۰۰ [درهم] را در گرو داشته باشد، نیمی [از آن] را به [ارزش] ۵۰ [درهم] به عنوان گرو در [نزد] فرخ نهد و [پس از آنکه] فرخ ۵۰ [درهم] را بگیرد و دارایی را از گرویی آزاد کند، گروگذاری [نخست] باطل نمی‌شود.

ولی برخی از مفسران آن را تحت شرایطی مجاز می‌دانستند. برای مثال، طلبکار زمانی مجاز بود، مال گرو را در نزد کس دیگری گرو بگذارد که در پایان زمان مقرر که باید بدهی پرداخت می‌شد، بدهکار آن را پرداخت نمی‌کرد. در این صورت طلبکار حق داشت با اطلاع بدهکار، دارایی گرو را نزد کس دیگری به گرو بگذارد (نک. Modi, 1901, p. 39/12-15).

برخی از مفسران، گرو گذاشتن دوباره را اساساً، قانونی نمی‌دانستند.

ud ān-ī guft kū grawgāndār <kē> grawgānag [graw] kardan pādixšāyīhā nē bawēd ud ōy kē grawgān andar nihēd mādag-iz appar bawēd (Modi, 1901, p. 104/4-5).

و همچنین گفته شده است که گروگان‌دار مجاز نیست، مال گرویی را [دوباره] گرو دهد و آن کسی که مال گرو گذاشته شده را [به کسی گرو] دهد اصل [پولی] را [که داده است] نیز از دست می‌دهد.

### ۲-۳-۹. اظهار مالکیت برای دارایی به گرو گذاشته شده

هر گاه فردی مالی را برای گرو می‌سپرد، می‌توانست این شرط را بگذارد که در صورت نپرداختن بدهی، طلبکار مالک آن دارایی شود؛ یعنی برای او اظهار مالکیت را می‌کرد<sup>۴</sup>.

ka dastgird ud anšahrīg graw ud xwāstag pad zamān ī nāmčīšt dād rāy ud ēn-iz abāg ān mard paymān kard kū uzīd ān zamān ka ān xwāstag nē wizārd ēstēd ān dastgird ud anšahrīg ōy xwāstag rāy tō xwēš ... (Modi, 1901, p. 38/13-16)

هر گاه درباره گرو کردن دستگرد و برده، و دادن (= پرداخت) خواسته (= وام) در زمان مشخص با آن فرد، این را نیز پیمان کرده باشد که، [با] سپری شدن آن زمان، اگر وام پرداخت نشده باشد، آن دستگرد و برده، برای آن وام از آن تو باشد؛ ....

نیز نک. Modi, 1901, p. 39/2-5.

### ۲-۴. آزادسازی گرو

قانون کلی درباره آزاد شدن گرو این است که با پرداخت بدهی، گرو باید آزاد می‌شد.

ud abāg ān-ī syāwaxš guft kū ka drahm kē xwāstag pad-iš grawgān be dahēd ēg-iš xwāstag-iz dād bawēd (Modi, 1901, p. 89/6-7).

... اگر [بدهکار] درهم (= مبلغ وام یا بدهی) را به کسی که دارایی را به عنوان گروگان آن [نگه داشته] بدهد (= پرداخت کند)، پس خواسته [گرو نگه داشته شده به عنوان ضمانت] نیز [باید] به او (= بدهکار) داده شود (= برگردانده شود).

برای آزادسازی گرو، توجه به برخی جزئیات لازم بود که در زیر به آنها اشاره می‌شود.

---

<sup>۴</sup>. در مرحله نخست، مقدار دارایی و سهمی که قرار بود واگذار شود، مشخص می‌شد. سپس فرد یا افرادی که مالکیت برای آنها در نظر گرفته شده و دارایی باید به آنها انتقال می‌یافت، روشن می‌شد. تعیین سهم درست از دارایی و تعداد دقیق افراد بسیار مهم بود. در مرحله بعد اظهار مالکیت به نام کسی اعلام می‌شد. پس از اظهار مالکیت، فرد دریافت‌کننده برای اینکه دارایی به او تعلق باید باید پذیرش خود را نسبت به دارایی مشخص شده بیان می‌کرد. اصطلاحی که برای اظهار پذیرش به کار می‌رفت *sahišn guftan* و *kāmag dōšīd* بود. بدین وسیله دارایی از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شد. برای آشنایی با این مسئله حقوقی و قوانین مربوط به آن نک. Hajipour, 2021, 2020b, 2018.

## ۲-۴-۱. آزاد کردن گرو متناسب با پرداخت بدهی

این امکان وجود داشت که دارایی به گرو گذاشته شده به اندازه پرداخت بدهی آزاد شود:

... xwāstag xwāstag marīhā az grawīh hišt bawēd ud abārīg nē hišt bawēd ...  
(Modi, 1901, p. 104/2-3).

... مال [گرویی] به اندازه وامی [که پرداخت شده است] از گرو آزاد می شود و بقیه آزاد نمی شود

....

بنابراین مال گرو به ازای هر یک درهمی که از بدهی پرداخت می شد، می توانست آزاد شود.

## ۲-۴-۲. آزادسازی گرو و سند آن به صورت همزمان

هنگامی که مبلغی به عنوان وام به کسی داده می شد و برای آن گرویی تعیین و پیمان نامه ای تنظیم و مهر می شد، هر گاه وام پرداخت می شد، به همراه دارایی به گرو گذاشته شده، سند مربوط به قرارداد نیز باید به بدهکار تحویل داده می شد.

ka farrox pad abām stadan ī xwāstag ud grawgānīh ī xwāstag andar mihrēn  
wizīr āwāšēd pas mihrēn xwāstag xwāhēd az syāwaxš be guft kū tā ān wizīr  
abāz dahēd pādixšāy ka drahm nē wizārēd (Modi, 1901, p. 38/7-9).

چنانچه فرخ درباره وام گرفتن خواسته (= پولی) و گروگانی دارایی با مهرین پیمان نامه مهر کند، سپس مهرین خواسته (= مبلغ وام) را بخواهد، از سیاوش<sup>۱۵</sup> نقل شده است که تا آن پیمان نامه را باز دهد (= برگرداند)، [فرخ] مجاز است که درهم را نپردازد.

تا زمانی که پیمان نامه پس داده نمی شد، بدهکار مجاز بود بدهی را پرداخت نکند.

## ۲-۴-۳. بیان کامل و درست آزادسازی گرو

ka mard xwastag-ē ī-š pad-iš graw az grawīh be hilēd xwāstag rāy tis-iz nē  
gōwēd būd kē guft kū-š xwāstag nē hišt bawēd u-š bōzišn ēn guft kū ka  
grawgān kunēd bar grawgān kard bawēd ud ka agraw kunēd bun agraw kard  
bawēd. ud ka az grawīh hilēd bar hišt bawēd (Modi, 1901, p. 40/1-4).

اگر مردی (= فردی) دارایی را که در نزد او گرو است از گرو آزاد کند [و] درباره آن هیچ چیز نگوید، بود کسی که گفت که، او دارایی را [از گرو] آزاد نکرده باشد؛ و تفسیر آن، این گفته شده

<sup>۱۵</sup>. سیاوش یکی از مفسران نام برده شده در متن است؛ نام او ۱۷ بار در متن آمده و فتوایی در زمینه های مختلف از او نقل شده است (برای آگاهی بیشتر نک. Hajipour, 2016, p. 44).

است که، هر گاه گروگان کند (عمل گرو گذاشتن انجام شود) بر (= محصول) را گروگان کرده باشد، و هنگامی که agraw کند، [تنها] بن (و اصل مال) از گرو آزاد کرده شود. ولی وقتی از گرو آزاد کند بر (و محصول) [نیز] آزاد شود.

بنابراین وقتی زمان آزاد کردن گرو فرا می‌رسید، گفتار آزادسازی آن از سوی گروگان‌دار باید درست و کامل بیان می‌شد. مالی که گرو بود در هنگام آزادسازی، با گفتن عبارت «از گرو آزاد شد» از گرو خارج می‌شد و به بدهکار بازپس داده می‌شد. چنانچه دارایی گروگان زمین یا درختی بود که محصول آن متعلق به طلبکار بود، گفتار آزاد سازی باید به گونه‌ای می‌بود که تنها شامل اصل دارایی بشود، زیرا محصول به گروگان‌دار تعلق داشت. درباره آزاد کردن دارایی گروگان عبارت agraw kardan درست به نظر می‌رسد زیرا az grawīh hištan موجب آزادسازی گرو و محصول آن می‌شد که در واقع متعلق به طلبکار بود.

#### ۲-۴-۴. آزادسازی گرو در شرایط انکار آن از سوی طلبکار

هر گاه کسی که گرو را در اختیار داشت، آن را منکر می‌شد، در صورت محکوم شدن در دادگاه باید گرو را پس می‌داد. بدهکار نیز باید بدهی خود را پرداخت می‌کرد؛ انکار گروگان‌دار، موجب پرداخت نکردن بدهی از سوی بدهکار نمی‌شد (نک. (Modi, 1901, p. 101/17, 102/3).

#### ۲-۴-۵. آزادسازی گرو هم‌زمان با پرداخت بدهی

آزادسازی گرو بلافاصله پس از تسویه بدهی صورت می‌گرفت. برای مثال، هر گاه بدهکار برده‌ای را که به او تعلق داشت، گرو می‌کرد، با پرداخت بدهی خود مجاز بود برده را طلب کند؛ طلبکار نیز باید برده را پس می‌داد. اگر طلبکار برده را به شهر دیگری فرستاده بود، باید در عوض برده، چیزی به صاحب آن می‌سپرد تا برده باز گردد. در واقع خسارت گرو دهنده باید جبران می‌شد.

ka anšahrīg pad grawgān pad kār ō any šahr frēstēd ud drahm wizārēd tā abāz abespārdan ī anšahrīg gōhrīg ī anšahrīg ō ōy abespārišn kē anšahrīg xwēš ka grawgāndār nē anšahrīg mad ēstēd zan ud frazand ī grawgāndār pādixšāy ka tā grawgāndār abāz ayēd drahm nē padīrēnd ud anšahrīg azdārišn nē hilēnd (Modi, 1901, p. 39/5-9).

اگر برده در گروگان برای کار به شهر دیگری فرستاده شود و [در این هنگام بدهکار (= گرو دهنده)] درهم (= مبلغ) [بدهی] را [به گروگیرنده] بپردازد، تا باز سپردن برده، عوض برده را باید به آن

که صاحب برده است، بسپارد. اگر گروگان دار نه [ولی] برده آمده باشد، زن و فرزند گروگیرنده مجازند که تا گروگان دار باز آید درهم را نپذیرند و برده را از تملک آزاد نکنند. آنچه از مطلب بالا همچنین فهمیده می‌شود، زن و فرزند گروگان دار تعهدی برای گرفت مبلغ بدهی و آزاد کردن گرو نداشتند.

## ۲-۴-۶. دادور، کارگزار مسئول در حل اختلاف موضوع گرو

در صورت بروز اختلاف درباره بازگرداندن گرو و پرداخت بدهی، دادوران صلاحیت رسیدگی داشتند.

... pad tōzišn ... ān <ī> xwāstag agar kas pad ān tōzišn wizārdan andar nē ēstēd pad graw abāz kard rāy dādwarān wizīr kunišn (Modi, 1901, p. 99/15-17).  
... در مورد باز پرداخت [بدهی] ... [نیز در مورد] آن دارایی (= وام) اگر فرد برای برگرداندن آن بدهی نیايستند (= در صدد پرداخت بدهی بر نیاید) [و] در مورد بازپس گرفتن گرو، داوران باید حکم کنند.

بدون تردید در صورت اختلاف در پرداخت بدهی و بازگرداندن گرو دادگاه تشکیل می‌شد و دادور در آنجا به شکایت رسیدگی می‌کرد. در مثال زیر از خواهان و خوانده و شکایتی در زمینه گرو سخن گفته شده است.

... ka pēšēmāl [az] pasēmāl hambasān<sup>۱۶</sup> kū-m jān-ē ī pad dah pad tō graw kard ud dah be padīr ud jān abāz dah ud pasēmāl az abamdān ud graw nakkīrāy ud pēšēmāl bōxtēd pasēmāl jān abāz dahišn abāg-iz nakkīrāyīh pas-iz dah appar nē bawēd (Modi, 1901, p. 101/17, 102/3).

... چنانچه خواهان از خوانده شکایت کند که «من جامی را برای ۱۰ [درهم / استیر وام] نزد تو گرو گذاشتم. [اکنون] ۱۰ [درهم / استیر] را بپذیر و جام را باز ده»؛ اما خوانده وام و گرو را منکر شود و خواهان [در این منازعه] پیروز شود، خوانده باید جام را پس بدهد [اما] با وجود انکار [خوانده] پس از آن، ۱۰ [درهم / استیر] از بین نمی‌رود [و خواهان باید وام را برگرداند].  
در جای دیگر آمده است، این امکان وجود داشت که فرد گروگذارنده (= بدهکار) در موعد مقرر بدهی خود را پرداخت نکند و یا طلبکار (= گروگان دار) طلب خود را بخواهد ولی بدهکار آن را

<sup>۱۶</sup> hambasān: «دشمنی، تعارض» (Mackenzie, 2000, p. 84); «متناقض، متضاد» (Farahvashi, 1967, p. )

پس ندهد. چنانچه گروگان دار متضرر می‌شد، می‌توانست برابر قیمت گرو را طلب کند. ارزش گذاری گرو در صلاحیت دادوران بود.

grawgāndār kē graw apaydāg bawēd ān ī kadag-xwadāy kard gōhrīg nē ud ān ī dādwar kard ī gōhrīg padixšāy xwāst (Modi, 1901, p. 39/17, 40/1).

گروگان دار که [ارزش] گروی برای او ناپیدا (= روشن نباشد)، آنچه را که نه کدخدا، بلکه آنچه را داور تعیین کرد، مجاز است بخواهد (= ادعا کند).

### ۳. نتیجه گیری

گرو که با ترکیب های گرو سپردن، گرو کردن، گرو نهادن، در گرو داشتن، به گرو گرفتن در متن مادیان هزار دستان آمده است، در واقع نوعی تضمین پرداخت بدهی یا وام بود. مهم ترین اصطلاحات درباره گرو، graw، grawīh، grawgān، grawgānīh، grawgān-dār است. موضوعات حقوقی که در دادرسی برای آن گرو تعیین می‌شد شامل ازشماند، گرفتن وام، قرض کردن، فروش مال دیگری، پرداخت بدهی فرد دیگر، هزینه برای دارایی مشارکتی، پول ستوری و گرفتن وکیل بود. در همه موارد گرو، تضمین برای برگرداندن مالی به صاحب آن و پرداخت بدهی بود.

هر گاه ادعای مالکیت چیزی مطرح می‌شد و از سوی خواننده ازشماند رخ می‌داد، دادور در دومین ازشماند درباره مالکیت چیزی که می‌توانست ملک یا برده باشد، حکم به قرار دادن گرو می‌کرد. هم چنین در موارد دزدی و پرداخت تاوان، در صورت ازشماند، از سوی دادور گرویی تعیین می‌شد تا دادرسی به نتیجه برسد و دارایی به صاحب آن بازگردانده شود. در صورتی که کسی مال دیگری را می‌فروخت، او (= صاحب مال) می‌توانست چیزی را از دارایی فروشنده در عوض آن به گرو نگه دارد.

برای تضمین بازپرداخت بدهی می‌توان به موضوع هایی چون گرفتن وام اشاره کرد. بدهکار در قبال گرفتن وام و برای تضمین پرداخت آن، گرو یا گروگانی به طلبکار (= گروگان دار) می‌سپرد. یا چنانچه کسی بدهی فردی را می‌پرداخت، در قبال این کار می‌توانست مالی از بدهکار را به عنوان گرو نگه دارد. ممکن بود بدهکار برای بدهی خود گرویی تعیین کرده باشد که در این صورت، گرو به فرد پرداخت کننده بدهی منتقل می‌شد. موضوع دیگری که گرو در آن مطرح می‌شد، هزینه برای دارایی مشارکتی بود. ممکن بود چند نفر در خانه ای شریک باشند و یکی از آنها برای تعمیر خانه هزینه کند؛ در چنین شرایطی، آن فرد می‌توانست، به عنوان طلبکار، نسبت به سهم

خرج کرد هریک از شرکا، گرویی نزد خود نگه دارد و بدین وسیله تضمین بازپرداخت خرج کرد او تأمین شود. اگر فردی برای ستوری کردن، مبلغی را به کسی می‌داد که به او بدهکار بود، فرد طلبکار مجاز بود، این پول را به عنوان گرو طلب خود نگه دارد. برای تضمین پرداخت حق وکالت وکیل نیز گرویی تعیین می‌شد تا اطمینان از پرداخت حاصل شود.

گرو گذاشتن تحت قوانینی انجام می‌شد. نخستین گام که بسیار مهم بود، بستن پیمان بین دو طرف بود. در این قرارداد بدهکار یک طرف قرارداد و طلبکار طرف دیگر بود. بدهکار برای تضمین پرداخت بدهی موظف به سپردن گرو بود و طلبکار به عنوان گروگان‌دار، آن را نزد خود نگه می‌داشت. پیمان آنها می‌توانست کتبی یا شفاهی باشد که در صورت کتبی بودن با نظر طرفین سند مربوط، مهر می‌شد.

در پیمان‌نامه، زمان تسویه بدهی و بازگرداندن گرو تعیین می‌شد. بدهکار باید در زمان مقرر بدهی را پرداخت می‌کرد و طلبکار نیز باید هم‌زمان، گرو را آزاد می‌کرد. درباره گروگان، چون طلبکار حق استفاده از گرو را داشت، زمان آزاد کردن آن تحت شرایطی انجام می‌شد. هرگاه گروگان زمین بود، آزادسازی گرو با زمان محصول زمین متناسب می‌شد. اگر زمینی در سال ۲ بار محصول می‌داد، زمان گرو، متناسب با بدهی، ۶ ماه در نظر گرفته می‌شد؛ اگر سالی ۱ بار محصول داشت، ۱ سال و اگر ۲ سال یک بار، باید مدت گرو ۲ سال تعیین می‌شد. حتی اگر زمینی محصول نداشته باشد، گروگان‌دار نباید زیان می‌دید و زمین ممکن بود تا ۳ سال در اختیار او باشد یا خسارت او باید جبران می‌شد.

قانون دیگر درباره تعیین گرو است و بیشترین تفاوت بین گرو و گروگان از تعیین گرو روشن می‌شود. درباره گرو چنین معمول بود که میزان گرو با میزان بدهی تناسب داشت. برای مثال وقتی از شماند در برابر ادعای مالکیت یک برده بود، با توجه به قیمت برده، ۵۰۰ درهم گرو در نظر گرفته می‌شد. گرویی که برای وام گرفته شده تعیین می‌شد، برابر مقدار وام بود. اما درباره گروگان، آنچه برای گرو در نظر گرفته می‌شد، متفاوت بود. هنگامی که وامی گرفته و برای آن گروگان تعیین می‌شد، گروگان می‌توانست، زمین، درخت، برده و هر آنچه که از حاصل آن بتوان استفاده کرد، باشد. در گروگان اگر زمین تعیین می‌شد، گروگان‌دار می‌توانست بر روی آن کشاورزی کند و از محصول آن استفاده کند؛ اگر درخت مثمر بود، میوه و بار درخت متعلق به گروگان‌دار بود؛ اگر غیر مثمر بود، تنه درخت در صورت قطع شدن متعلق به طلبکار می‌شد؛ چنانچه برده گروگان می‌شد، طلبکار می‌توانست از نیروی کار او استفاده کند. این امکان وجود

داشت که زمین و برده، هر دو، به عنوان گروگان تعیین شود که در این صورت گروگان‌دار از محصول زمین و از نیروی کار برده استفاده می‌کرد.

گرودهنده (= بدهکار) نسبت به بدهی خود به طلبکار تعهداتی داشت که باید به آن عمل می‌کرد. نخستین تعهد او پرداخت بدهی در زمان تعیین شده بود. در این صورت بود که گرو توسط گروگان‌دار آزاد می‌شد. در مورد گروگان، از آنجا که طلبکار حق استفاده از حاصل گروگان را داشت، تعهد دقیق‌تر بود. توضیح اینکه وقتی بدهی پرداخت می‌شد، در صورتی که گروگان‌دار استفاده خود را از دارایی گرو شده کرده بود، آن را آزاد می‌کرد. نکته دوم اینکه، در طی مدت گروگانی، آسیبی نباید متوجه گروگان‌دار می‌شد، در این صورت باید زیان او جبران می‌شد. برای مثال اگر برده گروگان بود، و در طی این مدت برده می‌مرد، باید زیان طلبکار جبران می‌شد.

گروگان‌دار نیز تعهداتی را در این معامله داشت که باید به آن عمل می‌کرد. نخست آنکه دارایی گرو را باید سالم نگه می‌داشت و در برابر سالم نگه داشتن آن مسئول بود. درباره گروگان، طلبکار موظف بود آن را مانند دارایی خود بداند و همان گونه رفتار کند. برای مثال اگر گرو زمین کشاورزی بود باید مانند زمین خود در مورد آن عمل می‌کرد؛ احتمالاً منظور رسیدگی و آبادانی زمین بوده است.

درباره اختیاری که گروگان‌دار درباره گرو و گروگان داشت در متن چنین آمده است که مال گرو مانند مال فرد طلبکار بود. با این توضیح، چنانچه دارایی گرو در مدت زمان گرو سودی می‌کرد، سود آن متعلق به گروگان‌دار بود. در مورد گروگان همان طور که قبلاً گفته شد، کاملاً روشن است که بار و حاصل آن دارایی متعلق به طلبکار است و می‌توانست از آن بهره ببرد. بدین ترتیب اختیار کامل بر مال گروگان وجود داشت.

در هر شرایطی هیچ‌یک از دو طرف گرو نباید متضرر می‌شدند. چنانچه آسیبی به دارایی می‌رسید باید جبران می‌شد. اگر گروگان زمینی بود که تا ۳ سال محصول نمی‌داد، باید ضرر گروگان‌دار جبران می‌شد. گرو موضوع بسیار مهمی بود که برای برخی مسائل تعیین می‌شد ولی هر گاه یکی از طرفین دعوا در گرو گذاشتن توانایی نداشت، برای دادگاه قابل پذیرش بود.

یکی دیگر از قوانین گرو، گرو گذاشتن آن به وسیله گروگان‌دار، در نزد دیگری بود و این موضوع قانونی بود. برخی مفسران درباره این موضوع اتفاق نظر نداشتند و معتقد بودند در صورتی که بدهکار بدهی خود را در زمان مقرر پس نمی‌داد، گروگان‌دار می‌توانست در صورت نیاز، آن را گرو بگذارد ولی برخی در هیچ شرایطی گرو گذاشتن گرو را قانونی نمی‌دانستند.

بدهکار در هنگام گروگذاری می‌توانست بگوید که در صورت عدم پرداخت، مالکیت آن برای تو باشد.

درباره آزادسازی گرو، قانون کلی این بود که با پرداخت بدهی، گرو و گروگان آزاد می‌شد. ولی جزئیاتی نیز برای آن بود؛ برای مثال، کسی می‌توانست آزادسازی گرو را متناسب با پرداخت بدهی تعیین کند. در این صورت متناسب با مقدار بدهی که پرداخت می‌شد، بدهی آزاد می‌گردید. هنگام آزادسازی گرو، چنانچه سندی برای آن مهر شده بود، باید به بدهکار تحویل داده می‌شد. اگر گروگان‌دار بدهی و گرو را منکر می‌شد، و کار به دادرسی می‌کشید، در صورت محکوم شدن، باید گرو را پس می‌داد ولی بدهکار نیز باید بدهی خود را پرداخت می‌کرد و این کار طلبکار موجب از بین رفتن بدهی نمی‌شد. هنگامی که زمان آزاد کردن بدهی فرا می‌رسید، مراحل آن باید درست و دقیق انجام می‌شد. در مورد گرو و گروگان نیز متفاوت بود؛ از آنجا که سود دارایی گرو متعلق به طلبکار بود، در هنگام آزادسازی، گفتار آن باید به گونه‌ای می‌بود که گرو آزادشده شامل دارایی اصلی شود نه سود آن که به طلبکار تعلق داشت. درباره دارایی گروگان نیز آزادسازی باید درست و دقیق بیان و انجام می‌شد. برای مثال اگر آزاد کردن گروگان، شامل زمینی بود که هنوز فصل درو آن نرسیده بود، گروگان که زمین بود به بدهکار داده می‌شد ولی محصول در زمان خود درو و به طلبکار تعلق داشت. یا اگر برده‌ای بود که به شهر دیگر فرستاده شده بود، چنانچه موعد پرداخت بدهی و پس گرفتن برده فرا می‌رسید، اگر برده باز نگشته بود، بدهکار ملزم به پرداخت نبود تا برده را تحویل بگیرد. هر گاه در زمینه گرو گذاشتن و آزاد کردن آن و مراحل پرداخت بدهی اختلافی بروز می‌کرد، دادوران به آن رسیدگی می‌کردند.

#### کتاب‌نامه

- Anklesaria, T. D. (1912). *The social code of the Parsees in Sasanian times or the Madigân-i-HazârDâdistân* (Part II. With an intro. By J. J. Modi). Fort Printing Press.
- Bulsara, S. J. (1976). *The laws of the ancient Persians*. Imperial Organization for Social Services.
- Christensen, A. (1972). *Sassanid Persia*, (4<sup>th</sup> ed.). Ebnestina Publication. [In Persian].
- Farahvashi, B. (1967). *Pahlavi Persian dictionary*. Iranian Culture Foundation. [In Persian].

- Hajipour, N. (2016). Legal interpreters in Mādayān ī Hazār Dādestān. *Pazand*, 12(44), 35-52. [In Persian]
- Hajipour, N. (2018). Declaring property ownership in the Sassanid period based on Mādayān ī Hazār Dādestān. In A. Esmaeilpour Motlagh (Ed.). *A collection of articles on the ancient glory of Iran. Selected articles of the first biennial conference of ancient languages and cultures* (pp. 155-172). Khamoosh Publishing. [In Persian]
- Hajipour, N. (2019). About the legal term azišmānd in the Mādayān ī Hazār Dādestān. *Iranian Studies*, 9(2), 56- 74. Doi.org/10.22059/jis.2019.291032.740 [In Persian]
- Hajipour, N. (2020a). *Mādayān ī Hazār Dādestān, transliteration, Persian translation, notes and glossary (part two of Modi's transcript)* (2<sup>nd</sup> ed.). Yadegar e Bastan; Farvahar. [In Persian]
- Hajipour, N. (2020b). The process of transferring assets and its rules based on Mādayān ī hazār dādestān. *Language Studies*, 11(1), 67-91. Doi: 10.30465/lis.2020.5443. [In Persian]
- Hajipour, N. (2021). Declaring property ownership in the Sassanid period based on Mādayān ī Hazār Dādestān. In M. Jafari Dehaghi, & S. Jafari Dehaghi, (Eds.). *Proceedings of the 4th International Conference on Languages and Dialects of Iran* (pp. 99-119). The Centre for The Great Islamic Encyclopaedia. [In Persian]
- Hosseini, Z. (2018, May 8). *Laws of mortgage (= hostage) in the Mādayān ī Hazār Dādestān* [Conference paper]. A collection of articles in the Fifth Literary Text Literature Conference A new look at stylistics, rhetoric, literary criticism. Tehran. Iran. <https://civilica.com/doc/761532/> [In Persian]
- Hosseini, Z. (2022). *Mādayān ī Hazār Dādestān, Text correction, transliteration, Persian translation, notes and glossary (the first part of Madi's copy)*. Farvahar. [In Persian]
- Kotwal, M. F., & Kreyenbroek. Ph. G. (1995). *The Hērbedestān and Nērangestān: Vol. 2, Nērangestān, Fragard 1*. Peeters Press.
- Mackenzie, D. (2000). *A Concise Pahlavi Dictionary*. (M. Mirfakhraie, Trans.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Macuch, M. (1981). *Das Sasanidische rechtsbuch "Matakdan i hazar datistan"*. (Teil II). F. Steiner.
- Macuch, M. (1988). Barda and Barda-dārī in the Sasanian period. *Encyclopædia Iranica*. (Vol. 3/7, pp. 763-766). An updated version is

- available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/barda-ii> (last updated: January 1, 2000).
- Macuch, M. (1993). *Rechtskasuistik und gerichtspraxis zu beginn des siebenten jahrhunderts in Iran, Die rechtssammlung des Farrohmard i Vahrāmān*. Harrassowitz Verlag.
- Macuch, M. (2004). Inheritance, Sasanian Period. *Encyclopædia Iranica*. (Vol. 13/ 2, pp. 125-131). An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/inheritance-i> (last updated: March 29, 2012).
- Macuch, M. (2005). *Mādayān ī Hazār Dādestān*. *Encyclopædia Iranica*. An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/madayan-i-hazar-dadestan> (accessed on 16 October 2017)
- Macuch, M. (2009). Judicial and Legal System, Sasanian Legal System. *Encyclopædia Iranica*. (Vol. 15/2, pp. 181-196). An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/judicial-and-legal-systems-iii-sasanian-legal-system> (last updated: April 17, 2012).
- Mansouri, Y. (2016). *A Dictionary of Pahlavi legal terms (Middle Persian)*, Avaye Khavar Publication. [In Persian]
- Modi, J. J. (1901). *Mādigān-i- Hazār Dādīstān* (Part I). Poona. N. p.
- Oryan, S. (2012). *Mādayān i Hazār Dādīstān (Book of a thousand judgements)*, Elmi publications. [In Persian]
- Perixanjan, A. (1973). *Sasanidskii sudebnik kniga tysiachi sudebnykh reshenii (Matakdanī Hazar Dadastan)*. Izdatel'stvo Akademii Nauk Arm.
- Perikhanian, A. (1997). *The book of a thousand judgements (a sasanian law-book)*. (N. Garsoïan, Trans.). Mazda Publishers.
- Perikhanian, A. (2008). Iranian Society and Law. In E. Yarshater, (Ed.), *Cambridge history of Iran: Vol. 3, Part 2. The Parthian and Sasanian periods* (H. Anoushe, Trans., pp. 627-680). Amir Kabir. [In Persian]
- Shaki, M. (1988). Azišmānd. *Encyclopædia Iranica* (Vol. 3/3, p. 261). An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/azismand> (last updated: August 18, 2011).
- Shaki, M. (1992). Contracts, In the Parthian and Sasanian Periods. *Encyclopædia Iranica*. (Vol. 6/2, pp. 221-224 & Vol. 6/3, pp. 225-226). An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/contracts-legally-enforceable-undertakings>

۷۰ دو فصل نامه علمی پژوهشی نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

-between-two-or-more-consenting-parties#pt2 (last updated: October 28, 2011).

Tafazzoli, A. (1999). *Pre-Islamic Persian literature*. (J. Amouzegar, Ed. 3<sup>rd</sup> ed.). Sokhan. [In Persian]

## Investigation and Analysis of Human Sacrifice in *Shahnameh* Based on Theories of Sacrifice

Ayoob Omid<sup>1</sup>, Ahmad Khatami<sup>2</sup>

Postdoctoral student of Persian language and literature at Shahid Beheshti University, Tehran,  
Iran. Email: ayoobomidi@yahoo.com <sup>1</sup>

Professor of Persian language and literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.  
(Corresponding Author) Email: A\_Khatami@gmail.com <sup>2</sup>

### Abstract

Human sacrifice was one of the most important sacrifices that was offered in critical situations to please the higher forces. The *Shahnameh* is one of the texts that contains various rituals and beliefs; one of these cases is the ritual of human sacrifice, examples of which can be seen in the stories of Zal, zahhak, Siavash, the White Devil, and the story of the King of the City of Bidad. Considering this, in order to explain these examples in a descriptive-analytical way, the authors try to investigate and analyze the human sacrifice in the above-mentioned stories based on the theories of the sacrifice. The results show that the human sacrifices in the *Shahnameh* can be analyzed in five sections and were performed with goals such as longevity, warding off calamity, and repelling evil. In the story of Zal, due to the fact that in the ancients' belief, the birth of some babies with special characteristics (white hair) was considered ominous and a manifestation of God's anger, leaving him is a kind of sacrifice in order to ward off evil. Regarding Siavash's murder, it should be said: his murder has no fertility aspect and is a kind of ritual

---

**Received Date:** 06 November 2023

**Revise Date:** 22 January 2024

**Accepted Date:** 24 January 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2014951.1089>



sacrifice in order to ward off Afrasiab's sleep disorder and save his life. Regarding the White Devil, it can also be said: what are known as Divan in the *Shahnameh*, were powerful, wild and stout enemies, and they were called Divan, so the killing of White Devil is a kind of sacrifice for the purpose of destruction. Is. In the analysis of the examples found, Fraser's theories of irreversibility and Boyce's cosmological perfection are more practical and flexible than other theories.

**Keywords:** Sacrifice ritual, human sacrifice, *Shahnameh*, theories of sacrifice.

## بررسی و تحلیل قربانی انسان در شاهنامه بر اساس نظریه‌های آیین قربانی

ایوب امید،<sup>۱</sup> احمد خاتمی<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران، ایران. ayooomid@yahoo.com

<sup>۲</sup> استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران. (نویسنده مسئول). A\_Khatami@gmail.com

### چکیده

قربانی انسان از مهمترین موارد قربانی بود که در مواقع حساس به منظور بلاگردانی و خشنودی نیروهای برتر، پیشکش می‌شد. شاهنامه از جمله متونی است که آیین‌ها و باورهای مختلف را در بر دارد؛ یکی از این موارد، آیین قربانی کردن انسان است که مصادیقی از آن در داستان‌های زال، ضحاک، سیاوش، دیوسپید و داستان پادشاه شهر بیداد دیده می‌شود. با توجه به این امر، نویسندگان به منظور تبیین این مصادیق به روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشند بر اساس نظریه‌های قربانی به بررسی و تحلیل قربانی انسان در داستان‌های یادشده بپردازند. نتایج نشان می‌دهد، قربانی‌های انسانی در شاهنامه در پنج بخش، قابل بررسی است و با اهدافی چون طول عمر، بلاگردانی و دفع نحوست انجام می‌شد. در داستان زال با توجه به این که در باور پیشینیان، تولد برخی نوزادان با ویژگی‌های خاص (سپیدمو)، شوم و تجلی خشم خداوند تلقی می‌شد، چنین نوزادانی را دیوزاد و نماد شومی و عدم باروری می‌دانستند و رهاکردن او، نوعی فداکردن به منظور دفع نحوست است. در مورد قتل سیاوش نیز باید گفت: برخی گشته شدن او را قربانی به منظور باروری طبیعت می‌دانند و برخی قتل او را تنها بلاگردانی می‌دانند نه قربانی، اما قتل وی، جنبه باروری ندارد و نوعی قربانی آیینی به منظور دفع نحوست خواب افراسیاب و حفظ جان وی است. در مورد دیو سپید نیز می‌توان گفت: آنچه در شاهنامه با عنوان دیوان شناخته می‌شوند، دشمنان قدرتمند، وحشی و تنومندی بوده‌اند که با شاهان ایرانی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۸/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۴

در نزاع بوده‌اند و دیوان قلمداد می‌شدند، پس کشته‌شدن دیوسپید، نوعی قربانی به‌منظور بلاگردانی است. در تحلیل مصادیق یافت‌شده نیز نظریه‌های بلاگردانی فریزر و کمال کیهانی بویس کاربردی‌تر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌هاست.

**کلیدواژه‌ها:** آیین قربانی، قربانی انسان، شاهنامه، نظریه‌های قربانی

## ۱- مقدمه

یکی از تمایلات فطری بشر، دفع بلا یا و دستیابی به جاودانگی است. انسان‌ها همواره با پیشکش انواع قربانی‌ها تلاش می‌کردند حمایت نیروهای برتر را به منظور دفع حوادث ناگوار، جلب کنند؛ یکی از این موارد تقدیم قربانی‌های انسانی است. «در گذشته شکل زیستی و محدود جوامع و به تبع آن، شرایط سخت و نامناسب و بروز بیماری‌های ناخواسته، انسان را برای پیشگیری و دفع حوادث به فکر وامی‌داشت؛ به همین دلیل از انسان، حیوان و اشیاء به روش‌های گوناگون برای بلاگردانی استفاده می‌شد» (Mostafavi, 1990, p. 89). در این میان، پیشکش قربانی‌های انسانی از اهمیت بیشتری برخوردار بود. قربانی کردن به عنوان آیینی دینی و اسطوره‌ای، تقریباً در همه فرهنگ‌ها و جوامع به شکل‌های مختلف، وجود داشته است و آیین قربانی در میان این فرهنگ‌ها به شیوه‌ها و با انگیزه‌ها و دلایل گوناگون اجرا می‌شده است. از سوی دیگر، همراه با تحولی که در برخی اقوام و فرهنگ‌ها در طول تاریخ به وجود آمد، تحولی نیز در نحوه قربانی کردن، پدیدار شد و قربانی از انسان به حیوان تغییر یافت و این تغییر و تحول از خشونت این آیین به تدریج کاست و قربانی چهره‌ای لطیف‌تر یافت.

بشر از دیرباز به‌منظور ایجاد پیوند و گسترش ارتباط، میان خود و امور قدسی به تقدیم انواع قربانی‌ها پرداخته است. از آیین‌های کهن و بسیار گسترده‌ای که ارزش کیفی خاصی داشته و با اجرای آن، آدمی می‌کوشید با نیروهای فراطبیعی پیوند برقرار کند و به یاری آن خود را در نظم جهانی دخیل سازد، آیین قربانی کردن انسان است. هدف از قربانی کردن، کنترلی آیینی بر جهان است. آدمی با اجرای آیین قربانی انسان، می‌کوشید تأثیری ویژه بر جهان بگذارد و تلاش می‌کرد از این طریق به مقصود خود برسد. رفته‌رفته با گذار از مراحل ابتدایی تمدن از قربانی‌های انسانی، کاسته شد و به جای قربانی فرد بی‌گناه، گناهکاران و زندانیان یا برده‌ها را قربانی کردند و با گذشت زمان به جای انسان، حیوانات یا صورت‌های انسان‌نما را (عروسک) نشانند (Mogk, 1909, p. 6). قربانی، بیش‌تر مفهومی جادویی در خود نهفته دارد (Razi, 1987, p. 65) و در بینش اسطوره‌ای بنیادی‌ترین راه برای جلب‌نظر خدایان و دستیابی به خواسته‌های بشری است.

این آیین از جمله آیین‌های کهن بشری بوده و رد پای آن، حتی در اسطوره آفرینش (قربانی زروان برای فرزنددار شدن) نیز دیده می‌شود. بشر ابتدایی معتقد بود با تقدیم انواع قربانی‌ها به نیروهای برتر از حوادث مهیب و آسیب‌ها در امان می‌ماند و خدایان به پاداش این عمل، نظم طبیعت را حفظ کرده و آنها را در برابر بلایای گوناگون مصون می‌دارند به همین دلیل هنگام حوادث یا مصائب بزرگ، همنوعان یا کودکان خود را به منظور بلاگردانی، باروری و... قربانی می‌کردند. از آن‌جا که انعکاس عینی اساطیر در ارتباط با آیین‌هاست و انتقال بسیاری از اسطوره‌ها از فرهنگی به فرهنگ دیگر از مجرای همین آیین‌ها صورت می‌گیرد برای شناخت این اساطیر، باورها و آیین‌ها ناگزیریم به متون کهن، روایت‌های شفاهی یا آداب و رسوم رایج در جوامع مراجعه کنیم. شاهنامه فردوسی یکی از متون کهنی است که با توجه به جغرافیای گسترده آن، آیین‌ها، آداب و رسوم و باورهای متنوعی از فرهنگ‌های ایران، توران، ترک، چین و... در آن انعکاس یافته است و به دلیل همین گستردگی فرهنگی، داستان‌های رازآمیز، متنوع و شورانگیزی از اقوام مختلف را در خود جای داده است؛ یکی از این موارد، آیین قربانی کردن انسان است که در این اثر (شاهنامه) نسبت به سایر متون ادبیات فارسی، برجستگی بیشتری دارد و مصادیقی از آن در داستان‌هایی چون داستان زال، ضحاک، سیاوش، دیو سپید و داستان پادشاه شهر بیداد و رسم قربانی کردن کودکان دیده می‌شود. با توجه به این امر، نویسندگان با هدف تبیین اهداف و شیوه‌های این آیین کهن، می‌کوشند به بررسی و تحلیل قربانی انسان بر مبنای داستان‌های یادشده بپردازند. با توجه به اهمیت آیین قربانی و نقش آن در زندگی مادی و معنوی بشر، علاوه بر متون اسطوره‌ای و حماسی، بسیاری از نویسندگان و محققان رشته‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز در آثار خود به این اندیشه و ارائه نظریات گوناگون درباره آن پرداخته‌اند؛ بر این اساس، نویسندگان می‌کوشند با مراجعه به نظریه‌های قربانی (نظریه‌های فریزر، مری بويس، تایلور) مبانی نظری مناسبی برای این بحث، تدوین کرده و مصادیق آن را از دیدگاه بلاگردانی بررسی و تحلیل کنند. نویسندگان در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش‌ها هستند: قربانی‌های انسانی در شاهنامه در چند بخش قابل بررسی است و با چه اهدافی انجام می‌شود؟ آیا داستان رهاکردن زال و کشته‌شدن دیوسپید می‌توان نوعی قربانی انسان باشد؟ آیا قتل آیینی سیاوش، نوعی قربانی به منظور باروری است یا جنبه دفع نحوست دارد؟ در تحلیل مصادیق قربانی، کدام نظریه‌ها کاربرد بیش‌تری دارد؟

بررسی و تحلیل آداب و رسوم کهن بر اساس روش‌های علمی نوین، زوایای جدیدی را به روی محققان می‌گشاید و مطالعات متون کهن با دقت و روشی منسجم انجام می‌شود و زمینه‌های ورود سایر پژوهشگران را در این عرصه فراهم می‌کند. در همین راستا اهمیت و هدف پژوهش حاضر به عنوان نخستین پژوهشی که به‌طور ویژه به بررسی و تحلیل آیین قربانی انسان بر اساس نظریه‌های آیین قربانی در شاهنامه می‌پردازد مشخص می‌شود.

### ۱-۱- پیشینه تحقیق

با بررسی‌های انجام شده مشخص شد، پژوهش‌هایی که در زمینه آیین قربانی کردن انجام شده است، اغلب مربوط به رشته‌های هنر، الهیات و عرفان، فرهنگ و زبان‌های باستانی و تاریخ است که اغلب به مصادیقی از قربانی‌های حیوانی و گاه قربانی انسانی اشاره کرده‌اند و کمتر به بررسی این آیین در ادبیات فارسی پرداخته شده است. برای نمونه به برخی از این پژوهش‌ها می‌پردازیم. علیرضا اسلام (۱۳۹۴) در مقاله «تحوّل قربانی از انسان به حیوان: نقطه عطفی در روند عقلانی شدن» معتقد است آیین قربانی انسان، میان یهودیان رواج داشته و آنها در این اندیشه از کنعانیان تأثیر پذیرفته‌اند. نویسنده معتقد است: جایگزینی قوچ به جای قربانی کردن اسماعیل (ع)، نقطه عطفی در روند تعدیل قربانی از انسان به حیوان است. قربانی اسماعیل، قربانی فرزندان توسط یهودیان، تصمیم عبدالمطلب بر قربانی کردن عبدالله و... از مهم‌ترین موارد قربانی‌های انسانی است که در این مقاله بررسی شده است (Eslam, 2016). نجیمه آزادی ده‌عباسانی (۱۳۹۴) در مقاله «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان» به بررسی جایگاه قربانی به‌ویژه قربانی‌های حیوانی در اساطیر و عرفان اسلامی می‌پردازد (Azadi Deh Abbasani, 2015). محبوبه خراسانی و همکاران (۱۳۹۴) نیز در مقاله «بازتاب نمادین قربانی میتراپی در هفت‌پیکر» تأثیرپذیری هفت‌پیکر نظامی را از قربانی گاو در آیین میتراپی بررسی کرده است و معتقد است همین اسطوره گاوگشی و تأثیر آن در آفرینش موجودات در آیین مهری بر اغلب فرهنگ‌ها تأثیر گذاشته است و شاعری چون نظامی با زبان قصه به شماری از آیین‌های مرتبط با قربانی از جمله باززایی، آفرینش، باران‌خواهی و... اشاراتی کرده است (Davani, Fesharaki, & Khorasani, 2015). محمود حسن‌آبادی و فاطمه ادیبان (۱۳۹۵) نیز در مقاله «توصیف مضمون قربانی در اشعار بیدل» به بازتاب قربانی در اشعار بیدل پرداخته‌اند (Hassanabadi, & Adiban, 2016). محمود آقاخانی‌بیژنی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «بلاگردانی در قوم بختیاری» به طور جزئی و بدون دسته‌بندی به بررسی قربانی در قوم بختیاری پرداخته است (Aghakhani-Bijani, Hashemi, )

بررسی و تحلیل قربانی انسان در *شاهنامه* بر اساس نظریه‌های آیین قربانی ۷۷

(Sadeghi 2017). همچنین محمود آقاخانی بیژنی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «قربانی در داستان رستم و اسفندیار و سیاوش» به بررسی قربانی شتر و چگونگی مرگ سیاوش پرداخته‌اند، اما تحلیل درستی از این موارد ارائه نداده‌اند و ذبح شتر و کشته شدن سیاوش را تنها نوعی بلاگردانی می‌دانند نه قربانی؛ در حالی که این موارد، قربانی به منظور دفع بلا و نحوست از اسفندیار و افراسیاب محسوب می‌شود (Aqakhani Bijani, Toqyani, & Mohammadi, Fesharaki 2018). محمد فولادی و زهرا غلامی (۱۳۹۸) نیز در مقاله «باورهای عامیانه درباره خونریزی» به جایگاه خونریزی و قربانی در فرهنگ‌عامه بر اساس طومارهای نقالی پرداخته است (Fouladi, & Qolami, 2019). حسن حیدری و مژگان صادق‌پورمبارکه (۱۳۹۸) نیز در مقاله «اسطوره خون» به‌طور تطبیقی به بررسی کارکردهای خون پرداخته‌اند و اغلب، کارکرد خون را میان ملل بیگانه بررسی کرده‌اند و به ذکر برخی از مصادیق قربانی در *شاهنامه* پرداخته‌اند (Mobarakeh, 2019 Heidary, & Sadeghpour). همکاران نیز در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل آیین قربانی انسان در هند، ایران و بین‌النهرین بر اساس نظریه‌های قربانی» به‌طور تطبیقی به بررسی موارد مشابهی از قربانی انسان (در تمدن‌های یاد شده) از جمله میرنوروزی، هابیل و قابیل، داستان پادشاه و برهمنان در *کلیله و دمنه* و... پرداخته است که مصادیق و حوزه آن پژوهش با پژوهش حاضر متفاوت است (Omidi, Mosharraf, & Esmailpour, 2022). در مقالات یاد شده اغلب به ذکر مثال‌هایی از قربانی (اغلب حیوانی) در ادبیات فارسی پرداخته شده است.

## ۲- نظریه‌های قربانی

### ۲-۱- نظریه پادشاه الوهی (ایزد شهید شونده)

صاحب کتاب *شاخه زرین* درباره قربانی پادشاه‌الوهی می‌گوید حیات یا روح شاه، چنان با اقبال و سعادت همه سرزمین هم‌سو و همراه است که اگر او بیمار یا ضعیف گردد، چارپایان نیز از پا می‌افتند و زاد و ولد نمی‌کنند، محصول آفت می‌زند و مردمان دستخوش مرگ و بیماری می‌شوند. از این‌رو به نظر آنها، تنها راه مصون ماندن از این بلاها، قربانی شاه برای دفع این مصائب است (Frazer, 2007/2008, p. 299). «در دوران مدارسالاری، هر سال ملکه، همسری را به نام پادشاه مقدس انتخاب می‌کرد؛ پادشاه مقدس پس از مدتی قربانی می‌شد و ملکه، خون او را برای برکت بر روی مزارع و حیوانات اهلی می‌پاشید» (Eliade, 1958/1989, p. 93). این نظریه بر این عقیده استوار است که سعادت و بهروزی در امور طبیعی و اجتماعی بستگی به حیات پادشاه دارد و

هنگامی که قدرتش رو به زوال می‌نهد برای حفظ توازن طبیعت باید قربانی شود. نکته شایان ذکر این که با توجه به جانشینی و تعدیل قربانی پادشاه الوهی با فرد گناهکار در دوره‌های بعد، هر نوع قربانی که به منظور باروری و حاصلخیزی محصول و طبیعت انجام شود نیز تحت این عنوان بررسی می‌شود.

## ۲-۲- نظریه بلاگردانی و دفع شر

در گذشته جنبه‌های گوناگونی برای انتقال شر وجود داشته است و انسان‌ها همیشه در تلاش بودند تا با انجام برخی کارها مانند: قربانی کردن، خون ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا نیایش و امثال این‌ها، شر و بلا را دفع کنند؛ به عقیده فریزر «غالباً انتقال شر به اشیاء مادی گامی به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده دیگر است که این عمل را رد کردن شر می‌گویند. به عنوان مثال، انسان عصر اساطیر، گاه بیماری خود را در سنگی پنهان می‌کرد تا هرکس به آن دست بزند دچار بیماری شود» (Frazer, 2007/2008, pp. 593-597). در واقع مفهوم قربانی بلاگردان در تصور معتقدانش این است که با مرگ حیوان و پیشکش مادیات، حیات و آسایش قربانی‌کننده تضمین می‌شود و از بلا و آسیب‌رهایی می‌یابد.

## ۲-۳- خوردن خون و گوشت برای کسب خصایص خوب افراد و بستن پیمان برادری

بشر ابتدایی بر این باور بود که با خوردن خون دشمن، تمامی توانایی‌ها، قدرت، شجاعت، مکارم و ویژگی‌های والای اخلاقی او را کسب می‌کند. او معتقد بود با این کار، اتحاد و وحدتی معنوی میان او و دشمن برقرار می‌شود و در واقع حامی و پشتیبان می‌یابد.

«در ادوار گذشته غالباً، افراد برای برخوردار شدن از شجاعت، خرد یا سایر صفاتی که در شخصی وجود داشت یا گمان می‌رفت جایشان در عضو خاصی از بدن اوست، گوشت و خون او را می‌خوردند و می‌نوشیدند. در بین قبایل کوه‌نشین جنوب شرقی آفریقا وقتی دشمنی که به شجاعت شهره است، کشته می‌شود، جگرش را که جایگاه شجاعت او محسوب می‌شود، گوش‌هایش را که گمان می‌رود جایگاه هوشمندی اوست و پوست پیشانی‌اش را که جایگاه تدبیر و دوراندیشی محسوب می‌شود، چندان می‌سوزانند تا خاکستر شود و آن را به دقت در درون شاخ گاوی محفوظ نگه می‌دارند و در ضمن آیین‌هایی که در مراسم ختنه‌سوران اجرا می‌شود با مواد و ترکیبات دیگری درمی‌آمیزند و به صورت خمیری درمی‌آورند و شیخ و ریش سفید قبیله به جوان‌ها می‌دهد تا در دهان بگذارند؛ گمان می‌رود که به این وسیله، قدرت، شجاعت، دانایی و سایر خصایص مطلوب شخص مقتول به آن جوان‌ها منتقل می‌شود. یکی از انگیزه‌های جنگجوی وحشی در

بررسی و تحلیل قربانی انسان در *شاهنامه* بر اساس نظریه‌های آیین قربانی ۷۹

خوردن گوشت یا آشامیدن خون دشمنی که کشته بود، ظاهراً این بوده است که مگر بتواند به این وسیله، پیمان مودت و برادری ناگسستنی با قربانی‌اش ببندد، زیرا در بین وحشیان این اعتقاد وجود دارد که با درآمیختن خون دو نفر با هم‌دیگر، آن دو با هم خویشاوند و یگانه می‌شوند. در این صورت، خون واحدی در رگ‌های هر دو در گردش است، هر کس که به یکی آسیبی بزند در واقع به دیگری نیز آسیب می‌زند. بنابراین آن دو به هم ضمانت می‌دهند و معتبرترین وثیقه را به هم می‌سپارند که رفتار خوبی داشته باشند. بر همین اساس است که جنگجوی بدوی با فروبلعیدن گوشت و آشامیدن خون دشمن کشته شده‌اش می‌خواهد او را به نزدیکترین و صمیمی‌ترین دوست خود تبدیل کند» (Frazer, 2007/2008, pp. 554-557).

## ۲-۴- بویس و نظریه کمال کیهانی

مری بویس نیز نظریه جلب رضایت و نیرومندی ایزدان را مطرح می‌کند که بسیار به نظریه بلاگردانی نزدیک است:

«هند و ایرانیان باستان، جهان اطراف خود را آکنده از خدایان و نیروهای آسمانی می‌دانستند؛ از این رو تمام همت خود را صرف دلجویی و ستایش این خدایان می‌کردند. قربانی‌های آنان عموماً به دو منظور صورت می‌گرفت: نخست جلب رضایت و عنایت ایزدان و دیگر نیرومند کردن هر چه بیش‌تر ایزدان برای آن‌که بتوانند امور عالم را به شکل بهتری نظام بخشند؛ از این‌روست که این عمل، نوعی قرارداد و پیمان محسوب می‌شود» (Boyce, 1975/1995, p. 47).

وی یکی از اهداف انجام قربانی را حفظ کمال کیهانی می‌داند؛ زردشتیان معتقد بودند که اهوره مزدا و ایزدان به صورت دسته جمعی در مراسم قربانی شرکت می‌کنند و سبب می‌شوند تا جریان مداوم نیروی آسمانی حافظ حیات انسانی باشد. البته مقصود وی از قربانی، قربانی‌های گیاهی و حیوانی است (Boyce, 1975/1995, p. 47).

## ۲-۵- تایلور و نظریه همانندی آداب قربانی و آداب سلطنت

تایلور نیز از قربانی با عنوان پیشکشی برای مساعدت نیروهای برتر یاد می‌کند. او این آیین را دقیقاً مشابه اهداء یا پیشکشی که ممکن بود به یک پادشاه به‌خاطر احترام انجام شود و عنایتی را به دنبال داشته باشد در نظر می‌گیرد (Youngert. 1998. p. 36). تایلور قربانی را کشش طبیعی درون انسان تعریف می‌کند که تعهدی است بین او و آن‌چه که در ذهنش به عنوان مقدس در نظر می‌گیرد. از این‌رو، وی قربانی را پیشکشی به موجودات برتر به جهت تأمین عنایت و مساعدت بیش‌تر آن‌ها می‌داند (James. 1998. P.1).

### ۳- یافته‌های پژوهش

#### ۳-۱- قربانی انسان

بشر، از دیرباز به منظور ایجاد پیوند و گسترش ارتباط، میان خود و امور قدسی به تقدیم انواع قربانی‌ها پرداخته است. آیین قربانی کردن انسان از آیین‌های کهن و بسیار گسترده‌ای که ارزش کیفی خاصی برای آدمی داشته و با اجرای آن، آدمی می‌کوشید با نیروهای طبیعی، پیوند برقرار کرده و به یاری آن، خود را در نظم جهانی دخیل سازد. در این پژوهش، قربانی‌های انسانی در شش بخش و به مواردی چون: رها کردن کودک به منظور دفع نحوست (زال)، قربانی انسان به منظور تسکین رنج شاه و رضایت ماران، قربانی انسان به منظور ابطال وقایع و پیش‌بینی‌های شوم، قربانی انسان و استفاده اعضای او به منظور درمان و بازیابی بینایی و قربانی کودکان به منظور طول عمر شاه، تقسیم می‌شود.

#### ۳-۱-۱- رها کردن کودک به منظور دفع نحوست (زال)

گاه تولد برخی نوزادان با ویژگی‌های خاص، شوم و تجلی خشم خداوند تلقی می‌شد به همین دلیل برای دفع مصایب و نحوست، نوزاد را رها می‌کردند تا بمیرد. در *شاهنامه*، هنگامی که خدمتکاران، سام را از تولد فرزندی سفید مو، آگاه می‌کنند وی به شدت اندوهگین می‌شود و دستور می‌دهد کودک را در کوه رها کنند تا خوراک حیوانات شود. وی پس از نیایش و اندیشه بسیار درباره تولد چنین فرزندی با خود می‌گوید:

وگر کیشِ آهرمن آورده‌ام	اگر من گناهی گران کرده‌ام
به من بر ببخشاید اندر نهان	به پوزش مگر کردگار جهان
سیه‌پیکر و موی سر چون سَمَن	ازین بچه چون بچه اهرمن
چه گویم ازین بچه بد نشان	چو آیند و پرسند گردنکشان
پلنگ دو رنگست گر خود پرست	چه گویم که این بچه دیو چیست
نخواهم برین بوم و بر آفرین	ازین ننگ بگذارم ایران‌زمین
از آن بوم و بر دور بگذاشتند	بفرمود پس تاش برداشتند
بدان خانه آن خرد بیگانه بود	به جایی که سیمرغ را خانه بود
برآمد برین روزگاری دراز	نهادند بر کوه و گشتند باز

از ابیات بالا مشخص می‌شود که تولد چنین نوزادانی برای والدین شوم و مایه ننگ محسوب می‌شد به گونه‌ای که سام، برای رهایی از چنین ننگی، حاضر می‌شود ایران را ترک کند. اهمیت چنین باوری در داستان رستم و اسفندیار، آشکار می‌شود. در سفر اسفندیار به سیستان و مجادله او و رستم، اسفندیار به خاطر همین مسئله به تبار رستم، طعنه می‌زند و او را تحقیر می‌کند (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 5, p. 344). با توجه به ابیات شاهنامه، مشخص می‌شود که در گذشته، سفیدی مو، نحس تلقی می‌شده و چنین فرزندان را دیوزاد می‌دانستند. با در نظر گرفتن سخنان اسفندیار می‌توان گفت: با توجه به جادوی تقلیدی (شبهات)، سفیدی موی فرزند (زال)، نمادی از شومی و پیری است و به تصور سام، این امر ممکن بود تبعات شومی برای خاندانش به دنبال داشته باشد و باعث خشکی، ناباروری یا نابودی خانواده وی شود. پس رها کردن کودک شوم با ویژگی غیرطبیعی در کوه در واقع فداکردن وی به منظور بلاگردانی و حفظ تبار و خاندان است. نکته شایان ذکر، گذاشتن و رهاکردن کودک در قله‌ای که جایگاه و قلمرو پرنده‌ای اسطوره‌ای و رازآمیز است (و در داستان‌های زال و هفت‌خان، هیبتی اهورایی و اهریمنی دارد) می‌تواند یا نوعی پیشکش به آن پرنده به منظور بلاگردانی باشد، یا چنانچه پیشکشی نباشد، دست کم هلاک شدن او باعث دفع نحوست می‌شود و گرنه می‌توانستند او را در مکانی دورتر رها کنند. در مقاله «کودک رهاشده» آمده است که: «البرز، مرز میان دنیای زندگان و دنیای مردگان است پس می‌توان گفت که زال با تبعید به کوه، قدم به قلمرو مردگان می‌گذارد» (Shirdel, Z.; Rahimi, 2017, p. 151). با توجه به این امر در ژرف‌ساخت این داستان، در واقع زال به قلمرو مردگان فرستاده شده است و سام با فداکردن او سعی دارد نحوست وی را دفع کند و خاندانش را از نابودی نجات دهد.

«در فارسی دری، زال به معنای پیرمرد یا پیرزن سفیدموی است. از زال در شاهنامه زال زر نیز یاد شده است که زر، کوتاه‌شده زرمان است که در فارسی پهلوی معنای پیر می‌دهد» (Vaziri, 1991, p. 32). «زال زر معنای سالخوردگی دارد» (Amouzegar, 2013, p. 70). صاحب کتاب *زروان در حماسه ملی ایران* در این مورد، توضیح کامل‌تری می‌آورد:

«زال از ریشه Zar به معنی پیرشدن است که از همین ریشه، صفت Zarata (پیر) ساخته شده است. معادل Zar در سنسکریت، jr/jar است که از آن صفت jarant (پیر و ناتوان) دیده می‌شود، اما در مقابل معنی پیری، این واژه در بردارنده معنای «توانا و قوی» نیز هست، چنان‌که این تقابل معنایی در ریشه هند و اروپایی واژه یعنی ger آشکار است. این ریشه از یک سو به معنی «مستهلک شدن» و از دیگر سو، در بردارنده معنی «بلوغ و رسیدن» است؛ بنابراین در ریشه واژه زال که او را

با زروان سنجیده‌اند و او را چهره حماسی زروان در اسطوره دانسته‌اند، چهره مرگ (اهریمن) و زندگی (هرمزد) حضور دارد. زال، چهره‌ای زروان‌وار دارد. در سنجش این دو گفته‌اند که نام زال، زر و زروان هم‌ریشه است و همان‌گونه که اهریمن، نخستین موجودی است که از زروان زاده می‌شود، زال نیز در آغاز پیدایش، وجودی اهریمنی پنداشته شده است؛ همان‌گونه که زروان پس از چشم‌داشت بسیار دارای فرزند می‌شود، سام نیز پس از گذشت زمان بلند، فرزندی دیوسار می‌یابد. زال از همان آغاز پیرانه‌سر آفریده می‌شود و تا پایان حماسه، همان‌گونه باقی می‌ماند و مرگی برای او در *شاهنامه* وجود ندارد؛ چنانکه زروان، بیمرگ و عاری از تباهی است» (Ardestani, Rostami, 2014, p. 88).

شایان ذکر است: در مواردی که کودکی ناقص به دنیا می‌آید یا تولد او به شیوه عجیبی بود، این کودک را یکی از تجلیات خشم خدا و خطری برای تمام جامعه محسوب می‌داشتند. برای خلاصی جامعه از شر چنین کودکی، او را سر راه می‌گذاشتند و در برخی روایات از این اسطوره، کودک را در کوهستانی می‌گذارند (Hanaway, 1988/1996, pp.265-266). «سام مانند بیش‌تر مردم زمان خود، اعتقادات خرافه‌آمیز داشته است. یکی از باورهای نادرست این بود که بچه‌های ناقص الخلقه تخمه اهریمن هستند. اعتقاد بی‌پایه دیگر این بود که هر کس، گناه بزرگی بکند، خداوند برای مجازاتش به او بچه ناقص عضو یا ناقص عقل می‌دهد» (Vaziri, 1991, p. 22). چنان‌که گفته شد، سفیدی موی زال، نمادی از پیری و تولد کودکی با ویژگی سفیدمویی (نشانه‌ای شوم و اهریمنی)، امری غیرطبیعی است و در واقع نوعی نقص در خلقت وی است. پس رها کردن کودک به علت چنین نقصی، فداکردن وی به‌منظور بلاگردانی است. از دیدگاهی دیگر، زال، نمودی از «زروان» است و کلمه «زروان» از ریشه «زر» به معنای پیرشدن است و با «زروان»، نیرویی اهریمنی همراه است. از این جهت اگر زال را نمودی از زروان بدانیم با او هم نیروی شر همراه است و به همین دلیل، او را طرد می‌کنند. شایان ذکر است که طبق تحقیقات میدانی نویسنده در فرهنگ‌عامه استان ایلام، برخی نوزادان ناقص‌الخلق را حاصل گناه پدر و مادر می‌دانند و با توجه به این عقیده، به نظر می‌رسد، رها کردن زال در کوه شیوه‌ای از پیشکش کودکان به منظور کفاره گناه و بلاگردانی باشد که این موارد با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس سازگار است.

### ۳-۱-۲- قربانی انسان به منظور تسکین رنج شاه

در باور پیشینیان، حفظ جان شاه به دلیل اعتقاد به باور پیوند سلامتی او با باروری و حفظ توازن طبیعت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و افراد برای حفظ چنین نظم و توازنی که حیات سایر افراد جامعه به آن بستگی داشت به پیشکش انواع قربانی‌ها، همچون قربانی انسان می‌پرداختند (Frazer, 2007/2008, p. 299). نمونه چنین باوری در داستان ضحاک دیده می‌شود. پس از بوسه ابلیس بر کتف ضحاک، دو مار بر کتف او می‌رویند و پزشکان از درمان او بازمی‌مانند سپس ابلیس به صورت پزشکی بر ضحاک ظاهر می‌شود و درمان درد و تسکین او را گشتن جوانان و خوراندن مغز آنها به ماران می‌داند (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, p. 55). از آن پس، هر روز دو جوان را می‌کشتند و مغز آن‌ها را به مارها می‌دادند.

چنان بد که هر شب دو مرد جوان	چه کهتر چه از تخمه پهلوان
خورش‌گر ببردی به ایوان اوی	همی ساختی راه درمان اوی
بکشتی و مغزش بپرداختی	مرآن ازدها را خورش ساختی

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, pp. 55-56)

در کوشش‌نامه نیز، داستان گشتن جوانان به منظور تسکین رنج ضحاک، چنین آمده است: پزشکی هندی، نزد ضحاک می‌آید و ادعا می‌کند با گشتن دو تن از زندانیان و آوردن سر آنها می‌تواند درد شاه را تسکین دهد (Iranshah, 1998, p. 305). در روایت ابی‌الخیر، خبری از رستن مار بر کتف ضحاک و قربانی انبوه جوانان بیان نشده است و تنها به گشتن دو زندانی و ساختن مرهم از مغز آن‌ها برای درمان جراحات ضحاک سخن گفته است.

در داستان فریدون نیز پس از بالغ شدن او و پرسش از مادر (فرانک) درباره نسب خود و پاسخ فرانک، مشخص می‌شود که پدرش (آبتین) از جمله جوانانی بوده است که برای سلامتی ضحاک قربانی شده است (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, p. 63). در واقع اندیشه قربانی جوانان در اسطوره ضحاک با سنت گسترده قربانی کردن جوانان و کودکان برای شاه زیرزمین در جهان باستان مرتبط است (Ghaemi, 2015, p. 52).

در این داستان، قربانی جوانان با هدف فرونشاندن خشم مارها و مرگ تدریجی آنان و تسکین رنج ضحاک انجام گرفته است و با توجه باور پیوند شاه با توازن طبیعت، این داستان، نوعی بلاگردانی از پادشاه است که با نظریه بلاگردانی فریزر همخوانی دارد.

### ۳-۱-۳- قربانی انسان به منظور ابطال وقایع و پیش‌بینی های شوم

#### ۳-۱-۳-۱- داستان ضحاک

تقدیم انواع قربانی‌ها برای مصون ماندن از حوادث و پیشامدهای ناگوار و شوم از مهمترین اهداف قربانی‌ها محسوب می‌شود که نمونه آن در داستان ضحاک و پیش‌بینی یکی از ستاره‌شناسان درباره سرنوشت او دیده می‌شود. در این داستان، یکی از اخترشناسان پیش‌بینی می‌کند که ضحاک توسط جوانی از تخت پادشاهی برکنار و گشته می‌شود به همین دلیل، ضحاک برای بلاگردانی و ابطال پیش‌بینی اخترشناسان، تصمیم می‌گیرد، خون انسان‌ها و حیواناتی را در حوضی بریزد و بدن خود را در خون غوطه‌ور سازد.

کجا گفته بودش یکی پیش‌بین	که پردخته کی گردد از تو زمین
که آید که گیرد سر تخت تو	چگونه فروپژمرد بخت تو
دلش زآن زده فال پر آتش است	همه زندگانی برو ناخوش است
همی خون دام و دد و مرد و زن	بریزد، کند در یکی آبن
مگر کو سر و تن بشوید به خون	شود فال اخترشناسان نگون

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, p. 77)

در این داستان، بنا به پیشگویی اخترشناسان ضحاک، خون انسان و حیوانات را در تشتی می‌ریزد و برای دفع چشم‌زخم و بلا، بدن خود را در آن می‌شوید. نمونه این مورد در کلیله و دمنه و داستان پادشاه و برهمنان دیده می‌شود که برهمنان با نیرنگ از شاه می‌خواهند برای دفع بلا، بایستی خون نزدیکانش را در تشتی ریخته و در ساعتی در آن بنشیند (Ebn Moghafa, 2007, p. 351-353). قربانی در این مورد، بیشتر ناظر بر اندیشه تأثیر خون در ابطال بلا یا است. این مورد با نظریه‌های پادشاه الوهی (پیوند سلامتی شاه و حیات جانوری-گیاهی) و بلاگردانی فریزر مطابقت دارد. افزون بر آن با توجه به باور نیرو و حیات‌بخشی خون، می‌توان این داستان را با نظریه بستن پیمان برادری از فریزر (و کسب نیروها و توانایی افراد با دستیابی به خون و برخی اعضای آنها) بررسی و تحلیل کرد. از دیدگاهی دیگر این اندیشه، باور تأثیر خون در ابطال مصائب و خواص بلاگردانی آن را به ذهن متبادر می‌کند (Frazer, 2007/208, pp. 593-597).

### ۳-۱-۳-۲- داستان سیاوش

یکی از برجسته‌ترین داستان‌هایی که در آن، انسانی با هدف دفع بلا و نحوست، قربانی می‌شود، داستان قتل سیاوش به دستور افراسیاب است. با توجه به ارتباط داستان قتل سیاوش با خواب افراسیاب تورانی، ذکر خواب افراسیاب، قبل از پرداختن به چگونگی قتل سیاوش به منظور روشن شدن علت این قتل آیینی، ضروری است.

افراسیاب شبی در خواب می‌بیند که گردباد تندی وزیدن می‌گیرد و خیمه‌هایش را سرنگون می‌کند و از بریده شدن سر سپاهیان‌ش، جوی خون جاری می‌شود سپس سوارانی او را نزد کاوس می‌برند و فرزند خردسال او، افراسیاب را با شمشیر به دو نیم می‌کند سپس با ترس بیدار می‌شود و خوابش را با نزدیکانش در میان می‌گذارد. گرسیوز با شنیدن سخنان افراسیاب به او دلداری می‌دهد و از او می‌خواهد که خواب را به فال نیک بگیرد؛ آن‌گاه خوابگزاران را می‌خوانند تا به تعبیر خواب شاه پردازند. افراسیاب قبل از نقل خواب به ستاره‌شماران دستور می‌دهد که در صورت آشکار شدن خوابش سر آنها را از تن جدا می‌کند. خوابگزاران به تعبیر خواب او می‌پردازند و سیاوش را خطری برای پادشاهی او می‌دانند و با نیرنگ گرسیوز، افراسیاب به سیاوش بدگمان می‌شود و دستور می‌دهد او را به قتل برسانند (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, pp. 250-251). در داستان گشته شدن سیاوش، سیر داستان، نشان دهنده قربانی وی با هدف بلاگردانی از شاه است. پس از دستگیری سیاوش در حالی که پالهنگ بر گردنش نهاده‌اند او را نزد افراسیاب می‌برند و افراسیاب دستور می‌دهد:

چنین گفت سالار توران سپاه	که اندر کشیدش به یک روی راه
گنیدش به خنجر سر از تن جدا	به شخی که هرگز نروید گیا
بریزید خونش بر آن گرم خاک	ممانید دیر و مدارید باک

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 350)

در این ابیات، افراسیاب دستور می‌دهد، سر سیاوش را در جایی ببرید که زمین آن سخت و محکم باشد و گیاهی در آن جا نروید. به نظر می‌رسد، چنین مکانی با این ویژگی‌ها، کوه یا روی صخره‌ای باشد که به علت فقدان خاک، گیاهی در آنجا نمی‌روید. لسان درباره رسم کهن ایرانیان باستان هنگام تقدیم قربانی چنین می‌گوید: ایرانیان باستان، آیین قربانی را بر روی کوه‌ها و پشته‌ها برگزار می‌کنند (Lesan, 1978, p. 61). شایان ذکر است که در این ابیات، نوعی تناقض دیده می‌شود. افراسیاب ابتدا می‌گوید که بر روی شخی (کوه یا زمینی با پوشش سخت و سنگی) سر سیاوش را

ببرید که گیاهی نروید و سپس می گوید خورش را بر آن خاک گرم بریزید اما در ابیاتی که در ادامه می آید، گروهی در دشت، سر سیاوش را در تشتی زرین می برد و خورش را در مکانی پوشیده از سنگ می ریزد.

هنگامی که دمور و گروهی، نزد افراسیاب می روند و از وی می خواهند تا سیاوش را بکشد، انگیزه وی از کشتن سیاوش روشن می شود و آن چیزی نیست، جز بلاگردانی و ابطال خوابی که دیده بود.

بدیشان چنین پاسخ آورد شاه	کز من ندیدم به دیده گناه
ولیکن به گفت ستاره شمر	به فرجام ازو سختی آید به سر

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 353)

سپس برای دفع بلا با کشتن وی موافقت می کند.

سرش را ببرید یکسر ز تن	تنش گرگسان را بپوشد کفن
بباید که خون سیاوش زمین	نبوید، نروید گیا روز کین

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 354)

نکته قابل توجه در این ابیات، تأکید افراسیاب بر این نکته است که نباید خون سیاوش بر خاک ریخته شود. این اندیشه با اهداف گوناگونی در فرهنگ های مختلف دیده می شود. «قاعده کلی است که خون شاهان را نباید بر زمین ریخت بنابراین وقتی قرار باشد که شاه یا یکی از وابستگانش بمیرد، او را طوری می کشند که خورش بر زمین نریزد. در ساکس (Sax) غربی مردم معتقدند: زمینی که خون انسان در آن ریخته باشد، نفرین شده است و برای همیشه بایر خواهد ماند» (Frazer, 2007/2008, pp. 259-260). با توجه به گفته فریزر، علت اصلی خودداری از ریختن خون بر زمین، نحوست و قحطی حاصل از این نوع قتل هاست. پس قتل آیینی سیاوش جنبه باروری ندارد زیرا با توجه به ابیات بالا، افراسیاب تأکید می کند، خورش را در جایی بریزند که گیاه نروید. اگر مقصود وی از بریدن سر سیاوش، باروری طبیعت بود بر چنین امری، تأکید نمی کرد.

سپس گرسیوز و گروهی برای اجرای فرمان افراسیاب، سیاوش را به مکان مورد نظر می برند.

چُن از لشکر و شهر اندر گذشت	کشانش ببرند هر دو به دشت
ز گرسیوز آن خنجر آگون	گروی زره بستد از بهر خون
بیفکند پیل ژیان را به خاک	نه شرم آمدش زو بنیز و نه باک

یکی تشت زرین نهاد از برش	جدا کرد از آن سرو سیمین سرش
به جایی که فرموده بد، تشت خون	گروی زره بُرد و کردش نگون
یکی باد با تیره‌گردی سیاه	برآمد بیوشید خورشید و ماه
کسی یکدگر را ندیدند روی	گرفتند نفرین همه بر گروی

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, pp. 357-358)

با توجه به این ابیات، مشخص می‌شود که گروی، سرِ سیاوش را در دشت و بر روی تشتی زرین می‌بُرد و خونش را در مکانی که افراسیاب دستور داده بود (شَخ: کوه یا زمینی پوشیده از سنگ) می‌ریزد. برخی گشته شدن سیاوش را نوعی قربانی به منظور باروری طبیعت می‌دانند.

«در آسیای غربی و مدیترانه مادرسالاری وجود داشته است و یکی از آیین‌های مادرسالاری این بود که ملکه هر سال با پهلوانی ازدواج می‌کرد و در پایان سال، همان‌طور که خدای باروری توسط مادر کشته می‌شد، همسر ملکه را نیز شهید می‌کردند و خونش را بر گیاهان می‌پاشیدند و معتقد بودند که گیاهان بر اثر این خون، رشد می‌کنند و بارور می‌شوند. به نظر می‌رسد داستان سیاوش می‌تواند شکل توسعه یافته این آیین بومی غیرایرانی باشد. سیاوش در واقع پهلوانی است که او را به ازدواج دختر درآورده‌اند. در داستان سیاوش صحبت از این است که او به سلطنت برسد؛ چون در مدتی که او همسر ملکه است؛ در واقع از جانب او حکومت می‌کند؛ یعنی حکومت کردن، جزیی از امکانات این پهلوان است. سرانجام می‌بینیم که سیاوش را می‌کشند و خونش را می‌ریزند و گیاه سیاوشان سبز می‌شود. سبز شدن گیاه ممکن است، معرف همان باروری باشد» (Bahar, 1386, p. 388).

با توجه به این امر، مهرداد بهار، سیاوش را پهلوان و همسر ملکه در جامعه مادرسالار می‌داند که برای سرسبزی و فراخی زندگی، قربانی می‌گردد (Bahar, 1386, p. 468). شیوه قتل سیاوش با چگونگی قربانی انسانی میان سکاها در برخی جزئیات شباهت دارد. سکاها پس از شستن سر آسرا با شراب، گلوی آن را روی پشته‌ای می‌بریدند سپس خون قربانی را در ظرفی ریخته و آن را روی خنجری می‌ریختند. همچنین بازو و کتف راست قربانی را از پیکرش جدا می‌ساختند و به‌عنوان پیشکشی به سوی آسمان (خورشید) پرتاب می‌کردند (Mostafavi, 1990, p. 72).

مصطفوی شیوه قتل سیاوش را رسمی سکایی می‌داند ولی با مقایسه چگونگی قتل سیاوش با رسم سکایی به این نکته می‌رسیم که در داستان سیاوش، تنها ریختن خون او در ظرف با شیوه قربانی، میان سکاها شباهت دارد و هدف این قربانی‌ها کاملاً متفاوت است زیرا بنا به گفته مصطفوی، قربانی در میان سکاها با هدف پیشکش او به خورشید انجام می‌شود و جنبه جلب

رضایت و باروری دارد، اما با توجه به متن شاهنامه، قتل سیاوش توسط افراسیاب با هدف بلاگردانی و دفع نحوست خوابی بود که ستاره شماران تعبیر کرده‌اند. در این داستان، سر بریدن و ریختن خون در تشت، جنبه قربانی را تقویت می‌کند و وزیدن باد و گرد و خاک سیاه نیز، فضای جادویی آن و اندیشه نحوست گشتن شاهان را به ذهن متبادر می‌کند. دستور افراسیاب مبنی بر ریختن خون سیاوش در مکانی خاص که گیاه نروید نیز ریشه در این باور دارد که ریختن خون بر زمین، خونخواهی و انتقام را در پی دارد. با توجه به تأکید افراسیاب (ریختن خونش در جایی که گیاه نروید)، قتل سیاوش نمی‌تواند به منظور باروری طبیعت باشد زیرا گیاه خود نماد باروری و سرسبزی است.

از ابیات فوق، برمی‌آید که سیاوش را در دشت قربانی کرده‌اند و خونش را در جایی که گیاه نمی‌روید و کرکسان جای دارند، ریخته‌اند. به نظر می‌رسد مکان مورد نظر، کوه باشد. کوه در باور پیشینیان به عالم مینوی نزدیک بود و در این مکان به عبادت می‌پرداختند. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت، گشته شدن سیاوش نوعی قربانی به منظور بلاگردانی و دفع نحوست خواب افراسیاب است و با نظریه بلاگردانی فریزر قابل بررسی است. علاوه بر این، این داستان را نیز می‌توان با نظریه پادشاه الوهی فریزر و حفظ کمال کیهانی از مری بویس، تحلیل کرد زیرا این قربانی برای حفظ شاهی (افراسیاب) انجام می‌شود که حیات او ضامن حفظ حیات جانوری-گیاهی و نگاهداشت کمال کیهانی است.

### ۳-۱-۴- قربانی انسان و استفاده اعضای او به منظور درمان و بازیابی بینایی

گاه قتل آیینی و قربانی افراد، ریشه در این باور دارد که برخی از اندامها، نیرویی جادویی و شفابخش دارد و برای درمان بیماری‌ها و بهبودی افراد موثر است؛ نمونه این باور در داستان حمله کاوس به مازندران و نبرد رستم با دیو سپید دیده می‌شود.

پس از آن که کاووس به مازندران حمله می‌کند، شاه مازندران به کمک دیو سپید او را شکست می‌دهد و دیو سپید با جادو، کاوس و سپاهیانش را نابینا می‌سازد و رستم با حمله به شاه مازندران و شکست او، ایرانیان را نجات می‌دهد. پزشکان خون جگر دیو سپید را برای مداوای کاووس تجویز می‌کنند و کاوس از رستم می‌خواهد با کشتن دیو سپید و ریختن مقداری از خون جگر دیوسپید در چشم او و سپاهیانش، آنها را بینا سازد.

پزشکان به درمانش کردند امید  
چنین گفت فرزانه مردِ پزشک  
چکانی سه قطره به چشم اندرون  
به خون دل و مغز دیو سپید  
که چون خون او را به سان سرشک  
شود تیرگی پاک با خون برون  
(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 40)

و پس از شکست دیو، سینه‌اش را می‌درد:

فرو بُرد خنجر، دلش بردید  
به اولاد داد آن فسرده جگر  
برو آفرین کرد فرخنده شاه  
به چشمش چو اندر کشیدند خون  
جگرش از تن تیره بیرون کشید  
سوی شاه کاوس بنهاد سر  
که بی‌تو مبادا نگین و کلاه  
شد آن تیرگی از دو دیده‌ش برون  
(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, pp. 43-44)

سؤالی که پیش می‌آید این است که پیشینیان چه موجوداتی یا کسانی را دیو می‌دانستند؟ به نظر می‌رسد در ادوار گذشته، انسان‌های درشت قامت، نیرومند و سیاه‌چهره را به علت چالاکي و جنگاوری، دیو می‌خواندند. در کوش‌نامه نیز داستان رفتن کاووس به مازندران، چنین آمده است: کوش، با توصیف سرزمین سیاهان (آفریقا) که سنگش لعل و زمرد است و به جای خاک از زمینش زر می‌روید، کاووس را فریب می‌دهد و در آن‌جا دیوسپید با افسون، کاووس و سپاهیان‌ش را کور می‌کند سپس رستم با کُشتن دیوسپید و ریختن خون جگر وی در چشم کاووس و ایرانیان، آنها را بینا می‌سازد.

به ایران زمین اندر افتاد شور  
هر آن کس که او کوش را دیده بود  
همی گفت کان دیو بود این شگفت  
که لشکر کشید او به مازندران  
بماندند تا رستم تاج‌بخش  
ز زاول بیامد دلی پُر ز درد  
نه سنجه بماند و نه دیو سپید  
چنان دان که گوینده باستان  
چنین گفت کز خون دیو سپید  
که دیو سپید آن سپه کرد کور  
وگر نام زشتیش بشنیده بود  
که کاووس کی را بر آن ره گرفت  
کنون کور شد با همه سرکشان  
ببخشودشان و اندر آمد به رخس  
ز جان سیاهان برآورد گرد  
نه ارژنگ و غندی و نه باربید  
بسی رمز گفت اندرین داستان  
بود شاه را روشنایی امید

چو گشته شد آن مردِ ناهوشیار  
از آن تیرگی رسته شد شهریار  
(Iranshah, 1998, p. 661)

در این ابیات، ابی‌الخیر ابتدا از «سیاهان» نام می‌برد و در بیت پایانی از دیوسپید با عنوان «مردِ ناهوشیار» یاد می‌کند؛ همین مسئله می‌تواند قرینه‌ای مبنی بر انسان بودن دیو سپید باشد و این که پیشینیان دشمنان و قبایل وحشی و افراد درشت اندام را با عنوان دیو می‌خوانند. در کتاب *جهان‌اسطوره‌شناسی* (جلد ۱) آمده است: «قصه‌های جانوران و اساطیری که در آن‌ها، خدایان یا دیوان حیوان نما نقش دارند از آیین‌هایی مشتق شده‌اند که در آن‌ها، آدم‌هایی به هیئت جانور درآمده و عهده‌دار ایفای نقش‌هایی بوده‌اند» (Krappe, 1938/2016, p. 57). چنین رسمی نیز در یونان رایج بوده است. «در آتن، قربانی سالیانۀ گاو ملکوتی، تحت تشریفات به نام بوفونیا (Bouphonia) می‌شد. در آتن، دختران جوان، لباسی از پوست خرس بر تن می‌کردند و نام حیوان را بر خود نهاده و به رقص مشغول می‌گشتند» (Challaye, 1967, p. 349). در کتاب *شاخه زرین* نیز دربارهٔ علت پوشیدن پوست و تشابه به برخی حیوانات یا موجودات فراطبیعی چنین آمده است:

«انسان بدوی کوشیده است، اصل تقلید را برای تأمین نیازهایش به وسیلهٔ نمایش‌های دینی یا جادویی به کار گیرد زیرا رقص‌ها و مراسم ماسک‌دار در اصل برای تأمین مقاصد عملی پدید آمد. بازیگران می‌خواستند با تقلید رفتار برخی موجودات قدرتمند مافوق انسان، برکت و سعادت را برای جامعه فراهم آورند و در قالب آن شخصیت موقتی، معجزات سودمندی را انجام دهند که در ظرفیت انسانی خود، قادر به انجام آن نبودند» (Frazer, 2007/2008, pp. 675-676).

در فرهنگ‌عامهٔ آلاشت نیز آمده است: دیوان، همان جوانان نیرومند مازندران بوده‌اند که توانایی خود را با شکار پلنگ و گاو میش و پوشیدن پوست و قسمت فوقانی جمجمهٔ این حیوانات نشان می‌دادند (Pahlavan, 2006, pp. 123-124). در کتاب *اسطوره‌های ایرانی* نیز دربارهٔ دیوان چنین آمده است:

«در سراسر شاهنامه، دوش به دوش پادشاهان و پهلوانان، موجودات شر نیز در قالب دیو، ظاهر می‌شوند. فردوسی این دیوها را انسان‌های بدی می‌شمارد که در مقابل پروردگار ناسپاسی کرده‌اند. آنها غالباً تجسم اهریمن یا ابلیس توصیف شده‌اند اما عملاً گروه خاصی از پادشاهان دشمن از نواحی مازندران و طبرستان هستند، هر چند مکان جغرافیایی دقیق آنها روشن نیست» (Curtis, 1997, p. 53).

با توجه به این موارد، می‌توان گفت که آنچه در شاهنامه با عنوان دیو و دیوان شناخته می‌شوند؛ دشمنان قدرتمند و بومیانی وحشی، چالاک و توانایی بوده‌اند که پوست حیوانات بر تن می‌کردند و با هیئت حاکمه در نزاع بودند به همین دلیل این اقوام و گروه‌های وحشی، تجسم اهریمن و دیوان قلمداد می‌شدند که در پی آسیب زدن به انسان‌ها هستند و دیوسپید و کارگزاران او از جمله همین گروه‌های وحشی بوده‌اند. در این داستان از آنجا که قتل دیو (انسان) با هدف بلاگردانی از شاه (کاوس) و درمان او انجام شده است، می‌تواند با نظریه‌های پادشاه‌الوهی و بلاگردانی از فریزر و نظریه کمال کیهانی مری‌بویس تبیین شود زیرا در باور گذشتگان، حیات شاه با باروری طبیعت رابطه مستقیمی داشت و در صورت ضعف یا به خطر افتادن جان وی، طبیعت با مخاطره مواجه می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد در این داستان، این افراد یا اقوام بدوی و وحشی با توجه به هیئت ظاهری و پوشش آنها که یکتاپرست هم نبودند و انسان تلقی نمی‌شدند و چنین عملی رواج قربانی توسط ایرانیان محسوب نمی‌شود. البته جنبه‌های افسانه‌ای و غیرحقیقی چنین موجودی را نیز باید در نظر داشت.

در پایان به گفته فردوسی در این زمینه می‌پردازیم:

تو مر دیو را مردم بد شناس	کسی کاو ندارد ز یزدان سپاس
هرآن‌کو گذشت از ره مردمی	ز دیوان شمر، مشمر از آدمی
خرد گر بدین گفت‌ها نگرود	مگر نیک معنیش می‌نشود

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 3, pp. 296-297)

### ۳-۱-۵- قربانی کودکان به منظور طول عمر شاه

گاه برای طول عمر شاه، کودکان زیبا را قربانی می‌کردند. در داستان خاقان چین، سپاه ایران در راه سغد به شهر بیداد می‌رسد که پادشاه آنجا (کافور) به خوردن کودکان گرایش دارد و رستم با کشتن این پادشاه، مردم را از ظلم وی می‌رهاند.

وز آن جایگه لشکر اندر کشید	به یک منزلی بر یکی شهر دید
کجا نام آن شهر بی‌داد بود	دزی بود وز مردم آباد بود
همه خوردنی‌ها ز مردم بدی	پری‌چهره‌ای هر زمان گم بدی
به خوان چنان شهریار پلید	نبودی جز از کودک نارسید
پرستندگانی که نیکو بدی	به دیدار و بالا بی‌آهو بدی

از او ساختندی به خوان بر خورش بدین‌گونه بُد شاه را پرورش

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 3, pp. 255)

همان‌طور که می‌بینیم، قربانی کودکان در شهر بیداد در سُغد رواج داشته است و رستم با گشتن پادشاه شهر بیداد و برچیدن رسم آدم‌خواری و قربانی کودکان و زیبارویان، مخالفت خود را با آن نشان می‌دهد که این امر، دلیلی بر مذموم بودن این عمل و مخالفت ایرانیان با آن است. با بررسی‌های انجام شده، آدم‌خواری یکی از شیوه‌های قربانی انسان است و هدف آن رفع گرسنگی نیست و انگیزه‌ای عقیدتی و مذهبی دارد که در مقدمه با عنوان نظریه فریزر (کسب خصایص خوب افراد و بستن پیمان برادری) ذکر شد.

انسان‌های ابتدایی بر این پندار بوده‌اند که هر چیز مقدسی که در جوار اشیاء مقدس دیگری قرار گیرد، خود نیز جنبه مقدس خواهد یافت و کودک که حاصل پیوندی مقدس محسوب می‌شود نیز مقدس است و گران‌بهاترین عامل قربانی برای خدایان می‌تواند باشد (Mostafavi, 1990, p. 189). آدم‌خواری یکی از گونه‌های قربانی است و از شیوه‌های پیروی می‌کند که بر مبنای آن، ابتدا می‌باید با ریختن خون انسان، او را از ادامه حیات بازداشت (Davis, 1981, p. 281). جنگ‌های بین قبایلی که در آن انسان به آدم‌خواری می‌پردازد، نباید تنها برای فرونشاندن عطش گشتار یا خوردن گوشت دشمنان باشد. در مواردی که اُسرا و زندانیان خورده می‌شوند، مقصود سیر کردن شکم نیست بلکه عملی مذهبی است و به افتخار خدایان انجام می‌شود. این رفتار انگیزه‌های مهمتری جز برآوردن نیازهای غریزی دارد (Davis, 1981, p. 288). در تاریخ هرودوت نیز انگیزه آدم‌خواری هندوانی به نام پادئی‌ها چنین عنوان شده است: اگر یکی از زنان یا مردان همشهری شان بیمار شود، دوستان نزدیکشان آنها را کُشته و از گوشتشان غذایی تهیه می‌کنند و کمتر کسی خود را از این افتخار محروم می‌کند (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/2003, Vol. II, p. 199). در واقع آدم‌خواری درون قبیله‌ای اغلب به منظور سعادت قبیله و انتقال صفات نیک قربانی به بقیه افراد و خویشان انجام می‌شد (Brown, 2005, P. 60).

در کتاب *روایات داراب هرمزیار* درباره تحریم رسم آدم‌خواری در آیین زردشت آمده است: خوردن گوشت آدمی در آیین زردشتی حرام و مستوجب عقوبت بسیار سختی بود و شاید بدتر از آن، خوردن گوشت مردار بود. خانه چنین فردی باید ویران و چشمانش از کاسه و دلش از سینه بیرون آورده شود (Unvala, 1922, p. 277).

با توجه به ابیاتی که در آغاز این بخش آمد، به نظر می‌رسد قربانی کودکان برای کافور (پادشاه شهر بیداد) با هدف جذب نیرو و صفات نیک قربانی‌ها و طول عمر شاه از طریق خوردن گوشت آنها انجام شده است که با نظریه پادشاه‌الوهی و کسب خصایص و نیروهای فرد (نظریه پیمان برادری) از فریزر سازگار است. شایان ذکر است که در این داستان به زیبارویی و بی‌عیب بودن کودکان اشاره شده است که از دیرباز جزو مهمترین شروط انتخاب قربانی‌های انسانی محسوب می‌شد (Coyajee, 1964/1974, p. 109) و فرد (شاه) با خوردن گوشت قربانی‌ها، قدرت و نیروهای مثبت آنها را جذب می‌کرد. پس آدم‌خواری، نوعی قربانی انسان برای طول عمر و کسب صفات مثبت قربانی محسوب می‌شود.

شایان ذکر است که برخی از تاریخ‌نویسان (هرودوت) به دلیل دشمنی با ایرانیان در روایاتی جعلی، سپاهیان خشایار شا در لشکرکشی یونان و همسر خشایارشا را متهم به قربانی انسان می‌کنند که قابل استناد نیست.

صاحب کتاب *آیین میتر* در مورد اتهام یونانیان و رومیان بر دشمنانشان چنین می‌گوید: «این نکته را نباید فراموش کرد که یونانیان و رومی‌ها قربانی انسان به مثابه اعمال نفرت‌انگیز و ناشایستی برای انسان متمدن تصور می‌کردند و از طرف دیگر برای از سکه انداختن یک مذهب، طریق بهتری از متهم کردن رهروان آن به قتل نفس، یافته نمی‌شد. این بود که اتهام قتل نفس، حربه‌ای بود که مدام به آن توسل می‌جستند و البته سخت موثر می‌افتاد» (Vermazern, 2008, p. 204). ژوستین (Justin) و اپیان (Appian) نیز گفته‌اند که داریوش اول به کارتاژیان امر کرده بود تا از قربانی کردن انسان‌ها برای ایزدان خود بپرهیزند (Pirmia, 1995, p. 639). واضح است که این گفته دیدگاهی شخصی نبوده و از سنت پارسی نشأت گرفته است.

شایان ذکر است که در شاهنامه فردوسی، نشانی از قربانی انسان از جانب ایرانیان، دیده نمی‌شود، شاهان و بزرگان هنگام پیروزی بر دشمنان یا رسیدن به مقصود، پس از تطهیر با حضور در آتشکده و پوشیدن جامه سفید به زاری و تقدیم قربانی‌های غیرخونی و معنوی (دعا و ستایش خداوند) پرداخته و فقرا و بینوایان را مورد بخشش و انعام قرار می‌دادند. مصادیق قربانی‌های انسانی که در این مقاله بررسی شد از جانب ترکان، تازیان و چینیان انجام شده نه از جانب ایرانیان. با توجه به موارد ذکر شده مصداقی از قربانی انسان در ایران (از زمان ظهور زردشت) دیده نمی‌شود هرچند اغلب ملت‌ها در دوران آغازین حیات خود، ممکن است چنین رسمی را تجربه کرده باشند. در مورد قربانی انسانی در ایران می‌توان گفت: این نوع قربانی به شکلی که در

فرهنگ‌های دیگر وجود داشته در ایران رایج نبوده است و شنیده هرودوت، آن هم، تنها دو مورد، دلیل و سند مهمی برای وجود این آیین در ایران نیست. البته وجود چنین مواردی را در آغاز حیات بدوی قوم آریایی و سنت‌های پیشازردشتی نمی‌توان انکار کرد. شایان ذکر است که در بحث قربانی انسان در ایران، مسئله مهم، بحث فرهنگی است. از زمانی که تمدن ایرانی به عنوان فرهنگی پویا و مشخص در میان سایر ملت‌ها مطرح و شناخته شده است چنین آیینی، مورد پذیرش و مطلوب فرمانروایان و فرهنگ ایرانی نبوده است. نکته دیگر مسئله رایج بودن یک آیین است تا بتوان آن را به ملتی نسبت داد. با وجود این که در تمدن‌های هند و بین‌النهرین، شیوه‌های مختلف قربانی انسان رواج فراوانی داشت در ایران که حلقه واسط دو تمدن است؛ مصداق مشخصی از این نوع قربانی، دیده نمی‌شود و این امر نشانگر فرهنگ غنی و پویای ایرانی است و چنانچه گذشت یکی از شرایط صلح داریوش با کارتاژیان نهی آنان از قربانی انسانی بوده است. البته با توجه به این که خرافات و جهل، عامل اصلی چنین آیین‌های انحرافی و غیرانسانی است؛ در بررسی‌های علمی، همواره باید موارد خاص و استثنایی را - که ممکن است میان گروهی محدود و نامتمدن رواج داشته و از سنت‌های بومی و کهن خود به ارث برده‌اند - مدنظر قرار نداد.

### نتیجه‌گیری

نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که انعکاس قربانی انسان در *شاهنامه* اغلب با اهداف طول‌عمر، بلاگردانی و دفع نحوست انجام می‌شد. در متون یاد شده، قربانی‌های انسانی در پنج بخش از جمله: رها کردن کودک به منظور دفع نحوست (زال)، قربانی انسان به منظور تسکین رنج شاه و رضایت ماران، قربانی انسان به منظور ابطال وقایع و پیش‌بینی‌های شوم، قربانی انسان و استفاده اعضای او به منظور درمان و بازیابی بینایی و قربانی کودکان به منظور طول عمر شاه تقسیم‌بندی شد که قربانی به منظور بلاگردانی و طول عمر، اهمیت بیشتری داشت.

در رابطه با مصادیق یافت شده از قربانی انسان در *شاهنامه* درباره داستان‌های زال، دیو سپید و سیاوش می‌توان گفت: با توجه به جادوی تقلیدی (شباهت)، سفیدی موی فرزند (زال)، نمادی از شومی و پیری است و به تصور سام، این امر ممکن بود تبعات شومی برای خاندانش به دنبال داشته باشد و باعث خشکی، ناباروری یا نابودی خانواده وی شود؛ پس رها کردن کودک شوم با ویژگی غیرطبیعی در کوه در واقع فداکردن وی به منظور بلاگردانی و حفظ تبار و خاندان است. نکته شایان ذکر، گذاشتن و رهاکردن کودک در قلعه‌ای که جایگاه و قلمرو پرنده‌ای اسطوره‌ای و رازآمیز است (و در داستان‌های زال و هفت‌خان، هیبتی اهورایی و اهریمنی دارد)، می‌تواند نوعی

پیشکش به آن پرنده به منظور بلاگردانی باشد یا در صورت عدم پیشکش کودک به سیمرغ، هلاک شدن و دفع نحوست او باشد. قتل آیینی سیاوش نیز با توجه به متن شاهنامه، جنبه باروری نداشته و نوعی قربانی به منظور بلاگردانی از افراسیاب و دفع نحوست خواب وی بوده است. در مورد دیو سپید نیز می‌توان گفت: آنچه در شاهنامه با عنوان دیو و دیوان شناخته می‌شوند؛ دشمنان قدرتمند و بومیانی وحشی، چالاک و تنومندی بوده‌اند که با هیئت حاکمه در نزاع بودند به همین دلیل این اقوام و گروه‌های وحشی، تجسم اهریمن و دیوان قلمداد می‌شدند و دیوسپید یکی از این دشمنان بود. حمام ضحاک در تشتی از خون انسان‌ها و حیوانات نیز ریشه در باور تأثیر خون در ابطال مصائب و خواص بلاگردانی آن دارد. علاوه بر این با توجه به باور نیرو و حیات‌بخشی خون، این عمل می‌تواند به منظور کسب نیروها و توانایی موجود در خون قربانیان باشد. در مورد قربانی کودکان برای پادشاه نیز باید گفت با بررسی‌های انجام شده، آدم‌خواری یکی از شیوه‌های قربانی انسان است و هدف آن رفع گرسنگی نیست و انگیزه‌ای عقیدتی و مذهبی دارد و قربانی کودکان برای کافور، پادشاه شهر بیداد، قربانی انسان به منظور کسب خصایص نیکو آنهاست. شایان ذکر است که شواهد یافت شده از آیین به شکلی که در فرهنگ‌های دیگر وجود داشته در ایران رایج نبوده است. در بحث قربانی انسان در ایران، مسئله مهم، بحث فرهنگی است. از زمانی که تمدن ایرانی به عنوان فرهنگی پویا و مشخص در میان سایر ملت‌ها، مطرح بوده است چنین آیینی، مورد پذیرش و مطلوب فرمانروایان و فرهنگ ایرانی نبوده است. در مورد انطباق نظریه‌های قربانی با مصادیق یافت شدن نیز باید گفت: نظریه‌های بلاگردانی و پادشاه الوهی فریزر و جلب رضایت ایزدان از مری بویس کاربردی‌تر از سایر نظریه‌هاست.

#### کتابنامه

- Amouzegar, J. (2013). *Mythological History of Iran*. (16<sup>th</sup> ed.). The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian].
- Aqakhani Bijani, M., Hashemi Babaheidari, S. M., & Sadeghi, E. (2017). Badness-removing belief in Bakhtiari tribe. *Popular Culture and Literature*, 5(14). 49-67. [In Persian]. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.23454466.1396.5.14.1.1>
- Aqakhani Bijani, M., Toqyani, I., & Mohammadi Fesharaki, M. (2018). Sacrifice ritual in *Shahnameh* (The story of Rostam, Esfandiyār and

- Siavash). *Popular Culture and Literature*, 6(20), 1-20. [In Persian].  
<http://dorl.net/dor/20.1001.1.23454466.1397.6.20.5.4>
- Ardestani Rostami, H. R. (2014). *Zorvan in Iran's national epic*. Shiraz. [In Persian].
- Azadi Deh Abbasani, N. (2015). Decoding the rite of sacrifice in myth, mysticism and culture. *Mytho-Mystic Literature Journal (Persian Language and Literature Journal)*, 11(38), 11-40. SID. <https://sid.ir/paper/139601/en> [In Persian].
- Bahar, M. (1386). *From myth to history*. (5<sup>th</sup> ed.). Cheshme. [In Persian].
- Boyce, M. (1995). *A history of Zoroastrianism* (H. Sanatizadeh Trans., vol.1). Toos. (Original work published 1975). [In Persian]
- Brown, P. (2005). Cannibalism. *The encyclopaedia of religion* (M. Eliade, Ed., Vol. 3, P. 543). Macmillan Publishing Company.
- Challaye, F. (1967). *Petite histoire des grandes religions* (M. Khodayar Mohebi Trans.). Tehran University. (Original work published 1940) [In Persian]
- Coyajee, J.C. (1974). *Rituals and legends of ancient China* (J. Dostkhah Trans.). Qoqnoos. (Original work published 1964) [In Persian]
- Curtis, V. S. (1997). *Persian myths*. (A. Mokhber, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Markaz. (Original work published 1993) [In Persian]
- Davani, F., Fesharaki, M., & Khorasani, M. (2015). THE symbolic reflection of Mithraic sacrifice -myth of slaying the first bull in Nizami's Haft Peykar. *Textual Criticism of Persian Literature (Researches on Persian Language and Literature)*, 2 (26), (No.51, New Vol. 7), 1-20. SID. <https://sid.ir/paper/149098/en1-20>. [In Persian]
- Davis, N. (1981). *Human Sacrifice*. William Morrow & Company.
- Ebn Moghafa (2007). *Kelile and Demne* (M. Minavi Ed., N. Monshi Trans., 32th ed.). Amir Kabir. [In Persian]
- Eliade, M. (1989). *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth* (N. Zangoori Trans.). Aghaz. (Original work published 1958). [In Persian]
- Eslam, A. (2016). The transformation of sacrifice from human being to animal: An important process of rationalization. *Religious Research*, 3(6), 65-87. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1987-1996). *Shahnameh* (J. Khaleghi Motalaq Ed., with an introduction by E. Yarshater, vol.1-5). University Press. [In Persian]

- Fouladi, M. & Qolami, Z. (2019). Popular beliefs on blood and bleeding in story scrolls. *Culture and Folk Literature*, 7(25), 81-104. SID. <https://sid.ir/paper/255452/en> [In Persian]
- Frazer, J. (2008). *The golden bough*. (K. Firouzmand, Trans.). Aghah. (Original work published 2007) [In Persian]
- Ghaemi, F. (2015). Comparative analysis of serpent Zahhak's myth based on the old tradition of sacrifice for serpent Gods of the underworld. *The Journal of Epic Literature (Pazhuhesh-Nameh Farhang-o-Adab)*, 11(19), 27-65. SID. <https://sid.ir/paper/140499/en> [In Persian]
- Hanaway, W. L. (1996). Blood and Wine: Sacrifice and Celebration in Manüchihri's Wine Poetry, Iran (A. Monfared, Trans.). *Farhang*, (17), 261-280. (Original work published 1988) [In Persian]
- Hassanabadi, M. & Adiban, F. (2016). Analysis of the Theme of sacrifice in Bidel's Poems. *Kohan-nāme-ye Adab-e Pārsi, Classical Persian Literature*, 7(1), 27-51. [In Persian]
- Heidary, H. & Sadeghpour Mobarakeh, M. (2019). The myth of blood and Its ritual functions in the stories of Shāhnāme. *Mytho-Mystic Literature Journal (Persian Language and Literature Journal)*, 15(55), 107-140. SID. <https://sid.ir/paper/139369/en> [In Persian]
- Herodotus, (2003). *The Histories*. (H. Hedayati Trans., Vol. 1-2). Tehran University Press. (Original work published ca. 450-440 B.C.E.). [In Persian]
- Iranshah Ibn Abi Al Khair (1998). *Kushnameh*. (J. Matini, Ed.). Elmi. [In Persian]
- James, E. O. (1998). Sacrifice. In J. Haistings (Ed.), *Encyclopedia of religion and Ethic* (Vol. 11, p. 11). T&T Clark.
- Krappe, A. H. (2016). Animism: The general character of the myth. In J. Sattari, (Tras.), *The world of mythology* (Vol. 1, pp. 44-59). Markaz. (Original work published 1938) [In Persian]
- Lesan, H. (1978). Sacrifice from ancient times to today. *Art and People*, (167), 60-70. [In Persian]
- Mogk, E. (1909). *Die Menschenopfer ben Germanen*. Teubner.
- Mostafavi, A. A. (1990). *The myth of the victim*. Bamdad. [In Persian]
- Omidi, A., Mosharraf, M., & Esmailpour, A. (2022). A Study and Analysis of Human Sacrifice in India, Iran, and Mesopotamia Based on Sacrifice Theories. *Journal of Subcontinent Researches*, 14(42), 9-34. doi: 10.22111/jsr.2020.31481.1992 [In Persian]
- Pahlavan, K. (2006). *Elasht folklore*. Heydari. [In Persian]

- Pirnia, H. (1995). *History of ancient Iran* (Vol.1, 7<sup>th</sup> ed.). Donyaye ketab. [In Persian]
- Razi, H. (1987). *History of Iranian Religious Studies* (Vol. 1). Forohar. [In Persian]
- Shirdel, Z.; Rahimi, A. (2017). Analysis of the myth of the abandoned child in the Shahnameh from the viewpoint of Jung's psychology. *Journal of Persian Language and Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*, 70(236), 141-166. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22517979.1396.70.236.7.1> [In Persian]
- Unvala, M. (1922). *Darab Hormazdyar's rivayat* (Vol. 1). N. P.
- Vaziri, A. (1991). *Zāl-e Zar*. Vaziri. [In Persian]
- Vermazern, M. (2008). *Mithra ce dieu Mysterieux* (7<sup>th</sup> ed.). Cheshme. (Original work published 1966) [In Persian]
- Youngert, S. G. (1998). Sacrifice. In J. Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Vol. 11, p. 36). T. & T. Clark.

## Search for Mēhr in *Gāhān*

Mina Kambin

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

### Abstract

"Mēhr" is one of the most significant deities in Zoroastrianism, receiving as much praise as Ahuramazda in the Mēhr Yašt. Indeed, Mēhr was a great god venerated before the emergence of Zarathuštra. However, his absence in the *Gāhān* has been a topic of discussion among scholars. It has been suggested that Zarathuštra relegated other deities to inferior positions below Ahuramazda. Although some researchers believe that Zarathuštra only remained silent about Mēhr. In this research, we aim to explore Mēhr's characteristics in other parts of the *Avesta* to determine whether Zarathuštra disregarded Mēhr or acknowledged him. To achieve this goal, we have meticulously examined certain stanzas from the *Gāhān* and Mēhr Yašt to identify Mēhr's attributes and find personages with similar characteristics in the *Gāhān*. We also use *Veda* in which ušas is similar to Mēhr. Ultimately, we find some passages in the *Gāhān* that likely refer to Mēhr. These references are related to the bull, a sacred creature in the *Avesta*, which symbolizes light and brightness, as well as wisdom and knowledge Mēhr, too, embodies light and brightness, and is connected to the bull. Consequently, we can conclude that Zarathuštra indirectly refers to Mēhr in his poetry. This desk research is descriptive and analytical in nature.

**Keywords:** Mēhr, *Gāhān*, Mēhr yašt, *veda*, ušas

---

**Received Date:** 28 November 2023

**Revise Date:** 17 February 2024

**Accepted Date:** 22 February 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2021101.1102>



## جستجوی ایزد مهر در گاهان

مینا کامبین

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

### چکیده

ایزد «مهر» یکی از مهمترین ایزدان زردشتی است که در مهر یشت به اندازه اهوره‌مزدا قابل پرستش توصیف می‌شود. به همین دلیل عدم حضور او در گاهان مورد بحث بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته است. با توجه به این که در گاهان عباراتی یافت می‌شود که شباهت زیادی به توصیف مهر دارد و با در نظر داشتن زبان رمزی گاهان این پژوهش در نظر دارد خصوصیات مهر و نیز رمزهای گاهان را مورد بررسی قرار داده تا پاسخی برای این پرسش پیدا کند که آیا زردشت «مهر» را نادیده گرفته و یا او را مورد پذیرش قرار داده است. به این منظور پس از تحلیل دقیق متن گاهان و مهر یشت و پیدا کردن شخصیت‌هایی با ویژگی‌های مشابه در هر دو متن، در پایان خواهیم دید که رمزهایی در گاهان یافت می‌شود که با گاو در ارتباط است و گاو نیز با نور، روشنایی، خرد و دانایی در ارتباط است. مهر نیز خود نور و روشنایی است و با گاو در ارتباط است. پس احتمالاً استفاده از آنها به منظور اشاره به این ایزد بوده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که زردشت مهر را در اشعار خود مد نظر داشته است. منابع این مقاله به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده و روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است.

**کلید واژه‌ها:** مهر ایزد، گاهان، مهر یشت، ود، اوشس

---

تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۹/۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۳

## مقدمه

«مهر» یکی از بزرگترین ایزدان دستگاه ایزدی زردشتی است. او از چنان جایگاه والایی برخوردار است که اهوره مزدا در مهر یشت او را همانند خود قابل ستایش و پرستش می‌داند. پرستش او به دوران پیش‌زردشتی و دوره ودایی باز می‌گردد که به صورت دوگانه میتره-ورونه (mitra-varuṇa) مورد پرستش بوده است. یشت دهم/وستا به این ایزد اختصاص دارد و در همین یشت است که با خویشکاری‌های او، که طیف وسیعی از توانایی‌ها را شامل می‌شود، آشنا می‌شویم. به دلیل همین گستردگی خویشکاری‌های مهر است که برای او مفاهیم مختلفی قائل شده‌اند. نیبرگ بر این باور است که او در درجه نخست ایزد آسمان شب و همچنین خدای جنگ بوده و به همین سبب زردشت با او به کشمکش پرداخته است (Nyberg, 1938/2003, pp. 61, 64). هومباخ نیز باور دارد که نزد زردشت میتره ودایی دقیقاً همان دئو و برابر با مهر ایرانی بوده، او حتی باور دارد که زردشت از به زبان آوردن نام دئو خودداری کرده چرا که برای او تابو بوده است (Humbach, 1960, p. 254). اما بویس این فرضیه را رد کرده و بر این باور است که زردشت الاهیات و ایزدان اصلی دین کهن ایرانی پیش‌زردشتی را نگاه داشته است (Boyce, 1969, p. 34) با این حال امروزه اکثر پژوهشگران باور دارند که در گاهان نامی از این ایزد برده نشده است.

اما زبان رمزی و استفاده از واژگانی غیر از عنوان اصلی برای برخی از عناصر مقدس به ما این اجازه را می‌دهد که در جستجوی عنصری دیگر در مفهوم مهر باشیم. به عنوان مثال در گاهان از «هوم» مستقیماً نام برده نمی‌شود، اما از صفت او که «دوردارنده مرگ» است در یسن ۳۲ بند ۱۴ سخن به میان آمده است:

saocaiiaṭ auuō yē dūraoṣəm (Y. 32/ 14, c)

آنکه دوردارنده مرگ (هوم) را می‌سوزاند

اینسler dūraoṣəm را «هوم» ترجمه می‌کند (Insler, 1975, p. 49) هومباخ نیز این واژه را اشاره به «هوم» دانسته است (Humbach, 1991, Vol, 2, p. 89). بنابراین غیر ممکن نیست که به مهر نیز اشاره غیر مستقیمی شده باشد. در این راستا پرسشی مطرح می‌شود که در کجا و یا به چه شکلی ممکن است ایزد مهر به زبانی رمزی مطرح شده باشد که تا کنون از چشم پژوهشگران دور مانده است؟ فرض ما بر این اصل استوار است که ایزد مهر که با نور، روشنایی و روز ارتباط دارد باید در بین بندهایی که به روز و روشنایی روز اشاره می‌کند، پنهان شده باشد. با بررسی

دقیق این بخش‌های گاهان به عباراتی بر می‌خوریم که از سویی با روز و روشنایی ارتباط دارند، از سویی با گاو و از سویی دیگر با خرد و دانایی و در خواهیم یافت که این عبارات شباهت‌هایی با مهر در مهر یشت دارند و به دنبال آن فرضیه‌ای مطرح می‌شود که شاید منظور از این عبارات اشاره به ایزد مهر باشد. برای مشخص شدن صحت این فرضیه نیاز است که متن گاهان، به ویژه در بندهایی که از روشنایی، گاو و خردمندی یاد می‌شود موشکافانه‌تر مورد بررسی قرار گیرد تا با توجه به ویژگی‌هایی که در مهر یشت برای ایزد مهر بیان شده است بتوان رد پای احتمالی این ایزد را یافت.

لازم به ذکر است که گردآوری داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای و روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است.

### پیشینه پژوهش

مهر همواره مورد توجه بسیاری از پژوهشگران بوده به همین سبب پژوهش‌های زیادی در مورد مهر موجود است. نیبرگ (1938) در کتاب *دین‌های ایران باستان* بخشی را به این ایزد اختصاص داده و هر یک از خصوصیات و خویشکاری‌های او و ایزدان همراهش را برشمرده است (Nyberg, 1938/ 2003, pp. 52-88).

دومزیل (1940) در کتاب *Mitra-Varuna An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty* میتره-ورونه (mitra-varuṇa) ودایی را با سایر ایزدان مشابه در فرهنگ‌های دیگر هندواروپایی قیاس کرده، او به غیبت مهر در گاهان و نیز اهوره بودن مهر اشاره کرده، او همچنین با تکیه بر جشن نوروز و مهرگان که یکی به اهوره‌مزدا و دیگری به مهر متعلق است این دو را متضاد یکدیگر دانسته و با میتره-ورونه ودایی قیاس کرده است و نتیجه می‌گیرد که اهوره‌مزدا با ورونه مرتبط است (Dumézil, 1940, 91-94).

هومباخ در مقاله‌ای با عنوان "Der Iranische Mithra als Daiva" نام مهر را به معنی پیمان دانسته و اشاره به صرف جمع واژه Miθra در بند ۵ یسن ۴۶ به معنی پیمان می‌کند، او همچنین به متنی از پلوتارک اشاره می‌کند که درباره پیشکشی به انگره‌مینو سخن گفته و آن را در اصل قربانی برای مهر می‌داند (Humbach, 1960, pp. 254, 256).

بی شک یکی از مهمترین پژوهش‌های صورت گرفته در مورد مهر ترجمه مهر یشت از گرشویچ (1967) با عنوان *The Avestan Hymn to Mithra* است که در مقدمه مفصلی که بر آن نوشته

توصیفات مهر را در مهر یشت برشمرده و او را ایزد «نگهبان پیمان» دانسته است (Gershevitch, 1967, pp. 26-44).

بویس (1969) در مقاله‌ای با عنوان “On Mithras Part in Zoroastrianism” ایزد مهر را در دوره‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی و در گاهان بررسی کرده و فرضیه دشمنی زردشت با این ایزد را رد می‌کند، او باور دارد که مهر در همه دوره‌ها به عنوان ایزدی پر قدرت بین ایرانیان حضور داشته است (Boyce, 1969). برگردان فارسی این مقاله در کتاب مهر در ایران و هند باستان موجود است.<sup>۱</sup> بویس همچنین در کتاب *A history of Zoroastrianism* بخشی از فصل دوم را به توضیح درباره مهر اختصاص داده است. او هیچ یک از معانی پیشنهادی برای مهر را راضی کننده ندانسته زیرا به باور او هیچ واژه‌ای به تنهایی نمی‌تواند مفهوم مهر را به درستی منتقل کند، او ضمن توضیح درباره ویژگی‌ها و خویشکاری‌های مهر در مهر یشت/وستا، آتش را نماینده مهر دانسته و بین مهر، عنصر آتش و نیز آفتاب پیوندی نزدیک می‌بیند و او را محافظی برای عمل قربانی می‌داند (Boyce, 1975, pp. 27-32).

اما لنتس در مقاله‌ای با عنوان “The social function of the Old Iranian Mithra” مفهوم پیمان را رد کرده و مفهوم «تقوی» را در این واژه مستتر می‌داند او همچنین باور دارد فرضیه «دشمنی زردشت با مهر» بی اعتبار است (Lentz, 1970, pp. 253, 254). این مقاله به فارسی نیز ترجمه و در کتاب مهر در ایران و هند باستان منتشر شده است.<sup>۲</sup>

دوشن گیمن نیز در کتاب مشهور خود دین ایران باستان درباره مهر ایرانی توضیح داده، او معنی پیمان را ناکافی دانسته است و «میتره-اهوره» (mitra-ahura) اوستایی را با «میتره-ورونه» (mitra-varuna) ودایی قیاس می‌کند، او «مزدا» را جایگزین میتره دانسته و باور دارد که اهوره‌مزدا این ایزد را در خود گرفته و به همین دلیل در گاهان اثری از نام او یافت نمی‌شود (Duchesne-Guillemin, 1973/1996, pp. 221-224).

تیمه (1957) در کتابی با عنوان *Mitra and Aryaman* به توضیح درباره میتره ودایی در ریگ ودا و مهر اوستایی در مهر یشت پرداخته است و نظرات پژوهشگرانی چون دومزیل و لومل و میه را درباره مهر بررسی کرده است. او در این کتاب نه تنها واژه miθra را به معنی پیمان -قرارداد-

<sup>۱</sup> نک. بویس، مری. ۱۳۸۴. نقش مهر در دین زردشتی. ترجمه احمدرضا قائم مقامی. مهر در ایران و هند باستان. ویراستار ب. عالیخانی. تهران: ققنوس. صص ۱۰۱-۱۴۲.

<sup>۲</sup> نک. لنتس، ولفگانگ. ۱۳۸۴. کارکردهای اجتماعی میتره ایران باستان. ترجمه سیروس نصرالله زاده. مهر در ایران و هند باستان. ویراستار ب. عالیخانی. تهران: ققنوس. صص. ۸۱-۱۰۰.

و ایزد miθra را تشخیص یافته آن می‌داند بلکه همه مهر یشت را در مورد پیمان تلقی می‌کند (Thieme, 1957, p. 25). او همچنین ارتباط مهر با نور و روشنایی را مردود دانسته و این اشتباه را ناشی از تصور پیوند طبیعی عناصر روحانی با نور می‌داند و باور دارد شخصیت مهر در اشعار مهر یشت چنین ارتباطی را نشان نمی‌دهد (Thieme, 1957, p. 35) و باز همو در مقاله‌ای با عنوان "The Concept of Mitra in Aryan Belief" که به فارسی نیز ترجمه و در کتاب *مهر در ایران و هند باستان* منتشر شده است<sup>۱</sup>، مجدداً مهر را در معنی ایزد پیمان معرفی می‌کند (Thieme, 1975). اما خوندا در مقاله‌ای با عنوان "Mitra in India"، میتره (mitra) و ورونه (varuṇa) را یک مفهوم واحد در نظر گرفته و وحدت آن دو را در عین دویی یکی از خصوصیات فلسفی هندواروپاییان دانسته است، او در این مقاله مجموعه‌ای از صفات این ایزد را در *ودا* شرح داده و و نه تنها مفهوم ایزد پیمان را که تیمه برای آن قائل است رد کرده بلکه برای این ایزد مفهومی گسترده و ایجاد کننده روابط درست و به سامان در یک جامعه قائل می‌شود (Gonda, 1975). این مقاله نیز به فارسی ترجمه و در کتاب *مهر در ایران و هند باستان* منتشر شده است<sup>۲</sup>. عالیخانی در مقاله‌ای با عنوان «سهروردی و مهر ایزد» مضامین سخنان سهروردی و مهر یشت را بسیار به هم نزدیک دانسته و با توجه به نظرات سهروردی درباره عشق به این نتیجه می‌رسد که به باور سهروردی مهر همان اصل آسمانی عشق است، عالیخانی در این مقاله به ارتباط مهر و گاو و قربانی نیز پرداخته است (Alikhani, 2003).

اشمیت در بخش "Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranian" از مقاله‌ای با عنوان "Mithra" تقریباً تمامی نظریات پژوهشگران مختلف درباره مهر را گردآوری، ویژگی‌های این ایزد را در مهر یشت بررسی، ایزدان همکار مهر را معرفی کرده و رویکرد پادشاهان هخامنشی درباره ایزد مهر را توضیح داده است (Schmidt, 2020).

اغلب موارد ذکر شده بیشتر به توضیح درباره شخصیت و خویشکاری‌های مهر پرداخته‌اند که به موضوع مقاله حاضر ارتباط مستقیمی ندارد. برخی دیگر نیز باور به غیبت او در *گاهان* دارند که

<sup>۱</sup> نک. تیمه، پل. ۱۳۸۴. مفهوم میتره در معتقدات آریایی. ترجمه احمدرضا قائم مقامی. *مهر در ایران و هنر باستان*. ویراستار ب. عالیخانی. تهران: ققنوس. صص. ۲۵-۵۵.

<sup>۲</sup> نک. خوندا، یان. ۱۳۸۴. میتره در هند. ترجمه عسگر بهرامی. *مهر در ایران و هند باستان*. ویراستار ب. عالیخانی. تهران: ققنوس. صص. ۵۷-۷۹.

به نظر می‌رسد می‌تواند نادرست باشد. به همین سبب نیاز است به دنبال ردپایی از این ایزد مهم در متن گاهان باشیم تا بتوانیم حضور و یا غیبت او را در این متن اثبات کنیم.

### گاو نر روزها در گاهان

در یسن ۵۰ بند ۱۰ به گاوی با صفت «رهبر روزها» اشاره می‌شود که به نظر صورت شخصیت یافته‌ای از یک عنصر مقدس است. این شخصیت با روشنایی خورشید ملازم شده است. روشنایی خورشید اینجا منظوری آشکارا متفاوت از کره خورشید را منتقل می‌کند و آن را با گاو رهبر روزها مانند کرده است:

raoca x<sup>v</sup>əŋg # asnaṃ uxšā aēuruš (Y. 50/ 10/ c)

روشنایی خورشید، گاو نر رهبر (پیش‌رو) روزها (Humbach, 1991, Vol. 1, p. 185)

uxšā را کلنز گاو نر معنی می‌کند از ماده uxšan- در حالت نهادی مفرد (Kllens & Pirart, 1990, p. 225). اینسلا احتمال داده است که منظور از گاو نر، ماه باشد اما از آنجایی که بخش نخست آن «روشنایی خورشید» است نه «کره خورشید» نمی‌توان بخش دوم آن را با ماه ملازم کرد. به نظر می‌رسد هر دو عبارت به عنصری واحد اشاره دارند که آن انوار خورشید است نه خود خورشید. به عبارت دیگر ادبیات بیت به گونه‌ایست که می‌توان «گاو نر» را استعاره‌ای برای «نور خورشید» در نظر گرفت. تشبیه انوار خورشید به گاو در ریگ ودا/ نیز سابقه دارد. در بند پنجم از ماندالای نخست، سرود ۱۲۴، که سرودی در ستایش «اوشس» ایزد سپیده‌دم<sup>۱</sup> است، می‌گوید: «در نیمه شرقی ناحیه آب‌آلود مادر گاوها نشانه خود را نموده است». جلالی نائینی اعتقاد دارد که منظور از ناحیه آب‌آلود «آسمان مه‌آلود» و مقصود از گاوها «اشعه نور» است (Jalali-Naini, 1994, p. 311). با توجه به این که این سرود به سپیده‌دم و آغاز نور و روشنایی اختصاص دارد احتمالاً این نظر درست است و می‌توانیم اینجا بین گاو و نور پیوندی بیابیم. با توجه به این پیشینه در بند ۱۰ یسن ۵۰ نیز منظور از گاو نر رهبر می‌تواند «انواری از خورشید که پیش از

<sup>۱</sup> واژه اوشس (uṣas) را سپیده‌دم معنی کرده‌اند (Monier-Williams, 1899, p. 220). صورت شخصیت یافته‌ای از ایزدبانوی سپیده‌دم است که همانند رقصنده‌ای در حالی که لباس نور بر تن دارد در شرق ظاهر شده و جامه سیاه شب و تاریکی را دور می‌کند. او جوانی است که بارها و بارها زاده می‌شود. هنگامی که بر می‌خیزد انتهای آسمان را روشن کرده و در بهشت را باز می‌کند. او همه موجودات را به حرکت وامی‌دارد و با بیدار کردن ستایشگران و روشن نگاه داشتن آتش آیینی به ایزدان خدمات شایسته‌ای ارائه می‌دهد. این ایزدبانو ارتباط نزدیکی با خورشید، که او را همچون مرد جوانی دنبال می‌کند، دارد و به همین دلیل به عنوان همسر خورشید (sūryā) شناخته می‌شود. او همچنین خواهر شب و فرزند بهشت دانسته می‌شود (Macdonell, 1917, p. 92).

خود خورشید پدیدار می شود و چون گاو نر پیشتازِ گله رهبری آن را به عهده می گیرد» باشد. به عبارت دیگر می توانیم این بیت را «نخستین انوار خورشید که در روز دیده می شود» بدانیم. افزون بر آن در این بیت گاو مانند عناصر دیگر ملکوتی گاهانی شخصیت یافته است و می بایست او را بیشتر عنصری ملکوتی بدانیم تا ماه و یا خورشید. بنابراین این عبارات به گاوی اشاره می کند که پیشرو و رهبر است و اگر چه همراه خورشید است اما جلوتر از او حرکت می کند.

در بند ۳ از یسن ۴۶ نیز از «طلوع گاوان نر روزها» سخن رفته است:

kadā mazdā # yōi uxšānō asnaṃ  
aṅhēuš darəərāi # frō ašahiiā ārəntē  
vərəzdāiš səṅghāiš # saošiiantəm xratauō (Y. 46/ 3/ a, b, c)

چه هنگام آن گاوان نر روزها، ای مزدا!

بر هستی طلوع می کنند، برای نگاه داشتن اشته

با سخنان فزاینده، خردهای سوشیانتها؟ (Humbach, 1991, Vol. 1, p. 168)

این قطعه به گونه ای سروده شده است که می توانیم گاوان نر را استعاره ای برای خردهای سوشیانتها بدانیم.

در بند چهارم یسن ۴۶ نیز اشاره به طلوع گاوان در ناحیه یا سرزمین شده است که ملازم با بینش نیک می شود:

aṭ təṅg drəguuā # yəṅg ašahiiā važdrəṅg pāt  
gā frōrətōiš # šōiərahiiā vā daxiiēuš vā....  
Huuō təṅg frō.gā # paəməṅg hucistōiš caraṭ (Y. 46/ 4/ a, b, e)

اما دروند گاوان را، آن برندگان اشته را، باز می دارد

از طلوع کردن بر ناحیه یا سرزمین....

باشد که او آن گاوها را رهبران پرواز بینش نیک سازد (Humbach, 1991, Vol. 1, p. 168)

همانطور که مشاهده می شود اینجا نیز گاوها نقش رهبر دارند. آنها رهبر بینش نیک اند که به پرواز در می آیند. بنابراین این بند گاوها را با طلوع نور، اندیشه و بینش مرتبط می کند. از آنجایی که حرکت آنها به پرواز تشبیه شده می توانیم آنها را به طلوع نوری آسمانی که باعث روشنی اندیشه می شود تفسیر کنیم. چنین تعریفی در ریگ ودا/ برای اوشس آمده است. او در بند ۷ ماندالای سوم، سرود ۶۱ به «گاوی که راننده صبحهاست» تشبیه شده است (Jalali-Nāini, 1994, p. 37). نکته جالب توجه این است که در بند پنجم از همین یسن یعنی یسن ۴۶ بند ۵ واژه «میثره» به صورت صرف برایی/ ازی جمع آمده است (miθrōibiiō). اگر چه این واژه در

جستجوی مهر در گاهان ۱۰۷

اینجا شخصیت یافته نیست و به همان معنی «قرارداد یا پیمان» به کار رفته است، اما نزدیکی و قرارگیری آن بلافاصله بعد از گاوها می‌تواند یادآور ارتباط مهر (miθra) با گاوها باشد.

### مهر در مهر یشت

بند ۱۳ یشت دهم/وستا (مهر یشت) در وصف مهر است:

yō paoiriiō mainiiuuō  
taro haraṃ āsnaoiti  
pauruuā.naēmāt aməšahe  
hū yaṭ auruuāṭ.aspahe  
yō paoiriiō zaraniiō.pīsō  
srīrā barəšnava gərəβnāiti  
adāṭ vīapəm ādidāiti  
airiiō.šaiianəm səuuištō (Yt. 10/ 13)

(او) که نخستین ایزد مینوی است

(او) که به قلّه هرا نزدیک می‌شود

فراپیش آن بیمرگ (خورشید)

خورشیدی که تیز اسب است؛

(او) که نخستین کسی است که زرنگار

قلل زیبا را فرو می‌گیرد

از آنجا همه را می‌بندد

همهٔ سکنی‌های آریایی را، (آن) قوی‌ترین (Alikhani, In press)

مهر پیشاپیش خورشید حرکت می‌کند. گرشویچ نیز به این موضوع اشاره کرده و مهر را مسئول روشن کردن روز می‌داند (Gershevitch, 1967, p. 39). بنابراین «مهر» در مهر یشت نخستین انواری است که پیش از خورشید به زمین می‌رسد که به صبح صادق معروف است. این تعریف در ود/ بیشتر با اوشس هماهنگ است تا میتره. اوشس که الههٔ درخشان صبح‌گاهی است خردمند و بیدارکننده است اما نیروی خود را از میتره-ورونه (mitra-varuṇa) می‌گیرد. در پایان سرود ۶۱ ماندالای سوم، نیروی میتره-ورونه است که با درخشش و جلال به هر سو گسترده می‌شود. در سرود ۵۱ ماندالای ششم پرتو روشن و فناپذیر خورشید نیز از میتره-ورونه است (1994, p. 65). بنابراین در ریگ ود/ میتره-ورونه سرچشمهٔ نور، درخشش، علم ودانایی است و منبع آنچه که در صبحدم دیده می‌شود و اوشس نام دارد، در حقیقت میتره-ورونه است. اما مهر

اوستایی مستقل از ورونه و خود منبع آگاهی و نور ظاهر شده است. در /اوستا از اوشس صبحگاهی خبری نیست و خویشکاری‌ها و خصوصیات اوشس ودایی به مهر اوستایی منتقل شده است. در مقابل چهرهٔ میترهٔ ودایی را در مزدای گاهانی درمی‌یابیم که آشکارا در رأس قرار می‌گیرد.

از سویی دیگر در بند ۳ مهر یشت «مهر»، «آتش» و «فروهرها» به ترتیب با هم ظاهر می‌شوند.

āsu.aspīm daḍāitī

miθrō yō vouru.gaoitīš ....

rāzištəm pantəm daḍāitī

ātarš mazdā ahurahe (Y10/ 3)

تکاوری می‌بخشد

مهر فراخ چراگاه....

راست‌ترین راه را می‌بخشد

آتش مزدا اهوره (Alikhani, In press)

در این بند میان آتش و مهر پیوندی دیده می‌شود و از آنجایی که آتش نور هدایت به راه راست است مهر را هدایت‌کنندهٔ اصلی دانسته‌اند، چون در رأس قرار گرفته است (Alikhani, In press). اینجا می‌توانیم او را با «گاو رهبر و پیشرو» در گاهان قیاس کنیم که در کنار خورشید و پیش از او ظاهر می‌شود. دو بیت پایانی همین بند اشاره به دانایی همه‌گیر مهر است به همین سبب عالیخانی مهر را سراسر دانایی و سرچشمهٔ علم حضوری می‌داند (Alikhani, In press).

ارتباط مهر با اندیشه و دانایی در ترجیع مهریشت که در ابتدای کرده‌ها تکرار می‌شود نیز هویداست. به کار رفتن صفات pərəəu.vaēiiaḍana «فراخ منظر» و axʷafna «به خواب نشدنی» در این ترجیع و صفت vispō.viḍvah «همه آگاه» در بند ۲۴ از دلایل آن است. در بند ۱۰۷ نیز هیچ انسان خاکی آسن خردی به بزرگی آسن خرد مهر ندارد:

nōiṭ mašīm gaēōīm stē

masiia hacaite āsnō xratuš

yaēā miərəmcit maīiaom (Yt. 10/ 107)

نه هیچ انسان خاکی در هستی هست

که آسن خرد وی بزرگتر باشد

از (آسن خرد) مهر مینوی

جستجوی مهر در گاهان ۱۰۹

در مهریشت مهر پیوندی ناگسستنی با نور و روشنایی دارد. در بند ۱۴۲ مهر است که باعث روشنایی بامدادی است و روشنایی او اکتسابی نیست:

yō paoiriš vaēidiš sūrēm frāḍāiti....

....yaeā tnūm raocaiieiti (Yt. 10/ 142)

که بامدادان صور بسیار را به ظهور در می آورد....

....چون تن خویش را روشن می گرداند (Alikhani, In press)

در جای جای مهر یشت به وجود او در همه اقلیم‌ها تأکید شده است (بندهای ۱۳۳ و ۱۰۴ و ۹۵ و ۱۵ و ۱۶). گردونه و سلاح‌های مهر همه زرینه‌اند. در بند ۱۰۲ صفت او «سپید اسب» *aurušāspa* است. میهن او که ماوراء البرز و درخشان است (بند ۵۰)، به وسعت زمین و در همه جهان گسترده توصیف می‌شود (بند ۴۴) و از آنجا همه گیتی را می‌نگرد (بند ۵۱). همه این موارد نشانه ارتباط مهر با نور و روشنایی است به طوری که می‌توانیم او را خود روشنایی بدانیم. ارتباط میتره ودایی نیز با نور در *ودا* دیده می‌شود. دومزیل نیز به ارتباط مهر با روز، روشنایی و رنگ سفید یا سرخ اشاره کرده است (Dumézil, 1976, p. 28). در نخستین بند از سرود ۱۵۶ ماندالای اول که خطاب به ویشنو است می‌گوید: «ای میترا مانند که نور تو به همه رسیده» (Jalali-Naini, 1994, p. 376). این عبارت اگر چه خطاب به ویشنو است اما گویای آن است که میترای ودایی همان نور است. در بند چهارم همین سرود آمده است که: «ویشنو دارای نیروی عالی و قدرتی است که روز را یافته و با دوست خود گاوخانه را می‌گشاید» (Jalali-Naini, 1994, p. 377). به نظر می‌رسد در این بند منظور از گاو انواری است که با آمدن روز باعث روشنایی جهان می‌شود.

ارتباط مهر با گاو در آیین‌های مزدیسنا نیز مشهود است. گرز آیینی گاو سر راه، که در مراسم آیینی تشریف استفاده می‌شود، نشانی از استفاده گرز مهر علیه دیوان دانسته‌اند و جالب آنکه گرز را بر روی زمین رو به سوی شرق که مکان طلوع خورشید است قرار می‌دهند، از سویی دیگر اعمال عبادی مهر در جزء نخست روز از بامداد تا نیمروز انجام می‌شود زیرا آیین‌های هاونگاه تحت اختیار مهر هستند (Boyce, 1969, pp. 26-27). شاید ظهور گاو نالان یسن ۲۹ در بند ۳۸ و ۸۵ مهر یشت نیز از همین ارتباط سرچشمه گرفته باشد چرا که مهر صاحب چراگاه‌های فراخ است و به همین سبب باعث گشایش درهای روزی به روی گاو.

### نتیجه گیری

مهر اگر چه در مهر یشت / اوستا جایگاه بلندی دارد، اما برابر با مرتبه بالای میتره در ود/ نیست. در مهر یشت بسیاری از توانایی های اوشس به مهر و در گاهان بسیاری از خویشکاری های میتره ودایی به مزدا منتقل شده است.

در مهر یشت، مهر با روز و روشنایی ارتباط دارد. او دانا، همه آگاه و همیشه بیدار است. او سرچشمه علم حضوری و هدایت کننده است. اگر چه ارتباط مهر با گاو در مهر یشت کاملاً مشخص نیست اما حضور گاو نالان یسن ۲۹ و نیز استفاده از گرز گاو سر آیینی در مراسم تشریف به عنوان نمادی از گرز مهر می تواند بیانگر ارتباط مهر با گاو در دوره های پیشین باشد. همچنین در ود/ نیز از رمز گاو به عنوان نمادی از انوار نور استفاده شده است.

در گاهان به گاو نری بر می خوریم که رهبری روزها را بر عهده دارد. او نخستین انوار خورشید است و به صورت شخصیت یافته ظاهر می شود. آن گاوها رهبران بینش نیکاند و طلوع آنها بر ناحیه یا سرزمین رمزی از طلوع اندیشه و خرد است. تشبیه گاو نر به انوار خورشید در ود/ نیز سابقه دارد. بلافاصله بعد از توضیح درباره گاو نر واژه «میتره» ظاهر می شود. این واژه به معنی «پیمان» به کار رفته است اما چون صورت شخصیت یافته مهر نیست، شاید تنها اشاره ای کوتاه است برای یادآوری ارتباط بین گاو و مهر علی رغم معنی واژگانی آن.

چنانچه این مطالب را در کنار هم قرار دهیم می توانیم شباهت مفهومی زیادی بین «گاو نر رهبر روزها» در گاهان با خصوصیات و شخصیت «مهر» در مهر یشت بیابیم. اگر چه در مهر یشت مهر از مرتبه والاتری برخوردار است، اما در گاهان این توصیف می تواند صورت رمزی برای مهر باشد که همانند مهر در مرتبه ای والا، اما متفاوت از عناصر تقدیس شده دیگر چون امشاسپندان، در نظر گرفته شده است. با این توصیف چنانچه «گاو رهبر روزها» همان «مهر» باشد، مهر در گاهان یکی از عناصر نیک و مقدس است که به باور زردشت سد کنندگان راه او از جمله دروندان اند.

### کتابنامه

- Alikhani, B. (2003). Suhrawardi and Mihr Yazad. *Journal of Human Sciences*, -(36), 1-14. SID. <https://sid.ir/paper/66792/en>
- Alikhani, B. (in press). *The description of Mēhr Yašt*. Iranian Institute of Philosophy.
- Boyce, M. (1969). On Mithra's part in Zoroastrianism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32(1), 10-34. <http://www.jstor.org/stable/613386>

- Boyce, Mary. 1975. *A history of Zoroastrianism* (Vol. 1). Brill.
- Boyce, m. & Gershevtich, I. (Eds.), *W. B. Henning Memorial Volume* (pp. 245-255). Lund Humphries.
- Duchesne-Guillemin, J. (1996). Religion of ancient Iran. (R. Monajem Trans.). Fekre Rouz. (Original work published 1973) [In Persian]
- Dumézil, G. (1940). *Mitra Varuna an essay on two Indo European representations of sovereignty*. Zone book.
- Dumézil, Georges. (1976). *The Vedic Mitra: A résumé of theses and references* (S. Caporn & R. L. Gordon. Trans.; PP. 26-35). Collège de France.
- Gherchevitch, I. (1967). *The Avestan Hymn to Mithra (with an Introduction Translation and Commentary)*. Cambridge University Press
- Gonda, J. (1975). Mitra in India. In J. R. Hinnells (Ed.). *Mithraic Studies*. (Vol. 1, pp. 40-52). Manchester University Press.
- Humbach, H. (1960). Der iranische Mithra als Daiva. *Paideuma*, 7(4/6), 253–257. <http://www.jstor.org/stable/40341306>
- Humbach, H. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan texts* (Vol. 1, 2). Universitätsverlag.
- Insler, S. (1975). *The Gāthās of Zarathushtra*. *Acta Iranica* (Vol.8). Brill
- Jalali-Nāini, M. R. (Ed. & Trans.). (1994). *Selected hymns of Rig-Veda* (3rd ed.). Noghreh. (In Persian).
- Kellens, J. & Pirart, E. (1990). *Les textes vieil Avestiques* (Vol. 2). Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Lentz, W. (1970). The social functions of the Old Iranian Mithra. In M. Boyce & I. Gershevtich (Eds.), *W. B. Henning Memorial Volume*. (pp. 245-255). Lund Humphries.
- Macdonell, A. A. (1917). *A Vedic reader for students*. Clarendon Press.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit English dictionary*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Nyberg, H. s. (2003). *Die religionen des alten Iran* (S. Najmabadi Trans.). Shahid Bahonar Kerman University. (Original work published 1938) [In Persian].
- Schmidt, H.-P. (2020). Mithra in old Indian and Mithra in Old Iranian. *Encyclopaedia Iranica Online*. Retrived January 22, 2024 from [http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804\\_EIRO\\_COM\\_11235](http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_11235)
- Thieme, P. (1957). *Mitra and Aryaman*. Cunnecticut Academy of Arts and Sciences.
- Thieme, P. (1975). The concept of Mitra in Aryan belief. In J. R. Hinnells (Ed.). *Mithraic Studies* (Vol. 1, pp. 21-39). Manchester University Press.

## An Essay About the Coincidence of Tir (July) with Autumn in Some Persian Literary Texts

Manizheh Abdollahi

Professor of Persian Language and Literature, Persian Literature Dept., School of Paramedical  
Sciences, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran. [abdolahm@sums.ac.ir](mailto:abdolahm@sums.ac.ir)

### Abstract

In some Persian texts until the 7th century, Tir māh (July), the fourth solar month is used as autumn. The most common theory to explain this meaning changing is based on the rotation of the Iranian year, which means that sometimes the beginning of the New Year has been moved to the beginning of summer, and in the same way, the fourth month of the year has been moved to the beginning of autumn. In this article, while examining this theory, the intermingling of Tishtar's function with Tirgan's rituals is proposed as another cause of this transfer of meaning. As an explanation it can be said that according to Tishtar Yasht, (The eighth Yasht) the main function of Tishtar (One of the Gods according to Zoroastrians' believes) is rainmaking, which is achieved after defeating the demon of drought or Apush Dēv. In this Yasht, also the story of Ārash, the legendary hero who determined the border of Iran by releasing a heavenly arrow, has narrated. According to Iranian mythology, the 13th day of Tir known as Tirgan used to be celebrated by Iranian each year to commemorate Ārash's victory. The juxtaposition of these two myths in the same Yasht and their mutual cooperation, which involves overcoming the enemy and freeing the people from evil forces, as well as the verbal similarity between Tishtar and Tir, has caused the rain-making function of Tishtar, whose peak is the beginning of the rainy season or the winter solstice, to be attributed to Tir (the fourth month of the year and the first month of the summer). So, the Tishtar's function season, i.e. autumn, is also attributed to Tir.

**Keywords:** Tishtar, Tirgan, Ārash, Tishtar Yasht, Persian mythology

---

**Received Date:** 22 July 2023

**Accepted Date:** 24 January 2024

**Revise Date:** 09 January 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2007625.1074>



## جستاری درباره هم‌زمانی تیرماه با پاییز در برخی متن‌های ادب پارسی

منیژه عبدالهی

استاد زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده پیراپزشکی،  
دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران [abdolahm@sums.ac.ir](mailto:abdolahm@sums.ac.ir)

### چکیده

در برخی متن‌های فارسی تا حدود قرن هفتم، تیرماه یا ماه چهارم خورشیدی، در معنی پاییز به کار رفته است. رایج‌ترین نظریه برای توضیح آن، سیار بودن سال ایرانی ذکر شده است که گاه آغاز سال نو به آغاز تابستان و به همین ترتیب، برج چهارم به آغاز پاییز منتقل می‌شده است. در این نوشتار ضمن بررسی این نظریه، آمیخته شدن خویشکاری ایزد تیشتر با آیین‌های تیرگان، به‌عنوان یکی دیگر از علت‌های این انتقال معنا، مطرح می‌شود. با این توضیح که براساس تیشتریشت، اصلی‌ترین خویشکاری ایزد تیشتر باران‌زایی است که پس از پیروزی بر دیو خشکسالی با اپوش دیو حاصل می‌شود. در همین یشت داستان آرش قهرمان اسطوره‌ای که با رهاکردن تیری مینوی مرز ایران را تعیین می‌کند نقل شده است و گفته شده برای گرامیداشت پیروزی او جشن تیرگان در روز سیزدهم تیرماه برگزار می‌شده است. کنار هم قرارگرفتن داستان آرش در کنار شرح پیروزی تیشتر بر اپوش دیو و اشتراک خویشکاری آنها که رها کردن مردمان از شر نیروهای اهریمنی و خشکسالی است و نیز مشابهت لفظی میان تیر و تیشتر، موجب شده کارکرد باران‌زایی تیشتر به تیرماه نسبت داده شود و موسم آن، یعنی پاییز و به عبارت دقیق‌تر آبان‌ماه، نیز به تیر منتسب شود.

**کلیدواژه‌ها:** تیشتر، تیر، تیرگان، آرش، تیشتر یشت، اساطیر ایرانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۴

## ۱. مقدمه

یشت هشتم از یشت‌های بیست‌ویک‌گانه *اوستا* «تیشتریشْت» نام دارد و چنانچه از نامش برمی‌آید، به تیشتر، ایزد باران، تقدیم شده است. در این یشت، تیشتر با القابی چون رایومند (باشکوه)، سفید، درخشنده، نورافشان و شبیه به آن ستایش شده است. به همین دلیل، بسیاری از پژوهندگان آن را با ستاره شعرای یمانی در صورت فلکی دب اکبر برابر می‌دانند. در بند ششم تیشتریشْت آمده است:

«تیشتر ستاره رایومند فرهمند را می‌ستاییم. او آن چنان به‌سوی دریای فراخکرت می‌وزد که تیر روان در مینو که بهترین آریاییان، آرش شواتیر<sup>۱</sup>، از کوه ائیریو و خشوث به کوه خوئونت پرتاب کرد»

به این ترتیب، داستان آرش و قهرمانی او برای آزادسازی کشور به خویشکاری تیشتر و نقش او در شکست دیو خشکسالی و رهاندن کشور از شر قحطی و گرسنگی، نزدیک دانسته شده است. شاید به دلیل همین عبارت تشبیه‌گونه در *اوستا* است که جشن تیرگان که در اساس روز آزادسازی کشور به وسیله تیر آرش است، به نوعی خاص با خویشکاری تیشتر گره زده شده است. به هر حال، یکی از خویشکاری‌های مهم تیشتر که در بند ۲۰ تا ۲۸ آمده، نبرد او با دیو اپوش<sup>۲</sup> است که بنا به متن بندهش دیو خشکسالی است: «اپوش دیو و اسپنجروش دیو آنان‌اند که با (ایزدان) باران‌ساز به نبرد ایستند» (Bahar, 2016, p. 122).

---

<sup>۱</sup> شواتیر در لغت به معنی «تیزتیر» است. لازم است به این نکته اشاره شود که لفظ «تیر» به معنی سلاح همین یک بار در *اوستا* آمده است و اساساً با تیر یا تیشتر مندرج در تیشتریشْت نسبتی ندارد. گفته شده است. «تیر از واژه‌ی اوستایی Tighri به معنی سر و نوک می‌باشد و کلمه تیغ به معنی قله و تیر به معنی سهم نیز از این واژه مشتق شده است» (Azargoshasb, nd, pp. 1-5)

نکته شایسته توجه دیگر آن است که در هیچ جای *اوستا* لفظ تیر به‌عنوان ایزد یا برای نامیدن ایزدی به کار نرفته است؛ اما از آنجا که تیشتریشْت به ایزد تیشتر تقدیم شده، گاه از روی مشابهت لفظی تیشتر با تیر اشتباه گرفته می‌شود.

<sup>۲</sup> برخی اعتقاد دارند اپوش دیو در واقع همان عطارد یا تیر است که بعدها در نقش دبیر فلک در فرهنگ ایرانی ظاهر شد. درباره سیاره عطارد و تمایز و بعدها ضدیت او با تیشتر، لازم است اشاره شود که در نجوم بابلی سیارات مقدس بوده‌اند. در سنت ایرانی کهن ابتدا تنها ستارگان شایسته توجه و تقدیس بوده‌اند، به مرور و با تأثیر از سنت عیلامی-بابلی سیارگان نیز قابل توجه دانسته شدند. در عیلام «نبو» خدایی بزرگ و ایزد نویسندگی و دبیر الهی بود؛ اما با گذشت زمان خویشکاری او در سیاره تیر یا عطارد تحلیل رفت و به‌تدریج با او یکی شد. از سوی دیگر، با عبور از دنیای کهن و پا نهادن به دوران میانه، احترام به سیارات در میان ایرانیان کمرنگ شد و سیاره‌ها که از اساس در *اوستا* نقشی نداشتند، اهمیت خود را از دست دادند و کم‌کم نقش تازه‌ای به‌عنوان یاوران اهریمن پذیرفتند. به همین ترتیب، سیاره عطارد یا تیر نیز کم‌کم به رقیب تیشتر تبدیل شد و در قالب اپوش دیو مطرح‌شده در تیشتریشْت، تصویر شد. (Boyce, 1988, pp. 297-306)

گفته می‌شود اندیشه خویشتکاری تیشتر در آزادسازی آب‌ها منشأ بین‌النهرینی دارد. توضیح آنکه در یک متن بابلی مربوط به آیین سال نو نوشته شده است که شعرای یمانی آب‌ها را پیمانہ می‌کند و درباره تیشتر هم آمده است که «تیشتر آب دریای وروکشه را به تلاطم در می‌آورد» (بند ۳۱). همچنین، در تقویم سامی، طلوع شعرای یمانی برابر بود با ماه تموز و زمان برگزاری جشن‌های آدونیس-تموز که از نظر زمانی تقریباً با روزهای آخر تیرماه برابر می‌شد. (Pirayeh, Moshfegh, 2004, p. 10)

بر این اساس، زمان برگزاری جشن‌های تیرگان، روز سیزدهم از ماه تیر یا ماه چهارم سال، با طلوع شعری (شعرا) یا شباهنگ که با ایزد تیشتر این‌همانی داشته است، مصادف می‌شده است. برخی اسناد و منابع قدیم همین معنی را تأیید می‌کنند؛ چنانچه نظر ابوریحان بیرونی آن است که اول سال ایرانیان فروردین و آغاز انقلاب صیفی بوده است. در *نوروزنامه* منسوب به خیام و کتاب *التنبیه و الاشراف* مسعودی و نیز، کتاب *التاج* منسوب به جاحظ نیز بیش‌و کم همین نظریه بیان شده است: «نیروز و مهرجان دو فصل سال هستند... مهرجان، دخول فصل زمستان و نیروز، اذن دخول فصل گرماست» (Taqizadeh, 1937, p. 56)

## ۲-۱. پیشینه پژوهش

یکی از آثار قابل استناد درباره مباحث مربوط به تقویم یا گاه‌شماری ایرانی که از زمان تدوین تا کنون مورد توجه محققان قرار گرفته است، کتاب *گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان* تألیف و تحقیق مرحوم سید حسن تقی‌زاده است. در این اثر ضمن توجه به چگونگی گاه‌شماری و دلیل ثابت نبودن ماه‌های سال در گاه‌شماری کهن ایرانیان، اشاره‌ای مختصر و مفید درباره مفهوم «تیرماه» و این که به دلایلی که در متن ذکر شده از ماه نخست تابستان به آبان ماه تغییر می‌کرده، سخن به میان آمده است (Taqizadeh, 1937, pp. 56-67). پس از آن برخی مقاله‌ها به مباحث طرح شده در این اثر درباره تقویم ایرانی توجه کرده و در بوتۀ نقد قرار داده‌اند و مطالبی خاص به آن افزوده‌اند. از جمله می‌توان به مقاله «تقویم خراجی» نوشته رضا عبداللهی در نشریه *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان* اشاره کرد (Abdollahi, 1982, p. 35). آثار یاد شده اگرچه در نوع خود ارزشمندند، اما از آن جا که توجه آنها به مفاهیم کلی تقویم ایرانی است، به مبحث اختصاصی این نوشتار چندان نپرداخته‌اند و تنها به عنوان مطلبی گذرا در حد اشاره توجه کرده‌اند.

جستاری درباره هم‌زمانی تیرماه با پاییز در برخی متن‌های ادب پارسی ۱۱۷

همچنین برخی مقاله‌های دیگر بدون توجه به مفهوم «تیرماه» به مباحث کلی مربوط به جشن تیرگان و جلوه‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای آن و باورهای مردمان درباره تیرگان پرداخته‌اند، که با وجود ارجمند بودن، از مبحث این نوشتار فاصله دارند. به عنوان نمونه می‌توان به مقاله «بانو و دبیر تأملی بیش‌تر بر آناهیتا و تیر» نوشته مری بویس (Boyce, 1988, pp. 277-282) و مقاله «تیرگان» نوشته پرویز رجبی اشاره کرد (Rajabi, 1981, p. 2) که ایرج وامقی مقاله‌ای با عنوان «درباره‌ی تیر و تیرگان» در نقد و بررسی مقاله رجبی، فراهم آورده و ضمن بیان برخی کاستی‌ها، مطالبی بر آن افزوده است (Wameqi, 1981, pp. 280-281). در این میان آنچه مستقیماً به مطالب این نوشتار مربوط می‌شود چند نوشته و یادداشت در خصوص مفهوم تیرماه است که با استناد به شواهدی در شعر شاعران کهن نگاشته شده است. از جمله مقاله با عنوان «تیرماه، پاییز تازیکان» نوشته علی حصوری قابل ذکر است که با وجود کوتاهی، اشاره‌ای مستقیم به مفهوم تیرماه در برخی اشعار کهن داشته است و نشان داده که گاه تیرماه به طور کلی در معنای پاییز یا آبان‌ماه، به کار می‌رفته است (Hasoori, 1987, pp. 42-45). بر اساس همین نوشته رحیم رضازاده ملک مقاله‌ای با عنوان «درباره تیرماه» در نقد همین مقاله علی حصوری منتشر کرده و مطالبی دیگر بر آن افزوده است (Rezadeh Malek, 1989, pp. 20-27).

در مجموع، آثار یاد شده با آن که همگی در خور توجه است و در این نوشتار به آنها استناد شده است، یا به دلیل اختصار یا به دلیل آن که به مبحث طرح شده در این مقاله به صورتی گذرا و به عنوان مطلبی فرعی پرداخته‌اند، از عهده توضیح مطلب به صورتی جامع برنیامده‌اند. همین امر ضرورت نگارش مقاله‌ای جامع‌تر را که به صورتی گسترده و با تکیه بر شواهد متعدد از متون مختلف، به مفهوم تیرماه در متون ادبی بپردازد، آشکار کرده است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. تردید در زمان خویشکاری تیشتر

چند نکته درخور تأمل در این میان وجود دارد که پاسخ روشن گفته شده در بخش پیشین را به چالش می‌کشاند؛ به نحوی که پذیرش قطعی آن دشوار می‌شود. نخستین نکته، تردیدی منطقی است که پرویز رجبی مطرح می‌کند. او با استناد به بند ۲۹ تیشتریشْت که به صراحت از باران‌آوری تیشتر حکایت می‌کند: «تیشتر رایومند فرهمند، خروش شادکامی و رستگاری برآورد... آب جویهای شما بدون مانعی به طرف محصول با دانه‌های درشت و چراگاه با دانه‌های ریز و به سوی جهان مادی روان گردید» این پرسش را مطرح می‌کند که به دلیل تأکید بر باران‌آوری تیشتر،

لازم است ظهور آن با فصل‌های بارانی هم‌زمان باشد؛ و اگر بنا به عقیده رایج و بر اساس تیشتر یشت ظهور او در تیرماه باشد، با خویشکاری باران‌زایی هم‌خوان نیست؛ زیرا فلات ایران در تیرماه، به‌ندرت و به گونه‌ای در خور اعتنا، باران دریافت می‌کرده است. رجبی می‌نویسد: «گمان نمی‌رود با همه نیایش‌ها و جشن و سرورها جز به‌ندرت در تیرماه و تیرگان‌های این سرزمین، بارانی بر زمین‌های سوخته کشاورزان فقیر فروریخته باشد و دقیقاً نیایش به خاطر نیاز به باران بوده است؛ نه به خاطر فرود آن» (Rajabi, 1981, p. 20).

در پاسخ به این تردید است که ایرج وامقی ادعا می‌کند که تیرماه مندرج در تیشتر یشت، نه ماه چهارم سال، بلکه مطابق با پاییز بوده است و بنابراین، از نظر زمانی فروریختن باران به وسیله تیشتر را منطقی می‌داند. وامقی نظر خود را در پاسخ به مقاله رجبی، چنین توضیح می‌دهد: «نظر مؤلف [پرویز رجبی دال بر آنکه در تیرماه که ماه آغازین تابستان است، نمی‌توان انتظار داشت که بارانی قابل توجه فرو ببارد] به شرطی درست می‌بود که تیرماه کهن درست در محل همین تیرماه کنونی یعنی در سی روزه یا سی و یک روزه آغاز تابستان قرار می‌داشت؛ درحالی‌که شواهد فراوان -چه در *اوستا* و ایران پیش از اسلام و چه در ادب پارسی دوره اسلامی- نشان می‌دهد که چنین نبوده است.» و در ادامه، قرینه‌هایی از متون ادبی و اشعار مختلف بیان می‌کند تا نتیجه بگیرد که «تیر، ماه اول پاییز بوده است و نه ماه اول تابستان» (Wameqi, 1981, pp. 280-281).

در ادامه همین بحث است که رحیم رضازاده‌ملک در پاسخ به نظر وامقی دست به قلم می‌برد و در ضمن مقاله‌ای مفصل با درج چندین جدول مستخرج از متون قدیم، نظر وامقی را مردود می‌شمارد و ضمن بیان شواهد نتیجه می‌گیرد که «به استناد بندهش و گزیده‌های *زادسپرم* و دینکرد، ماه تیر (چهارم ماه از فروردین) مطابق برج خرچنگ (چهارم برج از بره) و مطابق اول تابستان است» (Rezazadeh Malek, 1989, pp. 20-27).

با آنکه نظر رضازاده‌ملک (که با تکیه بر آمار و حساب‌های دقیق و درج جدول‌های چندگانه، بر این امر تأکید می‌کند که تیرماه همان ماه چهارم سال و آغاز تابستان است)، کاملاً مستدل و پذیرفتنی است، نمی‌توان از این واقعیت مسلم چشم پوشید که افزون بر آنچه در لغت‌نامه دهخدا ذیل واژه تیر آمده، شواهدی که مرحوم تقی‌زاده و وامقی و دیگران در این زمینه عرضه کرده‌اند،<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> به جز شواهدی که از متون نظم و نثر به دست آمده، شواهدی نیز از فرهنگ مردم نواحی شرقی و حدود افغانستان و تاجیکستان در تأیید به کارگیری لفظ تیر برای پاییز در دست است. از آن جمله، نوشته علی حصوری است مبنی بر اینکه براساس تقویم منجانی (Menjani) در ناحیه نورستان، فصل پاییز با لفظ تیر خوانده می‌شده است و نیز گفته‌اند «تا ابتدای

انبوه شواهدی که لابه‌لای متون ادب فارسی و دیگر متن‌های کهن وجود دارد آشکارا تیر یا تیر ماه را معادل پاییز دانسته‌اند و نمونه‌های قابل‌استنادی نیز ارائه کرده‌اند.

## ۲-۲. چند نمونه از متون ادبی دال بر پاییز دانستن تیرماه

شواهدی که به‌طور عمده از دیوان‌های شعر شاعران متقدم خراسان برگرفته شده، ممکن است این شبهه را ایجاد کند که این‌گونه کاربرد لفظ تیر برای نامیدن پاییز، به دلیل ساخت شاعرانه، تنها در میان شاعران رایج بوده است. برای رفع این شبهه و تأکید بیشتر بر اینکه مسلماً لفظ تیر به معنای پاییز به کار می‌رفته، می‌توان به کتاب *هدایه المتعلمین فی الطب* که اخوینی بخارایی در پزشکی نگاشته است، استناد کرد. در این کتاب، در تمام مواردی که از فصول سال سخن به میان آمده، لفظ «تیر» به معنی پاییز به کار رفته است. به ویژه اهمیت شواهدی که از این متن برمی‌آید در آن است که به دلیل علمی بودن متن لازم می‌آمده معناها دقیق‌تر از متون ادبی درج شود. از این نظر می‌توان گفت نمونه‌های برگرفته‌شده از کتاب *هدایه المتعلمین فی الطب* حتی از اشعاری که به عنوان شاهد در ادامه ذکر خواهد شد، قابل‌اتکاتر است. از جمله در کتاب *هدایه المتعلمین فی الطب*، در ضمن برشمردن مزاج‌های مختلف فصول سال، به صورتی کاملاً روشن و دقیق، لفظ تیر را در معنای پاییز به کار برده است:

«هوای فصول سال چون تابستان و زمستان و بهارگاه و تیرماه... و تیرماه اول وی به آخر تابستان ماند و آخر وی به اول زمستان و معتدل بود تیرماه میانه‌ی وی به گرمی و سردی و معتدل نبود به تری و خشکی چه میل دارد به خشکی؛ و اندر این فصل بیماری‌ها بسیار بود و سبب بروز بیماری‌ها در این فصل [مخالفی هوا] است [که شب و بامداد سرد بود و به آخر روز و نیم‌روزان گرم بود و بیماری‌های سودایی و تب‌های مختلف بسیار بود بدین فصل]» (Akhawaini Bukhari, 2017, p. 103)<sup>۱</sup>

اخوینی همچنین در مواردی که نشانه‌ها یا علت‌های بیماری‌ها را در فصول مختلف سال شرح می‌دهد، یا در مواردی که میزان مصرف دارو را در فصول مختلف شرح می‌دهد یا از میزان مصرف دارو در فصل‌های سال سخن می‌گوید، همه‌جا از لفظ تیر به معنی پاییز استفاده می‌کند:

---

این قرن، تاجیک‌های پامیر چهار فصل سال را چنین می‌نامیده‌اند: Bohor, Tobiston, Tiramo, Zimistan» (رک: حصوری، ۱۳۶۶، صص. ۴۲-۴۵).

۱. شواهد مربوط به کتاب *هدایه المتعلمین فی الطب* را دکتر ژاله کریمی، دانشجوی پزشکی سنتی دانشگاه علوم پزشکی شیراز در مقطع Ph.D، در اختیار نویسنده این سطور قرار دادند که به این وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌شود.

[تب نوبه] اگر وقت زمستان بود یا تیرماه نوبه بیفزاید، و اگر بهار بود یا تابستان نوبه بکاهد (Akhawaini Bukhari, 2017, p. 245).

و [اختلاف نبض در فصول مختلف سال] نبض به زمان تابستان و زمستان و بهار و تیرماه... (Akhawaini Bukhari, 2017, p. 803).

[این دارو را] اگر تابستان بود، سرد کرده برنهد و اگر زمستان بود، گرم کرده و اگر بهارگاه و تیرماه بود، فاطر (نیم‌گرم) برنهد (Akhawaini Bukhari, 2017, p. 557).

کثرت شواهد برگرفته از متون متقدم و شعرا و گویندگان خراسان، ممکن است این اندیشه را به ذهن القا کند که این‌گونه تعبیر خاص از تیر به معنای پاییز، مخصوص گویندگان و شاعران و اهل قلم خراسان بوده که در دوران اولیه شعر فارسی به تأثیر از باورهای کهن نقاط دور شرقی ایران، به شعر و متن‌های ادبی و غیرادبی در خراسان، وارد شده است؛ حال آنکه رد پای این کاربرد تا دوران میانه و شعر شاعران قسمت‌های غرب و جنوب، چون خاقانی در قرن ششم و سعدی در قرن هفتم، قابل‌پیگیری است و نشان می‌دهد کاربرد لفظ تیر به معنای پاییز در سرزمین‌هایی غیر از خراسان و تا دوره‌های بعد هم متداول بوده است:

به ماه تیر کانگه بود نیسان  
به نخل پیر کانجا گشت برنا<sup>۱</sup>  
(Khaqani, 2021, p. 56)

و این بیت از مواعظ سعدی:

روز بسیار و عید خواهد بود  
تیرماه و بهار و تابستان  
(Sa'di Shirazi, 1981, p. 37)

با گذر از دوران شعرای متقدم و دوران میانه، شواهد شعری چندانی در دست نیست که نشان دهد این کاربرد خاص از لفظ تیر به معنای پاییز همچنان جریان داشته است. به عبارت بهتر، پس از حوالی قرن هفتم، چندان سخنی که دلالت کند تیر به معنای پاییز به کار رفته، یافت نمی‌شود و رفته‌رفته لفظ خزان یا پاییز بیشتر مصطلح می‌شود. چنانکه حافظ در مجموع نه بار از لفظ خزان و مشتقات آن استفاده کرده، و با آنکه با تسامح لفظ دی را به معنی زمستان چهار بار به کار برده است، در هیچ‌جا واژه تیر را نه به معنی مصطلح امروز یعنی ماه چهارم سال و نه به معنای کهن، به کار نبرده است.

---

<sup>۱</sup> این بیت از قصیده ترساییه خاقانی به تولد عیسی اشاره دارد که از نظر زمانی در ماه تیر به موسم نیسان رخ داده است و مصراع دوم اشاره به بارور شدن درخت نخلی دارد که مریم به گاه زادن به آن تکیه می‌زند و درخت بار می‌گیرد و مریم از خرماي آن می‌خورد.

جستاری درباره هم‌زمانی تیرماه با پاییز در برخی متن‌های ادب پارسی ۱۲۱

تنها نمونه شایان توجه در دوران اخیر، که به نظر می‌رسد از نخستین نمونه‌هایی است که تیر در آن به معنای رایج امروزی و به معنای ماه چهارم سال<sup>۱</sup> به کار رفته، در آثار امیرخسرو دهلوی (۱۵۱-۷۲۵ ه.ق) دیده می‌شود که در دیوان او ضمن مثنوی شماره ۳۸ با عنوان «در صفت موسم گرمای هند» آمده است. می‌توان گفت علت این امر آن است که پیش از دوران امیر خسرو دهلوی و به روزگار خیام (۴۴۰-۵۱۷ ه.ق) تقویم اصلاح شده بوده است<sup>۲</sup>، بنابراین طبیعی است که او صورت درست تقویم را به کار برد. امیرخسرو در این مثنوی به شدت از گرمای نفس‌گیر هند در تیرماه که با باران فراوان همراه است، شکوه دارد. او در این مثنوی آشکارا موسم تیر را تحویل خورشید از جوزا (خرداد) به ماه تیر ذکر می‌کند:

خانه چو خورشید به جوزا گرفت	رفت در آن خانه‌درون جا گرفت
رفت در آن خانه تیر از مسیر	محرقت آتش شده خورشید تیر
باد ز جوزا شده آتش ز مهر	سوخست جهانی ز زمین تا سپهر...
گرم چنان گشت هوا در جهان	آتش گویند بسوزد زبان...
چوب شد از غایت خشکی نبات	از پی یک شربت آب حیات
سبزه در پاش زمردنمای	گاه شده، بلکه شده کهربای...

(Dehlavi, 2023, p. 38)

امیرخسرو همچنین در جای دیگر از موسم تیرماه در شبه جزیره هند که سخت بارانی است، یاد می‌کند و از آن سخت شکوه می‌کند:

صفت تیر که بارانش به غایت سخت است سخت بارانی در تیرمه و در نیسان

(Dehlavi, 2023, p. 6)

<sup>۱</sup> درباره شعر امیرخسرو دهلوی ضروری است به یک نکته خاص اشاره شود و آن اینکه محل توصیف شعر را اگر شهر دهلی در شبه قاره هند بدانیم، روشن است که فصل بارانی دهلی در ماه‌های جولای و آگوست، معادل تیر و مرداد است. در این صورت چنانچه در متن آمده این شعر می‌تواند قرینه‌ای باشد بر آنکه در روزگار امیرخسرو (وفات ۷۲۵ قمری در دهلی) لفظ تیر به معنای امروزی به کار می‌رفته است.

<sup>۲</sup> بعد از حمله اعراب احتساب کیبسه و بهیزک مطابق تقویم یزدگردی فرو گذاشته شده بود و به همین دلیل در نگاهداشت ایام سال و از همه مهم‌تر در تعیین نوروز آشفستگی‌هایی پدید آمده بود و نوروز که باید اول بهار باشد ثابت نمانده بود. چنان که در اوایل سلطنت ملک شاه سلجوقی نوروز ۱۸ روز جابه جا شده بود (Akrami, 2001, p. 49). به همین دلیل ملک شاه از گروهی از منجمان و در رأس آن‌ها حکیم عمر خیام درخواست کرد تا تقویم را اصلاح کنند و به این ترتیب تقویم جلالی پدید آمد که بر اساس آن آغاز سال نو هنگام ورود خورشید به برج حمل تعیین شد (Kaveh, 1993, p. 110) و به دلیل قانون هوشمندانه برقراری کیبسه‌های موسوم به جلالی، آغاز سال نو در تقویم ایرانی ثابت ماند و همین امر در متون تاریخی و ادبی انعکاس یافت (رک. Taqizadeh, 1970, p. 110).

### ۳-۲. نظریهٔ سیار بودن سال در بیان علت تغییر معنای تیر به پاییز

شواهد و مستندات آنی که از لابه‌لای متون مختلف مبنی بر انتقال معنای تیر به پاییز به دست آمده، چنان پرشمار و در عین حال روشن است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. با توجه به آنچه تاکنون ذکر شد، این معنی مسلم است که در ابتدای سخن‌وری به زبان فارسی امروز و براساس شعر شعرای متقدم و عمدتاً شعرای سرزمین خراسان، بی‌تردید در روزگاری طولانی که دست‌کم تا قرن هفتم هجری قابل‌پیگیری است، در بسیاری از متون لفظ تیر به معنای پاییز به کار رفته است. در توضیح این امر که چرا این لغزش معنی یا چرخش معنایی رخ داده است، مقاله‌هایی نگاشته شده و چند تن از پژوهندگان تحقیقات دامنه‌داری عرضه کرده‌اند؛ از جمله مری بویس و چند تن دیگر که در مقدمهٔ همین نوشتار به آثار آنها استناد شد. به جز آنچه در آن نوشته‌ها یاد شده است، نظریهٔ مهم دیگری در این زمینه مطرح شده است که علت اصلی را سیار بودن سال یزدگری و تقویم قدیم ایرانیان ذکر کرده است. حسن تقی‌زاده از نخستین کسانی است که به موضوع سیار بودن تقویم ایرانیان باستان برای توضیح کاربرد واژهٔ تیر به معنای پاییز توجه کرده است. با عبور از استدلال‌های مفصل و فاضلانۀ تقی‌زاده که در کتاب *گاه‌شماری در ایران قدیم* به طور مفصل به آن پرداخته، خلاصهٔ نظر او که بیش‌وکم در آثار دیگر پژوهشگران منعکس شده، چنین است:

«بر اساس نظر بیرونی در *آثار الباقیه* سال ایرانی در قدیم معادل ۳۶۵ روز و ۶ ساعت و ۱۲ دقیقه و ۶ ثانیه محسوب می‌شد و قرینۀ این حساب آن است که بنا بر روایت بعضی مؤلفان ایرانیان یک ماه در ۱۱۶ سال کبیسه می‌کردند و آن را وهیگک یا بهیزک<sup>۱</sup> می‌نامیدند. در زیج سنجری نیز به همین مطلب اشاره شده که در هر ۱۱۶ سال از سال آنها [ایرانیان] یک ماه جمع و حاصل می‌شد. پس، یک ماه بر سال علاوه کرده و ۱۳ ماه می‌گرفتند» (Taqizadeh, 1937, pp. 52-56)

<sup>۱</sup>. تلفظ‌های مختلفی برای این واژه ثبت شده است: وهیگگ، وهیگک، وهیجک، وهیزک، وهیژک. گفته می‌شود این واژه از اصل اوستایی *Wihezag* است که به دلیل بخش *Weh* در این واژه، به معنی خوب، در مجموع به معنی سال خوب و نیکو و مبارک تعبیر کرده‌اند. البته برخی پژوهندگان بر این قول تردیدهایی روا داشته‌اند و آن را «حرکت و جنبش و جابه‌جایی» معنی کرده‌اند. به این ترتیب معتقدند منظور از بهیزک آن بوده که پنجه در هر ۱۲۰ سال از پایان ماهی به پایان ماه دیگر منتقل می‌شده است (Dalvand, 2020, pp. 86-07).

جستاری درباره هم‌زمانی تیرماه با پاییز در برخی متن‌های ادب پارسی ۱۲۳

روشن است که این شیوه احتساب کبیسه، سال‌شمار رسمی و درباری و مذهبی بوده و زمان طولانی میان این کبیسه‌ها که بیش از عمر یک نسل به درازا می‌کشیده<sup>۱</sup>، در زندگی روزمره مردم تأثیری نداشته و به حساب نمی‌آمده است. به دیگر سخن، پرداختن به این سال و نگاه داشتن زمان آن و احیاناً برگزاری مراسم مخصوص در آن سال برعهده مغان بوده است و اعیاد مذهبی و رویدادهای مهم مثل تولد زردشت یا جلوس پادشاهان را براساس همین سال حساب می‌کرده‌اند؛ چنانچه درباره زمان تولد زردشت و دیگر رویدادهای مهم چون جلوس پادشاهان براساس همین سال تاریخ را محاسبه می‌کرده‌اند. اما در موقعیت‌های معمولی و در سال‌شمار زندگی روزمره، ایرانیان سال را ۲۶۵ روز در نظر می‌گرفته‌اند و آن شش ساعت و اندی اضافی را هر چهار سال، یک روز به سال اضافه می‌کرده‌اند و امور جاری زندگی چون کشاورزی و مالیات و دیگر مسائل روزمره را بر همین مبنا حساب می‌کردند. بر همین اساس است که مطابق آنچه پیش از این ذکر شد، به نقل از *نوروزنامه* منسوب به خیام و منابع دیگر، سال به دو فصل «نیروز» و «مهرجان» تقسیم می‌شده است و «مهرجان دخول زمستان و فصل سرماست و نیروز اذن دخول فصل گرماست.» بنابراین، بر اساس نظر ابوریحان بیرونی سال ایرانیان با فروردین و انقلاب صیفی آغاز می‌شده است (Taqizadeh, 1937, pp. 26-52).

از سوی دیگر، توجه به این واقعیت ضروری است که اوضاع سال‌شمار دنیای کهن همیشه تا این اندازه روشن و مسلم نبوده است و بسته به آنکه سال کبیسه را چگونه حساب کنند و به ویژه بسته به اینکه پنجه مستترقه را در کدام وقت سال قرار دهند، آغاز سال همیشه یکسان نبوده است. چنانکه تقی‌زاده به نقل از کوکا می‌نویسد: «وقتی در اول سال تابستان بوده و تیرماه در اوایل پاییز و به این جهت این آخری به تیر موسوم شد که «شعری (شعرا)» در آن موسم در تمام شب می‌درخشید». تقی‌زاده همچنین می‌گوید: «اگر واقعاً فرض شود در بدو امر، تأسیس سال زردشتی به روایت بیرونی، اول دی‌ماه در اعتدال ربیعی و خمسه مستترقه در جلو آن [باشد]

---

<sup>۱</sup> فاصله میان دو سال کبیسه بزرگ بر اساس متون مختلف، متفاوت ذکر شده است. برخی متن‌ها این فاصله را ۱۱۶ سال ثبت کرده‌اند و برخی ۱۲۰ و ۱۲۸ سال را نیز به‌عنوان فاصله دو کبیسه ذکر کرده‌اند (برای توضیح بیشتر در خصوص چگونگی محاسبه این کبیسه و دیگر مطالب مفصل مربوط به آن مراجعه شود به: (Razi, 2001, pp. 41-65)

<sup>۲</sup> با این توضیح که بسته به زمان‌های مختلف و احتساب تعداد روزهای ماه، در زمان‌هایی که سال به ۱۲ ماه ۳۰ روزه تقسیم می‌شده، پنج روز اضافی با نام خمسه مستترقه در آخر سال حساب می‌شده که جزو هیچ ماهی حساب نمی‌شده و به صورتی تقریباً آزاد و خارج از تقویم رسمی، به سال اضافه می‌شده تا شروع سال جدید ثابت بماند. معمولاً این پنج روز در انتهای سال قرار می‌گرفت و گاه طی آن جشن‌هایی برگزار می‌شد؛ از جمله جشن بر تخت نشستن کوسه. اما پیش می‌آمد که در روزگاری، این پنج روز به دیگر ایام سال مثلاً انتهای زمستان تحویل می‌شد.

بنابراین، عید اموات در محل اصلی خود در آخرین ایام زمستان بوده (که در نیمه اول قرن نهم قبل از میلاد مسیح ممکن است) طبعاً اول فروردین بایستی در اول تابستان بوده باشد. استعمال لفظ تیر در فارسی میانه به معنی پاییز، که در کلام شعرای قدیم هم آمده (با آنکه در زمان خود آنها تیر در ماه اول تابستان یا ماه آخر بهار بود) ممکن است اثری از این ترتیب بوده باشد (Taqizadeh, 1937, pp. 57-58). تقی‌زاده در پیوند با همین مطلب، در پاورقی چهار بیت از عنصری و یک بیت از شاهنامه شاهد می‌آورد تا نشان دهد لفظ تیر به معنای پاییز و در برابر فصل بهار به کار رفته است. سپس، در حاشیه شماره ۱۰۶ مندرج در صفحه ۵۸، ضمن اشاره به متون دیگر از جمله *مقدمه‌الادب زمخشری*، نتیجه می‌گیرد: «...تیر و مهرگان علاوه بر معنی معمول خودشان که ماه چهارم سال و روز ۱۶ از ماه هفتم باشد، در عرف عام معنای متبادری هم داشته‌اند؛ یعنی تیر به معنی پاییز و مهرگان به معنی آغاز آن فصل...» (Taqizadeh, p. 58, 1937).

با مرور آنچه گفته شد و با استناد به شواهد بسیاری که در متون مختلف فارسی دال بر هم‌زمانی تیر با پاییز درج شده، تردیدی نمی‌ماند که در زمان‌هایی ایرانیان واژه تیر را معادل پاییز به کار می‌برده‌اند و چنان که گذشت، دانشمندان و محققان علت اصلی این چرخش معنایی را سیار بودن سال زردشتی فرض کرده‌اند. با فرض بر پذیرفتنی بودن این نظریه، باز این پرسش در ذهن جولان می‌دهد که اگر در مواقعی به دلیل سیار بودن سال، تیرماه یا تابستان به پاییز می‌افتاده، پس لازم می‌آمده پیش از آن بهار به تابستان و زمستان به بهار و پاییز به زمستان افتاده باشد (یا بعد از آن پاییز زمستان و زمستان بهار و بهار تابستان باشد) و به این ترتیب لازم بوده اثر یا آثاری از این تغییرها در شعر یا متون ادبی و دیگر متن‌های فارسی، درج شده باشد؛ حال آنکه به جز درج تیر به معنی پاییز هیچ‌گونه تغییر لفظ در معنای دیگر در مورد هیچ‌کدام از ایام سال رخ نداده و هیچ‌جا، برای نمونه زمستان یا یکی از ماه‌های زمستان به معنی بهار به کار نرفته است. پس حتی اگر تردیدهای برخی محققان را درباره سیار بودن سال وارد ندانیم و واقعاً بپذیریم که سال ایرانیان کهن در زمان‌هایی سیار بوده است و آغاز سال به پاییز می‌افتاده و در نتیجه، تیرماه با اول زمستان منطبق می‌شده، باز این موضوع دلیلی موجه ارائه نمی‌دهد که چرا تنها لفظ تیر از معنای خود خارج شده است و در مورد ماه‌ها یا دیگر ایام سال چنین تغییری رخ نداده است. شاید بهتر باشد تلاش شود تا علت پذیرفتنی‌تری برای این تحول معنا یافته شود.

### ۳. طرح نظریه آمیخته‌شدن خویشکاری تیشتر با تیر ماه و جشن تیرگان

چنانچه پیش از این آمد، چهارمین ماه هر سال شمسی و سیزدهمین روز هر ماه زردشتیان، به نام تیر معروف است. مطابق آیین زردشتی هر روز که نام ماه با نام روز برابر می‌افتد مراسمی جشن‌گونه برگزار می‌شود. از آنجاکه روز سیزدهم هر ماه تیر نام دارد، پس در ماه تیر، روز سیزدهم یا تیرروز به نام «تیرگان» جشن گرفته می‌شود. افزون بر آن، بزرگداشت تیرگان به جز یکی شدن روز تیر با ماه تیر، علت دیگری نیز داشته است؛ زیرا سیزدهم تیر مطابق اشاره‌ای که در تیشتر یشت آمده، همان روزی است که آرش کمانگیر تیری انداخت و مرز ایران و توران را پس از نبردهای طولانی به نفع ایران پایان داد. از این نظر، اگر ایزد تیشتر بر اپوش دیو و خشکسالی که از نیروهای اهریمن است، پیروز شود و فراوانی و نعمت و باران را برای مردمان ارزانی کند، به همان نسبت آرش نیز بر دشمنان اهریمن‌خوا پیروز می‌شود و مردمان را از بند می‌رهاند. بنا بر نظر هاشم رضی، به همین مناسبت تیراندازی آرش است که گاه جشن تیرگان در دو روز برگزار می‌شده است؛ روز سیزدهم روز تیراندازی آرش و روز چهاردهم به مناسبت یافتن تیر آرش و تعیین مرز ایران. همچنین، به‌موجب برخی متون این جشن تا ده روز و تا بیست‌وسوم تیرماه به درازا می‌کشیده است؛ با این توجیه که ایرانیان به مدت ده روز با دشمنان به گفت‌وگو نشستند تا پیروزی نهایی و تعیین قطعی مرز را رقم زنند. به هر حال، وفور این داستان‌ها درباره تیرگان بر اهمیت آن در باور ایرانیان اشاره دارد.

تیرگان از منظری دیگر نیز شایسته احترام و جشن بوده است. به‌موجب یزدان‌شناسی مزدایی، تیر یا تشر ستاره باران است و هرگاه در آسمان پیدا شود و بدرخشد مژده باران می‌دهد. روز سیزدهم هر ماه منسوب است به این ایزد و مطابق معمول و سنت در توافق نام روز و ماه روز سیزدهم جشن تیرگان است (Razi, 2001, p. 660). گفته می‌شود تشر یا تیشتر (اوستایی: *Tištriia*) نام ستاره‌ای است که در ماه تیر طلوع می‌کند و در اواخر همین ماه صبح در مشرق آسمان دیده می‌شود. براساس آنچه در تیشتر یشت آمده، تیشتر یک شب یا دو شب یا پنجاه شب در آسمان ظاهر می‌شود و اوایل آبان‌ماه پس از برگرفتن آب از دریای فراخکرت شروع به باریدن می‌کند و زمین را که در تابستان تشنه شده است، سیراب می‌کند. تیشتر یشت یا یشت هشتم که به نام این فرشته معروف است، ضمن ستایش از درخشش آن، نبرد او را با دیو خشکسالی یا اپوش دیو و پیروزی نهایی او را بر اپوش دیو شرح می‌دهد. گفته می‌شود اینکه براساس تیشتر یشت، تیشتر بار نخست از اپوش دیو شکست می‌خورد و گریزان می‌شود، ساخت

تمثیلی یا رمزآمیزی از غلبه گرما و خشکی زمین در فصل تابستان است. سپس، تیشتر با کمک آبی که از دریای فراخکرت برمی‌گیرد، باز می‌گردد و این بار در جنگ با اپوش دیو پیروز می‌شود که نشانه‌ای از آغاز فصل باران و پایان تابستان است.

در نگاهی کلی و با فاصله، به نظر می‌رسد در فضاهای ابهام‌آمیز اساطیری این آیین‌ها به یکدیگر پیوسته یا بخشی از هر کدام در دیگری جاری شده باشد؛ به ویژه که در این مورد خاص شباهت واژگانی نیز بی‌تأثیر نبوده است. به عنوان نمونه‌ای از آمیخته شدن بخشی از خویشکاری‌های ایزد تیشتر با داستان آرش می‌توان به آیین آب و باد که میان زردشتیان در ایام تیرگان رایج بوده است، اشاره کرد. به این ترتیب که زردشتیان در روز تیرگان رشته‌ای هفت‌رنگ، به ویژه به کودکان، می‌آویختند و بعد از ده روز در ۲۳ تیرماه آن را به باد می‌سپردند. این دو روز «تیر» و «باد» نام دارد و مراسم آن نیز «جشن تیر و باد» است. تلقی رایج میان زردشتیان آن است که گفت‌وگوهای میان ایرانیان و تورانیان ده روز به طول انجامید و سرانجام توافق شد تیری مرز را تعیین کند و به این ترتیب آرش مرز ایران را رقم زد. پس مدت ده روزه این جشن، خاطره ده روز مذاکره را نگاه داشته است. رشته هفت‌رنگ رمزی از تیر است و وقتی آن را به باد می‌سپردند به یاد تیر آرش بودند که باد آن را به مرز معهود هدایت کرد. در عین حال، هم تیر و هم باد آشکارا به انقلاب‌های جوی پیش از فصل باران اشاره دارند. می‌توان گفت رشته نشانه رنگین کمان است و به دست باد سپردن آن نوعی استمداد از باد است تا ابرهای باران‌زا را به سرزمین ایران هدایت کند (Azargoshasb, nd, pp. 1-5).

بر اساس آنچه درباره خویشکاری تیشتر بیان شد، اگر بپذیریم که پایان نبرد تیشتر با اپوش دیو آغاز فصل باران است، بسیار محتمل خواهد بود که از نظر زمانی مقارن پایان آبان ماه و پاییز باشد و از سوی دیگر، تیرگان به معنای جشن روز سیزدهم از ماه چهارم نیز، نه به مناسبت ایزد تیشتر، بلکه افزون بر آن، به مناسبت تیراندازی آرش گرامی داشته می‌شده است و این هر دو در یشت هشتم کنار یکدیگر توصیف شده‌اند. پس، بسیار محتمل است که آرام‌آرام لفظ تیر به مناسبت خویشکاری تیشتر که اوج فعالیت آن در پاییز بوده، به پاییز انتقال یافته باشد. با این حال و به موازات این چرخش معنایی، لفظ تیر همچنان به معنی روز تیر و ماه تیر یا ماه چهارم سال و نیز، در ترکیب تیرگان به زمان برگزاری جشن تیرگان اطلاق می‌شده است.

بر آنچه بیان شد، می‌توان دو معنای متناظر یا دو معنا به موازات یکدیگر برای تیر در نظر گرفت. بر این اساس، تناقض موجود در معنای این واژه مرتفع می‌شود. هم اشعار و دیگر شواهدی ادبی

مبنی بر پاییز بودن تیر می‌توانند درست انگاشته شوند و هم تیر به معنای ماه چهارم سال و موسم تابستان و جشن تیرگان بجا و درست است. سرانجام آنکه به‌دلیل مشابهت لفظی و دیگر هماهنگی‌های معنایی مبنی بر رهاندن مردمان از نیروهای اهریمنی (خشکسالی و دشمنان مرزی) این دو مفهوم در مواردی در فرهنگ مردم در یکدیگر استحاله یافته‌اند و چنین است که در داستان‌های رایج میان مردم، داستان آرش و تیرافکندن او که در موسم تیرگان رخ داده است، با پیروزی تیشتر بر اپوش دیو درهم آمیخته و یک داستان واحد بر ساخته شده است.

### نتیجه‌گیری

بر اساس سال‌شمار ایرانیان، نام ماه چهارم سال که مقارن با ماه آغازین تابستان است، تیر نام دارد. همچنین، بنا به سنت ایرانیان که نام‌های سی‌گانه برای روزهای ماه در نظر می‌گرفتند، روز سیزدهم هر ماه تیر نام داشته است. پس روز سیزدهم ماه تیر یا روز تیر به دلیل تقارن با نام ماه، به نام تیرگان موسوم بوده و جشن گرفته می‌شده است. افزون بر آن، دلیل دیگری برای بزرگداشت تیرگان وجود داشته است و آن متقارن شدن روز تیر از ماه تیر با داستان تیراندازی آرش است که در *اوستا* در ضمن تیشتر یشت و شرح خویشکاری تیشتر، به داستان آرش، قهرمان ایرانی که تیراندازی جانفشانانه او موجب نجات ایرانیان از شکست در برابر دشمن شد، اشاره شده است و همین مطلب با شرح و توضیح بیشتر در متون زردشتی، همچون بندهش و دیگر متن‌ها، راه یافته است. در تأیید این موضوع گفته شده است که علت اصلی برگزار شدن جشن تیرگان یادآوری تیر انداختن آرش در دوران پادشاهی منوچهر و تعیین مرز ایران و رهاندن کشور از خطر شکست در برابر افراسیاب است. بر این اساس است که روز سیزدهم را به‌مناسبت روز تیراندازی و چهاردهم را روزی که تیر یافته شد و مرز تعیین شد، جشن می‌گرفته‌اند.

از سوی دیگر، بر اساس متن *اوستا* یکی از ایزدان بزرگ باستان، تیشتر نام داشته و یشت هشتم از *اوستا* به او اختصاص یافته بوده است. تیشتر ایزد باران و فراوانی دانسته می‌شده و از خویشکاری‌های اساسی آن نبرد با دیو خشکسالی و فرو فرستادن باران بر مردمان است و به همین سبب ستایش می‌شده است.

آنچه در رابطه با این آیین‌ها اهمیت می‌یابد و موضوع این نوشتار و برخی پژوهش‌های دیگر قرار گرفته، آن است که شواهد متعددی از متون نظم و نثر فارسی در دست است که نشان می‌دهد دست‌کم تا حدود قرن هفتم به‌کاربردن لفظ تیر که رسماً به معنی ماه چهارم از سال خورشیدی و نخستین ماه از تابستان است، به معنی پاییز، معمول بوده است. در پاسخ به این ابهام و

درهم‌آمیزی زمانی یا این تحول معنایی، استدلال‌هایی از سوی پژوهندگان تاریخ و فرهنگ ایران باستان عرضه شده که مستدل‌ترین نظریه مبتنی بر سیار بودن سال شمسی ایرانیان در دوران باستان است. خلاصه این نظریه چنین است که توجه به سال‌شمار ایرانیان باستان نشان می‌دهد سال ایرانیان کهن دو گونه بوده است؛ یکی کیبسه بزرگ یا وهریزک که هر ۱۱۶ سال یا ۱۲۰ سال یک ماه به ماه‌های سال افزوده می‌شده است و دیگری، سال‌شمار رایج بوده که طبق آن سال شمسی را که بر اساس علم نجوم ۳۶۵ روز و ۶ ساعت و اندی محاسبه می‌شده، در عمل ۳۶۵ روز در نظر می‌گرفته‌اند و برای احتساب ۶ ساعت اضافی، هر چهار سال یک روز به ایام سال افزوده می‌شده که کیبسه نام داشته است. از سوی دیگر، به دلیل آنکه ماه‌های سال ۳۰ روز محسوب می‌شده، هر سال پنج روز به‌عنوان خمسه مسترقه به حساب می‌آمده که بسته به آنکه در دوره‌های مختلف این خمسه در چه زمانی قرار می‌گرفته، گاه آغاز سال متغیر می‌شده است. به همین دلیل، گروهی از پژوهندگان، سال ایرانی را سیار می‌دانسته‌اند و بر این نظر هستند که گاه آغاز سال به آغاز تابستان تحویل می‌شده است. به همین ترتیب تیرماه، ماه چهارم به پاییز منتقل می‌شده است و علت اصلی آمیخته شدن لفظ تیر به پاییز همان است.

در این نوشته، ضمن توجه به نظریه سیار بودن سال و نقد آن، نظری خاص نیز در بیان علت این پدیده ذکر شده است و آن درهم‌آمیختن خویشکاری ایزد تیشتر با آیین‌های تیرگان است که آن‌طور که گذشت، در روز سیزدهم و گاه سیزدهم و چهاردهم و گاه سیزدهم تا بیست‌وسوم هر سال به یاد قهرمانی آرش برگزار می‌شده است. در این جشن‌ها ضمن یادآوری دلآوری آرش، از منظر نشانه‌شناسی شواهد متعددی وجود دارد؛ مبنی بر اینکه این جشن‌ها در عین حال با آیین‌های خاص طلب باران پیوند داشته‌اند. بر این اساس می‌توان گفت که خویشکاری ایزد تیشتر که پیوندی ناگسستنی با ستاره شعری (شعرا) یا شباهنگ دارد (و اگرچه ظهور آن در تیرماه است، اوج خویشکاری آن در فصل باران یا پاییز است)، با جشن تیرگان موجب شده است که لفظ تیر، هم در معنای ماه چهارم تابستان به کار رود و هم به پاییز به عنوان آغاز فصل باران اطلاق گردد.

### یادداشت

به‌منظور دسترسی سریع‌تر خوانندگان به ابیاتی که در آنها لفظ تیر به معنای پاییز به کار رفته، نمونه‌هایی که در مقاله ایرج وامقی به آن استناد شده و نیز ابیاتی که مرحوم تقی‌زاده از عنصری

جستاری درباره هم‌زمانی تیرماه با پاییز در برخی متن‌های ادب پارسی ۱۲۹

در کتاب *گاه‌شماری در ایران قدیم* در صفحه شصت و هشت آورده است، به همراه چند نمونه دیگر از شعرای قدیم در اینجا ذکر می‌شود:

بهار و تموز و زمستان و تیر  
نیاسود هرگز یل شیرگیر  
(Ferdowsi, 1995, p. 490)

اگر به تیرمه از جامه بیش باید تیر<sup>۱</sup>  
چرا برهنه شود بوستان چو آید تیر  
(Onsori, 1962, p. 73)

تا همی گردد فصول عالم از گشت فلک  
گه تموز و گاه تیر و گه زمستان، گه بهار  
(Onsori, 1962, p. 106)

چو تیر تا که بود راست، گشتن شب و روز  
یکی به وقت بهار و دگر در اول تیر  
(Onsori, 1962, p. 57)

گهی نوبهار آید و گاه تیر  
جوان است گیتی گه و گاه پیر  
(Asadi Toosi, 1975, p. 133)

بر دشمنان چو تیر کند خشم او، بهار  
بر دوستان خویش کند چون بهار، تیر  
(Qatran Tabrizi, 1984, p. 180)

مهرگانِ مهربان باز آمد و عصر عصیر  
گنج و باغ و بوستان را کرد غارت ماه تیر  
(Souzani Samarqandi, 1984, p. 173)

چو شست گشت کمان قامت چو تیر، مرا  
چو شست راست برآمد بهار و تیر مرا  
(Souzani Samarqandi, 1984, p. 116)

یک تیر او زمستان و یک تیر او بهار  
یک تیر او تموز و دگر تیر، ماه تیر  
(Souzani Samarqandi, 1984, p. 170)

آن گوی مرا که دوست داری  
زیرا که به تیرماه جو خورد  
گر خلق تو را همان بگویند  
هر کو به بهار جو پراکند  
(Naser-Xosrow, 1984, p. 23)

---

<sup>۱</sup> تیر به معنی بهره و نصیب.

- هوا خوشگوار و زمین پرنگار  
تو گفתי به تیر اندر آمد بهار  
(Ferdowsi, 1995, p. 254)
- کنون که خور به ترازو رسید و آمد تیر  
خزان موافق رای تو را بود چو بهار  
(Souzani Samarqandi, 1984, p. 168)
- با خویشتن شمار کن ای هوشیار پیر  
تا بر سرت نگشته همی تیر و نوبهار  
تا بر تو نوبهار چه مایه گذشت و تیر  
چون پر زاغ بود سر و قامتت چون تیر  
گر ماه تیر شیر نبارید از آسمان  
بر قیرگون سرت که فرو ریخته است شیر  
تیر و بهار دهر جفاپیشه خردخرد  
بر تو همی شمرد و تو خود خفته چون حمیر  
(Naser-Xosrow, 1984, p. 101-102)

#### کتابنامه

- Abdollahi, R. (1983). *Tqvim-e Kharaji*. *The Humanistic Faculty Journal of Isfahan University*, 2(1), 35-58. [In Persian]
- Akhaweyni Bukhari, R. A. (2017). *The guide book for medicine students*. (M. Abdollahi, Ed.). Chogan. [In Persian]
- Azargoshasb, F. (nd). About the words: Tir and Tishtar's. *Pashoutan Journal*, -(5), 1-5. [In Persian]
- Akrami, M. (2001). *Chronology in Iran*. *Daftar-e Pazhoohesh-e Farhangi*. [In Persian]
- Asadi Toosi, A. (1975). *Garshasb nameh*, (H. Yaqmaei, Ed.). Tahoori. [In Persian]
- Bahar, M. (Ed. & Trans.). (2016). *Bondaheshn*. Toos. [In Persian]
- Boyce, M. (1988). The lady and the scribe: Some further reflections on Anahit and Tir. Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen, In J. Duchesne-Guillemin, W. Sundermann, & F. Vahman (Eds.), *Acta Iranica* (Vol. 28, pp. 277-282). Brill.
- Dalvand, H. (2020). The strong argument for not permitting intercalary in Zoroastrianism (The legend of repeating every 120 years a month in Zoroastrian calendar). *Journal for the History of Science*, 18(1), 81-96. doi: 10.22059/jihs.2020.299798.371550 [In Persian]
- Dehlavi, A.Kh. (2023). *Divan-e Amirkhosrow Dehlavi*, (S. Nafisi, Ed.). Negah. [In Persian]

- Ferdowsi, A. (1995). *Shahnameh*, (Hamidian, S. Ed.). Dad. [In Persian].
- Hasoori, A. (1997). Tirmah, The autumn of Tajiks. *Ayandeh Journal*, -(1-3), 42-45. [In Persian]
- Kaveh, A. M. (1993). *The coronology and dating from the beginning to the end*. Bardar. [In Persian]
- Khaqani, B. (2021). *Divan-e Khaqani*, (Z. Sajjadi, Ed.). Zavar. [In Persian]
- Naser-Xosrow, M. (1984). *Divan-e Naser-Xosroa*, (M. Minovi & M. Mohaqeq, Eds.). Tehran University. [In Persian]
- Onsori, A. (1962). *Divan-e Hakim Onsori*, (Y. Qarib, Ed.). Ebn-e Sina. [In Persian]
- Pirayeh Moshfegh, Z. (2004). Reflection on Tir, Tishtar, Apush. *Farhang Journal*, -(52&53), 10. [In Persian]
- Qatran Tabrizi, A. (1984). *Divan-e Qatran-e Tabrizi*, (M. Nakhjavani, Ed.). Qoqnous. [In Persian]
- Rajabi, P. (1981). Tirgan. *Chista Journal*, -(1), 20. [In Persian]
- Razi, H. (2001). *The investigate in chronology and celebrations of Iran in ancient time*. Bahjat. [In Persian]
- Rezazadeh Malek, R. (1989). About Tir and Tirgan. *Ayandeh Journal*, -(1& 2), 20-27. [In Persian]
- Sa'di Shirazi, M. (1981). *Koliyat-e Sa'di*, (M. Forooqi, Ed.). Amir Kabir. [In Persian]
- Souzani Samarqandi, M. (2004). *Divan-e Souzani Samarqandi*, (N.Shahhoseini, Ed.). Amir Kabir. [In Persian]
- Taqizadeh, H. (1937). *The chronology of ancient Iran*. Ketabkhaneh. [In Persian]
- Taqizqdeh, H. (1970). *The Taqizade's papers*, (I. Afshar, Ed.). Bist-o- Panj-e Shahrivar. [In Persian]
- Wameqi, I. (1981). About Tir and Tirgan. *Chista Journal*, -(3). 280-281. [In Persian]

## Repelling Evil in Combat : With Focus on Bahram Yasht and *athrava veda*

Mahnaz Heshmati<sup>1</sup>, Mahmoud Jafari Dehaghi<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ph.D.student of Ancient Culture and Language, Faculty of Literature and Humanities, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: mahnazheshmati@ut.ac.ir

<sup>2</sup> Professor of Ancient Culture and Languages, Department of Ancient Languages, Faculty of Literature and Humanity, Tehran University, Tehran, Iran. Email: mahnazheshmati@ut.ac.ir

### Abstract

Religious and ancient beliefs have a special place among Indo-Iranians. For this ancient people, the simultaneous presence of Daevas and Ahuras, evil and good forces in the universe, is an obvious matter, in which evil and demonic forces always try to harm the opposite group, that is, Ahuraic and good creatures, in various forms. In such a philosophy, repelling destructive and damaging forces that are in constant conflict with their opposing group makes the necessity of using all kinds of spells, amulets and other mysterious rituals natural and inevitable for a warrior nation that wants to win the battle. The same origins of the Indo-Iranian peoples make many similarities in the ancient rituals, creeds and myths, as well as the ancient language of both nations, Vedic and Avestan, which were once a united tribe. After their separation, they keep a lot of their beliefs and rituals, in spite of changes. These changes resulted from the cultural mixing of the Iranian branches of the Indo-Iranian, after entering the Iranian plateau, with great non-Aryan native civilizations. In this research, we have tried to examine the Bahram Yašt, which is dedicated to the warrior god Bahram in Avesta, and compare it with the *Athrava Veda*, to look at the similarities in the customs of warding off the evil of demonic forces in both mentioned cases. The evidence of such similarities are as follows: similarities in the use of the supernatural power of the Holy Word, the use of sacred plants (case in point: Haoma/Soma), the use of special animals with magical powers or a part of their bodies (case in point: Warigna/feather), and the use of special stones (case in point: Siguir/Pebble).

**keywords:** Talisman, Indo-Iranian, *Atharva Veda*, *Avesta*, Bahram Yašt

---

**Receive Date:** 18 December 2023

**Revise Date:** 19 February 2024

**Accept Date:** 24 February 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2020594.1101>



## دفع شر در ستیزه: با تمرکز بر بهرام یشْت و اُتروه‌ودا

مهناز حشمتی<sup>۱</sup>، محمود جعفری دهقی<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده)

مسئول). [mahnazheshmati@ut.ac.ir](mailto:mahnazheshmati@ut.ac.ir)

<sup>۲</sup> استاد بازنشسته فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

[mdehaghi@ut.ac.ir](mailto:mdehaghi@ut.ac.ir)

### چکیده

باورهای مذهبی و اعتقادات کهن در میان هندوایرانیان جایگاه ویژه‌ای دارد. در باور این قوم کهن اعتقاد به حضور همزمان دئوها و اهوره‌ها و نیروهای خیر و شر در جهان هستی امری بدیهی است، که در آن همواره نیروهای شرور و اهریمنی در قالب‌های گوناگون سعی در آسیب‌رسانی به گروه مقابل خود یعنی آفریده‌های اهورایی و نیک دارند. در چنین فلسفه‌ای دفع نیروهای مخرب و آسیب‌رسان که در جدال دائمی با گروه مخالف خود هستند، ضرورت استفاده از انواع طلسم‌ها، تعویذها و دیگر مناسک رمزآلود را برای قوم جنگجوی خواهان پیروزی، امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر می‌کند. در این پژوهش سعی کرده‌ایم ایزد جنگاور بهرام را در بهرام یشْت/وستا بررسی کرده و با مقایسه آن در اُتروه‌ودا/ به تشابهات آداب دفع شرارت نیروهای اهریمنی، در هر دو مورد، پردازیم. آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است از این قرار است: مشابهت در استفاده از نیروی خارق‌العاده کلام مقدس، استفاده از گیاهان مقدس (به‌طور موردی: هوم/ سومه)، حیوانات خاص با قدرت‌هایی جادویی یا استفاده از عضوی از آنها (به‌طور موردی: مرغ وارغنه/ پر)، و استفاده از سنگ‌های خاص (به‌طور موردی: سیغوئیر/ سنگ‌ریزه).

**کلیدواژه‌ها:** طلسم، هندوایرانی، اُتروه‌ودا، وستا، بهرام یشْت، ایزد بهرام

---

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۵

## ۱. مقدمه

ریشه‌های مشترک اقوام هندوایرانی باعث شباهت‌های بسیاری در آیین‌های باستانی، اعتقادات و اسطوره‌ها و نیز زبان کهن هر دو قوم یعنی ودایی و اوستایی شده است. این دو قوم روزگاری قوم واحدی بودند و پس از جدایی هنوز بسیاری از آیین‌ها، اعتقادات و مناسک خود را حفظ کرده بودند، اگر چه که این مناسک و اعتقادات دچار تغییراتی نیز شده بود. این تغییرات در اثر اختلاط فرهنگی شاخه ایرانی شعبه هندوایرانی پس از ورود به فلات ایران با تمدن‌های بومی غیرآریایی بزرگی چون عیلام و دیگر تمدن‌ها - که خود بسیار متأثر از فرهنگ بین‌النهرین، سومر و بابل بودند - به وجود آمد. اما این تحولات و تغییرات و حتی همگون‌سازی با باورها و عقاید ساکنان بومی فلات ایران نتوانستند ریشه‌های کهن باورهای اقوام هندوایرانی نخستین را کمرنگ کنند. از میان این شباهت‌ها، باور به آیین‌های جادویی به‌ویژه برگزاری مناسکی در بهره‌گیری از جادوی سفید برای مقابله با جادوی سیاه دشمنان و اهریمنان و آسیب‌های ناشی از آنها به انسان، قابل تأمل است. در بخش‌هایی از *اوستا* مانند برخی از یشت‌ها به انواع این جادوها اشاره شده است.

اعتقاد به *ماوراءالطبیعه* مخصوصاً انواع آیین‌های جادوگونه در بین اقوام کهن، ناشی از مواجهه آنها با انبوه خطرات و مشکلاتی است که توان ناچیز و گاه هیچ‌گونه قدرتی در کنترل و اداره آنها نداشتند. انواع بلاهای طبیعی، بیماری‌ها، جنگ‌ها و دیگر آفات و مصیبت‌ها که ناخواسته وارد زندگی بشر می‌شد و ضعف و ناتوانی او در مواجهه با اموری که کنترلی بر آنها نداشت، ناخواسته او را به ورطه طلسم و جادو کشانید. او که نمی‌توانست از طریق نیروی خود و روند طبیعی مانع برخی اتفاقات شود، تلاش می‌کرد با توسل به آیین‌های جادوگری تا حدودی آنها را کنترل کرده و امیدی هرچند اندک برای ادامه زندگی در میان انبوه مصائب برای خود ایجاد کند. در واقع نبود آگاهی و دانش در بشر اولیه باعث می‌شد تمامی بلاها و امراض پیش آمده را از سوی نیروهای مخرب و اهریمنی بداند، که با ذات شرارت‌آمیز خود سعی در آسیب رساندن به او دارند و جادو را مانند پناه امنی برای در امان ماندن از شر این موجودات اهریمنی و یا دشمنان خود می‌دید. آنها از جادو در تمام امور روزمره خود استفاده می‌کردند.

در حقیقت اعتقاد به جادو تلاش بشر را بیشتر می‌کند، به عنوان مثال کشاورزی که در اثر آفت، محصول خود را خراب شده می‌یابد، نا امید نشده و با بهره‌گیری از جادو به خود امید داده و سعی

در برطرف کردن مشکل خود دارد (Gregor, 1982, pp. 85-86). ابن خلدون در تعریف سحر گفته است: «آگاهی به چگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری به وسیله آنها بر تأثیرکردن در عالم عناصر توانا می‌شود. خواه مستقیم و بی‌واسطه باشد یا به‌وسیله یادگیری از امور آسمانی، گونه نخستین ساحری و دوم طلسمات است» (Ibn Khaldun, 1968, p. 1039).

با گذشت زمان اعتقاد به جادو رنگ دیگری به خود گرفت، بدین‌گونه که باور به دست‌داشتن نیروهای برتر روحانی که قابل رؤیت نیستند، در اتفاقات جهان قوت گرفت. در مقابل جادوی سیاه اهریمنان و دشمنان، جادوی سفید بسیار مؤثر و پر قدرت قلمداد می‌شد. جادوی سفیدی که نیروی ویژه الهی در آن جریان دارد و بازدارنده و درمانگر آسیب‌های ناشی از شرارت‌های اهریمنان و دشمنان است و در اینجا شاهد همسویی دین و جادو می‌شویم. جادوگری، به معنای خاص آن جادوی سفید، دیگر امری شیطانی و اهریمنی پنداشته نمی‌شود، بلکه نیرویی یاری‌رسان در دست روحانیون و گاه افراد عادی است که از آن بهره می‌برند، نیرویی که از سوی نیروهای برتر و آسمانی، خارج از درک انسان، برای کمک‌رسانی به او می‌آیند. در تمدن‌های باستانی مانند تمدن مصر و بابل و در متون ودایی به این که خدایان به‌نوعی خود جادوگران خبره‌ای‌اند، اشاره شده چنانکه ایزد «براسهپاتی» در وداها دارنده قدرت جادویی کلام مقدس است، و یا خدایان ما و مردوخ در بابل، یا ایزیریس در مصر (Frazer, 2003, p. 128).

آیین‌ها و مناسک جادویی مرتبط با جادوی سفید جایگاه ویژه‌ای در متون دینی کهن دارند. به تدریج آنچه که در جادوگری مورد خطاب قرار می‌گرفت نیرویی مافوق انسان بود که به شکل نیایش خاصی درآمده بود، تا جایی که در کنار آداب دینی رشد کرد و گاه تأثیراتی نیز بر آنها نهاد (Cumont, 1998, pp. 165-166). در متون دینی از روش‌های مختلفی برای شکست جادو و طلسم سیاه، یا جادو در جهت امور پیشگیرانه و یا در جهت منافع شخص، نام برده شده است.

## ۲. بیان مسئله

در آغاز هزاره اول پ.م.، شاخه ایرانی اقوام هندوایرانی به فلات ایران وارد شدند و با اقوام بومی غیرآریایی درآمیختند. این همزیستی و آمیختگی به تحولاتی در فرهنگ، نژاد، اسطوره‌ها، زبان، و دیگر باورها و آیین‌ها منجر شد، اما باعث نشد که ریشه‌های این خاستگاه مشترک از بین برود.

دفع شر در ستیزه با تمرکز بر: بهرام یشث و *اثرودود* / ۱۳۷

در *ودها* که کهن‌ترین نوشته‌های مربوط به آریاییان و مهم‌ترین کتاب آیین هندو است، می‌توان تشابهاتی را با باورها و اعتقادات ذکر شده در *اوستا*، کتاب مقدس زردشتیان، ملاحظه کرد. در این پژوهش به بررسی نمونه‌هایی از این آداب و آیین‌ها در یشث چهاردهم *اوستا* به نام بهرام یشث می‌پردازیم و ضمن آن نمونه‌های مشابهی را از متن کهن *اثرودود*<sup>۱</sup> ذکر می‌کنیم. *اثرودود* چهارمین کتاب از کتاب‌های کهن *ود* و سرشار از انواع وردها و سحرها در جهت تسلط و کنترل نیروهای اهریمنی است. در این کتاب، چنانکه گفته شد انواع و اقسام آداب جادو و طلسم بیان شده که خود حاکی از تفکرات ابتدایی بشر در دورانی است که این سروده‌ها شکل گرفته‌اند. همانگونه که در مقدمه نیز توضیح داده شد، اقوام کهن با استفاده از جادوی سفید و با توسل به انواع طلسم‌ها، اوراد و نیرنگ‌ها سعی بر مقابله با جادوی سیاه و یا استفاده از موارد نام برده در جهت سود و منافع خود بودند. *اثرودود* مجموعه ای از ۷۳۰ سرود است که به بیست کتاب تقسیم شده. در دوران باستان تعداد زیادی از نسخه های متفاوت از *اثرودود* که به مکاتب عملی مختلف تعلق داشتند، موجود بوده است. با این حال تنها دو مورد از آنها به نام شئونیکه و پیپ پلاده<sup>۲</sup> (Selva, 2019, p. 199) تا به امروز باقی مانده است.

شایان ذکر است که این شباهت‌ها مخصوصاً شباهت‌هایی که در زمینه جادو، طلسم، تعویذ و حرز است، مختص به بهرام یشث نمی‌باشد. برای نمونه چنانکه پیرار هم نقل کرده است نمونه‌های مشابه حرزهایی که در اردیبهشت یشث نیز دیده می‌شود، در *اثرودود* نیز وجود دارد (Pirart, 2003, p. 104). نکته‌ای که در اینجا باید به آن اشاره کرد، این است که بر خلاف لفظ جادو و جادوگر که در ادبیات ما بار منفی دارند، منظور نگارنده از به‌کارگیری واژه جادوی سفید تنها برای اشاره به رویدادها و وقایعی است که جنبه‌ای خارق‌العاده داشته و به هیچ‌عنوان بار منفی واژه جادو مد نظر نبوده است. همانگونه که سادوفسکی<sup>۳</sup> اشاره کرده است، این ساختار طلسم‌گونه و حرزوار به یک هسته مشترک هندوایرانی برمی‌گردد، زیرا نمونه‌های مشابه آن را در *ودها* می‌توان دید، مانند تشابهاتی که در بهرام یشث و *اثرودود* دیده می‌شود (Sadovski, 2009, p. 156).

<sup>۱</sup> Atharva Veda

<sup>۲</sup> Śaunaka, Paippalāda

<sup>۳</sup> Sadovski

### ۳. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی از زوایای مختلف بر روی بهرام یشت و *اثرودا* انجام گرفته است، که تنها در برخی از آنها به بررسی مسائل مربوط به علوم غریبه، جادو و اعجاز پرداخته شده است، اما به غیر از یک مقاله از سادوفسکی با نام «اعمال آیینی و عملی در اوستا و *ودا*» که آن هم به طور موردی برخی از تشابهات در *اثرودا* و بهرام یشت را بیان کرده است (Sadovski, 2009)، هیچ اثر مستقل دیگری به موضوع مورد پژوهش این مقاله نپرداخته است. در ترجمه‌هایی که توسط اوستاشناسان غربی از *اوستا* ارائه شده است، گاه مطالبی نیز در توصیف ایزد بهرام و یا شرح بعضی از وظایف او آورده شده است. از جمله آنها می‌توان به آثاری که در ادامه آمده است، اشاره کرد:

کارپنتیر در کتاب خود با نام *اسطوره‌شناسی هندو/ایرانی*، ترجمه بندهای ۳۷ - ۱ از بهرام یشت را آورده و ایزد بهرام و ده تجسم او را با ادبیات ودایی مقایسه کرده است (Charpentier, 1911). مالاندرا در کتاب *مقدمه‌ای بر دین‌های ایران باستان* برخی از یشت‌های کهن، از جمله بهرام یشت، را به انگلیسی برگردانده است. کار او شامل مقدمه‌ای بر ریشه‌شناسی واژه *verəθraγna* و بررسی اسطوره‌ای این ایزد در مقایسه با ایندیره نیز می‌باشد (Malandra, 1983). بنونیست و رنو، در کتاب *ورتره و ورثرغنه* ضمن ترجمه بندهایی از بهرام یشت، به توضیحاتی در مورد واژگان دشوار آن نیز پرداخته‌اند (Benveniste & Renou, 1934). دومزیل نیز در کتابی تحت عنوان *سرنوشت جنگجو* با تکیه بر جنگجو بودن قبایل آریایی به بررسی ایزدانی از قبیل بهرام و ایندیره و نیز دیگر ایزدان جنگجو پرداخته است (Dumezil, 2003). دومناش نیز در مقاله‌ای با عنوان «ارتقاء بهرام» به معرفی دو نسخه منتشر نشده فارسی و پهلوی درباره ایزد بهرام پرداخته و بر اساس آنها ثابت کرده که بهرام رهایی‌بخش آفرینش نیک بوده است و بر همین اساس اهوره‌مزدا او را در سلسله مراتب ایزدان و امشاسپندان ارتقاء جایگاه بخشیده و به او مقام هفتمین امشاسپند را اهدا کرده است (De Menasce, 1947).

همانطور که در آغاز این بخش نیز به آن اشاره شد، هیچ یک از این آثار به طور خاص به موضوع پژوهش حاضر نپرداخته‌اند، اما به این دلیل که موضوع آنها بررسی ایزد بهرام است، گاه به مواردی که با موضوع این پژوهش مرتبط هستند، مواجه می‌شویم.

#### ۴. روش کار

در این پژوهش با بررسی تطبیقی هر دو منبع یعنی بهرام یشث و *اثرودا* به نمونه‌های مشابه آیین‌های جادویی در هر دو می‌پردازیم. ترجمه فارسی بندهای اوستایی از نگارنده است که با توجه به متن ویراست گلدنر انجام شده (Geldner, 1884, II, p. 205-) و در مواردی که ترجمه بند محل اختلاف بوده، ترجمه پیر لوکوک در پاورقی آورده شده است. در مورد *اثرودا* از ترجمه انگلیسی منابعی چون ویتنی و لانمن (Whitney, & Lanman, 1905) استفاده شده است. در خصوص سروده‌های *اثرودا*، به دلیل کثرت موارد، به‌جز چند مورد که ترجمه کامل بند یا سرود مورد نیاز بوده، تنها به تفسیر و توضیح بسنده کرده‌ایم و بقیه موارد نیز در خلال پژوهش گاه تنها با ذکر عنوان بیان شده‌اند.

#### ۵. بحث و بررسی

یشث چهاردهم *اوستا* موسوم به «بهرام یشث» در ستایش بهرام (ورثرغنه)، ایزد پیروزی و جنگاوری است. نام ایزد بهرام در متن‌های اوستایی به صورت ورثرغنه *vərθəraϑna* به معنای «درهم‌شکننده مقاومت» یا دقیقتر «درهم‌شکننده نیروی مقاومت و ایستادگی» (Benveniste & Renou, 1934, p. 41, 177) و در فارسی میانه به صورت‌های *wahrān*, *warahrām*, *wahrām* آمده است. واژه اوستایی *vərθəraϑna* مرکب از دو جزء *vərθəra* و *ϑna* است. جزء دوم واژه یعنی *ϑna* برگرفته از ریشه اوستایی *jan-* یا *gan-* و ریشه ودایی *han-* به معنای «زدن و کشتن» می‌باشد. جزء اول یعنی *vərθəra* به معنای «هجوم و حمله» و «حمله پیروزمندانه» و نیز «فتح و پیروزی» (Bartholomae, 1904, pp. 1420, 1421) است.

میان ایزد بهرام و ایندیره<sup>۱</sup> خدای جنگاوری در هند، شباهت‌ها و همسویی‌هایی وجود دارد که ذکر آنها در اینجا بی‌مورد به نظر می‌رسد، اما می‌توان به شباهت نام *vərθəraϑna* و لقب *vrtrahan* ایندیره خدای جنگاوری در هند اشاره کرد. درباره معنای و همسانی *vərθəraϑna* و *vrtrahan* روایات مختلفی وجود دارد. به عنوان مثال بنونیست معتقد است که معنی اصلی واژه «پایداری و مقاومت» یا «نیروی ایستادگی» است که در آنها جزء دوم واژه به معنای درهم‌شکننده نیروی مقاومت و بعد در معنای «پیروزمند» به صورت اسم خنثی *vərθəraϑna* به معنی پیروزی به کاررفته است (Benveniste

<sup>۱</sup> . Indra

در *اوستا* با معنای «تندرستی، نیرو و نیرومند» وجود داشته است (Gershevitch, 1959, p. 62, 58).<sup>۱</sup> در *اوستا* «ورثرغنه» تمامی خصوصیات یک ایزد جنگجوی باستانی را داراست. او خدای جنگجو، نگهبان فتح و مسلح‌ترین ایزدان مینوی است که نشان از وظایف و نقش مهم او در این آیین دارد. او تصویری است انتزاعی از نیرویی که هرگونه مقاومت را درهم می‌شکند، نیروی غیر قابل مقاومتی که قدرتش را در جنگ نشان می‌دهد و به همین دلیل دارای صفات «مسلح‌ترین ایزدان مینوی» (yazatanam zayōtəmo)، «نیرومندترین» (amavastəmō) و «فرهمندترین» (xvarənañuhastəmō) می‌باشد. دومزیل (2003, p. 167) بر این باور است که برخلاف ایندیره که تنها با نابود کردن ورتره لقب ورترهن یافته، پیروزی در سرشت بهرام است و او پیروزگر آفریده شده و پیروزی تنها یک توضیح برای نام اوست<sup>۲</sup>. او در جدال دائمی با دیوان، جادوان، پری‌ها و گرپن‌ها<sup>۳</sup> است، اما عملکرد این ایزد تنها به جنگ‌ها و پیروزی‌های نظامی محدود نیست. او دارای صفاتی چون ərəzōišxā سرچشمه تخمه (نیک) و baēšazyōtəmō درمان‌بخش‌ترین نیز هست که او را با مردانگی، توان جنسی و باروری و سلامت بخشی مرتبط می‌کند.

## ۵-۱. بررسی بهرام یشت و *اثره‌ود* از منظر اعجاز و قدرت‌های ماورایی

چنانکه پیشتر آمد، محتوای بیشتر بندهای بهرام یشت اعجاز و بهره‌گیری از قدرت‌های ماورایی با کارکردی مثبت است. اکنون با بررسی بندهای بهرام یشت که نمونه‌های انواع جادوی سفید در آنها آمده است، به مقایسه آنها با برخی نمونه‌های هندی خود در *اثره‌ود* می‌پردازیم. لازم به ذکر است که در عنوان موارد مشابه، گاه کمترین تشابهات چه در ابزار و چه در مناسک، مدنظر بوده است. در ذکر نمونه‌ها از *اثره‌ود*، به دلیل کثرت موارد فقط به عنوان آن بسنده شده است.

<sup>۱</sup> در اینجا جهت جلوگیری از اطاله کلام از آوردن نظرات دیگر محققان پرهیز و تنها به ذکر دو مورد بسنده شده است. برای آگاهی از نظرات دیگر محققان نک. دومزیل، ژرژ (2003). *سرنوشت جنگجو*. ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان تهران: قصه، صص ۱۶۴-۱۶۷؛ نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر. صص ۷۳ و ۸۲؛ Gnoli, G. (1988). *Bahrām. Encyclopædia Iranica* (Vol. 3/5, pp. 510-514). An updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/bahram-1> (Last updated August 24, 2011). Malandra, W. W (1983). *An Introduction to ancient Iranian Religion*. University of Minnesota Press. Thieme, p. (1960). The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties, *Journal of the American Oriental Society*, 80(4), 301-317

<sup>۲</sup> دومناش در مقاله‌ای تحت عنوان «ارتقاء بهرام» به بررسی این ویژگی پیروزی بهرام پرداخته است، و آن را سبب ارتقاء درجه بهرام از مقام ایزد به هفتمین امشاسپند دانسته است (De Menasce, 1947).

<sup>۳</sup> کرپن‌ها (-karapan) نام گروهی از روحانیون مخالف زردشت و آیین او است.

و در مواردی که تشابهات بیشتری وجود داشته و یا مطلب مورد نظر از اهمیت خاصی برخوردار بوده، متن آن نیز آورده شده است. در ادامه با توضیح انواع دیگر تعویذها و طلسم‌ها، به نقش پرننگ مانثره (مانترای هندی) پی‌می‌بریم، چنانکه اثر بخشی طلسم بدون خواندن آن مانثره خاص ممکن نیست. گاه نیز تنها ستایش ایزدی خود نقش حفظ‌کنندگی دارد، چنانکه در بخش مربوط به گیاه سومه و هوم توضیح داده خواهد شد. اما آنچه که نشان دهندهٔ بیشترین شباهت این طلسم و تعویذها در بهرام یشث، یشث مخصوص به ایزد جنگ و جنگاوری، و *اثرودود/ست*، ابزار و تعویذهایی‌اند که توسط سربازان و جنگجویان در نبرد در جهت حفظ سلامت تن و یا در جهت پیشگویی برندهٔ نبرد مورد استفاده قرار می‌گیرند. پایهٔ اصلی این نوع از جادو، باور به نیروی ماورایی پنهان در اشیاء است که به آن فیتش<sup>۱</sup> می‌گویند. در بهرام یشث این ابزارها که دارای خاصیت جادویی هستند، عبارتند از: پر یا استخوان پرنده شکاری به نام وارغنه که احتمالاً همان عقاب است؛ گیاه هوم و نوعی خاص از سنگ به نام سنگ سیغوثیر.

#### ۵-۱-۱. اعجاز کلام مقدس

در بندهای ۲۸ تا ۳۳، ۴۶ و ۴۸ از بهرام یشث سخن از قدرت کلام مقدس است. همانطور که خواهیم دید در سراسر این بندها سخن از کلام مقدس است. این کلام مقدس در نزد هندوان مانترا و در متون زردشتی مانثره نام دارد. اگرچه نمی‌توان دعا و مانثره را در شمار حرز و تعویذ دانست، اما با نیایش و دعا به درگاه ایزدان، کلام از چنان قدرت خارق‌العاده‌ای برخوردار می‌شود که همچون سدی در برابر تمام پلیدی‌ها، از انسان محافظت می‌کند. مانثره‌ها در متون زردشتی شامل انواع دعاها که در *اوستا* و متون پهلوی آمده‌اند مانند دعای اهورنور، نام‌های اهوره‌مزدا، امشاسپندان، ایزدان زردشتی و فروهر انسان‌های نیک در گذشته‌اند.

دربارهٔ قدرت خارق‌العادهٔ نهفته در کلمات می‌توان به اسطورهٔ زروانی آفرینش اشاره کرد که زروان، خدای زمان، با ذکر گفتن به مدت هزار سال و نیز انجام قربانی خواستار این بود که صاحب فرزند پسری شود، همچنین چگونگی بیهوش کردن اهریمن در آغاز آفرینش با خواندن دعای اهورنور (Bahar, 2001, chapter 1/7-8) یکی دیگر از نشانه‌های قدرت کلام است. این نکته که در آیین و آموزه‌های زردشتی به خواندن دعاها و ذکرها از حفظ تأکید شده، یعنی به سنت شفاهی بیشتر تأکید شده که نشان دهندهٔ اهمیت زیاد به کلام در این آیین است (Amouzegar, 2007, pp. 381-382).

<sup>۱</sup> . Fitsh

در سنت هندی باور بر این است که قدرت هر ایزدی در مانترای مخصوص به او است، و این مانترا به عنوان واسطه‌ای برای ارتباط بین نیایش‌کنندگان و آن ایزد به کار می‌رود، اما آنچه مهم است ادا کردن این مانتراها به صورت شفاهی و بیان درست و بدون غلط است، زیرا همین نحوه صحیح بر زبان راندن کلمات مانتره، به آنها قدرتی ماورایی می‌بخشد (Amouzegar, 2007, p. 373).

در بندهای نام‌برده، به موهبت‌هایی که توسط ایزد بهرام به زردشت و کسانی که به‌آیین، او را ستایش می‌کنند، اشاره می‌شود که عبارتند از: پیروزی در اندیشه، کلام و کردار. زردشت خود برای اینکه در اندیشه، گفتار و کردار پیروز باشد، و نیز برای پیروزی در پرسش و پیروزی در پاسخ، به درگاه ایزد بهرام نیایش می‌کند و ایزد بهرام، به عنوان پاداش به او چشمه تخمه‌ها که همان نیروی جنسی است، زور بازو، تندرستی، قدرت جسمی و تیزچشمی می‌بخشد.

۲۹. بهرام‌اهوره‌آفریده به او چشمه‌های مردانگی را، نیروی بازوان را، تندرستی همه تن را، پایداری (= تداوم) همه تن را بخشید، آنچنان بینایی را [به او بخشید] که ماهی کر در آب دارد که گرداب [کوچکی] به اندازه [تار] مویی را در رود رنگ‌های دورکنار به ژرفای هزار بالای آدمی تشخیص می‌دهد (= می‌بیند).

۳۱. ... آنچنان بینایی را [به او بخشید] که اسب نر دارد که در شب تاریک و پوشیده از ابر بی ستاره (?) یک موی اسبی افتاده بر زمین را می‌تواند ببیند که کدام [مو] از پال و یا [از] دم است.

۳۳. ... آنچنان بینایی را [به او بخشید] که کرکس زرین طوق دارد که گوشتی به اندازه یک مشت را از کشور نهم تواند دید (= می‌بیند). اگرچه [در بزرگی مانند] درخشش (= برق) سوزن درخشان [است] اگرچه به اندازه سر سوزنی [است]....

آنچه قابل توجه است بند ۴۶ است که در آن به خاصیت رمزآلود و رازگونه این مانتره اشاره شده است. بنابر آنچه خود اهوره‌مزدا به زردشت دستور می‌دهد، آموزش این مانتره‌ها به غیر از افراد خاصی، به شخص دیگری مجاز نیست، که خود بر قدرت‌های ماورایی این مانتره‌ها اشاره دارد:

۴۶. ای زردشت! این مانتره (= کلام مقدس) را [به شخص دیگری] نیاموز، به جز به پدر یا پسر یا برادر تنی یا روحانی یا شاگرد روحانی. این‌ها سخنانی [هستند] که نیرومند [و] قوی هستند، نیرومند [و] فصیح هستند، نیرومند [و] پیروزمند هستند، نیرومند [و] شفابخش هستند. این‌ها سخنانی [هستند] که سر [افراد] پریشان (=درمانده) را [در نبرد] نجات می‌دهند، [که] [یک] ضربه برافراشته را برمی‌گردانند.

دفع شر در ستیزه با تمرکز بر: بهرام یشت و *اثرودود* / ۱۴۳

در ادامه و در بند ۴۸ از خاصیت بازدارندگی نیایش و دعای مطابق آیین یاد شده است، چنانکه مانع از بروز و ورود هر بلایی به شخص و سرزمین می‌شوند:

۴۸. ... اگر مردمان بهرام اهوره‌آفریده را بر [طبق] آیین بستایند که با آیین‌مندترین یزش و نیایش زندگی می‌کند از طریق بهترین راستی، نه ایدر سرزمین‌های آریایی را برسدی سپاه دشمن، نه قحطی، نه جرب (نوعی بیماری پوستی)، نه بیماری مسری، نه گردونه دشمن، نه درفش برافراشته.

در *اثرودود* نیز در بیشتر آیین‌های جادویی و ساختن طلسم‌ها و تعویذها برای مقابله با آسیب دشمن در نبرد، خواندن مانترها نقش اساسی دارند، چنانکه در یکی از شاخه‌های شئونیکه به نام کئوشیکه‌سوترا<sup>۱</sup> با گروهی از سرودها تحت عنوان ابرجاتی‌گنه<sup>۲</sup> برای تسخیرناپذیری و شکست‌ناپذیری ارتش مواجه می‌شویم. در *اثرودود* از گروهی از ایزدان برای مقابله با انواع بلاها و آسیب‌ها یا محافظت در مقابل دشمن نام برده می‌شود، اما به این دلیل که ایندیره به گونه‌ای همتای هندی ورثرنه یا بهرام دانسته می‌شود، در این پژوهش تنها به ذکر نیایش و دعاهایی که به درگاه ایندیره انجام می‌شود، می‌پردازیم<sup>۳</sup>. در ادامه به این مانترها اشاره می‌کنیم: در شئونیکه و پیپ پلاده با خواندن مانترایی که به نوعی افسون به‌شمار می‌رود، از تیرهای دشمن درخواست می‌کنند که از بدن آنها دوری کنند و به آنها اصابت نکنند (Sadovski, 2009, p. 157). اکنون به ترتیب با ذکر شماره کتاب *اثرودود*، سرودهایی را می‌آوریم که در آنها مانترایی بر علیه دشمن خوانده می‌شود:

کتاب اول: در سرود ۱۹ با مانترایی بر علیه دشمنان و نیایش به درگاه ایندیره، درخواست می‌شود که تیرهای دشمن آنها را پیدا نکند و از آنها دور بماند و رودره<sup>۴</sup>، دیگر خدای جنگجو، آنها را مجازات کند. در سرود ۲۱ از ایندیره درخواست می‌شود که خشم دشمنان را دور کند، دشمنان را در تاریکی فرو برده و به زانو درآورد و از آنها محافظتی بزرگ به عمل آورد.

<sup>۱</sup>. Kauśikasūtra

<sup>۲</sup>. Aparājita-gaṇa

<sup>۳</sup>. کالاند لیست کاملی از آیین‌های جادویی که باید در جهت پیروزی در حین جنگ انجام شود و در کئوشیکه آمده، همراه با توضیحات ارائه کرده است. این آیین‌ها شامل ترساندن فیل‌های سپاه دشمن، درمان‌ماندن از شمشیر و تیر و کمان، شکست‌ناپذیرشدن، افزایش شجاعت سپاهیان خود، نابودی دشمن، اطمینان از اسیر شدن نیروهای دشمن و ... می‌شوند (نک. Caland, 1900, pp. 26-34).

<sup>۴</sup>. Rudra

کتاب دوم: در سرود ۱۱ با خواندن مانترایی گویی سلاح خود را طلسم کرده تا بر علیه نمونه مانند خود در نبرد برتری یابد و بر سلاح دشمن که خود طلسم شده است، همه‌گونه پیشی بگیرد. کتاب سوم: در سرود ۱ مانترایی خوانده می‌شود که در آن، در کنار ایندره، از دیگر خدایان نیز برای شکست دشمن نام برده شده است. در سرود ۲۷ مانترایی خوانده می‌شود که دشمن را به دست مارها می‌سپارد.

کتاب چهارم: در سرود ۶ مانترایی برای بی‌اثر کردن تیر زهرآگین دشمن خوانده می‌شود. بدین صورت که با تلقین و به زبان آوردن عباراتی در تضعیف و تحقیر نیرو و سرچشمه آن تیر سمی، باعث بی‌اثر کردن آن می‌شوند. در این مانترا از برهمنی یاد می‌شود که برای اولین بار نوشیدنی معجزه‌آمیز سومه را نوشید و با این کار خود، اثر سم تیر زهرآگین دشمن را دفع کرد. در سرود ۲۴ مانترایی در نیایش به درگاه ایندره برای طلب یاری و مدد رسانی خوانده می‌شود.

کتاب پنجم: در سرود ۲ مدح و ثنای ایندره گفته می‌شود تا یاور آنها باشد. در سرود ۳ به درگاه ایندره و دیگر خدایان برای پیروزی و سعادت دعا شده است. از جمله اینکه در نبرد در کنار آنها باشند و از بدن آنها محافظت شود، و دشمنان از آنها دور بمانند. در سرود ۶ برای ایمن شدن در جنگ، پیشروی و کسب غنائم، مانترایی مخصوص به ایندره و دیگر خدایان خوانده می‌شود. سرود ۲۰ و ۲۱ خطاب به طبل جنگ است. در این سرود گویی با خواندن مانترایی در مدح و ثنای طبل جنگ باعث تضمین پیروزی خود می‌شوند، در این مانترا از ایندره و دیگر خدایان هم نام برده شده است.

کتاب ششم: سرود ۵۷ مانترایی است برای بهبودی زخم و جراحی که به عنوان داروی رودره از آن نام برده می‌شود. در سرود ۶۵ مانترایی خوانده می‌شود که با آن بازوی دشمنان را می‌شکافند. سرود ۶۶ مانترایی است برای نابودی و غارت دشمن با مدد جستن از ایندره. در ادامه در سرود ۶۷ و ۷۵ مانتراهایی برای نابودی، غارت و فراری دادن دشمن خوانده می‌شوند. سرود ۹۲ مانترایی است برای تقویت و الهام بخشیدن به یک اسب جنگی و در ادامه آن مانترایی برای ایندره و دیگر خدایان در جهت موفقیت و سعادت پادشاه خوانده می‌شود. سرود ۹۸ دعایی است به درگاه ایندره برای پیروزی، در سرود ۹۹ مانترایی برای محافظت از خود در نبرد آمده است. سرود ۱۰۳ مانترایی است، مانند طلسم، برای بستن دست و پای دشمن متخاصم با خواندن کلمات این مانترا که در آنها گفته می‌شود دست و پای دشمن را می‌بندم، امید به واقعی شدن آن دارند. سرود ۱۳۴ مانترایی طلسم مانند به نام صاعقه برای نابود کردن دشمن است.

دفع شر در ستیزه با تمرکز بر: بهرام یشث و *اتروهودا* ۱۴۵

کتاب ۷: سرود ۷۰ مانترایی است که در آن با مدد جستن از ایندیره باعث بی‌اثر کردن قربانی غیر خونین دشمنان می‌شوند. سرود ۱۱۰ مانترایی مختص ایندیره و اگنی است برای پیروزی در جنگ. سرود ۱۱۸ مانترایی است که هنگام زره‌پوش کردن جنگجو برای محافظت از او می‌خوانند تا همچون طلسمی بدن او را از هرگونه آسیب حفظ کنند.

کتاب ۸: سرود ۸ مانترایی است که در آن با مدد گرفتن از ایندیره و دیگر خدایان نابودی کامل و همه‌جانبه ارتش دشمن را از آنها می‌خواهند.

کتاب ۱۱: سرود ۱۲ مانترایی است برای نابودی خونین سپاه دشمن با یاد کردن از ایندیره و دیگر خدایان.

کتاب ۱۹: سرود ۱۳ مانترایی است برای پیروزی در نبرد و طلب یاری از ایندیره و دیگر خدایان برای محقق شدن این امر. سرود ۱۴ مانترایی است که گویا به خوانندگان القا می‌کند که در نبرد پیروز شده و اکنون در مکان امن و پرآسایشی‌اند تا به آن موقعیت واقعاً دست یابند. سرود ۱۵ مانترایی است برای محافظت و موفقیت با نیایش به درگاه ایندیره.

## ۵-۱-۲. اعجاز پر

نخستین ابزاری که در بهرام یشث از آن به عنوان سلاحی در مقابل نیروی دشمن نام برده شده، پری است از پرنده شکاری بزرگی به نام وارغنه، که شاید عقاب یا شاهین باشد. در بهرام یشث آمده است که ایزد بهرام می‌تواند به ده صورت متجلی شود و پرنده وارغنه نیز خود یکی از تجسمات ده‌گانه ایزد بهرام است. در بند ۳۵ دستورالعمل استفاده از پر آمده است، بدین صورت که برای در امان ماندن بدن و حفظ سلامتی، جنگجو باید پر وارغنه را بر بدن خود بمالد تا افسون دشمن از او دور شود و به او آسیبی نرساند: «... پری از مرغ وارغنه فراخ بال را برای خود به همراه بیاور<sup>۱</sup>، با این پر تن را بمال، با [افسون] این پر دشمن را دور کن (= دفع) کن»

---

<sup>۱</sup>. فعلی که در اینجا به «به همراه بیاور» ترجمه شده است، فعل *aiiasaēša* فعل تمنایی (در مفهوم امر) دوم شخص مفرد ناگذر از ستاک آغازی *yasa-* با پیشوند *-ā* است. این نوع خاص از فعل تمنایی، «تمنایی تجویزی» یا *optative prescriptive* نامیده می‌شود. وجه تمنایی در حالت دوم شخص مفرد بیشتر برای پند و اندرز دادن به کار می‌رود. بنا بر نظر بارتولومه ریشه فعل: «نگه داشتن» (Bartholomae, 1904, p. 1263) است که معادل فارسی باستان *-yam* «دست یافتن، رسیدن» است. اما در اینجا ما از نظر چئونگ پیروی کرده‌ایم که فعل را از ماده مضارع آغازی *-yasa + ā* به معنی همراه بردن می‌داند (Cheung, 2007, p. 211).

در اینجا از پر به عنوان تعویذی برای محافظت از جنگجو یاد شده است. نمونه آیین و تعویذی کاملاً مشابه را در مناسک ودایی نیز می‌بینیم. در آیینی به نام سئوترامنی<sup>۱</sup>، پادشاه-جنگجو<sup>۲</sup> باید پر عقاب را دو بار بالای ناف و یک بار پایین ناف خود بمالد تا بتواند در جنگ پیروز شود. این آیین برگرفته از این باور است که زمانی ایندره را -خدای جنگ و جنگاوری و نمونه هندی بهرام- توسط اشوین‌ها<sup>۳</sup> بدین روش درمان کرده‌اند (Sadovski, 2009, p. 161). تفاوتی که بین این مناسک و آنچه در بند ۳۵ از بهرام یشت آمده، این است که اولاً در بهرام یشت هر فرد جنگجو می‌تواند از این پر به عنوان تعویذ و طلسم استفاده کند و لزوماً مختص به شخص پادشاه-جنگجو نیست. ثانیاً دستورالعمل خاصی برای اینکه این پر به کجای بدن مالیده شود نیامده است، ثالثاً در بهرام یشت به قدرت تعویذ پر و خاصیت درمانگری و حفظ سلامت تن توسط آن اشاره شده است، ولی در آیین یاد شده، پادشاه-جنگجو برای پیروزی در نبرد از چنین طلسمی استفاده می‌کند.

در دو بند بعد نیز اشاره بر خاصیت تعویذگونه پر و یا به همراه داشتن استخوانی از پرنده وارغنه است:

۳۶. الطاف [الهی را به دست می‌آورد] آن کس که استخوانی از این پرنده دلیر یا پری از این پرنده دلیر حمل می‌کند (= به همراه دارد) و نه هیچ مرد شکوهمندی (=توانایی) نتواند [او را] بکشد و نه مجبور به عقب‌نشینی کند. نخست به او نماز، نخست [به او] فره را می‌بخشد [و] کمک را عطا می‌کند، آن پر مرغکان مرغ.

۳۷. پس سرور فرمانروا، بزرگ سرزمین (= دهبند، پادشاه) آن مرد اوژن، صدها [نفر] آنها را (منظور کسانی است که پر با خود دارند) نمی‌کشد، [و] [آنها را] به یکبار نمی‌کشد...؟ [فقط] یکی را [از آنها] می‌کشد [و سپس] به پیش می‌رود<sup>۴</sup>.

<sup>۱</sup> . Sautrāmanī

<sup>۲</sup> . Kṣatrīya-

<sup>۳</sup> . اشوین‌ها دو ایزد دوقلواند که هرچند نامشان هندوایرانی است، اما دومزیل معتقد است که اصلی هندواروپایی دارند. نام این دو ایزد با اسب مرتبط است و علاوه بر برکت‌بخشی به زندگی انسان‌ها، دستی در دارو و درمان نیز دارند (Bahar, 2008, pp. 471-472).

<sup>۴</sup> . ترجمه این بند محل اختلاف است. ترجمه لوکوک از این بند چنین است:

Alors, l'ahura des souverains, le chef de peuple, cent tueurs d'hommes ne peuvent le tuer, le chef de clan ne peut d'un seul coup le tuer ; lui seul peut tuer, aller de l'avant. (Iecoq, 2016, p. 535)

«پس سرور شهریاران، فرمانروای مردم، صد آدمکش نمی‌تواند او را بکشد، رهبر قبیله نمی‌تواند به یک ضربه او را بکشد، فقط او می‌تواند بکشد، به پیش رود».

دفع شر در ستیزه با تمرکز بر: بهرام یشت و *اتروهودا* ۱۴۷

اما در بند ۳۸ هیچ اشاره‌ای به خاصیت حرزگونه و یا تعویذگونه پر نشده و تنها به این مطلب اشاره شده است که سپاه دشمن با آگاه بودن از قدرت‌های ماورائی پر این پرنده، از نزدیک شدن به شخص حمل‌کننده پر می‌ترسند. از دیگر کاربردهای جادویی پر که در بندهای ۴۴ و ۴۵ بهرام یشت به آن پرداخته شده، خاصیت پیشگویی آن است:

۴۴. چهار پر را بر راه هر دو طرف پخش کن، هر کدام از آن دو [سپاه] [که] نخست امه نیک ساخته نیک‌رسته [او] بهرام اهوره‌آفریده را فراستاید، [او] با پیروزی همراه می‌شود (= پیروزی نصیب او می‌شود).

۴۵. امه و بهرام [اهوره‌آفریده] را آرزو می‌کنم. [آن] دو پشتیبان راه، دو نگهبان راه، دو پاسبان را [آن]. دو [پر را] باید به سمت بالا پرواز دهند (= تکان دهند) [آن] دو [پر را] تکان دهند، [آن] دو [پر را] به سمت جلو تکان دهند. دو [پر را] باید به بالا تکان دهند، دو [پر را] باید به این سو و آن سو تکان دهند، دو [پر را] باید به جلو تکان بدهند.<sup>۱</sup>

آنچه در این دو بند آمده است حکایت از به حرکت درآوردن (به معنای در هوا انداختن و به پرواز واداشتن) چهار پر است. این آیین با خواندن مانثره، و کمک خواستن از ایزد بهرام و ایزد همکار او یعنی امه<sup>۲</sup> انجام می‌شود. اینکه چطور این پرها نتیجه نبرد را مشخص می‌کنند به درستی معلوم نیست. می‌توان احتمال داد که هر یک از دو سپاه دو پر را به هوا می‌اندازد و آن کس که پرش زودتر به زمین برسد برنده نبرد خواهد بود. هر چند که با مقایسه نمونه‌ای که در کئوشیکه‌سوترا آمده، این احتمال را نیز باید در نظر گرفت که شاید هر چهار پر به هوا انداخته می‌شوند و پرها به سمت هر سپاهی که فرود آیند، آن سپاه شکست می‌خورد.

در کئوشیکه برای پیش‌بینی نبرد آمده است که ساقه‌های علف یا گیاهی را آغشته به روغن خاصی به نام اینگیده<sup>۳</sup>، با نوعی از آتش خاص مراسم جادوگری می‌سوزانند، سپس منتظر می‌مانند تا دود حاصل از سوزاندن این علف‌ها به سمت یکی از دو سپاه حرکت کند. سپاهی که دود آتش

<sup>۱</sup>. ترجمه لوکوک از این بند کاملاً متفاوت است و در آن هیچ اشاره‌ای به پر نشده است:

Je bénis la force et la victoire, les deux gardiens les deux protecteurs, les deux veilleurs, qui voltigent par ici, par là, partout, qui s'envolent par ici, par là, partout. (lecoq, 2016, p. 537)

«نیرو و پیروزی را می‌ستایم، دو نگهبان راه، دو محافظ راه، دو پاسبان راه، که به اینجا، آنجا، همه‌جا بال می‌زنند. که به اینجا، آنجا، همه جا پرواز می‌کنند.»

<sup>۲</sup>. Ama

<sup>۳</sup>. Ingida

به سمت آن برود در نبرد شکست خواهد خورد (Caland, 1900, p. 30). شاید بتوان گفت که هر دو آیین -هم آیین بهرام یشت و هم آنچه که در کئوشیکه آمده است- با توافق هر دو سپاه انجام می‌شده، یعنی آیینی مشترک، با حضور هر دو سپاه، به طوری که هر دو طرف نبرد شاهد آن باشند.

### ۵-۱-۳. اعجاز گیاه هوم/سومه

دومین ابزاری که در بندهای ۵۷-۵۸ از بهرام یشت به عنوان تعویذ از آن نام برده شده، گیاه هوم است. در آیین زردشتی باور بر این است که اهریمن و اهوره‌مزدا، هر دو در آفرینش نقش دارند، در نتیجه بعضی از آفریده‌ها بن ایزدی دارند و بعضی دیگر آفریده‌های اهریمن‌اند. به طور کلی هر آنچه به انسان آسیب می‌رساند از آفریده‌های اهریمن محسوب می‌شوند، از جمله حیوانات درنده و خزندگان زهردار و دیگر موجودات آسیب‌رسان. از میان آفریده‌های اورمزدی می‌توان به انواع گیاهان اشاره کرد. از آنجا که برخی دیگر از آفریده‌ها خاستگاهی اهورایی دارند، برای آنها خواص و قدرت‌های سحرآمیزی در درمان بیماری‌ها و دفع پلیدی‌های اهریمنی قائل شده‌اند، به طوری که بعضی در مقام ستوده‌شدن و نیایش قرار می‌گیرند. چنانکه الیاده<sup>۱</sup> نیز می‌گوید بن آسمانی گیاهان به آنها خاصیت جادویی بخشیده است، گویی آنها نمونه آسمانی دارند (Eliade, 2003, p. 283). از نمونه این گیاهان مقدس در متون اوستایی و پهلوی، گیاه هئومه<sup>۲</sup> یا هوم است که از عصاره آن در مراسم عبادی زردشتیان استفاده می‌شود. از خواص جادویی این گیاه و نیز ایزد هم‌نام او، در *اوستا* و متون پهلوی بسیار یاد شده است، مانند آنچه که در هات نهم و دهم از یسنا آمده است. در هند این گیاه با نام سومه<sup>۳</sup> شناخته می‌شود، که کارکردهای مشابهی دارد و این شباهت ناشی از اصل هندوایرانی اسطوره‌مربوط به این گیاه است. در بندهای ۵۷ و ۵۸ توصیه شده که گیاه هوم به عنوان تعویذ، توسط جنگجویان، در نبرد حمل شود و آن را به همراه داشته باشند. از خاصیت‌های جادویی هوم، رهاکنندگی از نیستی و مرگ و حفظ سلامت تن است.

<sup>۱</sup>. Eliade

<sup>۲</sup>. haoma-

<sup>۳</sup>. soma-

۵۷. ... هوم نجات‌دهنده از زوال را با خود می‌برم (= حمل می‌کنم)، هوم پیروزمند را با خود می‌برم، هوم محافظ خوبی را با خود می‌برم. کسی که هوم را ستایش کند، در جنگ از اسارت دشمن دور می‌شود.

۵۸. تا اینکه من این سپاه دشمن را شکست دهم، تا اینکه من این سپاه را به کلی شکست دهم، تا اینکه من این سپاه را درهم شکنم که پشت سر من حرکت می‌کند (= که در پی من است)....

در این دو بند علاوه بر قدرت جادویی گیاه هوم، به اثرات خارق‌العاده مانثره در نتیجه ستایش ایزد هوم نیز اشاره شده است، چنانکه با ستایش این ایزد، جنگجو دیگر اسیر دشمن نخواهد شد، و سپاه دشمن را به‌طور کامل شکست می‌دهد.

نمونه مشابه این خاصیت ماورایی درباره گیاه سومه است. در کئوشیکه‌سوترا آمده است که از گیاه سومه برای ترساندن و فراری دادن نیروهای سپاه دشمن استفاده می‌شود. شرح تهیه این تعویذ و یا طلسم از این قرار است که پس از آنکه ساقه‌های گیاه را به یکدیگر بستند، آنها را به تکه‌ای چرمی که از پوست غزال تهیه شده می‌دوزند، سپس آن را سه روز در محلول شیر ترش و عسل قرار داده و پس از آن، پادشاه-جنگجو تعویذ را به گردن خود بسته یا آویزان می‌کند. پادشاه-جنگجو با این تعویذی که بر گردن دارد، سه بارگرداگرد سپاه خود می‌گردد تا ارتش خود را از شکست مصون بدارد. این آیین باید با خواندن سرودهایی از *اثرودود* همراه باشد (Sadowski, 2009, p. 159). در این قسمت همزمان شاهد استفاده از دو نوع طلسم هستیم: ۱- گیاه سومه، ۲- قسمتی از بدن یه جاندار که در اینجا پوست غزال است.

آنچه باید به آن توجه نمود کارکرد و اثربخشی این تعویذها در همراهی آنها با کلام مقدس است. در قسمت‌هایی از *اثرودود* -چنانکه در مورد ایزد هوم نیز صادق است- آمده است که تنها با ستایش سومه و خواندن مانترای ویژه آن، شخص خواننده از امنیت فیزیکی برخوردار خواهد بود؛ در بعضی از نمونه‌های ذکر شده گاهی از نوعی ساقه چمن به نام *دربهه*<sup>۱</sup> و یا پر به جای گیاه سومه نام برده شده است. در هنگام بستن این تعویذ، با مانترایی که خوانده می‌شود، ضمن یاد از ایندیره از او درخواست می‌شود که بتواند، چون ایندیره، دشمن خود را نابود کنند (Sadowski, 2009, pp. 159-160).

---

<sup>۱</sup>. Darbha

در کتاب ۱۹ سرود ۲۸ از *اثره‌ود*/ قسمتی از ترجمه این تعویذ و مانترایی که باعث اثربخشی آن می‌شود چنین است:

«این حرز را برای طول عمر و درخشندگی بر تو می‌بندم. علف سرکوب‌کننده دربهه که روح دشمن را به آتش می‌کشد. روح دشمن را سوزانده و دل دشمنان را آزار می‌دهد. دربهه، از هر سو، مانند حرارت، همه مردان بدنهاد را می‌سوزاند. ای دربهه! مانند حرارت اطراف را سوزاننده، هلاک‌کننده دشمنان، ای تعویذ! مانند ایندرا که والا را می‌درد، قلب دشمنان من را به دو نیم کن. ای دربهه! ای تعویذ! قلب دشمنان من را، قلب رقیبان من را پاره کن...».

در کئوشبکه همچنین از بستن دربهه توسط کاهن به گردن پادشاه یاد شده است، تا با این عمل برای او آرزوی پیروزی کند (Sadovski, 2009, p. 160)، همچنین از انداختن ساقه‌های علفی که سر و ریشه آنها بریده شده است به سوی سپاه دشمن برای شکست آنها سخن به میان آمده است (Caland, 1900, p. 158). در کتاب چهارم *اثره‌ود*/ سرود ۱۸ و ۱۹ نیز از تعویذی که از گیاه درست می‌شود، به عنوان ضدی برای افسون دشمنان نام برده شده است.

#### ۴-۱-۵. اعجاز سنگ

آخرین ابزاری که در بهرام یشت از آن به عنوان طلسم و ابزار بازدارنده نام برده شده، سنگ سیغوئیر است. دقیقاً مشخص نیست سنگ سیغوئیر چه نوع سنگی است. بارتولومه<sup>۱</sup> آن را مشتق از نام سرزمین یا قومی می‌داند (Bartholomae, 1904, p. 1580). هرتسفلد<sup>۲</sup> نیز آن را با واژه «سیر»، به معنی گیاه سیر، مرتبط می‌داند (Herzfeld, 1938, pp. 99-100)، هرچند که به نظر نمی‌رسد بتوان ارتباطی بین آنها در نظر گرفت.

همانگونه که پیشتر هم بدان اشاره شد، باور به فیتش، یا نیروی پنهان در اشیاء و اجسام، از اعتقادات بشر بوده و سنگ‌ها نیز از این خاصیت مستثنی نبوده‌اند. انسان‌ها همواره سنگ‌ها را به داشتن قدرتی ماوراءالطبیعی منسوب کرده و سعی در بهره‌گیری از این خاصیت ماورایی آنها داشته‌اند. برخی احجار کریمه نیز مانند گیاهان که آفرینشی اورمزدی دارند، سرشت متفاوت و خاستگاهی آسمانی داشته‌اند. در بندهشن آشکارا به خاستگاه متفاوت آفرینش این سنگ‌ها اشاره شده است (Bahar, 2001, chapter 2/20). در ادبیات ما نیز به استفاده از این‌گونه سنگ‌ها به صورت مهره‌هایی اشاره شده است. در جنگ دوازده رخ (یازده رخ) در *شاهنامه* می‌بینیم که

<sup>۱</sup>. Bartholomae

<sup>۲</sup>. Herzfeld

دفع شر در ستیزه با تمرکز بر: بهرام یشت و *اثروده* / ۱۵۱

هنگامیکه گستههم پهلوان در نبرد زخمی می‌شود، با بستن مهره جادویی کیخسرو زخمش بهبود می‌یابد (Dabir Siaghi, 2002, pp. 166-168). شاید بتوانیم با توجه به داستان‌هایی که در اسطوره‌ها، *شاهنامه* و کتاب‌های تاریخی مربوط به پیامبران و شاهان آمده است، چنین برداشت کنیم که سنگ جادویی سیغوئیر را مانند حرز و یا تعویذی بر بازوی خود می‌بسته‌اند تا در صورت زخمی شدن در نبرد، به کمک آن و نیز الطاف درمان‌بخشی ایزد بهرام، از جراحت حاصل شده در نبرد بهبود یابد. به عنوان مثال در کتاب *سنی ملوک الارض و الانبیا از حمزه اصفهانی* آمده است که مهره‌ای در زیر پوست بازوی حمزه برای جلوگیری از اثر بخشی زهر هلاهل قرار داده‌اند (Hamze-ye- Esfahani, 1967, pp. 1, 3, 7, 121, 147, 148). موارد دیگری نیز در کتاب‌ها آمده‌اند که در اینجا از ذکر آن خودداری می‌شود.

به نظر می‌رسد که بندهای ۵۹ و ۶۰ بهرام یشت مربوط به بستن همین سنگ است که احتمالاً به وسیله حمل‌کننده آن خوانده می‌شده است:

۵۹. ...سنگ منسوب به سیغوئیر را [به عنوان حرز و جادو] با خود حمل می‌کنم، [مانند] پسر شهریار [که سنگ سیغوئیر را با خود حمل می‌کند]، [مانند] پسران ده هزار نفر از شهریاران، [آن سنگ] پیروزمندی [که] نیرومند نام داشت، [آن سنگ] نیرومندی [که] پیروزمند نام داشت.

۶۰. تا اینکه من از چنان پیروزی بزرگی برخوردار شوم که همه ایرانیان دیگر، تا اینکه من این سپاه را شکست دهم، تا اینکه من این سپاه را به کلی از پای درآورم، تا اینکه من این سپاه را درهم شکنم که پشت سر من حرکت می‌کند (=که در پی من است)....

در *اثروده* نیز مطالبی در مورد لمس کردن سنگ برای جذب انرژی و یا درخواست برای غیر قابل نفوذ شدن بدن شخص جنگجو در مقابل تیرهای دشمنان آمده است. در کئوشیکه‌سوترا نیز در سرودها و مانترایی با عنوان «برای جلوگیری از اصابت تیر دشمن»، به پرتاب ۲۱ سنگریزه به سوی نیروهای دشمن در نبرد، پس از خواندن هر بیت از دعا یا مانترا اشاره شده است (Sadovski, 2009, p. 162).

### نتیجه‌گیری

به دلیل وجود خاستگاه مشترک اقوام هندوایرانی تشابهات بسیاری در آداب، آیین‌ها، باورها، اسطوره‌ها، زبان و متن‌های کهن هر دو شاخه، یعنی شاخه ایرانی و شاخه هندی، حتی پس از

جدایی و زمانیکه این دو شاخه دیگر قومی واحد نبودند، دیده می‌شود. ردپای این خاستگاه مشترک را می‌توان در تشابهاتی که در باور به آیین‌های جادویی و انواع حرز، طلسم و تعویذ در دو متن بهرام یشث و *اثرودا* وجود دارد، مشاهده کرد. در تمامی این طلسم‌ها، ضد طلسم‌ها و تعویذهایی که مورد استفاده قرار می‌گیرند، نقش پررنگ مانثره‌ها بسیار حائز اهمیت است. این همسانی‌ها هرچند که در مواردی کارکرد بسیار مشابهی دارند، اما می‌توان تفاوت‌هایی را نیز در آنها مشاهده کرد، مانند کاربرد مشابه پر و گیاه برای پیش‌بینی نتیجه نبرد در بهرام یشث و *اثرودا*. نکته حائز اهمیت این که کاربردهای مشترک ابزار و آیین‌های جادویی با وجود تفاوت‌هایی اندک، گواهی است که جدایی دو قوم ایرانی و هندی از شاخه هندوایرانی نتوانسته بن‌مایه‌های عقیدتی آنها را که روزگاری قومی واحد بوده‌اند از بین ببرد، هر چند دچار تغییراتی نیز شده باشند. تشابهات باورهای جادویی و طلسمات ذکر شده در بهرام یشث و بعضی نمونه‌های متناظر در *اثرودا* را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

۱. قدرت و تأثیرات کلام مقدس یا مانثره در بندهای ۲۸-۳۳، ۴۶، ۴۸ بهرام یشث:

در این بندها از نیروی اعجاز‌آور کلام در ستایش و نیایش به درگاه ایزد بهرام و اثرات و موهبت‌های چنین نیایش و ستایش به آیین و ستوده‌ای سخن گفته شده است. در *اثرودا* نیز در تمام مناسک جادویی، خواندن دعاها برای اثر بخشی طلسم یا تعویذ ساخته شده خوانده می‌شود و اثربخشی این طلسم‌ها و تعویض‌ها در گرو همراه شدن با مانترایی خاص است.

۲. اعجاز پر در بندهای ۳۵-۳۸، ۴۴، ۴۵ بهرام یشث:

در این بندها به خاصیت معجزه‌آمیز پر پرنده‌ای به نام وارغنه اشاره شده است. در بندهای ۳۵-۳۸ از مالیدن پر بر بدن توسط جنگجو و به همراه بردن آن در جنگ برای حفظ تندرستی، دفع دشمن، و پیروزی در نبرد سخن رفته است. اما در *اثرودا* تنها شخص پادشاه-جنگجو است که پر را به بدن می‌مالد. هرچند که این پر خاصیت درمانگری ندارد، اما باعث پیروزی سپاه او می‌شود. در بندهای ۴۴ و ۴۵ سخن از خاصیت پیشگویی پر در نبرد است. در کئوشیکه هم آیینی مشابه برای پیشگویی جنگ وجود دارد، با این تفاوت که برای پیش‌بینی، به جای پر از سوزاندن گیاه و مسیر حرکت دود آن، استفاده می‌شود.

۳. اعجاز گیاه مقدس به نام هوم در بندهای ۵۷-۵۸:

دفع شر در ستیزه با تمرکز بر: بهرام یشت و *اثره‌ودا* ۱۵۳

در این دو بند هوم به عنوان تعویذی توسط جنگجو در نبرد حمل می‌شود. نمونه هندی آن سومه است که به عنوان تعویذی بر گردن پادشاه-جنگجو بسته شده تا کل سپاه در امان بماند. گاه نیز نوعی علف مخصوص استفاده شده است.

۴. جادوی سنگ در بندهای ۵۹ و ۶۰ بهرام یشت:

در این دو بند سخن از سنگی موسوم به سیغوئیر است که به عنوان تعویذ توسط سپاهیان در نبرد حمل شده تا بتوانند بر سپاه دشمن پیروز شوند. در کثوشکه‌سوترا نیز در سرودها و مانتراهایی با عنوان «برای جلوگیری از اصابت تیر دشمن»، به پرتاب ۲۱ سنگ‌ریزه به سوی نیروهای دشمن در نبرد، پس از خواندن هر بیت از دعا یا مانترا اشاره شده است.

همانگونه که توضیح داده شد در تمامی نمونه‌های متناظر در *اثره‌ودا* مانند *بهرام یشت*، نیروی خارق‌العاده کلام مقدس یا همان مانترا نقشی اساسی دارد.

#### کتابنامه

- Amouzegar, J. (2007). The magic of speech in Iranian mythology. *Language, Culture and Myth, Moin* (pp. 371-383). [In Persian]
- Bahar, M. (2001). *Bondahishn* (2<sup>nd</sup> ed.). Toos. [In Persian]
- Bahar, M. (2008). *A research in Iranian mythology* (7<sup>th</sup> ed.). Agah. [In Persian]
- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Worterbuch*. Karl J. Trübner.
- Benveniste, E., & Renou, L. (1934). Vṛtra et Vṛṭragna. Étude de mythologie Indo-Iranienne. *Cahiers de la Société Asiatique* (Vol. 3). Imprimerie nationale.
- Caland, W. (1967). *Altindisches zauberritual : probe einer uebersetzung der wichtigsten theile des Kauśika Sūtra* (Neudr). Martin Sändig.
- Charpentier, J. (1911). *Kleine beiträge zur Indoiranischen mythologie*. Akademische buchdr.
- Cheung, J. (2007). *Etymological dictionary of the Iranian verb*, Leiden
- Cumont, F. (1998). *The oriental religions in Roman paganism* (M. Moalem, & P. Oroojnia, Trans.). The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Dabir Siaghi, M. (2002). *The stories of Namvar Name-ye Bastan (Vol. 14). Yazdah Rokh story* (2<sup>nd</sup> ed.). Cheshme. [In Persian]
- De Menasce, J. P. (1947). La promotion de Vahrām. *Revue de L'histoire des Religions*, -(133), 5-18.

- Dumezil, G. (2003). *The destiny of wariior* (M. Bagheri, & Sh. Mokhtarian, Trans.). Qesse. [In Persian]
- Eliade, M. (2003). *From medicine men to Muhammad* (M. Salehi Allame, Trans.). Varjavand. [In Persian]
- Frazer, J. (2003). *The golden Bough: A study in magic and religion* (K. Firoozmand, Trans.). Agah. [In Persian]
- Geldner, K. F. (1886). *Avesta the sacred books of the Parsis*. W. Kohlhammer.
- Gershevitch, I. (1959). *The Avesta hymn to Mithra, With an introduction, translation and commentary*. Cambridge University Press.
- Gregor, A. (1982). *Witchcraft and magic: The supernatural world of primitive man* (P. Najafiani, Trans.). Atayi. [In Persian]
- Hamze-ye- Esfahani, H. (1967). *The history of prophets and kings* (J. Shaar, Trans.). Bonyad-e- Farhang-e- Eran. [In Persian]
- Herzfeld, E. (1938). *Altpersische inschriften*. Dietrich Reimer.
- Ibn Khaldun. A. (1968). *The prolegomana (Muqaddamah)* (P. Gonabadi, Trans.). Bongah-e- Nashr va Tarjome Ketab (B. T. N. K.). [In Persian]
- Lecoq, P. (2016). *Les livres de L' Avesta: Les texts savrés des Zoroastrines ou Mazdéens*. Les Éditions du Cerf.
- Malandra, W. (1983). *An introduction to ancient Iranian religion*. University of Minnesota Press.
- Pirart, É. (2003). L' Ardvaishišt Yašt: Présentation, traduction, commentaire et notes. *Journal Asiatique*, 291(1-2), 97-136.
- Sadovski, V. (2009). Ritual formulae and ritual pragmatics in Veda and Avesta. *Die Sprache*, -(48), 156-166.
- Selva, U. (2019). The Study of the Paippalāda recension of the Atharvaveda. *Kervan, International Journal of Afro-Asiatic Studies*, -(23), 199-233.
- Whitney, W. D., & Lanman, Ch. R. (1905). *Atharva-Veda Samhitā, Translated into English with a critical and exegetical commentary*. Motilal Banarsidass.

## Archaeological Anthropology of Plant of Life in the Ancient Iran and Mesopotamia

Diana Rostamnezhadan<sup>1</sup>, Jalaledin Rafifar<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ph.D. in Anthropology, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: Darostami@ut.ac.ir

<sup>2</sup> Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. Email: Jrafifar@ut.ac.ir

### Abstract

The plant is a cosmological metaphorical entity that, in the dual classification of existence between the realms of Mago and the divine (higher) world, is specific to the realm of darkness. The symbol of the plant encompasses a wide spectrum of vegetation, which has been important as the plant of life since ancient times; from perennial and self-sufficient plants to annual plants like reeds and rice, fermenting plants like mushrooms, invigorating liquids such as wine and plants associated with it like date, palms and figs, citrus fruits, and oilseeds such as olives, medicinal and poisonous plants like sugar cane, fire-prone trees like oak and pine, and fragrant and aromatic plants, are examples of plant life. These plants are the symbol of nature, the primordial nature of the world through which humans and all beings inevitably pass. The ritualistic and tangible functions of plants have been a function of their symbolic position in human worldview, and each of them, in some way, represents the characteristics of this realm. The structures and concepts governing the realm of darkness, including vitality, immortality, intoxication and ecstasy, fermentation, nudity, love and sexual energy, medicine and healing, fire, and the like, are common structures related to the plant symbol. Classifying plants according to cosmic and mythological regions is a different method of classification that, while symbolic, conforms to the properties and nature of these plants. Our field of study is ancient Iran and Mesopotamia. The most important method of research is using written sources in the fields of archaeology, art, and myths of this region with a comparative mythological approach. Alongside this, ethnographic data from Zagros ethnic groups, including Kurds, has been utilized.

**Keywords:** plant of life, darkness, myths, demon, evil spirit

---

**Received Date:** 23 December 2023

**Revise Date:** 30 March 2024

**Accepted Date:** 14 April 2024

Doi: <https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2023534.1106>



## مردم‌شناسی باستان‌شناختی گیاه زندگی در ایران و بین‌النهرین باستان

دیانا رستمی نژادان<sup>۱</sup>، جلال‌الدین رفیع‌فر<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دکتری مردم‌شناسی از دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Darostami@ut.ac.ir

<sup>۲</sup> استاد مردم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. Jrafifar@ut.ac.ir

### چکیده

گیاه زندگی استعاره‌ای کیهان‌شناختی است که در طبقه‌بندی دوگانه هستی بین دو قلمرو مغاک و عالم قدسی (اعلی)، مختص جهان مغاک و ظلمات است. نماد گیاه زندگی طیف وسیعی از نباتات را در بر می‌گیرد؛ گیاهان رونده و خودرو یا دیمی، گیاهان آغازینی مانند نی (خیزران) و ریواس، گیاهان مخمر و مستی‌آور همچون قارچ، مایعات نیروبخش مانند شراب و گیاهان وابسته به آن از جمله تاک و خرما، مرکبات و دانه‌های روغنی مانند زیتون، گیاهان دارویی و سمی همچون شوکران، درختان آتش‌زا مانند بلوط و کاج و گیاهان معطر و بودار از جمله مصادیق گیاه زندگی‌اند. این گیاهان رمز طبیعت و فطرت اولیه جهان‌اند که انسان و تمام موجودات هستی لاجرم از آن عبور می‌کنند. آئینی بودن و کارکردهای عینی نباتات، تابعی از جایگاه نمادین آنها در جهان‌بینی انسان بوده است و هرکدام از آنها، به نحوی، ویژگی این قلمرو را بازنمایی می‌کنند. ساختار و مفاهیم حاکم بر جهان ظلمات، از جمله: نیروی حیات، جاودانگی، سکر و خلسه، مخمرات، برهنگی، عشق و نیروی جنسی، دارو و پزشکی، آتش و مانند آن، ساختار مشترک مربوط به نماد گیاه زندگی است. دسته‌بندی نباتات بر اساس نواحی کیهانی و اسطوره‌ای، شیوه متفاوتی از طبقه‌بندی است که در عین نمادین بودن، با خواص و طبیعت این گیاهان انطباق دارد. حوزه مورد مطالعه ما، ایران و بین‌النهرین باستان است. مهم‌ترین روش انجام پژوهش، استفاده از منابع مکتوب در حوزه باستان‌شناسی و هنر و اساطیر این منطقه با تکیه بر رویکرد اسطوره‌شناسی تطبیقی است. همچنین از داده‌های مردم‌شناختی اقوام زاگرس از جمله کردها استفاده شده است.

**کلید واژه‌ها:** اسطوره، گیاه زندگی، ظلمات، اهریمن و دیو

تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۱۰/۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۶

## مقدمه و طرح مسئله

گیاه زندگی از جمله مقولات بسیار کهن و نمادین فرهنگ‌های کهن منطقه خاورمیانه، به ویژه ایران و بین‌النهرین باستان است. مهم‌ترین اسطوره مربوط به گیاه زندگی بخشی از منظومه سومری «گیلگمش»<sup>۱</sup> است که در آن گیاه زندگی در جهان تاریکی و بخشنده جاودانگی است. گیلگمش آنرا بدست می‌آورد، اما ماری سر می‌رسد، آن را ربوده و پوست اندازی می‌کند (Sandars, 1971/1994, p. 166-167). همراهی گیاهان با الهه‌ها از مضامین رایج اسطوره است، از جمله «نخستین مظاهر مربوط به «اینانا»<sup>۲</sup> که او را در کنار مار و گیاهان نشان می‌دهد» (Langdon, 1914, p. 148). در روایت سومری، الهه «نین هورساگ»<sup>۳</sup> «به همراه «انکی»<sup>۴</sup>، پس از پایان سیل، در باغ دیلمون هشت نوع گیاه (ممنوعه) می‌کارد (Langdon, 1954, p. 199; Kramer, 1956/1961, pp. 167-168). اسطوره دیگر، اسطوره درخت «هولوپو»<sup>۵</sup> و الهه اینانا است؛ اینانا درخت را می‌کارد و از آن نگاهداری می‌کند، ولی ماری در پای آن درخت می‌آید و پرنده‌ای روی آن آشیانه می‌کند (Kramer, 1956/1961, p. 172). گاهی درختان، علاوه بر الهه‌ها، نماد خدایان‌اند؛ در منظومه‌ای سومری، از درخت «سدر» یاد می‌شود که «تموز»<sup>۶</sup> از آن زاده می‌شود (Langdon, 1914, p. 10).

«گیاه‌تباری»، که بر اساس آن انسان و یا شخصیت‌های اسطوره‌ای از گیاهان زاده می‌شوند، بیش از پیش، تقدس نباتات را نشان می‌هد. «در همه فرهنگ‌ها گیاه‌تباری و نسب بردن دودمان‌ها به نوعی گیاه، از مهم‌ترین مضامین و بن‌مایه‌هاست» (Eliade, 1978/2010, p. 286) و این موضوع «در میان اقوام مختلف به این مضمون اشاره دارد که سرچشمه حیات در آن گیاه تمرکز یافته است» (Eliade, 1958/2020, p. 337). این گیاهان معمولاً گیاه زندگی تلقی شده‌اند؛ در اساطیر ایرانی «مشی و مشیانه»، نخستین نیای بشری، از گیاه «ریواس» متولد می‌شوند (Amoozgar, 1995, pp. 45-46). این گیاه نمونه گیاه زندگی در فرهنگ ایرانی است (Taheri & Soltanmoradi, 2013, p. 97).

---

<sup>1</sup>Gilgamesh

<sup>2</sup>Inana

<sup>3</sup>Ninhursage

<sup>4</sup>Enki

<sup>5</sup>Huluppu tree

<sup>6</sup>Tammuz

مهم دیگر «هوم» است که گیاه دارویی و بازدارنده مرگ است (Bahar, 2006, pp. 65, 87) و نطفه زردشت از این گیاه است (Mole, 1965/1983, p. 82). هوم، همزمان پیشکشی به جهان زیرین و ارواح مردگان و رمز تجدید حیات است (Mole, 1965/1983, pp. 68-70) و از مصادیق مهم گیاه زندگی در ایران باستان به شمار می‌رود. «بر اساس اوستا، این گیاه انواع فراوان دارد و پرگوشت و سرشار از شیر است و بر فراز کوه‌ها و در ژرفای دره‌ها می‌روید» (Boyce, 1975/1997, p. 222).

علی‌رغم اهمیت و قدمت مقوله گیاه زندگی این موضوع هنوز به درستی شناخته نیست. به نظر می‌رسد اختلاف دیدگاه‌ها، گرایش به تأکید بر دو جنبه اصلی گیاهان؛ یعنی ارزش کاربردی آنها از یک سو و جنبه مقدس و اعتقادی این گیاهان از سوی دیگر دارد. در پژوهش‌هایی که به جنبه کاربردی گیاهان و درختان پرداخته شده است، مشخص نیست چرا گروهی از گیاهان در عین تفاوت‌های ظاهری، برای تداعی نمادی واحد به کار گرفته شده‌اند. از طرف دیگر پژوهش‌هایی که درخت زندگی را نماینده مفاهیم انتزاعی و مقدس دانسته‌اند، غالباً در حد کلیاتی مانند تجدید حیات و باروری باقی مانده و توضیح قانع‌کننده‌ای برای تکرار این نماد به دست نمی‌دهند. غالب این پژوهش‌ها این نماد را به نباتات خاصی تقلیل داده و یا بر حسب شرایط اقلیمی تلاش کرده‌اند آن را تفسیر کنند.

به‌رغم اینکه هرکدام از این پژوهش‌ها در نوع خود مفید است، اما تنها موارد فرعی از این نماد را روشن کرده و خلاء اصلی در آنها تناقض نتایج است. در این پژوهش بر آنیم رویکرد حد واسط این دو طیف نظریات را در پیش گرفته و ساختار کلی نهفته در این نماد را بدست بیاوریم. پیش فرض ما در این مقاله این است که گیاه زندگی مقوله‌ای نمادین است که گروهی از نباتات را در برمی‌گیرد که با جهان زیرین و قلمرو تاریکی ارتباط دارد. بیش از هر چیز تلاش می‌کنیم از مفاهیم و واژگان کلیشه‌ای مانند «مقدس» پرهیز کنیم، چرا که این واژگان چیزی را توضیح نداده و تنها مفاهیمی کلی و فریبنده‌اند. از طرف دیگر برخی موضوعات، از جمله موضوع پیش رو، که به قلمرو تاریکی و مغاک ارتباط دارد، به ندرت می‌تواند ماهیتی قدسی داشته باشد.

### پیشینه پژوهش

نقش مایه درخت زندگی نخستین بار حدود هزاره چهارم پیش از میلاد در بین‌النهرین شکل گرفت و به نظر می‌رسد از آنجا به سایر مناطق گسترش یافته است (Parpola, 1993, pp. 162-163; Goblet, )

117, p. 1894). «هنری لایارد<sup>۱</sup>» نخستین کسی بود که آثار درخت مقدس آشوری را کشف کرد، «درخت مقدس در آشور دارای یک ستاک و دو قسمت با هفت گلبرگ بود» (Layard, 1867, p. 45) و به نظر او این درخت، همان درخت زندگی در عهد عتیق است (Layard, 1849, pp. 471-472). «ایمانوئل بانویا<sup>۲</sup>» در اثری به بررسی نقش گیاهان و درختان در دیوارنگاره‌های بین‌النهرین پرداخته است و می‌نویسد: «درخت آشوری نه گونه‌ مشخصی از گیاهان و درختان، بلکه نماینده مجموعه‌ای از گیاهانی است که به سبب سودمندیشان مورد احترام بوده‌اند؛ مانند نخل (خرما)، تاک، کاج و سدر (برای الوار و هیزم) و انار که معمولاً برای دور ماندن از «چشم بد<sup>۳</sup>» به آن شاخ حیوانات مانند گاو نر یا بز آویزان می‌کردند» (Bonavia, 1889, pp. 1-6). از نظر «لوکلر<sup>۴</sup>» «درخت زندگی آشوری، چیدمانی شگفت‌انگیز از طاق و سطحی بافته‌شده با حصیری ظریف را به نمایش می‌گذارد، این مشاهدات گواه این امر است که درخت مقدس آشوری نماد گذر سال است» (Lechler, 1954, p. 402). ویژگی درخت آشوری این است که معمولاً همراه با جنینان و ایزدان و نقوش انسانی نشان داده شده است و دو ایزد (پادشاه) یا دو جن (هیولا) در دو طرف آن ایستاده‌اند (Parpola, 1993, pp. 119, 120). «در اواسط هزاره دوم پیش از میلاد، نوع دومی از درخت زندگی در بین‌النهرین رواج پیدا می‌کند که اساساً شامل یک تنه و تاج نخل‌مانند است که روی سه پایه قرار گرفته و در میان مجموعه‌ای از خطوط افقی یا متقاطع با حاشیه‌های برگ‌ی نخل‌مانند و مخروطی همراه با میوه‌ای همچون انار است» (Parpola, 1993, p. 164). «گولان<sup>۵</sup>» با اشاره به چنین تزئیناتی می‌نویسد: «در این هنرها درخت زندگی به دو صورت انتزاعی و واقع‌گرا تصویر شده است که در مجموع نشان‌دهنده مفاهیم خاصی است (Golan & Schneider, 1991, p. 227).

در اسطوره‌ها به انواع درختانی اشاره شده است که از نظر پژوهشگرانی مانند لوکلر (۱۹۵۴) نمودی از درخت زندگی‌اند، از جمله این درختان، که ماهیتی انتزاعی و نمادین دارد؛ درخت «سدر» است: «معبد دو خدا در این مکان برپا است. سرو بلندبالایی بر دامنه تپه سایه افکنده است. سایه‌اش دل‌انگیز

---

<sup>1</sup> Henry Layard

<sup>2</sup> Emanuel Bonavia

<sup>3</sup> The evil eye

<sup>4</sup> Georg Lechler

<sup>5</sup> Ariel Golan

و سرشار از شادمانی است. سنگ‌های «سامتو»<sup>۱</sup> را چون میوه بار می‌آورد. شاخه‌هایش با آنها آویزان است، چه تماشایی! تاج آن «لاجورد» به ثمر می‌رساند. با نظاره میوه‌اش، گویی گنجی ناب را می‌نگری» (Lechler, 1954, p. 381). خارج از محدوده بین‌النهرین باستان نیز، درخت زندگی از بن‌مایه‌های مهم و اسطوره‌ای است که نظریه‌های مختلفی درباره آن مطرح شده. «میرچا الیاده»<sup>۲</sup> هفت تفسیر اصلی را در مورد درخت و گیاه زندگی مشخص می‌کند که خود آن را کامل نمی‌داند. او تأکید خود را بر نظریه کیهان زنده و باززایی دایمی آن قرار داده است» (Chevalier & Gheerbrant, 1994/2004, p. 188). به نظر او درخت به دلیل رشد و بالندگی و تجدید حیات آن همواره نمادی از تعالی و حیات و جاودانگی است (Eliade, 1978/2010, p. 261). در غالب پژوهش‌های انجام شده، نقوش گیاهان نمادین نیز درخت زندگی تلقی شده است (Paropola, 1993, pp. 200-201) و گیاهان نمادین و اساطیری هم درخت زندگی نامیده شده‌اند (Taheri & Soltanmoradi, 2013, p. 192). گاه دو گونه از درخت نمادین مطرح می‌شود. در روایتی «نین‌گیش‌زیدا»<sup>۳</sup>، ایزد درمان‌بخشی و جهان‌زیرزمینی، خداوندگار «درخت راستی» و تموز خداوندگار «درخت زندگی» است (Sandars, 1971/1994, pp. 275-279).

در حماسه گیل‌گمش گیاه زندگی در قعر ظلمات است، ولی در اسطوره «آتنه»<sup>۴</sup>، جایگاه گیاه زندگی در آسمان نزد خدایان است. در این منظومه، آتنه پادشاه برای بدست آوردن «گیاه ولادت»<sup>۵</sup> برای همسرش که صاحب فرزند شود، بر پشت یک عقاب، به آسمان سفر می‌کند (Black & Green, 1992/2006, p. 247). در روایاتی از باغ عدن «از درخت رحمت»<sup>۶</sup> سخن رفته است که از آن «روغن حیات»<sup>۷</sup> شفابخش جاری است» (Schwartz, 2004, p. 443). علاوه بر این مفاهیم مرتبط با گیاه زندگی در اسطوره‌ها و ادبیات ذکر شده‌اند؛ مانند «آب حیات» و «نان حیات» در اسطوره سومری که ظاهراً زندگی جاودان می‌بخشند (Hooke, 1968/2020, p. 65) و یا «درخت زندگی»<sup>۸</sup> و «درخت

---

<sup>1</sup> Samtu

<sup>2</sup> Mircea Eilade

<sup>3</sup> Ningishizida

<sup>4</sup> Etana

<sup>5</sup> The Plant Giving Birth

<sup>6</sup> The Tree of Mercy

<sup>7</sup> The oil of life

<sup>8</sup> The Life Tree

مرگ<sup>۱</sup> (Rusel, 1981) و نیز «کتاب زندگی<sup>۲</sup>» و «کتاب حیات<sup>۳</sup>» (Schwartz, 2004, pp. 289-) (291) که در اسطوره‌ها رایج بوده و مورد توجه قرار گرفته است.

### روش پژوهش

روش اصلی در انجام این پژوهش، مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای است. همچنین مطالعات میدانی در میان مردم گرد سهم مهمی در تکمیل منابع فوق داشته است. به دلیل ماهیت موضوع و اینکه «پژوهش تطبیقی، سنگ‌بنای علم مردم‌شناسی است و انسان‌شناسان اولیه با روش تطبیقی، جوامع را مطالعه می‌کردند» (Dundes, 1986, pp. 125-126)، رویکرد غالب در این نوشتار، مطالعه تطبیقی ادیان و اساطیر و استفاده از داده‌های مردم‌شناختی است.

تعدد نام‌ها و عناوین متفاوت برای بن‌مایه‌های واحد اسطوره‌ای در اثر گذر زمان امری رایج است که یکی از دام‌های پژوهش علمی است. «آندرو لانگ<sup>۴</sup>» به درستی اشاره کرده است تحلیل اساطیر بر اساس نام آنها نادرست می‌باشد؛ چون اساطیر همیشه تغییر می‌کنند و بن‌مایه‌ها و اسطوره‌های کهن تحت عناوین جدید دوباره ساخته می‌شوند، بنابراین نام اسطوره در تحلیل آن نقشی ندارد (Lang, 1884, pp. 64-65). در ساختارگرایی نیز روش اصلی مبتنی بر تعلیق و یا حذف لایه‌های سطحی است؛ در اسطوره‌شناسی ساختارگرا، اسطوره‌شناس، اسطوره را با تکیه بر ویژگی‌های ساختاری مطالعه می‌کند و ساختار اساسی آن را از پس تفاوت‌های جزئی آن استخراج کند (Levi-Strauss, 1995/2006, p. 24). طرف دیگر در این نظریه «تنها با گردآوری و تلفیق همه روایات یک اسطوره می‌توان نظم را در ورای بی‌نظمی یافت» (Barthes, 1980/2010, p. 22). انواع مصادیق گیاه زندگی و تنوعات آن، به مثابه روایات گوناگون اسطوره است که به کمک ساختاری نمادین معنادار می‌شود. در این راستا، نخستین روایاتی که در آن به طور صریح به گیاه زندگی اشاره شده است، مبنای این پژوهش است.

---

<sup>1</sup> The Death Tree

<sup>2</sup> The Book Of Life And

<sup>3</sup> The Book Of Death

<sup>4</sup> Andrew Lang

## مفاهیم و رمزهای گیاه زندگی

### خضر، جاودانگی و جهان ظلمات

خضر از مهم‌ترین نمادهای جاودانگی و حیات و ظلمات است. نخستین ویژگی خضر، نخوردن و نیاشامیدن است. «نخوردن و نیاشامیدن» مشخصه دیوان و موجودات جهان تاریکی است؛ در جهان زیرین کسانی که «دوموزی»<sup>۱</sup> را همراهی می‌کردند کسانی بودند «که نه می‌خوردند و نه می‌آشامیدند» (Sandars, 1971/1994, p. 251). با توجه به اینکه دیوان نقطه مقابل انسان‌اند، بنابراین انسان ملزم به پرهیز از دیو و پیروی از منش انسانی است که از جمله آن خوراک و غذاست. به نظر می‌رسد ممنوعیت روزه‌داری در دین زردشت به اهمیت تولید خوراک (از مقتضیات حیات کشاورزی) باز می‌گردد و در متن *وندید پیوسته* به کیفر کسانی که روزه می‌گیرند اشاره می‌شود (Darmesteter, 2003, pp. 110-112). گویا دلیل این منع آن است که روزه‌داری را عملی اهریمنی می‌دانستند. در این جهان‌بینی انسان تنها در آغاز و انجام حیاتش بدون خوراک است و این زمانی است که انسان به جهان ارواح نزدیکتر است؛ در دوره‌های پایانی جهان، وضع جهانی هرچه بیشتر به حالت اولیه و بهشت نزدیک‌تر می‌شود (Hinnells, 1975/2011, pp. 105, 107; Christensen, 1945/1998, pp. 26-27). در زمان آفرینش «مشی و مشیانه ابتدا بدون هیچ خوراکی زندگی می‌کنند» (Christensen, 1945/1998, p. 80). و زمان فرارسیدن مرگ، «پیش از رسیدن «سوشیانس» آخرین موعود زردشتی مردمان بدون خوراک به سر برند» (Christensen, 1945/1998, p. 26).

در اعتقادات ایرانیان از جمله کردها، خضر همواره در میان مردم است. مردم روایت می‌کنند که زمانی که کشاورزان برای خضر، سفره و نانی پهن کنند، او هرگز دست به طعام نمی‌برد و از نظرها ناپدید می‌شود، چنین است که مردم پی می‌برند که او خضر زنده بوده است؛ بدین دلیل که او روحی مجرد و فرانساز است و انسان چون موجود فانی است. اساساً در اساطیر با خصوصیت خوردن شناخته می‌شود؛ به عنوان مثال در یکی از الواح اکدی چنین آمده است: «آه ای آداپا!<sup>۲</sup> (نخستین انسان اکدی) چرا نه می‌خوری و نه می‌آشامی؟ ای انسان ابله انسانیت را حفظ کن! اکنون تو دیگر هرگز زندگی

<sup>۱</sup> Dumuzi

<sup>۲</sup> Adapa

مردم‌شناسی باستان‌شناختی گیاه زندگی در ایران و بین‌النهرین باستان ۱۶۳

جاودان نخواهی یافت» (Sandars, 1971/1994, pp. 286-287). در سفر پیدایش نیز خداوند، انسان را از خوردن میوه درخت منع می‌کند و خوردن آن موجب میرا شدن انسان ذکر می‌شود (Genesis, 2: 18).

خضر از رب‌النوع‌های جهان زیرین است که در مناسک بهاری پیوسته نماد رستاخیز این نیروهای خفته و همزمان رمز زایش دوباره است؛ آئین‌های منسوب به خضر زنده همان جشن‌های بهاره-زمستانه است که در غرب ایران به ویژه مناطق کردنشین برگزار می‌شود (Krasnoleska, 1998/2003, p. 190). نام خضر به معنای «سرسبز» نیز به زایش دوباره و ارتباط آن با مناسک بهاری اشاره دارد. در روایت اسکندر نامه خضر در جهان ظلمات «بر امیر ظاهر شد و گفت این حرامزاده (دیو) چشمه‌ای دارد که از آن چشمه معجزه دارد، هرگاه زخم‌دار شود دست در آن چشمه می‌شوی، باز درست شود، به یک روایت چشمه آب زندگانی است» (Hakim, 1959, p. 572). در همه روایات خضر مانند تموز خدای شبان سومری است که در سفر به جهان زیرین و بازگشتش از دواج مقدس او و اینانا صورت می‌گیرد (Sandars, 1971/1994, pp. 203-214). همچنین خضر با شخصیت «وتنپیشتم»<sup>۱</sup> در حماسه گیلگمش مقایسه می‌شود (نک Karami, 2012) که در جهان زیرین است و نماد جاودانگی و بی‌مرگی و مرتبط با کلاغ و گیاه زندگی و مار و آب‌های زیر زمینی است (McCall, 1990/2010, pp. 66-68). گیلگمش قهرمان اسطوره‌ای جهان زیرین، با گذشتن از مراحل جهان تاریکی و مواجهه با غول «هومبابا»<sup>۲</sup> و شکست دادن او، در پی گیاه زندگی است. ساختار روایات خضر زنده و نیز افسانه گیلگمش نشان می‌دهد که گیاهان زندگی، از جمله نمادهای تابع دیوان و چشمه آب حیات در اساطیرند و همراه آنها همواره به جهان زیرین و آب‌ها تعلق دارند. گیاهان و درختانی که در میان آب‌ها و چشمه‌ها و مناطق مرطوب می‌رویند از جمله این گیاهان‌اند.

### ورزا (گاونر آسمانی)

در اساطیر و هنرهای باستانی گیاه زندگی نماد گاو اسطوره‌ای یا ورزا است. همراهی این دو نماد جنبه دیگری از مفهوم گیاه زندگی را آشکار می‌کند که همان قدرت حیاتی و آغازین است. «در همه

<sup>1</sup> Utnapishem

<sup>2</sup> Humbaba (Huwawa).

فرهنگ‌های خاور نزدیک قدرت، عمدتاً نماد یک گاو نر را به خود می‌گیرد» (Eliade, 1978/2010, p. 121). ارتباط نمادین ورزای آسمانی مانند «انلیل<sup>۱</sup>» با گیاهان در قالب «خیش» یا «گاو آهن» نشان داده می‌شود. نماد تندر یا آذرخش از دیگر نمادهای مشترک گیاه زندگی و گاو ورزا است؛ این ایزدان به دلیل صاعقه و باران‌زایی، حامی گیاهان به شمار می‌روند؛ انلیل، مانند «ایندر<sup>۲</sup>» یا «آگنی<sup>۳</sup>» و «نینورته<sup>۴</sup>» خدای آذرخش و تندر است<sup>۵</sup> (Black & Green, 1997, pp. 469, 482; Bahar, 1992/2006, pp. 235, 131). در ایران باستان امشاسپند «امرتات<sup>۶</sup>» (به معنای جاودان و بی‌مرگ) با همکاری «تیشتر<sup>۷</sup>» که ستاره‌ای باران‌زا بود زمین را از گیاهان می‌پوشاند (Razi, 2002, p. 169). در همه اساطیر نباتات و گیاهانی که از خلال نمادهای دیگر، منسوب به گاو نخستین یا ایزدان تجسم گاونر، مانند انلیل باشند، نمونه‌ای از گیاه زندگی‌اند که مضمون اصلی در آنها نیروبخشی است.

### گیاهان دارویی و پزشکی

مقابله با نیروی مخرب و اهریمنی، به منظور حفظ آفرینش، در بطن اساطیر و مناسک قرار گرفته است و پزشکی از آغاز بر اساس چنین فلسفه‌ای شکل گرفته است. در گذشته پزشکی مجموعه‌ای از آئین‌ها و مناسک بود که مبنای آن، دفع بیماری به عنوان کنشی اهریمنی بود (Geller, 2016, pp. 27, 4). سومریان مانند بابلیان معتقد بودند که امراض بر اثر راه یافتن شیاطین به تن آدمی پدید می‌آید (Kramer, 1956/1961, p. 80). بر اساس چنین جهان‌بینی از روش‌های معمول معالجه، «جن‌گیری» بود (Majidzadeh, 2000, pp. 94-95). به دلیل ماهیت پزشکی باستان، همچون اعمال و مناسکی در خدمت آفرینش «اسطوره‌های آفرینش معمولاً با اسطوره‌های درمانی ارتباط داده می‌شوند» (Forrest, 2011/2021, p. 165).

---

<sup>1</sup> Enlil

<sup>2</sup> Indra

<sup>3</sup> Agni

<sup>4</sup> Ninurta

<sup>۵</sup> این ایزدان که تجسم آنها ورزه گاو و صاعقه است، جزء خدایان زمینی‌اند که در مرکز زمین آفریده شده‌اند و آنجا را اداره می‌کنند.

<sup>6</sup> Amertat

<sup>7</sup> Tishtar

معمولاً گیاهان در اساطیر مظهر دارو و پزشکی‌اند؛ بر اساس یک افسانه کهن بین‌النهرینی تموز و شمش از «درخت شفابخش» که ریشه‌هایش در آب‌های «شائول<sup>۱</sup>» گسترده شده است، محافظت می‌کنند (Langdon, 1914, p. 32). هوم در ایران باستان، مظهر دارو و پزشکی، دوردارنده مرگ (گیاه زندگی) و نیروبخش است (Doostkhah, 1991, Vol. 1, pp. 141, 137, 136) که «آلودگی و دیوان را نابود کند» (Doostkhah, 1991). بخشیده شدن گیاهان دارویی به «ثریته<sup>۲</sup>» یا «فریدون» که «کارکردها و نقش ایندره (گاو آسمانی) را دارد» (Hinnells, 1975/2011, p. 59)، به عنوان نخستین پزشک (Doostkhah, 1991, Vol. 2. p. 857; Tavaratani, 2006, p.36)، پیوند گیاهان و پزشکی را نشان می‌دهد. فریدون درمان را از «خشته<sup>۳</sup>» (ایزد فلزات) دریافت کرد تا در برابر بیماری و مرگ مقاومت کند (Darmesteter, 2003, p. 269). از وظایف او جنگ با بیماری و عفونت و دیو (ضحاک) است (Tavaratani, 2006, p. 60) و نماد قدرت او «چرم گاو برمایه» و «گُرز گاوسر» -از دیگر نمادهای وابسته به گاو و در نتیجه گیاهان- است (Amoozegar, 1995 p, 53). قرینه بین‌النهرینی این شخصیت، تموز می‌باشد که مظهر شفابخشی است. او دارای دو گرز (تبر) است که قدرت تسلط بر دیوان را دارد (Lagdon, 1914, pp. 33-36).

تا به امروز نماد درمان در طب سنتی ایرانیان معجون‌های گیاهی است که برای انواع بیماری‌ها کاربرد دارد. «عرق چهل گیاه» یکی از این داروهاست (Matin, 2013, p. 45). همچنین در کردستان دارویی به نام «حهوت درمانه»<sup>۴</sup> (هفت دارو) به کار می‌رود که از گیاهان دارویی بدست می‌آید. در اساطیر و فرهنگ مردم زاگرس، اهمیت گیاهان دارویی و ارتباط آن با پزشکی، در قالب نماد مار و گیاهان تکرار شده است. براساس اسطوره‌ای در میان کردها و منطقه لرستان، انسان با کشتن مار، به زبان گیاهان تسلط پیدا می‌کند، به گونه‌ای که هر گیاهی خواص دارویی خود را برای او بازگو می‌کند و انسان به دانش پزشکی دست می‌یابد. مطابق با چنین اسطوره‌ای، شفابخشی و دارویی بودن، و به تبع آن قدرت جنگاوری، از جمله ویژگی‌های اصلی بخشی از گیاهان است که این گیاهان نمونه غالب گیاهان زندگی‌اند.

<sup>1</sup>Sheol

<sup>2</sup>Thrita

<sup>3</sup> Kheshter

<sup>4</sup> Hawt darmane

## گیاهان مناسک تدفین

کاربرد آئینی انواع گیاهان در مناسک تدفین به دو شیوه اصلی یعنی کاربرد گیاه (ساق، برگ، دانه) و استفاده از بخور گیاهان است. پیشکش گیاهان برای ارواح و حتی موجودات ماورائی از الوهیت زیادی برخوردار بوده چراکه مبتنی بر نوعی شباهت بنیادین بین گیاه و دنیای ارواح است، «دنیای نیاکان و درگذشتگان در واقع دنیای گیاهان است؛ آنان به ریشه و بن گیاهان می‌روند»<sup>۱</sup> (Boyce, 1975/1997, p. 157). همانطور که انسان از گیاه زاده می‌شود (گیاه‌تباری)، دوباره به ریشه و بن خود، یعنی گیاه باز می‌گردد. «رستاخیز انسان از استخوان کوچک ستون فقرات است» (Cohen, 1995/1971, P. 361) که در اعتقادات کهن با قطره بارانی روی این استخوان، انسان دوباره زنده می‌شود چنین اعتقادی تشابه واقعی ارواح و نباتات را یادآور می‌شود.

گرچه گیاهان به طور کلی ارواح را تداعی می‌کردند، اما گیاهان خاصی مانند «نی» رمز و سمبل حیات جهان زیرین بودند و برای تدفین به کار می‌رفتند، «در سومر باستان اجساد را درون پوششی از نی می‌پوشیدند» (Mackenzie, 2006, p. 213). گیاهان دیگری مانند سرو، کاج، خرزهره، داغادان، بنه، ارغوان و بادام کوهی مهم‌ترین درختان و گیاهانی‌اند که در منطقه زاگرس، تا به امروز روی مزارها می‌کارند. کردها گاهی علاوه بر کاشت درختان «پس از تدفین، روی گور را با قشری از علف (گیاهان) می‌پوشاندند» (Nikitine, 1956/1991, p. 247).

دود و بخور گیاهان، به دلیل تشابه ماهیت غیرمادی آن با ارواح، از پیشکش‌های اصلی برای ارواح مردگان در مناسک مربوط به مردگان بوده است. «در مصر «بخورسوز» دلیل بر ورود به جهان زیرین، و کاربرد اصلی آن تطهیر در مراسم تدفین بود» (Hall, 1995/2001, p.114). انواع بوها و بخورها، غذای خاص ارواح تلقی می‌شدند، آنها همچون جنی‌هایند، جن‌ها «غذایشان مایعات و استخوان است و از بوی انسان‌ها بهره می‌برند» (Shariat Sabzevari, 2019, pp. 157-158, 175). زرتشتیان «بوی نان» را سهم و بهره «روان» می‌دانند و برای مراسم یادبود درگذشتگان نان می‌پزند تا روان نیاکان از آن بهره‌مند شود» (Sroushian, 2001, 631). یا مطابق سنت کهن برای آنان غذاهای غیرگوشتی

---

<sup>۱</sup> همانطور که مو برای آنها پیشکش می‌شود و معادل حیات نباتی و گیاه در این قلمرو است.

(گیاهی) مانند شورا آماده می‌کنند (Sroushian, 2001, 631). بخورها همچنین مردگان را از ارواح شریر حفظ می‌کرد؛ در متون زردشتی سوزاندن «چوب‌های سخت» برای مقابله با اهریمن و نیروهای شر توصیه شده است (نک (Pourdavood, 2001, pp. 138- 148). در جشن‌های سال نو در بابل نیز درختان سدر و شاخه‌های گیاهان خوشبو را بر عوددان نقره‌ای همراه عود می‌سوزاندند (Sandars, 1971/1994, p. 74).

### دیو و قدرت نباتی

دیوها منبع قدرت و ساکن مگاک و تاریکی‌اند، همانطور که براساس اساطیر، گیاهان مقوله گیاه زندگی، منبع حیات و زندگی و ظلمات‌اند. گیاهان و درختانی که در اساطیر همراه دیو و یا موجودات جهان تاریکی ظاهر می‌شوند، جزء مقوله گیاه زندگی به شمار می‌روند. در بابل باستان «نام بیشتر دیوان غالباً از واژه قدرت و عظمت اخذ شده است» (Jastrow, 1898, P. 260). به دلیل این قدرت منسوب به دیوان، «بابلیان و آشوریان تعویذهایی از پیکر دیو «پزوزوز»<sup>۱</sup> می‌ساختند و در منازل نصب می‌کردند» (Black & Green, 1992/2006, pp. 245-246) تا از آنها در مقابل جادو و ارواح شریر محافظت کنند. مجاورت دو نماد دیو (جن) و گیاه زندگی در انواع روایات اسطوره‌ای به مثابه یک قاعده مورد توجه بوده است.

حتی زمانی که به جای گیاه زندگی در این قلمرو از درختان و یا درخت زندگی یاد می‌شود با مقوله گیاه زندگی روبرو هستیم. چراکه، همانطور که پیش از این اشاره شد، نمادها همواره بر اساسی ارجحیت دارند. مثالی از چنین مواردی، جنگل سدر در منظومه گیل‌گمش است. این جنگل به دیو یا غول هومبابا تعلق دارد (Sandars, 1971/1994, 110) و دیو و گیاه زندگی در اینجا نیز جایگاهی مشترک دارند. رابطه گیاه و دیو چنان تنگاتنگ است که گاهی دیو همان گیاه است؛ در منظومه اینانا-دوموزی درباره تعبیر خواب دوموزی آمده است: «علف‌هایی که گرداگرد تو رویده‌اند دیوهایی هستند که در تعقیب تو آمده‌اند» (Saffari, 2018, p. 76). ر بوده شدن گیاه زندگی به وسیله مار در داستان گیل‌گمش (McCall, 1990/2010, pp. 66-68) نیز تکرار همان بن‌مایه دیو- گیاه است، چون مار

---

<sup>1</sup> Pazuzu

مظهري از ديو در بابل و سومر باستان بوده است. نه تنها ديوان، بلکه «همه خدایان جهان زیرین به نوعی با زندگی نباتی مرتبطاند» (Jastrow, 1898, p. 588). بنابراین خدایان جهان اعلی و روشنایی ارتباطی با مقوله گیاه زندگی ندارند و دیو تاریکی و خدایان تاریکی با این مضمون پیوند دارند.

### عشق و نیروی جنسی

گیاهان سکرآور یکی از مصادیق اصلی گیاه زندگی در ادوار مختلف بوده‌اند. از مهم‌ترین مظاهر قدرت‌بخشی گیاهان، خلسه و سکرآور بودن آنهاست. سکر و خلسه حامل معنای دوگانه عشق – جنگاوری است؛ در توصیف قدرت ایندره: «ایندره ایزد جنگاوری، او سرمست از سومه و صاحب صد تیر و گرز آهنین است» (Esmailpour, 2011, pp. 83-84). ایزدبانوی «ایشتار»<sup>۱</sup> نیز همزمان این ویژگی دوگانه را دارد؛ او ایزد بانوی جهان مردگان، ایزد عشق و شهوت و بانوی نبردهاست (Guirand et al., 1914/1996, pp. 74-75). تاک تجسم نباتی چنین ویژگی‌هایی است؛ چرا که زیای شراب است، از این رو به طور مکرر همراه ایشتار ظاهر می‌شود. در بابل مهم‌ترین تجلی الهه مادر یا ایشتار، تاک بود که او را «الهه تاک» می‌نامیدند. اهمیت تاک و شراب به دلیل آن است که مهم‌ترین پیشکش جهان زیرین محسوب می‌شد. تاک تقریباً تنها نباتی بود که انطباق کاملی با جهان اسفل و ماهیت آن داشت، به گونه‌ای که همزمان نمادی از خون و نیز خرد و دانش (نهان) بود (Albright, 1920, p. 286) که در مجموع ویژگی‌های جهان زیرین را تداعی می‌کند. شرابی که از آن بدست می‌آید مهم‌ترین نوشیدنی سکرآوری است که در این زمینه جنبه آئینی دارد، چراکه «خلسه به عنوان ابزاری برای مکالمه میان خدا و انسان، موقعیت مهمی در بین‌النهرین داشت» (Majidzadeh, 2000, p. 195). رقص و موسیقی – به عنوان ابزاری برای دور کردن اهریمن – در ادامه نمادپردازی سکر و خلسه و یکی از نمادهای مقوله گیاه زندگی است؛ «از دیرباز موسیقی برای انسان مبنای اعتقادی داشت و برای سعادت‌بخشی یا طرد ارواح به کار می‌رفت» (Hall, 1995/2001, p. 326). در بین‌النهرین نخستین ابزارهای موسیقی به انلیل (ورزای سهمناک) تعلق دارد (Black & Green, 1992/2006, pp. 37, 131) که ایزد جنگاوری و نگهبان معابد بود. انلیل و ورزا گاو حاکم بر جهان مگاک و مظهر اولین

---

<sup>1</sup> Eshtar

مردم‌شناسی باستان‌شناختی گیاه زندگی در ایران و بین‌النهرین باستان ۱۶۹

صوت و موسیقی در جهان هستی است. او ایزد صاعقه است، صاعقه در حقیقت صوتی آسمانی است که مظهر صوت، موسیقی و آوایی است که اهریمنان را در هم می‌شکند. موسیقی و صوت – برخلاف کلام – خاص جهان مگاک است؛ «ارواح در جهان مگاک فقط قادرند مانند پرنندگان صداهایی ایجاد کنند» (Jastrow, 1898, p. 567). به دلیل اهمیت تعلق موسیقی به این قلمرو بود که «در بابل باستان رسم بر این بود که نوازندگان نی و فلوت، دسته‌های نوحه‌سرایان را در عزاداری و مراسم تدفین همراهی کنند» (Jastrow, 1898, p. 605).

از آنجایی که طرد ارواح همزمان موجب رشد و بالندگی نیروی حیات است؛ در سفر اینانا و تموز به دوزخ، از نوای «نی» و ارتباط آن با رشد گیاهان و افزوده شدن شیر دام‌ها سخن رفته است (Sandars, 1971/1994, p. 192). نی، رمز زندگی و مانند گیاه زندگی است؛ «در زبان سومری، نی به معنای «زبانۀ زندگی» بود» (Galpin, 1970/1997, p. 105). کارکرد بارورکننده موسیقی از جمله نی شبانی در آئین‌های کهن مورد توجه بود و آن را موجب رشد گیاهان و باغستان تلقی می‌کردند. در ایران رسم کشاورزان بر این بود که زمان دروی گندم، آواز و رقص آئینی برگزار کنند (Matin, 2013, p. 115).

چنین کارکرد دوگانه‌ای از موسیقی، یعنی دفع شر و باروری، در وظایف ایزد انلیل تجسم پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که او همزمان ایزد جنگاوری علیه دیوان و اهریمن از یک سو، و ایزد بخشنده باروری و رویاننده نباتات و حیات، از سوی دیگر است. بر اساس این جهان‌بینی، از رایج‌ترین و قدیمی‌ترین ابزارهای موسیقی مرتبط با معبد «نی» یا «فلوت» است که از ساقۀ گیاهان بدست می‌آمد (Baring & Cshford, 1993, p. 147; Galpin, 1970/1997). در مجموع موضوع موسیقی، به طور نمادین با بخشی از گیاهان و یا نمادهای وابسته به نباتات مانند انلیل همراه است و موجب اهمیت گروهی از گیاهان وابسته به مقولۀ گیاه زندگی بوده است.

### مایعات روغن‌های آئینی

مناسک ساغرریزی یکی از گسترده‌ترین آئین‌های باستانی است که نشان می‌دهد مایعات و سیالات از مهم‌ترین مواد نذر و پیشکش برای ارواح جهان زیرین هستند. «در مناسک ساغرریزی در بین‌النهرین باستان آب، آبجو، شراب، عسل، روغن، سرشیر از طریق لوله‌ای سفالی که در زمین تعبیه شده بود، برای مردگان پیشکش می‌شد» (Black & Green, 1992/2006, p. 194). شراب، گیاهان روغنی،

مانند زیتون، چربی و روغن‌ها یا شیر گاو که در مقوله گیاه زندگی و نمادپردازی آن قرار دارند از مهم‌ترین اقلام نذر برای ارواح بودند (نک (Smith, 1894, pp. 214-243)). از منظر نمادین، این اقلام مختص جهان مگاک و گیاه زندگی بودند که با ماهیت ارواح جهان زیرین انطباق نسبی داشتند؛ مثلاً روغن و چربی پیشکشی، همانند خود ارواح بوده، مظهر قدرت و حیات و انرژی و پیشکشی برای انلیل -مظهر قدرت و تاریکی- بود. «روبرتسون اسمیت»<sup>۱</sup> به این موضوع اشاره کرده است؛ به نظر او تقدیم مایعات و سیالات به خدایان و ارواح، به این اعتقاد باز می‌گردد که این اقلام نذرها با ماهیت نیمه مجرد خدایان منطبق است (نک (Smith, 1894, p. 235)). در ایران باستان، هوم، که همان گاو نر دانسته شده است و ارتباط نمادینی با آن دارد (Matin, 2013, pp. 60, 64). «با چربی و یا شیر گاو آمیخته می‌شد و به انلیل (تجسم گاونر) و روان مردگان تقدیم می‌شد» (Mole, 1965/1983, p. 69). قاعده تناسب قربانی و نذر با ماهیت ایزدان به قدری اهمیت داشت که «رسم هندوان و ایرانیان این بود که برای هر ایزدی حیوان مخصوص آن ایزد را قربانی می‌کردند» (Boyce, 1975/1997, p. 214). امروز هم مردم اعتقاد دارند ماهیت ارواح از جمله دیو از چربی است. در افسانه‌ها آمده است که دیو در اثر آتش ذوب می‌شود. ارواح، از جمله دیوان، با پیشکش چربی خوشنود می‌شوند. اهمیت روغن‌ها و مایعات و ارتباط تنگاتنگ آنها با جهان زیرین، نشان می‌دهد که گروه مهمی از گیاهان مربوط به مقوله نمادین گیاه زندگی، گیاهان و دانه‌های روغنی، مانند زیتون‌اند.

### الهه‌های باکره و برهنه

مؤنث رمز باروری و تولید مثل است، اما در اسطوره زمانی که با نمادهایی چون برهنگی و باکرگی همراه باشد، رمز سکون و دارای ماهیت خنثی و عدم باروری است و در مقوله مذکر قرار می‌گیرد. این موضوع باعث می‌شود که دو نوع الهه در تاریخ باستان از همدیگر متمایز شوند؛ به طوری که الهه‌های کشت و زرع و فرزندآور در آثار نمادین و هنری بین‌النهرین در مقابل الهه‌های برهنه قرار می‌گیرند (Ghirshman, 1966/1996, p. 28). برهنگی رمز جهان زیرین است و در سفر به جهان زیرین اینانا کاملاً برهنه می‌شود (Sandars, 1971/1994, pp. 231-234).

---

<sup>1</sup> Robertson Smith

الهه‌های مغاک، مانند ایشتار همواره به صورت عریان و همراه با وحوشی مانند شیر ظاهر می‌شوند. ایشتار، الههٔ برهنه و باکره، همانند نباتات، مظهر عشق و شهوت و جنگاوری ( نک Black & Green, 1992/2006, p. 18) و در بابل مظهر تاک (مهم‌ترین جلوهٔ گیاه زندگی) است ( Albright, 1920, p. 280). الههٔ «سیدوری»<sup>۱</sup> در حماسهٔ گیل‌گمش، که مکان گیاه زندگی را به گیل‌گمش نشان داد، زنی میخانه‌دار و روسپی خدایان و مظهر غریزهٔ جنسی و شراب (جهان زیرین) است، «چهره‌اش را با نقابی پوشانده است» (Sandars, 2004, p. 145) و تقریباً برهنه است و تنها «ردایی» بر تن دارد که خود را در آن پیچیده است (Dickson, 2007, p. 176).

نماد مکمل برهنگی، روسپی‌گری و باکرگی و بی‌فرزندی (ناباروری) است. نه تنها ایشتار، بلکه سایر الهه‌هایی که در کنار گیاه زندگی با نمادهای دال بر برهنگی و جانوران درنده تصویر می‌شوند، معمولاً باکره و یا روسپی هستند. روسپی‌گری و باکرگی گرچه ظاهراً دو مفهوم متناقض به نظر می‌رسند (Langdon, 1914, p. 82)، اما هر دو بدان معنی‌اند که این الهه‌ها «مادر» نیستند و نداشتن فرزند از ویژگی اصلی موجودات جهان مغاک است (نک Guirand et al., 1914/1996, p. 90). دیوها، ساکنان اصلی مغاک، دشمن تولید مثل‌اند؛ در دوزخ «از هفت اهریمن سخن رفته است که هیچ زنی ندارند و هیچ فرزندی به وجود نیاورده‌اند و آن‌ها پلیدند» (Majidzadeh, 2000, p. 21). این دیوان زن را از کنار شوهر ربودند... و کودک را از آغوش دایه... « (Majidzadeh, 2000, p. 265; Kramer, 1956/1961, p. 197).

باکرگی نیز رمز قدرتی بالقوه است و الهه‌هایی چون ایشتار، باکره‌اند همچنین رمز باروری و همراه با گیاه زندگی. تداوم این جهان‌بینی در مناسک مؤثر بوده و نشان از این دارد که خون بکارت در میان اقوام مختلف برای مقاصد باروری استفاده می‌شده است. کردها گاهی آن را در جایی از خانه دفن می‌کردند و یا زیر گهوارهٔ کودکان می‌گذاشتند و حتی به عنوان تعویذ در لباس کودک تعبیه می‌کردند و بر آن می‌دوختند. بدین جهت باکرگی همواره به جهان مغاک راه دارد و رمز قدرتی نهفته و حیات‌بخش است.

---

<sup>1</sup> Siduri

به همین ترتیب بسان الهه‌های باکره، موجودات نازا، به یک نوع نمادپردازی تعلق دارند. «قربانی گاو نازا در سنت اقوام هندو-اروپایی مخصوص خدای شر بود» (Hubert & Mauss, 1964/2020, p. 19). دلیل منطقی چنین رویکردهایی این است که نازایی همچون، رمز قدرتی است که بسان خون و شراب و گیاهان غنی و سرشار است. درختان بدون میوه مانند سدر و شمشاد که بسان موجودات نازا تلقی شده‌اند، رمز قدرت و استحکام‌اند؛ در حماسه گیل‌گمش به ساخته شدن تبرها و تیغ‌هایی از جنس چوب سدر و شمشاد اشاره شده است (Sandars, 2004, p. 113). در جای دیگر، چوب گز سلاح نیرومند آنو ذکر شده است (Majidzadeh, 1991, p. 214). معمولاً این گروه از درختان که میوه و محصولی ندارند به عنوان رمزی از جاودانگی و استحکام در کنار معابد خدایان (Lechler, 1954, p. 381)، مقبره‌ها و یا امام‌زاده‌ها کاشته می‌شدند (Taslim Jahromi, 2022).

جنسیت مذکر در اسطوره مانند رده نباتی حیات است که در آن جنسیت متمایز نیست، ولی حامل شکل اولیه و ناقص مذکر- مؤنث است و با مقولات باکرگی، نازایی و دوجنسیتی یکسان ارتباط دارد و رمز قدرت اولیه است. ایزدان نخستین بابلی و سومری، مخصوصاً ایزدان زمینی فاقد جنسیت یا دو جنسی بودند، که این امر مظهر تمامیت و کمال آنها بود (Eliade, 2010, pp. 95-96; Langdon, 1914, pp. 3,4,181). چرا که در موجودات دو جنسی، اضداد جمع آمده‌اند و تمرکز این نیروها، تمامیت و کمال غایی ایجاد می‌کند (Eliade, 1958/2020, pp. 457-460). مقوله جنسیت مذکر یکی از کلیدهای اصلی مطالعه مضمون گیاه زندگی در اسطوره‌هاست و با بی‌فرزندی برابر است؛ فرزند و نمادپردازی آن در هنرهای باستانی غالباً متعلق به الهه‌های مادر است (Baring & Cashford, 1993, pp. 192, 216). در اسطوره فرزند به طور مکرر با استعاره میوه، مرتبط شده است (Guirand et al., 1996, p. 77) و با زن ارتباط معنایی دارد. زنی را که فرزند نداشتند باشد همچون «درخت بی‌بر» تلقی می‌کنند.

از طرف دیگر، غله در آئین و اساطیر مردمان نواحی مختلف جهان، همواره تجسم الهه مادر و نماد مؤنث است (Frazer, 1994/2018, pp. 467-481). بنابراین به طور خاص در بیان اسطوره‌ای مراد از میوه غلات است. رابطه غلات با سایر نباتات یک رابطه تقابلی است. در ایران باستان، غلات در مقابل گیاه دارویی (مظاهر گیاه زندگی) ذکر می‌شود و با درگذشت گاو نخستین «پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه دارویی از اندام‌های او می‌روید» (Bahar, 2006, p. 66). این تقابل در ادامه تقابل

مردم‌شناسی باستان‌شناختی گیاه زندگی در ایران و بین‌النهرین باستان ۱۷۳

مذکر- مؤنث و غلات نماینده جنسیت مؤنث است؛ «در بابل ازدواج تموز و الهه، پیوند نخل و دانه مقدس گندم است» (Hall, 1995/2001, 138).

گذشته از نگاه نمادین و بیان اسطوره‌ای، آنچه که غلات را از سایر میوه‌ها و نباتات متمایز می‌کند، عامل فرهنگی یا همان پخت و پز است. از نظر انسان‌شناسان غذای پخته در مقابل غذای خام، رمز فرهنگ در مقابل طبیعت است (Maquet, 1970). میوه‌هایی مانند سیب، خرما و انجیر که به صورت خام مصرف می‌شوند، نقطه مقابل غلات و غلات از این منظر به معنای غذای انسان‌اند. در اسطوره نیز غلات همان غذای انسان ذکر شده‌اند (Tafazzoli & Amoozegar, 1996, p. 37). گندم که بالاترین غلات است به این نمادپردازی اختصاص دارد، به طوری که امروزه مردم غذا را «نان» گویند و برای آنان نان و گندم مظهر غذای پخته و سفره است.<sup>۱</sup>

## آتش

تقریباً تمام درختانی مانند کاج، سرو، شمشاد، بلوط و ... که نماد جاودانگی‌اند، چوب‌های سخت و آتش‌زا دارند. آتش‌زا بودن رمزی از جاودانگی و قدرت حیات نهفته در آنها بوده است. در یونان باستان آتش مقدس «پرکنوس<sup>۲</sup>» (ایزد رعد و آذرخش) از چوب بلوط افروخته می‌شد. از طرف دیگر آتش مقدس را پای درختان بلوط می‌افروختند (Chadwick, 1900, p. 36). در میان ایرانیان به ویژه اقوام زاگرس در غرب ایران، بیشتر آتشکده‌های کهن در دامنه‌های کوه و جنگل‌های بلوط قرار داشتند و مردم برای روشن نگاه داشتن آتش، از مشعل‌های مخصوصی از جنس چوب بلوط به نام «چوله چراو<sup>۳</sup>» استفاده می‌کردند. آتش رمز این گیاهان در ارتباط با نمادها و مفاهیم دیگر است. ارتباط بلوط با تبار و خون، از خلال آتش می‌گذرد؛ همانطور که آتش نماد اجاق و تبار پدیری است (Rostaminejadan & Rafifar, 2021, pp. 131-132). مردم «دیدن بلوط در خواب را به معنای زاده شدن فرزند پسر می‌دانند» (Parnian, 2001, p. 188).

---

<sup>۱</sup> کردها و لرها به وعده‌های غذایی (سفره) «نان» می‌گویند. همچنین رسم است برای فرزندان که دندان آنها می‌روید گندم پخته نذر می‌کنند و گندم در اینجا نماد روزی و نظام تغذیه است.

<sup>۲</sup> Perkunus

<sup>۳</sup> Chole Cheraw

آتش مظهر جهان ارواح است. نه تنها بخش زیادی از تبار وابسته به ارواح درگذشتگان و نیاکان و تجسم آن آتش‌های مقدس بود، بلکه ماهیت موجودات غیرمادی مانند جن و ارواح اساساً از آتش است (نک: Qarshi, 1992, p. 63). از این رو پرستش آتش‌های مقدس و اجاق و «قربانی سوختنی»<sup>۱</sup> در ایران باستان و مناطق هم‌جوار بسیار اهمیت داشت؛ در روایات اسطوره‌ای «خدایان بوی مطبوع قربانی را استشمام می‌کنند و همچون مگس‌ان بر قربانی گرد می‌آیند» (Hooke, 1968/2020, p. 54).

### دوگانگی مفهومی گیاه زندگی

تمام نمادهای مربوط به گیاه زندگی مانند آتش، باکرگی، ورزا، زنانگی، سکر و خلسه و ... دارای جنبه دوگانه هستند. به دلیل اینکه تاریکی و مگاک و موجودات آن مانند «تیامت»<sup>۲</sup> آغازین، همزمان منشاء حیات و مرگ‌اند و بسان موجود آبستن، هم حامل ویرانگری و هم آفرینندگی. در اسطوره آفرینش به تقسیم جهان هستی و ایزدان و ارواح به دو دسته ایزدان مگاک و ایزدان بالا اشاره شده است (McCall, 1990/2010, p. 80). به تبعیت از چنین ساختار هستی‌شناسانه‌ای، تقریباً اساس هر نوع از انواع مناسک و آئینی به کارگیری دو شیوه دفع و جلب ارواح شریر از یک سو، و نیایش ارواح سودرسان و ایزدان، از سوی دیگر بوده است؛ چرا که همه امورات بشر و هستی در معرض این دو نیروی حاکم بر جهان هستی است. به همین دلیل گیاهان خاصی مانند حنا، سیر و سداب که جهت رماندن ارواح شریر است، همزمان در مناسک تدفین و نیز ولادت حضور دارند (نک: Matin, 2013, pp. 141-142, 167-168).

برای التفات ارواح و نیروهای آن که دارای قدرت‌اند دو روش و منسک غالب وجود دارد: یکی قانون تشابه است که در آن بر اساس سنخیت و تشابه علت و معلولی، موجودات شریر را راضی و خشنود می‌کنند و انسان‌ها از خطر آنها در امان می‌مانند و یا برای بهره‌برداری از قدرت سودمندشان آنها را جلب می‌کنند. این قانون همان قانون «جادوی شباهت»<sup>۳</sup> است که «جرج فریزر»<sup>۴</sup> آن را مطرح کرده

<sup>۱</sup> نوعی از قربانی که به آتش تقدیم می‌شود.

<sup>۲</sup> Tiامت

<sup>۳</sup> Sympathetic Magic

<sup>۴</sup> James George Frazer

(Frazer, 1994/2018, p. 87). ایمن شدن از خطر این ارواح به دلیل راضی و خشنودسازی آنها با تاراندن آنها متفاوت است. راضی کردن این ارواح به معنای تغذیه کردن آنهاست که تنها براساس قانون تشابهات امکان‌پذیر است، از اینرو، همانطور که پیش از این ذکر شد، همواره بین اقلام نذر و قربانی و ماهیت ارواح و خدایان تناسب وجود داشته است.

ارواح همیشه به دو دسته شریر و سودرسان تقسیم می‌شوند، دو گروه نباتی نیز در اینجا قابل تفکیک است؛ برای طرد ارواح شریر از گیاهانی مانند سیر و پیاز استفاده می‌کنند که به دیو و شیاطین تعلق دارند (نک (Matin, 2013, p. 178-179). همزمان برای طرد آنها نیز به کار می‌روند (Matin, 2013, p. 171).<sup>۱</sup> تا به امروز بخشی از این گیاهان با عنوان «گیاه دیو» یا «گیاه شیطان» شناخته می‌شوند (Matin, 2013, pp. 190-191). اما گیاهان معطر نیز برای خشنودی ارواح به کار می‌رفتند و قربانی‌های تقدیمی برای خدایان و ارواح در رایحه‌ای معطر مانند آویشن و ... خوشبو می‌شدند (نک (Smith, 1894, p. 224). این بخورها، از جمله بخور آویشن، همزمان «برای بازداشتن گند اکومن و مقابله کردن با درد» (Bahar, 2006, p. 78) به کار می‌روند.

موارد دفع کردن بر اساس قانون تضاد بسیار است؛ کاربرد گیاهانی مانند گندم که خاص ایزدان جهان بالاست، از آن جمله است؛ «در سومر باستان برای دور کردن دیوان و ارواح شریر حصار (خطی) از آرد گندم دور خانه می‌کشیدند» (Langdon, 1914, p. 154). در ایران باستان اعتقاد بر این بود «دیوان در پی نابودی غله می‌روند» (Mirfakhari, 1988, p. 14). گندم و نان امروز هم نزد مردمان زاگرس مقدس است و حتی به آن سوگند یاد می‌کنند.

گذشته از شیوه‌های ارتباط با جهان دیگر، از اهداف مهم این قبیل آئین‌ها بدست آوردن قدرت ارواح است. ارواح و خدایانی مانند تموز همانند نباتاتی تلقی می‌شدند که پس از مرگ و به خاک نشستن، دوباره نیروی حیات در آنها بارور شده و موجب برکت‌بخشی به حیات انسان می‌شود (Frazer, 1994/2018, pp. 255-291, 355; Jastrow, 1898, p. 482-486). به تبع این دوگانگی‌ها، موجوداتی مانند آتش و مار که خاص جهان تاریکی‌اند، همواره رمز دوگانگی‌هایی مانند مرگ و زندگی هستند.

---

<sup>۱</sup> اصطلاح رایج کردها این است: «چه‌په‌لی به چه‌په‌لی نه‌چیت» (Chapali ba chpali achet)؛ یعنی الودگی به وسیله آلودگی پاک می‌شود.

## نتیجه‌گیری

گیاه زندگی نماد جهان ظلمات، ارواح و موجوداتی است که به مرتبه خاصی از حیات تعلق دارند و قلمرو آن، مرتبه‌ای از حیات است که برابر مرتبه نباتی و آغازین است. بنابراین نباتاتی را تشکیل می‌دهد که طبیعت اولیه و مراحل آغازین فرهنگی را از طریق مضامین مگاک بازنمایی می‌کنند. می‌توان گفت تمام ساختار جهان زیرین در استعاره گیاه زندگی قرار گرفته است و این موضوع علت اصلی اهمیت این نماد در طول هزاران سال است. نماد گیاه زندگی به نوبه خود نمادی تعیین‌کننده در ارتباط با شناخت بیشتر این قلمرو محسوب می‌شود. بدین ترتیب این رمز بیش از هر چیزی رمزی کیهان‌شناختی است که در پی بیان مضامین ازلی و معرفت‌شناختی این بخش از خلقت است.

دوگانگی معنایی، از مهمترین خصوصیات نماد گیاه زندگی و ناظر بر ماهیت دوگانه قلمرو تاریکی است که قانون عدم تمایزیابی مانند خدایان نر-ماده بر آن حاکم است. جاودانگی، مرگ، دارو و پزشکی، سکر و خلسه، عشق و نیروی جنسی، قدرت جنگاوری و نازایی، از دیگر دوگانه‌های گیاه زندگی است. دیگر ویژگی‌های نمادین گیاه زندگی عبارتند از: مایعات و سیالات مانند خون، شراب، روغن‌ها، انواع بخورها، آتش، چشمه حیات و آب‌های زیرزمینی، برهنگی، جنسیت مذکر، موسیقی و صوت (در مقابل کلام مقدس)، علم و خرد، جادو، جانوران درنده و وحوش مانند شیر. در اساطیر این مضامین از طریق رمزهای مار، دیو، ارواح شریر، جهان پس از مرگ و ارواح مردگان، شخصیت‌هایی مانند اوتنپیشتم، الهه‌های روسپی یا باکره مانند ایشتار، خدایان تاریکی مانند انلیل (ورزا) و تموز بیان شده است. در اسطوره بخشی از این رمزها مانند باکرگی، جنسیت مذکر و نظام تغذیه، در ارتباط با گیاه زندگی به صورت غیرمستقیم آمده است. رمزهای آئینی این گیاهان غالباً شامل مناسک تدفین، مناسک جادو، پیشکش‌های مربوط به جهان زیرین، بخش زیادی از آئین‌های رستاخیز و مناسک سالیانه مانند آئین‌های بهاری و بلاگردان‌ها می‌شوند.

گیاهان و نیز درختان و مشتقات آنها، مانند روغن‌ها و عصاره‌ها که با این ساختار در اسطوره و آئین‌ها ظاهر شوند، جزئی از گیاه زندگی‌اند. براساس مطالعه رمزهای آئینی و اسطوره‌ای معطوف به جهان مگاک، نباتات متعلق به نماد گیاه زندگی به طور کلی عبارتند از: قارچ و ریواس و درختانی مانند سرو، بید، سدر، شمشاد که معمولاً خودرواند و گیاهان دارویی که گروهی از آنها همزمان کشنده و مرگ‌آورند. گیاهان معطر مانند آویشن و ادویه‌ها، گیاهان بوداری مانند سیر و پیاز، درختانی مانند

تاک (انگور)، انار و جو که از عصاره دانه آنها شراب و مایعات سکرآور و نیروبخش بدست می‌آید و نیز دانه‌های روغنی مانند زیتون و بونه (سقز و صمغ روغن مانند آن)، نباتاتی که در نواحی مرطوب، کم نور و آب‌ها رشد می‌کنند، مانند نیلوفر و بید، درختانی که چوب و یا کارکردی آتش‌زا دارند؛ مانند بلوط و قارچ، گیاهان با چوب‌های سخت مانند گز، چنار و سرو. عامل دیگر تمایز این گیاهان، شیوه مصرف آنهاست که در اسطوره‌ها به صورت ضمنی و نمادین نشان داده شده است. پخت و پز دارای ارزش نمادین مهمی در فرهنگ انسان است. خام‌خواری و گیاه‌خواری مقابل غذای پخته است و از جمله نمادهای مهم طبیعت مانند دیو، حیوان و ... است که در مقابل انسان فرهنگی قرار می‌گیرد. گیاهان مقوله گیاه زندگی، معمولاً از خلال پخت و پز نمی‌گذرند، بلکه غالباً به صورت خام مصرف شده و فرع بر غذای انسان‌اند.

از دستاوردهای مهم این پژوهش این است که پیوسته باید بین گیاهان آئینی و گیاهان مقدس تفکیک قایل شویم. نباتات خاص گیاه زندگی، گیاهان آئینی و مؤثری‌اند، اما این گیاهان همیشه مقدس نیستند، چون در ارتباط با نیروهای مگاک و تاریکی‌اند. چه بسا بسیاری از گیاهان و نباتات مذکور نمادی از اهریمن و شیطان باشند، همانگونه که تا به امروز بخشی از این گیاهان با عنوان «گیاه دیو» یا «گیاه شیطان» شناخته می‌شوند. با توجه به یافته‌های این نوشتار، نمادپردازی و ماهیت چندگانه گیاهان اسطوره‌ای و نمادین مهمی چون هوم ایرانی، «درخت گئوکرن» و یا درختان و گیاهان نمادین دیگر در هنرها و اسطوره‌ها، که شکلی انتزاعی و تجریدی به آنها داده شده است، در عین نمادپردازی متکثر آنها، معنادار می‌شوند. این گیاهان نوع مشخصی از گیاهان نیستند، بلکه با زبان نمادین، مفاهیم و نمادهای کلی برای بیان ساختار رمزی گیاه زندگی‌اند که در عین حال قلمرو مشخصی از گیاهان را شامل می‌شود.

#### کتابنامه

- Albright, W. F. (1920). The goddess of life and wisdom. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 36(4), 258–294. <http://www.jstor.org/stable/528330>
- Amoozegar, J. (1995). *The mythological history of Iran*. The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian]

- Bahar, M. (1997). *A study in Iranian mythology (Parts One and Two)*. Aghah. [In Persian]
- Bahar, M. (Trans.). (2006). *Bundahish*. Tus. [In Persian]
- Barthes, R. (2010). *Mythologies* (Sh. D. Daqiqyan, Trans). Markaz (Original work published 1980). [In Persian]
- Black, J., & Green, A. (2006). *Gods, Demons, and symbols of ancient Mesopotamia (An Illustrated Dictionary)* (P. Matin, Trans.). Amir Kabir (Original work published 1992). [In Persian]
- Bonavia, E. (1889). The sacred trees of the Assyrian monuments. In H. M. Mackenzie (Ed.). *Babylonian and Oriental Record* (Vol. iii. pp. 7-12). D. Nutt.
- Boyce, M. (1997). *A history of Zoroastrianism* (Vol. 1) (H. Sanatizadeh, Trans.). Tus (Original work published 1975). [In Persian]
- Cashford, J., & Baring, A. (1993). *The myth of the goddess: Evolution of an image*, UK, Penguin.
- Chadwick, H. M. (1900). The Oak and the Thunder-God. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30, 22-44. <https://doi.org/10.2307/2842615>
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2004). *Dictionary of symbols* (Vol. 3) (S. Fazayeli, Trans.). Jeyhoon. (Original work published 1994). [In Persian].
- Christensen, A. (1998). *Early examples of the first man and the first king* (J. Amoozegar & A. Tafzoli, Trans.). Cheshmeh. (Original work published 1945). [In Persian]
- Cohen, A. (1971). *Evryman's Talmud; The major teaching of ribbnic sages* (F. Gergani, Trans.). Ziba Printing House (Original work published 1995). [In Persian].
- Darmesteter, J. (2003). *Vendidad* (M. Javan, Trans.). Donya-ye Ketab.
- Dickson, K. (2007). Looking at the other in "Gilgamesh". *Journal of the American Oriental Society*. 127(2), 171-182.
- Doostkhah, J. (Trans.). (1991). *Avesta* (Vols. 1 & 2). Morvarid Publishers. [In Persian]
- Dundes, A. (1986). The anthropologist and the comparative method in folklore. *Journal of Folklore Research*, 23(2/3), 125-146.
- Eliade, M. (2010). *Treatise on the history of religions* (J. Sattari, Trans.). Soroush (Original work published 1978). [In Persian].

- Eliade, M. (2020). *Patterns in comparative religion* (A. Gavahi, Trans.). Jami (Original work published 1958). [In Persian].
- Esmailpour, A. (2011). *Myths: The symbolic expressions*. Sroosh. [In Persian].
- Forrest, S. M. (2021). *Witches, whores, and sorcerers: The concept of Evil in Early Iran* (A. Saeb, Trans.). Farhame (Original work published 2011). [In Persian].
- Frazer, J. G. (2018). *The golden bough; A Study in Magic and Religion* (K. Firouzemand, Trans.). Aghah (Original work published 1994). [In Persian].
- Galpin, F. (1997). *The music of the Sumerians and their immediate successors, the Babylonians and Assyrians* (M. Elhamiam, Trans.). University of Art (Original work published 1970). [In Persian]
- Geller Markham, J. (2016). *Healing magic and evil demons*. De Gruyter.
- Ghirshman, R. (1996). *Choghazanbil (Dor-Oontas)* (Vol. 1). (A. Karimi, Trans.). Cultural Heritage Organization (Original work published 1966). [In Persian]
- Goblet d'Alviella, E. (1894). *The migration of symbols*. A. Constable.
- Golan, A., & Schneider-Teteruk, R. (1991). *Myth and symbol: symbolism in prehistoric religions*. Golan.
- Guirand, F., Laque, C., & Delaporte. L. (1996). *Dictionary of Assyrian and Babylonian myths* (A. Esmailpour, Trans.). Fekr Rooz (Original work published 1914). [In Persian].
- Hall, J. (2001). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art* (R. Behzadi, Trans.). Farhang Moaser. (Original work published 1995). [In Persian].
- Hakim, M. Kh. (1959). *Alexander-name*, In R. Zekavati Qaragözlu (Ed.). Sokhan [In Persian].
- Hinnells, J. (2011). *Persian mythology*, (J. Amoozegar, & A. Tafazzoli, Trans.). Avishan – Cheshmeh (Original work published 1975). [In Persian].
- Hooke, S. H. (2020). *Middle Eastern mythology* (A. F. Bahrami, & F. Mazdapour Trans.). Roshangaran Publications (Original work published 1968). [In Persian]
- Hubert, H., & Mauss, M. (2020). *Sacrifice; Its nature and function* (L. Ardabili Trans.). Elmi Farhangi (Original work published 1964). [In Persian]
- Jastrow, M. (1898). *The religion of Babylonia and Assyria*. Ginn & Company.

- Karami, M. H., & Rahimi, R. (2012). A thought on inevitability: The death of Gilgamesh and Alexander and the immortality of Khezr and Utnapishtim. *Bustan Adab Journal of Shiraz University*, 4(1). [In Persian].
- Kramer, S. (1961). *From the tablets of sumer*. (D. Rasaei, Trans.). Sahami Offset Company (Original work published 1956). [In Persian].
- Krasnoleska, A. (2003) *Some key figures in Iranian calendar mythology* (J. Motahhedini Trans.). Varjvand. (Original work published 1998). [In Persian]
- Lang, A. (1884). *Costom and myth*. Longmans & Co.
- Langdon, S. (1914). *Tammuz and Ishtar: A monograph upon Babylonian religion and theology, Containing extensive extracts from the Tammuz liturgies and all of the Arbela Oracles*. Clarendon Press.
- Langdon, S. (1954). *The mythology of all races: Vol. 5. Semitic*. Cooper Square Publishers.
- Layard, A. H. (1849). *Nineveh and its remains: A narrative of an expedition to Assyria during the years 1845, 1846 & 1847; with numerous woodcuts* (Vol. 2). Murray.
- Layard, A. H. (1867). *Nineveh and its remains: A narrative of an expedition to Assyria during the years 1845, 1846 & 1847; with numerous woodcuts*. Murray.
- Lechler, G. (1937). The tree of life in Indo-European and Islamic cultures. *Ars Islamica* (Vol. 4, pp. 369-419). University of Michigan.
- Levi-Strauss, C. (2006). *Myth and meaning* (Sh. Khosravi). Markaz (Original work published 1995). [In Persian]
- Mackenzie, D. A. (2006). *Myths of Babylonia and Assyria*. The Gresham Publishing Company.
- Majidzadeh, Y. (2000). *History of Mesopotamian civilization* (Vol. 2). Markaz Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Majidzadeh, Y. (1991). *History and civilization of Elam*. Markaz Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Maquet, J.J. (1970). *The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology* (Vol. 1). Harper.
- Maquet, J.J., Lévi-Strauss, C., Weightman, J.G., & Weightman, D. (1970). The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology (Vol. 1). *Technology and Culture*, 11, 613.

- Matin, P. (2013). *Ritual planants; Ritual plants in Iranian folk culture and folklore*. Farhameh. [In Persian]
- McCall, H. (2010). *Mesopotamian myths* (A. Mokhber, Trans.). Nashr Markaz (Original work published 1990). [In Persian]
- Mirfakharayi, M. (1988). *Pahlavi rivayat (A Text in Middle Persian)*. Institute of Social Studies and Research. [In Persian]
- Mole, M. (1983). *L'Iran ancien* (J. Amoozegar Trans.). Tus. (Original work published 1965). [In Persian]
- Nikitine, B. (1991). *Les Kurds: Etude sociologique et historique* (M. Ghazi, Trans.). Derayat. (Original work published 1956). [In Persian]
- Parnian, M. (2001). *Kurdish folklore*. Cheshmeh Honar va Danesh. [In Persian]
- Parpola, S. (1993). The Assyrian tree of life: Tracing the origins of Jewish monotheism and Greek philosophy. *Journal of Near Eastern Studies*, 52(3), 161–208. <http://www.jstor.org/stable/545436>
- Pourdavood, E. (2001). *Khordeh Avesta*. Asatir.
- Qarshi, A. A. (1992). *Quran dictionary* (Vol. 1). Dar al-kotob al-Islamiya. [In Persian]
- Razi, H. (2002). *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*. Behjat. [In Persian]
- Rostaminejadan, D., & Rafifar, J. (2021). Cosmological mystery of bull and its role in mythological system of Zagros and Mesopotamian cultural zone. *Iranian Journal Of Antheropology*, 18(32), 125-152. [In Persian]
- Russell, C. (1981). The life tree and the death tree. *Folklore*, 92(1), 56–66. <http://www.jstor.org/stable/1260252>
- Saffari, A. (2018). *The shepherd's bride*. Sels. [In Persian]
- Sandars, N. K. (1994). *Poems of heaven and hell from ancient Mesopotamia* (A. Esmailpour Trans.). Fekr Rooz (Original work published 1971). [In Persian].
- Sandars, N. K. (2004). *Epic of Gilgamesh*. (E. Felizi, Trans.). Hirmand [In Persian]
- Schwartz, H. (2004). *Tree of souls: The mythology of Judaism*. University Press.
- Shariat Sabzevari, M. B. (2019). *Jinn from the perspective of Science and religion*. Bonyad Bostan Ketab. [In Persian]
- Smith, W. (1894). *Lectures on the religion of the Semites*. Adam & Charles Black.

- Sroushian, M. (2001). Ritual and traditional foods of Zoroastrians in Iran. In K. Mazdapour (Ed.), *Sorush Pir e Moghan, Commemorative Book for Jamshid Sroushian (Collection of Articles)*. Sarya (pp. 629-662) [In Persian]
- Tafazzoli, A., & Amoozegar, J. (1996). *Minuy e kherad*. Tus. [In Persian]
- Taheri, S., & Soltanmoradi, Z. (2013). Plant of life in the ancient Iran, Mesopotamia & Egypt. *Journal of Fine Arts: Visual Arts*, 18(2), 1-15. doi: 10.22059/jfava.2013.36319 [In Persian].
- Taslim Jahromi, F. (2022). Analysis of the position of Cedar tree in Persian culture, literature, and folk beliefs based on Jahrom City. *Iranian Journal of Anthropological Research*, 11(2), 123-148. doi: 10.22059/ijar.2022.339743.459741 [In Persian].
- Tavaratani, N. (2006). *Comparative literature of the snake and the Pine tree; Eternal symbols in Persian and Japanese literature*. Behjat. [In Persian].

## Comparison of the Word Order of Sogdian Tale of Rostam with Five Manichaean Sogdian Tales

Ali Sabouchi

Ph. D. in Ancient Culture and Languages of Iran, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Email: m.alisabouchi@gmail.com

### Abstract

Sogdian tale of Rostam, among non-religious texts, and five tales from Manichaean Sogdian texts are selected to be examined and compared. Selected structures for Word order analysis of this research based on Dryer's the "branching direction theory" (BDT). The BDT based on consistent ordering of phrasal and non-phrasal elements. Verb patterns are non-phrasal (nonbranching, lexical) categories and object patterns are (branching) categories. According to the BDT, the word order correlations reflect a tendency to be right-branching or left-branching. To study the word order in these texts, 28 features are standardized according to Correlation and Non-correlation pairs of Dryer and 24 features of Dabir-Moghaddam. 722 pairs of elements are found in Sogdian tale of Rostam and five Manichaean Sogdian tales, 369 pairs are right-branching and 353 pairs are left-branching. So, according to the BDT the word order correlations of these texts reflect tendency to right-branching more than left-branching. Out of 240 pairs of elements found from Rostam tale, 152 pairs are right-branching and 88 pairs are left-branching, and out of 482 pairs of elements found from five Manichaean Sogdian tales, 217 pairs are right-branching and 265 pairs are left-branching. Therefore, based on the BDT, the word order of Rostam tale is "right-branching" and the the word order of the five Manichaean Sogdian tales are "left-branching" with a slight difference.

**Keywords:** Sogdian, Word order, Branching Direction Theory, Right-Branching, Left-Branching, Pair of Element

---

**Receive Date:** 13 March 2024

**Revise Date:** 10 June 2024

**Accept Date:** 16 June 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2024804.1108>



## مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی

علی صابونچی

دانش‌آموخته رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
m.alisabounchi@gmail.com

### چکیده

پژوهش پیش رو را باید تلاشی در مطالعه نحوی زبان سغدی مبتنی بر بررسی آرایش سازه‌ها در نظر گرفت. داستان سغدی رستم، از میان متون غیردینی و پنج داستان کوتاه از میان متون سغدی مانوی برگزیده شدند تا از منظر رده‌شناسی آرایش سازه و مبتنی بر نظریه «سوی انشعاب» درایر بررسی و با هم مقایسه شوند. بر مبنای نظریه «سوی انشعاب (BDT)»، سازه هم‌الگو با فعل «مقوله غیرگروهی (غیرانشعابی)» و سازه هم‌الگو با مفعول «مقوله گروهی (انشعابی)» است، بنابراین دو وضعیت بنا به سوی انشعاب برای زبان‌ها در نظر گرفته می‌شود: «راست‌انشعابی» و «چپ‌انشعابی». در پژوهش پیش رو، ۲۸ مؤلفه مبتنی بر جفت‌عنصرهای درایر و مؤلفه‌های دبیرمقدم، اساس مقایسه قرار گرفته‌اند. ۷۲۲ جفت‌عنصر در کل پیکره این پژوهش یافت شد که ۳۶۹ جفت-عنصر راست‌انشعابی و ۳۵۳ جفت‌عنصر چپ‌انشعابی بودند. از ۲۴۰ جفت‌عنصر یافت‌شده از داستان رستم، ۱۵۲ مورد راست‌انشعابی و ۸۸ مورد چپ‌انشعابی و از ۴۸۲ جفت‌عنصر یافت‌شده از پنج داستان کوتاه مانوی، ۲۱۷ مورد راست‌انشعابی و ۲۶۵ مورد چپ‌انشعابی بودند. بنابراین بر پایه نظریه «سوی انشعاب»، آرایش سازه‌های متن داستان رستم، «راست‌انشعابی» و آرایش سازه‌های پنج داستان کوتاه مانوی، با اختلافی اندک «چپ‌انشعابی» می‌باشند.

**کلیدواژه‌ها:** زبان سغدی، رده‌شناسی، آرایش سازه، نظریه سوی انشعاب، راست‌انشعابی، چپ‌انشعابی، جفت‌عنصر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۳/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۲۷

## ۱. مقدمه

تاکنون، پژوهش‌های مقایسه‌ای انجام‌شده روی متون سغدی، متوجه مسائل خط‌شناختی، واج‌شناختی، واژه‌شناختی و دستگاه صرفی بوده است، در حالی که پژوهش‌های محدودی به صورت جداگانه یا مقابله‌ای-مقایسه‌ای، روی نحو این متون انجام شده است. در پژوهش پیش رو تلاش خواهد شد روابط سازه‌های شش داستان کوتاه سغدی، به صورت مقایسه‌ای بررسی شوند تا نتایج در خدمت مطالعات نحوی قرار بگیرد.

هدف از پژوهش پیش رو بررسی مقایسه‌ای آرایش سازه‌های داستان رستم با پنج داستان کوتاه مانوی است. چارچوب نظری برگزیده برای مطالعه و بررسی مقایسه‌ای، رده‌شناسی آرایش سازه مبتنی بر نظریه «سوی انشعاب (BDT)»<sup>۱</sup> در ایپر (Dryer, 1992) و به منظور دستیابی به وضعیت «راست‌انشعابی»<sup>۲</sup> و «چپ‌انشعابی»<sup>۳</sup> این دو گروه متن است.

ضرورت اصلی پرداختن به پژوهش پیش رو را باید ایجاد بستری نو در مطالعات نحوی نظریه‌محور و مبتنی بر رویکردهای جدید برای زبان سغدی در نظر گرفت. در مقاله پیش رو، داستان رستم که متنی غیردینی است با پنج داستان کوتاه مانوی، مبتنی بر رده‌شناسی آرایش سازه مقابله و با هم مقایسه خواهند شد. بنابراین، علاوه بر بررسی چگونگی کنار هم قرار گرفتن سازه‌های هر یک از دو گروه متن، ویژگی‌های متفاوت و مشابه نحوی آنها هم بررسی خواهند شد.

پیکره پژوهش پیش رو شامل دو گروه داستان برگزیده از میان متون سغدی‌اند. یک طرف مقایسه متن داستان رستم و طرف دیگر پنج داستان کوتاه سغدی مانوی‌اند. داستان رستم، به خط بودایی (سوترا) نوشته و در زمره متون غیردینی دسته‌بندی شده است. این متن درباره جنگ و گریز رستم و دیوان است و احتمالاً بخشی کوچک و بازمانده از داستانی بزرگتر درباره این پهلوان ایرانی است که در میان سغدی‌ان روایت شده است. این متن کوتاه از نظر سبک و نکات دستوری، قابل بحث و در قیاس با دیگر متون سغدی، نگارش ویژه خود را دارد که بی‌نظیر است (Gharib, 1995, pp. 192-193).

پنج داستان کوتاه مانوی جزو داستان‌های سغدی‌اند که هنینگ آنها را با همین نام، از میان نسخه‌های مانوی انتخاب، تصحیح و به انگلیسی ترجمه کرده است (Henning, 1945). این

---

<sup>1</sup> The Branching Direction Theory

<sup>2</sup> right-branching

<sup>3</sup> left-branching

داستان‌ها از بهترین نمونه‌هایی‌اند که ساختار و نحو زبان سغدی را نشان می‌دهند و ارزش زبان‌شناختی ویژه‌ای دارند (Henning, 1945, p. 465). علت گزینش متن‌های مانوی برای مقایسه آرایش سازه‌ها، افزون بر ساختار و نحو روشنشان، عاری بودن آنها از اشکالاتی است که متون سغدی بودایی و مسیحی، به علت ترجمه بودن، درگیرشان‌اند (Sabounchi, 2019, pp. 11-12). پنج داستان منتخب از *داستان‌های سغدی* عبارتند از «مرواریدسنب»، «سه ماهی»<sup>۱</sup>، «بازرگان و روح دریا»، «میمون و روباه» و «قیصر و دزدان». متن‌هایی از *داستان‌های سغدی* هنینگ برای این پژوهش، انتخاب شد که سیر داستانی آنها، با وجود آسیب‌دیدگی و افتادگی هایشان، به کمک نمونه مشابه به زبان دیگر، روشن باشد. از این رو متن‌هایی که داستانی نبودند یا سیر داستانی‌شان روشن نبود و تکمله‌هایی بر داستان‌ها به شمار می‌آمدند، انتخاب نشدند. اما دو متن «کرماهی»<sup>۲</sup> و «یعقوب»، با وجود داستانی بودن‌شان، به این دلیل که اولی - گرچه به نظر هنینگ کاتبی مانوی دارد (Henning, 1945, p. 483) - سغدی بودایی و دومی، سغدی مسیحی است، انتخاب نشدند.

تاکنون پژوهش‌هایی در حوزه مطالعه آرایش سازه‌های زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو انجام شده است. پژوهش دبیر مقدم (2013) را باید کامل‌ترین پژوهش در این حوزه در نظر گرفت. اما در حوزه مطالعه آرایش سازه‌های زبان‌های ایرانی میانه و باستان پژوهش‌های محدودی انجام شده است. فریدریش در کتاب *نحو هندی/اروپایی آغازین* به بررسی ترتیب واژه‌های زبان اوستایی و فارسی باستان در کنار دیگر زبان‌های هندی و اروپایی باستانی پرداخته است (Friedrich, 1975, pp. 43-45). هیل نیز در مقاله‌ای در *مجله هندی-اروپایی* به بررسی آرایش سازه‌ها در زبان فارسی باستان پرداخته است (Hale, 1988). منشی‌زاده و ناصح در مقاله «نگاهی رده-شناختی به نحو فارسی میانه (پهلوی)» آرایش سازه فارسی میانه را بررسی کردند (Monshizadeh & Naseh, 2008). آنها در این مقاله، به بررسی ساخت‌ها و سازه‌های نحوی جمله، حرف اضافه، صفت و موصوف، قید، ساخت تفضیلی، بند موصولی، فعل کمکی، ادات منفی‌ساز، فعل ربطی، وندها، ساخت اضافه، عدد و پرسش‌واژه پرداختند. حسن‌پور عزیزی در

<sup>۱</sup> این داستان در کتاب *قصه‌هایی از سغد*، با عنوان «نگین‌سای» معرفی شده است (Zarshenas & Partovi, 2011, p. 105).

<sup>۲</sup> این داستان در کتاب *قصه‌هایی از سغد*، با عنوان «خرد و اقبال» معرفی شده است (Zarshenas & Partovi, 2011, p. 67).

<sup>۳</sup> این داستان در کتاب *قصه‌هایی از سغد*، با عنوان «شاهزاده خوش‌سیمما» معرفی شده است (Zarshenas & Partovi, 2011, p. 89).

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۱۸۷

پایان‌نامه کارشناسی ارشد بررسی ساختار نحوی فارسی باستان در کتیبه بیستون از دیدگاه رده‌شناسی به بررسی ویژگی‌های نحوی روایت فارسی باستان کتیبه بیستون پرداخت و نتیجه گرفت که فارسی باستان به دلیل ویژگی‌های صرفیش، در ترتیب کلمات، آرایش آزاد دارد و تجزیه و تحلیل سازه‌های دستوری حاکی از آن است که این زبان، گرایش به رده‌زبانی OV (مفعول-فعل) دارد و در مورد جایگاه هسته می‌توان گفت در اغلب گروه‌های نحوی، هسته‌پایان است (Hassanpur-Azizi, 2012). دبیرمقدم در رده‌شناسی زبان‌های ایرانی در بخش «رده-شناسی تاریخی زبان فارسی»، آرایش سازه‌های فارسی باستان و فارسی میانه را بررسی کرد و این‌گونه نتیجه گرفت که فارسی باستان و فارسی میانه، به لحاظ مشخصه‌های رده‌شناختی، زبان‌هایی یکدست و یکپارچه نیستند. فارسی باستان به فعل‌میانی بودن گرایش دارد و فارسی میانه هم در زمره زبان‌های فعل‌پایانی و هم جزء زبان‌های فعل‌میانی جای می‌گیرد (Dabir-Moghaddam, 2013, pp. 130-138).

پژوهش مستقل دیگر در مطالعه آرایش سازه‌های زبانی باستانی رساله دکتری صابونچی، *آرایش سازه‌ها در چند متن منشور سغدی مانوی (تمثیل دو مار، داستان‌های سغدی، کیهان‌شناخت، موعظه نوس روشن، موعظه روح و خواستوانیفت)*، است (Sabounchi, 2019). اساس پژوهش صابونچی نظریه «سوی انشعاب» و نظریه «هسته-وابسته» درایر (Dryer, 1992) و پژوهش دبیرمقدم (Dabir-Moghaddam, 2013) بوده است. همان‌گونه که نشان داده شد پژوهش‌های محدودی درباره آرایش سازه‌های زبان‌های باستانی ایران انجام شده که عمدتاً هم محدود به فارسی باستان و فارسی میانه بوده است. تنها موردی که به بررسی آرایش سازه‌های زبانی از ایرانی میانه شرقی پرداخته است، پژوهش صابونچی است (Sabounchi, 2019).

## ۲. روش‌شناسی و چارچوب نظری

رده‌شناسی آرایش سازه شاخه‌ای از مطالعات رده‌شناختی است که به بررسی، مطالعه و دسته‌بندی زبان‌ها بر مبنای ترتیب و نحوه قرار گرفتن سازه‌ها کنار هم در جمله می‌پردازد (Alborzi, 2013, p. 30; Sabounchi, 2019, p. 14). در قرن بیستم، توانست با بررسی ۳۰ زبان، ۴۵ همگانی<sup>۲</sup> را برای مطالعه رده‌شناختی زبان‌ها ارائه دهد. ۲۸ مورد از این همگانی‌ها،

<sup>۱</sup>. Greenberg, J.H.

<sup>۲</sup>. universal

مرتبط با «ترتیب واژه»<sup>۱</sup> بودند (Dabir-Moghaddam, 2013, p. 23) که بر ترتیب قرارگرفتن فعل، فاعل و مفعول دلالت داشتند (Seuren, 1998/2011, p. 362).  
درایر (Dryer, 1992) در مقاله «همبستگی‌های آرایش واژه گرینبرگ»<sup>۲</sup>، با اتخاذ رویکرد رده شناختی ترتیب واژه گرینبرگ، توانست به طرح الگوهایی در رده‌شناسی آرایش سازه، دست یابد. او با مطالعه و بررسی ۶۲۵ زبان در شش ناحیه جغرافیایی بزرگ جهان (Dryer, 1992, p. 84) دو نظریه «هسته و وابسته (HDT)»<sup>۳</sup> و «سوی انشعاب (BDT)» را برای بررسی ارتباط، همبستگی و ترتیب جفت‌عنصر (XY) در زبان‌ها مطرح کرد. بر پایه نظریه (HDT)، سازه هم‌الگو با فعل، «هسته» و سازه هم‌الگو با مفعول، «وابسته» است، بنابراین آرایش سازه‌ای هسته-وابسته بیشتر در زبان‌های VO<sup>۴</sup> و آرایش سازه‌ای وابسته-هسته در زبان‌های OV<sup>۵</sup> به کارگرفته می‌شود. او با انتقاد از مفهوم «هسته و وابسته» و عدم اجماع درباره اینکه چه عنصرهایی هسته و چه عنصرهایی وابسته‌اند، این نظریه را رد و نظریه جایگزین «سوی انشعاب» را مطرح ساخت. بر پایه نظریه (BDT)، سازه‌های هم‌الگو با فعل، سازه غیرگروهی<sup>۶</sup> (غیرانشعابی)<sup>۷</sup> و سازه‌های هم‌الگو با مفعول، سازه‌های گروهی<sup>۸</sup> (انشعابی)<sup>۹</sup> می‌باشند (Dryer, 1992, p. 89).  
مطابق نظریه «سوی انشعاب» زبان‌ها به یکی از دو وضعیت «راست‌انشعابی» و «چپ‌انشعابی» گرایش دارند. بنابر این نظریه، در زبان‌های راست‌انشعابی، سازه‌های گروهی پس از سازه‌های غیرگروهی و در زبان‌های چپ‌انشعابی، سازه‌های گروهی پیش از سازه‌های غیرگروهی می‌آیند. بر پایه یافته‌های درایر (Dryer, 1992) جفت‌عنصرهایی برای مطالعه آرایش سازه‌ها برگزیده شدند، این جفت‌عنصرها به دو دسته جفت‌های همبستگی (۱۷ جفت)، غیرهمبستگی (۵ جفت) تقسیم شدند. جفت‌های همبستگی از عنصرهایی تشکیل شده‌اند که میانشان رابطه همبستگی معنادار وجود دارد ولی در جفت‌های غیرهمبستگی، رابطه همبستگی معنادار وجود ندارد.

1. word order

2. The Greenbergian Word Order Correlations

3. The Head-Dependent Theory

4. Verb-Object

5. Object-Verb

6. non-phrasal

7. nonbranching, lexical

8. phrasal

9. branching

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۱۸۹

در بررسی و مطالعه پیکره این پژوهش، مقاله درایر (Dryer, 1992) مینا قرارگرفت و از آنجا که زبان سغدی در خانواده زبان‌های ایرانی دسته‌بندی می‌شود، از پژوهش دبیرمقدم (Dabir-Moghaddam, 2013)، به ویژه در به کارگرفتن اصطلاحات و طبقه‌بندی مؤلفه‌ها، کمک گرفته شد. ۲۸ مؤلفه در بررسی آرایش سازه‌های پیکره این پژوهش معیار قرار گرفت. ۲۴ مؤلفه نخست، بر پایه مؤلفه‌های بیست و چهارگانه دبیرمقدم (Dabir-Moghaddam, 2013) در مطالعه زبان‌های ایرانی است. چهار مؤلفه آخر بر پایه جفت‌عنصرهایی است که درایر در مقاله (Dryer, 1992) مطرح می‌کند ولی دبیرمقدم مصداقی از آنها در زبان فارسی و برخی زبان‌های ایرانی نو نمی‌یابد. درایر در پایگاه داده‌های خود، ۶ همبستگی دیگر را هم به معیارهای خود افزوده که دبیرمقدم آنها را در مؤلفه‌های بیست و چهارگانه خود لحاظ کرده است (Dabir-Moghaddam, 2013, p. 118). در جدول ۲-۳ این مؤلفه‌ها آمده و با جدول ۳۹ و ۴۰ درایر (Dryer, 1992, p. 108) مقایسه شده‌اند.

جدول ۲-۱: تطبیق مؤلفه‌های ۲۸ گانه این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

مؤلفه	توضیح مؤلفه	سازه هم‌الگو با فعل / هسته	سازه هم‌الگو با مفعول / وابسته	نوع و شماره در جدول ۳۹ و ۴۰ درایر
مؤلفه ۱	نوع حرف اضافه (پیش‌اضافه <sup>۱</sup> یا پس‌اضافه <sup>۲</sup> )	حرف اضافه	عبارت اسمی	همبستگی ۳
مؤلفه ۲	توالی اسم و بند موصولی	اسم	بند موصولی	همبستگی ۱۴
مؤلفه ۳	توالی مضاف و مضاف‌الیه	اسم	مضاف‌الیه	همبستگی ۱۳
مؤلفه ۴:	صفت و مبنای مقایسه <sup>۳</sup>	صفت	مبنای مقایسه	همبستگی ۱۵
مؤلفه ۵	توالی فعل و گروه حرف اضافه‌ای	فعل	گروه حرف اضافه‌ای	همبستگی ۱۶
مؤلفه ۶	توالی فعل و قید حالت <sup>۴</sup>	فعل	قید حالت	همبستگی ۱۷
مؤلفه ۷	توالی فعل ربطی و گزاره	فعل ربطی	گزاره	همبستگی ۴
مؤلفه ۸	توالی فعل خواستن و فعل بند پیرو	فعل خواستن	عبارت فعلی	همبستگی ۵
مؤلفه ۹	توالی موصوف و صفت	اسم	صفت	غیرهمبستگی ۱
مؤلفه ۱۰	توالی صفت اشاره و اسم	اسم	صفت اشاره	غیرهمبستگی ۲

1. preposition

2. postposition

3. Standard of comparison

4. manner adverb

مؤلفه	توضیح مؤلفه	سازه هم الگو با فعل / هسته	سازه هم الگو با مفعول / وابسته	نوع و شماره در جدول ۳۹ و ۴۰ درایر
مؤلفه ۱۱	قید مقدار <sup>۱</sup> و صفت	صفت	قید مقدار	غیرهمبستگی <sup>۳</sup>
مؤلفه ۱۲	توالی فعل اصلی و فعل کمکی زمان-نمود <sup>۲</sup>	فعل کمکی بازنمای زمان/نمود	عبارت فعلی	همبستگی <sup>۶</sup>
مؤلفه ۱۳	ادات پرسشی <sup>۳</sup> و جمله	ادات پرسشی	جمله	همبستگی <sup>۹</sup>
مؤلفه ۱۴	توالی پیرونمای <sup>۴</sup> بند قیدی/ حرف ربطی و بند	پیرونمای قیدی	جمله	همبستگی <sup>۱۰</sup>
مؤلفه ۱۵	توالی حرف تعریف و اسم	حرف تعریف	اسم	همبستگی <sup>۱۱</sup>
مؤلفه ۱۶	توالی فعل و فاعل	فعل	فاعل	همبستگی <sup>۲</sup>
مؤلفه ۱۷	توالی عدد و اسم	اسم	عدد	—
مؤلفه ۱۸	توالی وند زمان-نمود <sup>۵</sup> و ستاک فعل	ستاک	وند بازنمای زمان-نمود	—
مؤلفه ۱۹	توالی اسم و تکواژ آزاد ملکی <sup>۶</sup>	اسم	تکواژ آزاد ملکی	—
مؤلفه ۲۰	توالی فعل اصلی و فعل کمکی توانستن	فعل کمکی توانستن	عبارت فعلی	—
مؤلفه ۲۱	توالی متمم نما <sup>۷</sup> و جمله متمم	متمم نما	جمله	همبستگی <sup>۸</sup>
مؤلفه ۲۲	حرکت پرسشواژه <sup>۸</sup>	—	—	—
مؤلفه ۲۳	توالی مفعول و فعل	فعل	مفعول	همبستگی <sup>۱</sup>
مؤلفه ۲۴	توالی وند منفی ساز <sup>۹</sup> و ستاک فعل	ستاک فعل	وند منفی ساز	—
مؤلفه ۲۵	توالی ادات نفی <sup>۱۰</sup> و فعل	فعل	ادات نفی	غیرهمبستگی <sup>۴</sup>
مؤلفه ۲۶	توالی فعل کمکی منفی <sup>۱۱</sup> و فعل	فعل کمکی منفی	عبارت فعلی	همبستگی <sup>۷</sup>
مؤلفه ۲۷	واژه جمع ساز <sup>۱۲</sup> و اسم	اسم جمع ساز	اسم	همبستگی <sup>۱۲</sup>

1. intensifier

2. tense/aspect auxiliary verb

3. question particle

4. subordinator

5. tense/aspect affix

6. possessive free morpheme

7. complementizer

8. question word

9. negative affix

10. negative particle

11. negative auxiliary verb

12. plural word

مؤلفه	توضیح مؤلفه	سازه هم‌الگو با فعل / هسته	سازه هم‌الگو با مفعول / وابسته	نوع و شماره در جدول ۳۹ و ۴۰ درایر
مؤلفه ۲۸	توالی ادات زمان-نمود با فعل	فعل	ادات بازنمای نمود/زمان	غیرهمبستگی ۵

جدول ۱-۲ نشان می‌دهد که نمونه‌ای برای مؤلفه‌های ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲ و ۲۴ در جدول ۳۹ و ۴۰ درایر وجود ندارد. با توجه به جدول ۳۹ و ۴۰ درایر و جدول ۱-۲ این پژوهش، این نکته شایان توجه است که سازه‌های هم‌الگو با مفعول در جفت‌های همبستگی، گروه (انشعاب) می‌باشند. از این روی، می‌توان آنان را سازه‌گروهی (انشعابی) به شمار آورد، اما سازه‌های «وابسته» در جفت‌های غیرهمبستگی (مؤلفه‌های ۹، ۱۰، ۱۱، ۲۵ و ۲۸) و «عدد» در مؤلفه ۱۷ و «وند بازنمای زمان-نمود» در مؤلفه ۱۸ را نمی‌توان دقیقاً چون سازه‌های گروهی (انشعابی) به شمار آورد. در این پژوهش برای یکسان‌سازی و به دو اعتبار وابسته‌های «عدد» و «وند بازنمای زمان-نمود»، که هنوز نوع همبستگی آنها به طور قطع مشخص نیست، سازه‌های گروهی (انشعابی) به شمار آورده شدند، یکی به قیاس با وابسته‌هایی که در جفت‌های غیرهمبستگی گسترش پذیرند، چون صفت برای اسم و قید مقدار برای صفت؛ دیگری به لحاظ اینکه از یک گروه ممکن است فقط هسته آن گروه بازنمایی یابد و آن گروه وابسته‌ای نداشته باشد (Sabounchi, 2019, p. 216).

### ۳. تحلیل داده‌ها

پیش از آغاز روند تحلیل و بررسی رده‌شناختی پیکره، نیاز بود تا متن‌های برگزیده یک بار خوانده و نکات صرفی و نحوی آن بررسی شود. قریب حرف‌نوشت، واج‌نوشت و ترجمه داستان سغدی رستم را با بررسی برخی ویژگی‌های دستوری ارائه داده (Gharib, 2007, pp. 175-198) که اساس بررسی داستان رستم در این پژوهش قرار گرفته است. هنینگ حرف‌نوشت و ترجمه انگلیسی «داستان‌های سغدی» را به همراه برخی توضیحات واژگانی ارائه داده (Henning, 1945) که اساس بررسی پنج داستان کوتاه مانوی در این پژوهش قرار گرفته است. علاوه بر این، واژه‌ها و ساخت‌های پیکره این پژوهش، یک بار به کمک فرهنگ سغدی (Gharib, 1995) بررسی شد و نکات صرفی و مقوله‌واژگانی آنها به کمک گرشویچ (Gershevitch, 1961)، قریب (Gharib, 2007) و زرشناس (Zarshenas, 2011) مورد مطالعه قرار گرفت. پس از اتمام خوانش

صرفی و واژگانی، به کمک مؤلفه‌های بیست‌وهشت‌گانه این پژوهش، جفت‌عنصرها استخراج و بسامد نوع و تعداد آنها برآورد شد. در ادامه برای هر یک از مؤلفه‌های این پژوهش، به دلیل محدودیت‌های مقاله، تنها یک یا دو نمونه از داستان رستم و پنج داستان کوتاه مانوی، آورده خواهد شد.

### ۳-۱. مؤلفه ۱: نوع حرف اضافه (پیش‌اضافه و پس‌اضافه)

در متن داستان رستم پیش‌اضافه kw, prw, cn(MN), M(δn) دیده شد. بر این اساس، جایگاه حرف اضافه در این متن نسبت به عبارت اسمی به صورت (prep-N) است. در پنج داستان کوتاه سغدی مانوی، پیش‌اضافه cn, pr, kw, δn و پس‌اضافه prm, cyndr, 'pryw, cwpr, s'r, nβ'nt, ryty و پیش‌اضافه ترکیب‌شده با ضمیر و حرف تعریف δymyδ دیده شدند. در داستان قیصر و دزدان، در یک مورد، پیش‌اضافه prw پس از پی‌بست ضمیری šy= آمده است. بر این اساس جایگاه حرف اضافه در این متن‌ها نسبت به عبارت اسمی به صورت (prep-N) یا (N-postp) است.

- پیش‌اضافه و عبارت اسمی (prep-N)

1.	cnn	<u>'ywt'c β'r'k</u>	'wy
	Adp	N	حرف تعریف در حالت دری
	از	سوار یکتا	

knδyh	w'n'kw	mnt'ys'yynn
در شهر	چنین	پناه‌بردیم

از سواری تنها چنین به شهر پناه بردیم (داستان رستم، سطر ۱۰-۱۱).

2.	pr	xty'k	šw'nd
	prep	N	شدند
	بر	داوری	

آن دو [ برای داوری ] نزد قاضی [ رفتند (مرواریدسنب، سطر ۵-۶).

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۱۹۳

- عبارت اسمی و پس‌افزایه (N-postp)

3. xw'qr t'wndyy yznyy 'pryw nyjyy

...

N postp

رفت با گنج توانا بازرگان

بازرگان ... با گنج بسیار ... رفت (بازرگان و روح دریا، سطر ۲۹).

کاربرد همزمان پیش‌افزایه kw و پس‌افزایه s'r در داستان رستم و داستان‌های کوتاه مانوی دیده شدند.<sup>۱</sup>

- پیش‌افزایه - عبارت اسمی - پس‌افزایه (prep-N-postp)

4. gw dywt ywnyδ trš'nt kw knδh s'r

Adp N Adp

سوی شهر به گریختند فوراً دیوان حرف تعریف

دیوان، فوراً به سوی شهر گریختند (داستان رستم، سطر ۱-۲).

5. 'yw mwškych pr 'sy'nt

بر

گستاخی گربه یک

kw š'nšy s'r βr'sy

prep N postp

فرستاد سوی شاهنشاه به

که قیصر گربه‌ای را به مزاح، به سوی شاهنشاه فرستاد (قیصر و دزدان، سطر ۲۴).

<sup>۱</sup> برخی از حروف افزایه در زبان سغدی کاربردی همزمان با حروف افزایه دیگر دارند؛ یعنی برای یک گروه اسمی همزمان دو حرف افزایه یکی پیش و دیگری پس از گروه اسمی می‌آید (نک. Gershevitch, 1961, p. 235).

۱۹۴ دو فصل نامه علمی پژوهشی نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

جدول ۳-۱: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۳۲	۵	۳۷
پنج داستان کوتاه مانوی	۳۰	۲۵	۵۵

### ۳-۲. مؤلفه ۲: توالی اسم و بند موصولی

در هر دو متن، داستان رستم و پنج داستان کوتاه سغدی مانوی، بند موصولی پس از عبارت اسمی آمده است.

- عبارت اسم و بند موصولی (N-Rel)

6.  $\delta y w t$   $\gamma w$   $'k y - t y$  MN Prtr  $p r y t ' k$   $m ' t ' n t$   
N Rel.clause

بودند برجامانده جنگ از و کسانی که دیوان حرف تعریف

دیوانی که از جنگ نجات یافته بودند (داستان رستم، سطر ۱۴-۱۳).

7.  $w y s p w ' r k$  cw  $' t y$  my  $t \gamma w$  frm ' y y  $\gamma r \beta ' m$   
N Rel.clause

می دادم فرمائی تو مرا و چه کار هر

هر کاری را که تو دستور دهی، بدم (مرواریدسنب، سطر ۲۴).

جدول ۳-۲: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۲ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۲	۰	۲
پنج داستان کوتاه مانوی	۶	۰	۶

### ۳-۳. مؤلفه ۳: توالی مضاف و مضاف‌الیه

در زبان سغدی، مضاف‌الیه، اسم و ضمیر است. اسم‌های دارای ماده سبک و ضمائر در جایگاه مضاف‌الیه، در حالت وابستگی - برای می‌آیند (Gharib, 2007, p. 121). اسم‌های دارای ماده سنگین در حالت غیرفاعلی می‌آیند (Gharib, 2007, p. 126). در داستان رستم و پنج داستان کوتاه مانوی، مضاف‌الیه همواره پیش از اسم و تنها در یک مورد در داستان میمون و روباه، پس از اسم آمده است.

- مضاف‌الیه و اسم (Gen-N)

8.	ptymync	ZKw	pwrδnk'	crm	nywδnn
		Artcl-acc	Gen	Gen	N
	پوشید	حرف تعریف در	پلنگ	پوست	جامه
		حالت رای			

[رستم] جامه پوست پلنگ را پوشید (داستان رستم، سطر ۲۶-۲۷).

در نمونه بالا، 'pwrδnk' مضاف‌الیه مضاف‌الیه برای 'nywδnn ... ZKw' است. در واقع 'crm' در جفت‌عنصر 'pwrδnk' 'crm'، اسم و در جفت‌عنصر 'nywδnn' 'crm' مضاف‌الیه است.

9.	prw	mwškych	βry'n	wnyr	kwn'
		Gen	N		
	بر	گره وحشی	روش	صدا	کن

به نشانه گره وحشی، صدا دربیار (قیصر و دزدان، سطر ۲۹).

- اسم و مضاف‌الیه (N-Gen)

10.	nymy	CWRH	ZKn	mrtym'kty	s'r	mynt	skwn
	N	Gen					
	نیمه	بدن	حرف	مردمان	سوی	ماند	همی
			تعریف				

نیمه بدن [تو] به [بدن] انسان‌ها، می‌ماند (میمون و روباه، سطر ۸-۹).

۱۹۶ دو فصل نامه علمی پژوهشی نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

جدول ۳-۳: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۳ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۸	۸
پنج داستان کوتاه مانوی	۱	۱۶	۱۷

### ۳-۴. مؤلفه ۴: صفت و مبنای مقایسه

این مؤلفه در داستان رستم مصداقی نداشت ولی در داستان میمون و روباه یک مورد یافت شد.

- مبنای مقایسه و صفت (St-Adj)

11. cnm c'β' prtr ''δy L' βwt

St Adj

از تو از بهتر کس نَ بود

کسی بهتر از تو نباشد (میمون و روباه، سطر ۳).

جدول ۳-۴: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۴ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۰	۰
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۱	۱

### ۳-۵. مؤلفه ۵: توالی فعل و گروه حرف اضافه‌ای

گروه های حرف اضافه‌ای در داستان رستم پیش و پس از فعل، و در پنج داستان کوتاه مانوی

پیش از فعل آمده‌اند.

- گروه حرف اضافه‌ای و فعل (Pp-V)

12. šw' kw šyr'kh wyšywt

V Pp

سبزه زار نیکو به سوی رفت

[رستم] به سوی چراگاهی نیکو رفت (داستان رستم، سطر ۶-۵).



16. zyrt šwym  
Adv V  
می شویم سریع

سریع می شویم (میمون و روباه، سطر ۱۱).

جدول ۳-۶: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۶ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۲	۲
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۷	۷

### ۳-۷. مؤلفه ۷: توالی فعل ربطی و گزاره

در داستان رستم و پنج داستان کوتاه مانوی، همه گزاره ها پیش از فعل ربطی آمده اند. فعل های ربطی به کار رفته در متن های پیکره این پژوهش عبارتند از  $\beta'$ ,  $m't'nt$ ,  $w\beta'$  در داستان رستم،  $\beta wt$ ,  $w\beta'$  در مرواریدسنب،  $wm't$ ,  $wm't'nd$  در سه ماهی،  $w\beta'tk'm$  در بازرگان و روح دریا،  $\beta wt$ ,  $'skw'nt$ ,  $'krty$   $\gamma cy$  در میمون و روباه و  $'sty$ ,  $wm't$ ,  $.xcy$ ,  $'ym$ ،  $w\beta'$  در قیصر و دزدان.

- گزاره و فعل ربطی (Pred-Cop)

17. š'twγw wβ'  
Pred Cop  
شاد بود

[رستم] شادمان بود (داستان رستم، سطر ۷).

18. 'ty štyq kpyy z'r-šm'rynyy wm't  
Pred Cop  
و سوم ماهی هزار اندیشه بود

و ماهی سوم، هزار اندیشه بود (سه ماهی، سطر ۱۰).

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۱۹۹

جدول ۳-۷: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۷ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۴	۴
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۲۱	۲۱

۳-۸. مؤلفه ۸: توالی فعل خواستن و فعل بند پیرو

این مؤلفه در داستان رستم و پنج داستان کوتاه مانوی مصداقی نداشت.

۳-۹. مؤلفه ۹: توالی موصوف و صفت

صفت در داستان رستم، همواره پیش از اسم و در پنج داستان کوتاه مانوی، پیش و پس از اسم آمده است.

- صفت و اسم (Adj-N)

19. y'yy rwstmy  
Adj N  
دلیر شجاع

رستم دلیر (داستان رستم، سطر ۲۴)

20. smwtryk cyty  
Adj N  
اقیانوسی روح

روح اقیانوسی (بازرگان و روح دریا، سطر ۲۳)

- اسم و صفت (N-Adj)

21. dyn'r zryn  
N Adj  
دینار زرین

دینار زرین (مرواریدسنب، سطر ۹)

۲۰۰ دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

جدول ۳-۸: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۹ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۲۴	۲۴
پنج داستان کوتاه مانوی	۴	۲۱	۲۵

### ۳-۱۰. مؤلفه ۱۰: توالی صفت اشاره و اسم

در داستان رستم، مصداقی برای این مؤلفه یافت نشد. در پنج داستان کوتاه مانوی، صفت‌های اشاره همواره پیش از اسم آمده‌اند. صفت‌های اشاره به کار رفته در این داستان‌ها عبارتند از  $w'ny$ ،  $w'nw$ ،  $ywnyy$ ،  $mwnw$  در مرواریدسنب،  $xwnyy$  در سه ماهی،  $xy\delta$  و  $mwnw$  و ضمیر اشاره‌های ترکیب‌شده با حرف اضافه  $\delta ymy\delta$  و  $cymy\delta$  در بازرگان و روح دریا،  $y'ny$  و  $mwnw$  در میمون و روباه و  $w'nkw$ ،  $wy\delta'ntw$  و صفت اشاره ترکیب‌شده با حرف اضافه  $\delta ymy\delta$ ،  $nyw'nty$  و  $prywy\delta$  در قیصر و دزدان.

- صفت اشاره و اسم (Dem-N)

22.	$wy\delta'nt$	$t'yt$
	Dem-Drect	N
	اینها	دزدان

این دزدان (قیصر و دزدان، سطر ۲)

23.	$cymy\delta$	$smw\text{tr}$
	Dem-Abl	N
	ازاین	دریا

از این دریا (بازرگان و روح دریا، سطر ۱۹-۱۸)

جدول ۳-۹: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۰ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۰	۰
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۲۷	۲۷

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۲۰۱

### ۳-۱۱. مؤلفه ۱۱: قید مقدار و صفت

در داستان رستم، مصداقی برای این مؤلفه یافت نشد. در پنج داستان کوتاه مانوی، تنها یک مورد یافت شد.

- قید مقدار و صفت (Adv-Adj)

24. šyr 'γws'nt

Adv Adj

نیک خوشحال

بسیار خوشحال (میمون و روباه، سطر ۳۰)

جدول ۳-۱۰: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۱ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۰	۰
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۱	۱

### ۳-۱۲. مؤلفه ۱۲: توالی فعل اصلی و فعل کمکی زمان و نمود

فعل‌های کمکی در زبان سغدی همواره، پس از فعل اصلی می‌آیند و زمان، نمود، شخص و شمار را مشخص می‌کنند (Sabounchi, 2019, pp. 147, 152).

- فعل اصلی و فعل کمکی (V-Av)

25. 'sktr 'M m'γw ''γ'ns L' pršt't βwt k'm

V Av

خواهد بُود آماده‌شده نَ جنگ ما از بالاتر

جنگ علیه ما امکان‌پذیر نخواهد بود (داستان رستم، سطر ۳۶-۳۵).

در زبان سغدی، وجه امکانی<sup>۱</sup> مجهول، از ماده گذشته و صرف ماده βw- ساخته می‌شود (Gharib, 2007, p. 102).

<sup>۱</sup>. Potential passive

۲۰۲ دو فصل نامه علمی پژوهشی نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

26. 'ty δ'm pš't δ'rt

V Av-3s

است انداخته دام و

و [ماهگیر] دام را انداخته است (سه ماهی، سطر ۱۲).

جدول ۳-۱۱: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۲ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۱	۱
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۹	۹

۳-۱۳. مؤلفه ۱۳: ادات پرسشی و جمله

این مؤلفه در پیکره این پژوهش مصداقی نداشت.

۳-۱۴. مؤلفه ۱۴: توالی پیروما بند قیدی / حرف ربطی و بند

پیرومای قیدی / حرف ربطی در داستان رستم و پنج داستان کوتاه مانوی، پیش از بند آمده‌اند.

- پیرومای قیدی / ربطی و بند (Sub-S)

27. c'n'kw 'γw rwstmy MN δwr ZKw δyw 'sp'δ wyn

Sub

S

دید سپاه دیو حرف دور از رستم حرف چون  
تعریف تعریف

ZKn rγšy w'β

گفت به حرف  
رخش تعریف

هنگامی که رستم، از دور، سپاه دیوان را دید، به رخس گفت: ... (داستان رستم، سطر ۲۸-۲۹)

28. qδ' tym 'yδc mry'rt wmbeyq γw't 'nyw

Sub S

دیگر باید سفتنی مروارید هیچ باز اگر

C δyn'r zyrn δβr'h

بده زرین دینار صد

و اگر بازهم، باید مرواریدی سوراخ شود، صد دینار زرین دیگر [به او] بده (مرواریدسنب، سطر ۴۴).

جدول ۳-۱۲: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۴ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم

نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۳	۰	۳
پنج داستان کوتاه مانوی	۱۵	۰	۱۵

### ۳-۱۵. مؤلفه ۱۵: توالی حرف تعریف و اسم

در زبان سغدی حروف تعریف معین جنس دارند و در شمار مفرد و جمع، بنا به حالتی که دارند، صرف می‌شوند (Zarshenas, 2011, p. 114) و پیش از اسم می‌آیند. حرف تعریف‌های به کار رفته در پیکره این پژوهش عبارتند از  $xw$ ،  $\gamma w$ ،  $wyh$ ،  $ZKw('ww)$  و  $ZKn('wyn)$  در داستان رستم و حرف تعریف‌های  $xw$ ،  $ww$  در مرواریدسنب،  $xw$ ،  $xwnyy$ ،  $wny$  و  $'ww$  در بازرگان و روح دریا،  $x'(ZKh)$ ،  $xw(ZK)$ ،  $\gamma h$ ،  $wyn(ZKn)$  در میمون و روباه،  $\gamma w$ ،  $'ww(ZKw)$ ،  $'wy(ZKyh)$ ،  $'wyn(ZKn)$  در قیصر و دزدان. حرف تعریف نکره‌ساز  $'yw$  (گاهی به صورت عددی «I») پیش و پس از اسم می‌آید. جفت‌عنصر حرف تعریف نکره‌ساز و اسم تنها در داستان‌های کوتاه مانوی دیده شد.

- حرف تعریف و اسم (Artcl-N)

۲۰۴ دو فصل نامه علمی پژوهشی نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

29.           γw           δywt  
 Artcl-nom.s       N  
 حرف تعریف در     دیوان  
 حالت نهادی

دیوان (داستان رستم، سطر ۱، ۸، ۱۳، ۳۲، ۳۸)

γw در زبان سغدی، حرف تعریف در حالت نهادی مفرد مذکر است، اما در این متن، برای حالت نهادی جمع، به جای X' به کار گرفته شده (Gharib, 2007, p. 197).

30.           I           ''wzy       mzyx  
 Artcl               N  
 سی               بزرگ       برکه

برکه بزرگی (سه ماهی، سطر ۸)

31.           ZKn           tw'       prny  
 Artcl-Dat.s.       N  
 حرف تعریف       تو را       فره

به سبب فرۀ تو (میمون و روباه، سطر ۵، ۸)

- اسم و حرف تعریف (N-Artcl)

32.           t'yty       'yw  
 N       Artcl  
 دزد       سی

دزدی (قیصر و دزدان، سطر ۶)

جدول ۳-۱۳: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفۀ ۱۵ در پیکرۀ این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۳۰	۰	۳۰
پنج داستان کوتاه مانوی	۲۵	۲	۲۷

۳- ۱۶. مؤلفه ۱۶: توالی فعل و فاعل

در داستان رستم و پنج داستان کوتاه مانوی، فاعل پیش و پس از فعل آمده و در شمار با آن مطابقت کرده است.

- فاعل و فعل (SV)

33. γrβ MN pršp'r myr'nt

S V.pl

مردند پایمال از بسیار

[دیوان] بسیاری از پایمال شدن مردند (داستان رستم، سطر ۳).

34. tyw wny mrty mr'z ptxryt δ'ryy

S V-2s.

ای استخدام کرده مزدور مرد این تو

تو این مرد را به عنوان مزدور استخدام کرده‌ای (مرواریدسنب، سطر ۳۴).

- فعل و فاعل (VS)

35. rt-ms ''ys 'γw βwδnβr'nn rγšy

V.sg S

رخش تیزهوش حرف آمد آنگاه- و  
تعریف

آنگاه رخس تیزهوش آمد (داستان رستم، سطر ۲۵-۲۴).

36. rty zkwyh ryty 'ys'ntk'm  
V-3pl.

خواهد می‌ایستند برابر در آن پس

wyš'ntw δymβyntyty p'rsykt t'yt

S

دزدان پارسی‌ها چشم‌بندان اینها

۲۰۶ دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

آنگاه در برابر آن [تابوت]، این چشم‌بندان [و] دزدان پارسی خواهند ایستاد (قیصر و دزدان، سطر ۲۰).

جدول ۳-۱۴: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۶ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

جمع	چپ‌انشعابی	راست‌انشعابی	متن	
۲۱	۱۷	۴	داستان رستم	۱
۵۴	۵۳	۱	پنج داستان کوتاه مانوی	۲

۳-۱۷. مؤلفه ۱۷: توالی عدد و اسم

عدد 1-LPW «هزار» در داستان رستم بدون اسم آمده است، بنابراین نمی‌توان جفت‌عنصری را برای این مؤلفه در نظر گرفت.

37. 1-LPW γršy'kh β'w'nt tyty 'wyh knδyh

Num

در شهر حرف تعریف وارد شدن توانستند کوشش را هزار-۱

هزار [تن] با زحمت، توانستند وارد شهر شوند (سطر ۳-۴).

عدد در داستان‌های کوتاه مانوی، همواره پیش از اسم آمده است.

- عدد و اسم (Num-N)

38. III kpyš wm't'nd

Num N

بودند ماهی سه

[در برکه‌ای] سه ماهی بودند (سه ماهی، سطر ۹).

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۲۰۷

جدول ۳-۱۵: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۷ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم

نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۰	۰
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۷	۷

### ۳-۱۸. مؤلفه ۱۸: توالی وند زمان - نمود و ستاک فعل

فعل‌های به کار رفته در داستان رستم و داستان‌های کوتاه مانوی، مضارع، ماضی ساده (غیرتام)<sup>۱</sup> و ماضی<sup>۲</sup> اند. در زبان سغدی فعل‌های مضارع از ستاک حال و شناسه‌های خاص وجه‌های اخباری، التزامی و تمنایی ساخته شده‌اند (Gharib, 2007, p. 77)، فعل‌های ماضی غیرتام از ستاک حال و شناسه‌های خاص خود (Gharib, 2007, pp. 77)، فعل‌های ماضی لازم از ستاک گذشته و شناسه‌های خاص ماضی لازم و فعل‌های ماضی متعددی از ستاک گذشته و صرف مضارع فعل  $\delta' r$ - ساخته شده‌اند (Gharib, 2007, pp. 94, 99).

- ستاک فعل و وند زمان-نمود (شناسه) (Stem-End)

39.  $w'\beta = 'nt$

Impf.Stem End.3pl

[ادیوان] گفتند (داستان رستم، سطر ۹).

40.  $zn = 'ym$

Pres.Stem End.3pl.subj

بجنگیم (داستان رستم، سطر ۱۱).

41.  $m'\gamma'z = \Theta$

Pres.Stem End.3s.impf

آغازید (بازرگان و روح دریا، سطر ۳۳).

<sup>1</sup>. imperfect

<sup>2</sup>. preterite

42. kt =yš

Past.Stem End.2s.

شده (میمون و روباه، سطر ۲۰).

جدول ۳-۱۶: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۸ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم

نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۵۸	۰	۵۸
پنج داستان کوتاه مانوی	۱۰۱	۰	۱۰۱

۳-۱۹. مؤلفه ۱۹: توالی اسم و تکواژ آزاد ملکی

تکواژ آزاد ملکی<sup>۱</sup> در زبان سغدی، پی‌بست ضمیری است (Zarshenas, 2011, 74). نمونه‌ای برای این مؤلفه در داستان رستم، یافت نشد ولی در داستان‌های کوتاه مانوی، تکواژهای آزاد ملکی =my, =šw, در مرواریدسنب، =my در بازرگان و روح دریا و قیصر دزدان مقدم بر اسم آمده‌اند.

-تکواژ آزاد واژگانی و اسم (Poss-N)

43. rty =myy δwyt'

Poss N

و م دختر

دخترم (بازرگان و روح دریا، سطر ۱۱)

جدول ۳-۱۷: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۱۹ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۰	۰
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۶	۶

<sup>۱</sup>. possessive free morpheme

۳- ۲۰. مؤلفه ۲۰: توالی فعل اصلی و فعل کمکی توانستن

فعل کمکی توانستن در داستان رستم، از صرف ماده  $\beta'w$  ساخته شده و پس از آن مصدر آمده است. برای این مؤلفه تنها یک مورد در داستان رستم یافت شد که از نادرترین موارد کاربرد فعل مجزای «توانستن» در متون سغدی است، زیرا در این زبان، برای بیان مفهوم «توانستن» از «ساخت توانشی (امکانی)» استفاده می‌شود (نک. مؤلفه ۱۲ این پژوهش) نه فعل مجزای «توانستن» (Gharib, 2007, pp. 102-108).

- فعل کمکی توانستن و فعل اصلی (Av-V)

44. 1-LPW  $\gamma r\check{s}y'kh$   $\beta'w'nt$   $tyty$   $'wyh$   $kn\delta yh$

Av V

در شهر حرف تعریف واردشدن توانستند کوشش را هزار-۱

هزار [تن] با زحمت، توانستند وارد شهر شوند (سطر ۳-۴).

جدول ۳-۱۸: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۲۰ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۱	۰	۱
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۰	۰

۳- ۲۱. مؤلفه ۲۱: توالی متمم‌نما و جمله متمم

در داستان رستم و داستان‌های کوتاه مانوی، متمم‌نماها ضمیر موصولی  $k'y$  و حرف ربط  $kt$  می‌باشند که همواره پیش از جمله متمم آمده‌اند.

- متمم‌نما و جمله متمم (Copl-S)

45.  $p'rZY$   $m'y\delta$   $zw'ntkw$   $'ny's\delta'$   $kt$

Copl

که بگیرید زنده همچنان پس

۲۱۰ دو فصل نامه علمی پژوهشی نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

-šw βzyw βr's 'nšt'ym

S

نشان دهیم مجازات دردناک وی را

پس، همچنان، [رستم را] زنده بگیرید که به او عقوبتی دردناک را نشان دهیم (داستان رستم، سطر ۳۷).

46. rty m'γw w'nkw p'tcyny kwynmk'm  
و ما چنین پاسخ خواهد می کنیم

kt γw kysr 'yw mwškych pr  
Copl S

که حرف تعریف قیصر ای گریه بر

'sy'nt kw š'nšy s'r βr'sy

S

فرستاد سوی شاهنشاه به گستاخی

و ما اینچنین پاسخ خواهیم کرد که قیصر گریه ای را برای مزاح، نزد شاهنشاه فرستاد (قیصر و دزدان، سطر ۲۴).

جدول ۳-۱۹: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۲۱ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم

نگارنده)

جمع	چپانشعابی	راستانشعابی	متن	
۴	۰	۴	داستان رستم	۱
۱۶	۰	۱۶	پنج داستان کوتاه مانوی	۲

۳-۲۲. مؤلفه ۲۲: حرکت پرسش واژه

در داستان رستم و داستان های کوتاه مانوی پرسش واژه ها در آغاز جمله آمده اند.

- حرکت پرسش واژه (Wh-word)

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۲۱۱

47. 'cw L' zn'ym

Wh-word S  
 چه نَ زنیِم

چرا زنیِم؟ (داستان رستم، سطر ۱۱)

48. ky 'sty ky nwry

Wh-word S  
 چه کسی است که اکنون

m'γw cwpr γwβw pc'yt k'm

S  
 ما بر شاه خواهد باید

چه کسی است که اکنون بر ما شاه باید باشد؟ (میمون و روباه، سطر ۱)

### ۳-۲۳. مؤلفه ۲۳: توالی مفعول و فعل

در داستان رستم و داستان‌های کوتاه مانوی، مفعول پیش و پس از فعل آمده است.

- مفعول و فعل (OV)

49. 'spw prw wynš w'c

O V  
 اسب را بر سبزه رهاکرد

[رستم] اسب را در سبزه [زار] رهاکرد (داستان رستم، سطر ۶).

50. rt γh γyry mkr' mwnw w'γš ptyγwš

O V  
 پس حرف پس شنید  
 تعریف خیره میمون این سخن

آنگاه میمون خیره‌سر این سخن را شنید (میمون و روباه، سطر ۲۸).

- فعل و مفعول (VO)

51. šyk'β'nt zwβ

O V  
شکافتند پوزه را

[دیوان] پک‌وپوزه [شان] را باز کردند (داستان رستم، سطر ۲۳).

52. 'rt šw cqn'c pyδ'r mry'rt nyy frm'yy swβty

V O  
سفتن فرمودی ن مروارید زیرا از کجا ویرا و

و چرا به او سفتن مروارید را دستور ندادی (مرواریدسنب، سطر ۳۷).  
در این نمونه، مفعول گروه *swβty ... mry'rt* است. از آنجاکه هسته این گروه *swβty*، پس از فعل آمده، این نمونه، OV به شمار آورده شد.

جدول ۳-۲۰: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۲۳ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

جمع	چپ‌انشعابی	راست‌انشعابی	متن	
۳۱	۲۰	۱۱	داستان رستم	۱
۵۳	۵۰	۳	پنج داستان کوتاه مانوی	۲

۳-۲۴. مؤلفه ۲۴: توالی وند منفی ساز و ستاک فعل

این مؤلفه در داستان رستم و داستان‌های کوتاه مانوی مصداقی نداشت.

۳-۲۵. مؤلفه ۲۵: توالی ادات نفی و فعل

در برخی زبان‌ها، تکواژ نفی<sup>۱</sup> به صورت ادات ظاهر می‌شود (Dryer 1992, p. 97). در زبان سغدی برای نشان دادن نفی در جمله از ادات (*nyy* (L')) استفاده می‌شود (Zarshenas, 2011, p. 131) که عمدتاً پیش از فعل می‌آید.

<sup>1</sup>. negative morpheme

- ادات نفی و فعل (Neg-V)

53. šw kδ'c L' w'c'yδ k'm

Neg V

خواهد رهاکنید نَ هرگز وی را

هرگز، او (رستم) را رها نخواهید کرد (داستان رستم، سطر ۳۵).

54. xwnyy yw šm'ryy kpyy nyy ny't δ'rt

Neg V

است گرفته ن ماهی یک‌اندیشه آن

آن یک‌اندیشه ماهی را نگرفته است (سه ماهی، سطر ۱۴-۱۳).

جدول ۳-۲۱: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۲۵ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم

نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۰	۴	۴
پنج داستان کوتاه مانوی	۰	۹	۹

۳-۲۶. مؤلفه ۲۶: توالی فعل کمکی منفی و فعل

در برخی زبان‌ها، تکواژ نفی به صورت واژه منفی<sup>۱</sup> ظاهر می‌شود. این واژه منفی ویژگی‌های فعلی از خود نشان می‌دهد و پایگاه دستوری<sup>۲</sup> آن شبیه به فعل‌های کمکی است که در مؤلفه ۱۲ (همبستگی ۶ در ایر) مورد نظر است، بنابراین از آنها با عنوان فعل کمکی منفی یاد می‌شود (Dryer, 1992, p. 101). این مؤلفه در پیکره پژوهش مصداقی نداشت.

<sup>2</sup>. negative word

<sup>3</sup>. grammatical status

### ۳-۲۷. مؤلفه ۲۷: واژه جمع ساز و اسم

در برخی از زبان های دنیا به جای وند جمع ساز، واژه جمع ساز برای نشان دادن شمار جمع اسم کاربرد دارد. در واقع یک واژه جمع، نقش وند جمع ساز را ایفا می کند (Dryer 1992, p. 104). این مؤلفه در پیکره پژوهش مصداقی نداشت.

### ۳-۲۸. مؤلفه ۲۸: توالی ادات زمان-نمود با فعل

در برخی از زبان ها تکواژی که بازنمای زمان-نمود است به صورت ادات ظاهر می شود و تصریف را نمی پذیرد (Dryer, 1992, p. 98). در زبان سغدی این ادات، همواره پس از فعل می آید (Sabounchi, 2019, p. 217). در داستان رستم، ادات زمان-نمود  $k'm$ ، بازنمای زمان آینده، و در داستان های کوتاه مانوی، علاوه بر  $k'm$ ، ادات  $skwn$ ، بازنمای نمود استمرارند.

- فعل و ادات زمان-نمود (V- T/APrtc)

55.  $k\delta'c$  L' w'c'y\delta k'm

V Prtc

خواهد رها کنید نَ هرگز

هرگز، [رستم را] رها نخواهید کرد (داستان رستم، سطر ۳۵).

56.  $wyspw$   $\gamma ny y$   $\gamma r\beta'$   $skwn$

V Prtc

همی دانست فن بسیار

فنون بسیاری را همی دانست (مرواریدسنب، سطر ۶۳-۶۴).

جدول ۳-۲۲: بسامد رخداد سوی انشعاب مؤلفه ۲۸ در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست انشعابی	چپ انشعابی	جمع
داستان رستم	۲	۰	۲
پنج داستان کوتاه مانوی	۱۵	۰	۱۵

مقایسه آرایش سازه‌های داستان سغدی رستم با پنج داستان کوتاه سغدی مانوی ۲۱۵

### ۳- ۲۹. جمع بندی بسامد جفت‌عنصرها

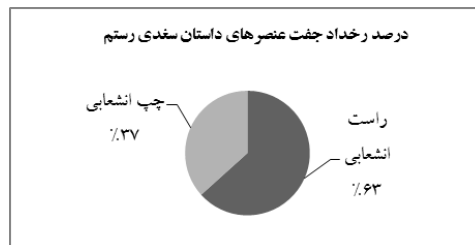
از مجموع ۷۲۲ جفت‌عنصر یافته شده در این پژوهش، ۳۶۹ مورد راست‌انشعابی و ۳۵۳ مورد چپ‌انشعابی بود.

جدول ۳-۲۳: بسامد رخداد سوی انشعاب در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

متن	راست‌انشعابی	چپ‌انشعابی	جمع
داستان رستم	۱۵۲	۸۸	۲۴۰
پنج داستان کوتاه مانوی	۲۱۷	۲۶۵	۴۸۲
	۳۶۹	۳۵۳	۷۲۲

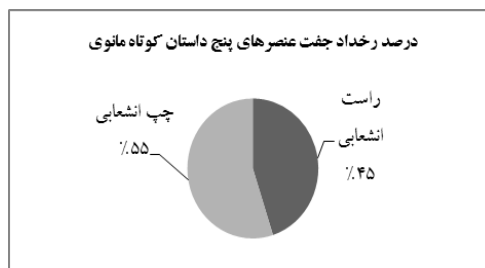
جدول ۳-۲۳ بسامد رخداد جفت‌عنصرهایی را که بر اساس مؤلفه‌های بیست‌وهشت‌گانه، از پیکره این پژوهش یافت شده‌اند، نشان می‌دهد. جفت‌عنصرهای یافت‌شده در داستان رستم، با اختلافی قابل توجه، گرایش به سوی «راست‌انشعابی» دارند، این در حالی‌ست که جفت‌عنصرهای یافت‌شده در پنج‌داستان کوتاه مانوی، با اختلاف اندکی، گرایش به سوی «چپ‌انشعابی» دارند.

نمودار ۳-۱ (تهیه و تنظیم نگارنده)



نمودار ۳-۱ نشان می‌دهد که اختلاف میان راست‌انشعابی و چپ‌انشعابی بودن جفت‌عنصرهای یافت‌شده در داستان سغدی رستم، ۲۶٪ است.

نمودار ۳-۲ (تهیه و تنظیم نگارنده)



۲۱۶ دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

نمودار ۲-۳ نشان می‌دهد که اختلاف میان راست‌انشعابی و چپ‌انشعابی بودن جفت‌عنصرهای یافت‌شده در پنج‌داستان کوتاه سغدی مانوی، ۱۰٪ است.

نکته دیگری که از مقایسه داستان رستم و پنج داستان کوتاه مانوی به دست آمد، بسامد نوع در این دو گروه متن است. جفت‌عنصرهای بازنمای مؤلفه ۸، ۱۳، ۲۴، ۲۶ و ۲۷ در هیچ یک از دو گروه متن مورد مقایسه یافت نشدند. جفت‌عنصرهای بازنمای مؤلفه ۴، ۱۰، ۱۱، ۱۷ و ۱۹ در داستان رستم و جفت‌عنصر بازنمای مؤلفه ۲۰، در پنج داستان کوتاه مانوی یافت نشدند.

جدول ۳-۲۴: جدول بسامد نوع انشعاب در پیکره این پژوهش (تهیه و تنظیم نگارنده)

مؤلفه	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	مجموع
راست- انشعابی	+	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	۱۳
چپ- انشعابی	+	-	+	+	+	+	-	+	+	+	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	۱۶

جدول ۳-۲۴ نشان می‌دهد که در کل پیکره این پژوهش، بسامد نوع جفت‌عنصرهای راست-انشعابی کمتر از بسامد نوع چپ‌انشعابی‌هاست. همچنین این جدول نشان می‌دهد که جفت‌عنصرها در مؤلفه ۱، ۳، ۵، ۹، ۱۵، ۱۶ و ۲۳ می‌توانند هم راست‌انشعابی و هم چپ‌انشعابی باشند ولی در باقی مؤلفه‌ها راست‌انشعابی یا چپ‌انشعابی‌اند.

جدول ۳-۲۵: جدول بسامد نوع انشعاب در داستان رستم (تهیه و تنظیم نگارنده)

مؤلفه	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	مجموع
راست- انشعابی	+	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	-	+	+	+	-	-	-	-	-	۱۳
چپ- انشعابی	+	-	+	-	+	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	۹

جدول ۳-۲۵ نشان می‌دهد که بسامد نوع انشعاب در داستان رستم، بیشتر راست‌انشعابی است.

جدول ۳-۲۶: جدول بسامد نوع انشعاب در پنج داستان کوتاه سغدی (تهیه و تنظیم نگارنده)

مؤلفه	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	مجموع
راست- انشعابی	+	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	-	+	+	+	-	-	-	-	-	۱۳
چپ- انشعابی	+	-	+	+	+	+	-	+	+	+	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	۱۵

جدول ۳-۲۶ نشان می‌دهد که بسامد نوع انشعاب در پنج داستان کوتاه مانوی، بیشتر چپ انشعابی است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در پژوهش پیش رو شش متن کوتاه، از میان متون سغدی انتخاب و بر مبنای رده‌شناسی آرایش سازه، مورد مقایسه قرار گرفت. دو طرف مقایسه، داستان سغدی رستم، از میان متون غیردینی و پنج داستان کوتاه از میان متون مانوی انتخاب و بر اساس نظریه «سوی انشعاب (BDT)» درایر بررسی و با هم مقایسه شدند.

بر مبنای نظریه «سوی انشعاب (BDT)»، سازه هم‌الگو با فعل «مقوله غیر گروهی (غیرانشعابی)» و سازه هم‌الگو با مفعول «مقوله گروهی (انشعابی)» است، بنابراین دو وضعیت بنا به سوی انشعاب برای زبان‌ها در نظر گرفته می‌شود: راست‌انشعابی و چپ‌انشعابی.

در پژوهش پیش رو، ۲۸ مؤلفه مبتنی بر جفت‌عنصرهای درایر و مؤلفه‌های دبیرمقدم انتخاب و اساس مقایسه آرایش سازه‌های دو گروه متن قرار گرفتند. ۷۲۲ جفت‌عنصر در کل پیکره این پژوهش یافت شد که ۳۶۹ جفت‌عنصر آن راست انشعابی و ۳۵۳ جفت‌عنصر چپ‌انشعابی بودند. از ۲۴۰ جفت‌عنصر یافته‌شده از داستان رستم، ۱۵۲ مورد راست‌انشعابی و ۸۸ مورد چپ‌انشعابی بودند، بر این اساس، جفت‌عنصرهای داستان رستم گرایش به سوی راست‌انشعابی دارند. ۴۸۲ جفت‌عنصر از متن پنج داستان کوتاه مانوی یافت شد که ۲۱۷ مورد راست‌انشعابی و ۲۶۵ مورد چپ‌انشعابی بودند، بنابراین جفت‌عنصرهای پنج داستان کوتاه مانوی، با اختلاف اندکی، گرایش به سوی چپ‌انشعابی دارند. در نتیجه، بر پایه نظریه «سوی انشعاب (BDT)»، آرایش سازه‌های متن داستان رستم، راست‌انشعابی‌اند، در حالی که آرایش سازه‌های پنج داستان کوتاه مانوی، با اختلافی اندک چپ‌انشعابی‌اند. جدول‌های پایانی هر مؤلفه در بخش ۳: تحلیل داده‌ها و جدول‌های بخش ۳-۲۹: جمع‌بندی بسامد جفت‌عنصرها، با جزئیات، چگونگی قرارگرفتن سازه‌ها در هر دو گروه متن را نشان می‌دهند. جدول‌ها طوری تنظیم شده‌اند که بتوان به صورت مقایسه‌ای سوی انشعاب را در هر مؤلفه بررسی کرد تا جایگاه نحوی ساخت‌های مشخص شده، آشکار شود.

در پایان این نکته را باید افزود که بررسی مقایسه‌ای آرایش سازه‌های دو گروه متن یاده شده گامی در راستای مطالعه نحوی زبان سغدی است. درواقع این مقایسه کمک می‌کند تا مبتنی بر نظریه «سوی انشعاب» درایر و به کمک پژوهش دبیرمقدم، جایگاه سازه‌های این دو گروه متن

بررسی و مورد مقایسه قرار بگیرند و شباهت‌ها و تفاوت‌های نحوی‌شان مبتنی بر چارچوب نظری بیان شوند.

#### کتابنامه

- Alborzi, P. (2013). *Typology of language*. Amir-Kabir Publishers. [in Persian]
- Dabir-Moghaddam, M. (2013). *Typology of Iranian languages*. Samt. [in Persian]
- Dryer, M. S. (1992). The Greenbergian Word Order Correlations. *Language*, 68(1), pp.81-138.
- Friedrich, P. (1975). *Proto-Indo-European syntax (Journal of Indo-European Studies, Monograph 1)*. Montana College of Mineral Science and Technology.
- Gershevitch, I. (1961). *A grammar of Manichean Sogdian*. Basil Blackwell.
- Gharib, B. (1995). *Sogdian Dictionary*. Farhangian.
- Gharib, B. (2007). *Sogdian studies* (M. Shokri Fomashi Ed.). Tahoori. [In Persian]
- Hale, M. (1988). Old Persian word order. *Indo-Iranian Journal*, 31, 27–40.
- Hassanpur-Azizi, F. (2012). *Syntactic structure investigation of Old Persian language in Behistun inscription from typological view*. Islamic Azad University, Central Tehran Branch. [In Persian]
- Henning, W. B. (1945). Sogdian tales. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11(3), 465–487. doi:10.1017/S0041977 X00072244
- Monshizadeh, M. & Naseh, M.A. (2008). Some typological aspects of Middle Persian, Pahlavi. *Journal of the Faculty of Letters and Humanities (Kerman)*, -(22), 235-257. [In Persian]
- Sabounchi, A. (2019). *Word order in some Manichaeen Sogdian prose texts* [Unpublished doctoral dissertation]. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Seuren, P. A. M. (2011). *Modern schools of linguistics in the West* (R. A.M. Haghshenas Trans.). Samt. (Original work published 1998) [In Persian]
- Zarshenas, Z. & Partovi, A. (2011). *Sogdian tales*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Zarshenas, Z. (2011). *A manual of Sogdian language*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]

## Reinvestigating the Metamorphosis of Cypress and Hom from Myth to Mysticism

Zahra Asgari

Ph.D. in Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.  
zasgari199@gmail.com

### Abstract

In Iranian mythology, the belief in the vegetal origin of man is related to the concept of immortality. Despite the great efforts of Ahriman and his followers in destroying the good and Ahuraic forces, with the transformation of kings and warriors into the bodies of plants, their existence is preserved in a repeating cyclical fashion. Adopting the Content Analysis Method, this study investigates and analyzes the metamorphosis of the most important mythical plants, namely Cypress and Hom.

The results of the study show that Cypress is associated with the sun and Mihr. There is no mention of this in the *Avesta* and Pahlavi texts. Nevertheless, according to the *Shahnameh* and the *Ghoshtasbnameh*, the Cypress was planted in the ground by Zarathustra as a sacred tree. Additionally, in Persian mystical sonnets, which are influenced by the Iraqi school, Cypress is a symbol of beauty and grace that has maintained its ritual sanctity and significance throughout most eras while its mythological associations have continued to live. Nonetheless, it has sometimes undergone a metamorphosis.

Hom is also a Mithraic legendary plant whose juice was used as an intoxicating drink during sacrificial ceremonies, which is why a ban has been placed on it in the old *Avesta*. In the late *Avestan* and Pahlavi writings, it partially regains its original significance and is even deified. This myth demonstrates a human transformation in the *Shahnameh* and Pahlavi texts, and in some mystical passages, it has undergone a transformation by transferring its own actions to the water of life and mystical water.

**Key words:** myth, metamorphosis, cypress, hom, mithraism, *Avesta*, epic, mysticism.

---

**Receive Date:** 15 January 2024

**Revise Date:** 05 June 2024

**Accept Date:** 19 July 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2020215.1100>



## بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان

زهرا عسگری

دانش‌آموخته رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

zasgari199@gmail.com

### چکیده

در اساطیر ایرانی بحث اعتقاد به منشأ نباتی انسان با بحث جاودانگی در ارتباط است، بدین ترتیب که با وجود تلاش‌های فراوان اهریمن و پیروانش در نابود ساختن نیروهای نیک و اهورایی، با دگردیسی پادشاهان و پهلوانان در پیکر گیاهان، موجودیت آنان حفظ شده و دگرباره به چرخه اساطیری بازگشته‌اند. این پژوهش با روش تحلیل محتوا در پی بررسی و تحلیل سیر دگردیسی مهم‌ترین اساطیر گیاهی -سرو و هوم- است و نتایج بررسی نشان می‌دهند که سرو در پیوند با عنصر خورشید و با خدای مهر در ارتباط است. با آن که در *اوستا* و متون پهلوی نشانی از آن نیست، به استناد *شاهنامه* و از متن *گشتاسب‌نامه*، سرو به عنوان درختی مقدس به دست زرتشت در زمین کاشته شده است. سرو در غزل عرفانی با تأثیرپذیری از غزل عراقی، نمادی از حسن و زیبایی است که در بیشتر دوره‌ها قداست آیینی و قدسی خود را حفظ کرده و خویشکاری‌های اساطیری آن تداوم پیدا کرده است، اما گاهی نیز دچار دگردیسی تحول شده است. هوم نیز اسطوره‌ای مهری است که در مراسم قربانی به عنوان نوشابه نوشگی استفاده می‌شده و با اینکه در *اوستای* کهن با آن مخالفت شده است، در *اوستای* متأخر و متون پهلوی تا حدودی به خویشکاری اساطیری خویش بازگشته و حتی تا مقام ایزدی پیش رفته است. این اسطوره در *شاهنامه* و متون پهلوانی دگردیسی انسانی را تجربه کرده و در متون عرفانی با انتقال خویشکاری‌های خود به آب حیات و می عرفانی دچار دگردیسی انتقال شده است.

**کلید واژه‌ها:** اسطوره، دگردیسی، سرو، هوم، مهرپرستی، *اوستا*، حماسه، عرفان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۳/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۲۹

## ۱. مقدمه

برخی از جوامع کهن در اسطوره‌های آفرینش خود برای انسان منشأ گیاهی قائل شده‌اند که بر اساس مراحل تکامل آفرینش، نخستین انسان یا پادشاه پس از مرگ زمینی خود در پیکر و قالب گیاهان به جاودانگی رسیده و بدین شکل از زوال و فنا مصون مانده است تا جوهره ذاتی او به عنوان نخستین نمونه از بین نرود و نسل‌های بعدی نیز از وجود او متأثر شوند. علاوه بر لزوم حفظ نطفه نخستین انسان، پادشاه و جهان‌پهلوان، این باور با اساطیر آخرالزمانی و تولد موعود نیز گره خورده است که با این روش، آن نمونه ازلی و نخستین حفظ می‌شود تا دگرباره در وجود موعود بارور شده و نمود حیاتی پیدا کند.

علاوه بر اهمیت حفظ جوهره وجودی این گونه از نمونه‌های شاخص انسانی، اساطیر گیاهی در بحثی دیگر با مسئله مرگ نیز پیوند خورده‌اند که این بار شکل عام‌تری به خود گرفته، تمام نفوس انسانی را در بر می‌گیرند که روایتی روشن و اهورایی از مرگ به شمار می‌رود. در این روایت شاهد حضور همان ویژگی‌های ذاتی و طبیعی گیاه هستیم که در نظر انسان عصر باستان، اساطیری و جادویی جلوه می‌کرد. رویش گیاهان سبز از زمین تیره و مرگ و حیاتی که مدام در چرخه طبیعت تکرار می‌شد، انسان را بر آن داشت تا از رهاورد تمثیل و نماد، این ویژگی‌های ذاتی را در خدمت باورهای اساطیری گیرد و آن را با مسائل فلسفی و پیچیده‌ای چون مرگ مرتبط بداند تا به مدد همین شباهت‌انگاری و یکسان‌پنداری، بهت و حیرت خود را در قبال مسائل رازآلود و مرموزی چون مرگ حل کند؛ زیرا «حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه در زیر زمین است. دانه تا نیست نشود، رستاخیز و تولدی دیگر نمی‌یابد. انسان به یاری نحوه تمثیلی استدلال خود در آن عصر به این نتیجه رسید که چنین امری ممکن است برای مردگان وی نیز روی دهد» (Bahar, 2012, p. 485).

در جامعه متکی به کشاورزی در ایران، از دیرباز عنصرهای آب، زمین و گیاه از ارزش فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند. هینلز باوردارد که «زاده شدن انسان از گیاه، یادآور تقدس گیاه و گیاه‌خدایان از دوره نوسنگی و متأثر از راه و روال معیشت متکی بر کشاورزی و دیگر نموده‌های آن در اساطیر سرزمین‌های مختلف بود» (Hinnells, 1975/1994, p. 183). به دلیل تقدسی که گیاهان از آن بهره‌مند بودند، شاهد حضور اساطیر گیاهی فراوانی نظیر نیلوفر آبی (Lotus) در فرهنگ ایرانی هستیم. خویشکاری‌های جادویی و اساطیری با برخی از ویژگی‌های ذاتی گیاهان در ارتباط است، چنانکه امروزه نیز شاهد هستیم که قدرت فوق‌العاده برخی از گیاهان در درمان‌بخشی و شفا،

بی‌نظیر و شگفت‌انگیز است. در اساطیر کهن توانایی‌های طبیعی گیاهان، جادویی و اساطیری جلوه می‌نمود و در برخی از موارد نیز خویشکاری سایر اساطیر جانوری، انسانی و حتی خدایان به گیاهان نسبت داده می‌شد. نظیر اسطوره مهری سیمرغ که خویشکاری درمانگری او را به جهت انکسار و تکثر قدرت‌های جادویی‌اش، به درخت محل آشیان وی که «ویسپوبیش» (Vīspōbiš) نام دارد، نسبت می‌دادند و در نهایت، در شاهنامه به خود این پرنده تفویض شده است؛ زیرا مبلغان و متعصبان زرتشتی سعی در معرفی و ترویج اسطوره‌های زرتشتی داشتند و به همین دلیل، گاه آشکارا و گاه به شکل مرموز در تنزل‌بخشی و حتی تخریب اسطوره‌های آیین مهرپرستی می‌کوشیدند، با این حال ممکن بود این خویشکاری‌های فراموش‌شده، در متون ادوار بعد، به اسطوره‌های کهن بازگردانده شوند. «تعمق در آثار باقیمانده از فرهنگ آریایی در عصر پیش از زرتشت، نشان می‌دهد که ایزدانی که در آن دوره پرستش می‌شدند، در دوره زرتشت تبدیل به دیوان می‌شوند» (Diakonov, 1956/2000, p. 476).

در بحث اساطیر گیاهی، با توجه به دو روایت مهم اساطیری در ارتباط با داستان کیومرث و مثنی و مشیانه و همچنین سیاوش و پرسیاوشان، نوعی از دگردیسی را در قالب دگردیسی انسان به گیاه شاهدیم، اما اسطوره گیاه هوم وارد بحث دگردیسی خدایان نیز شده است. در این مقاله از میان اساطیر گیاهی فراوان، به دو اسطوره گیاهی شاخص هوم و سرو خواهیم پرداخت که علاوه بر اهمیت و جایگاه ویژه در عصر اساطیری، در سایر دوره‌ها نیز حضور داشته و تغییراتی از نوع دگردیسی را تجربه کرده‌اند. لذا سیر دگردیسی این دو اسطوره گیاهی را در مهم‌ترین و شاخص‌ترین متون اساطیری - آیینی، پهلوی، حماسی - پهلوانی و در نهایت عرفانی بررسی خواهیم کرد. بدین منظور از سنایی آغاز خواهیم کرد و سپس عطار و در نهایت، به آثار مولوی خواهیم پرداخت. سؤال اساسی ما در این پژوهش آن است که این دو گیاه اسطوره‌ای در گذر از عصر اساطیری - آیینی به عصر حماسی و عرفانی، چه تغییراتی کرده و چه نوعی از دگردیسی را تجربه کرده‌اند؟

## ۱-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه گیاهان اساطیری نسبت به اساطیر جانوری آثار کمتری وجود دارد که نخستین اثر کتابی است با عنوان *گیاهان اساطیری ملل*، (۱۳۸۳) از علی‌اکبر حق‌پرست (Haqqparast, 2013) که نگارنده در این کتاب، گیاهان اسطوره‌ای ملت‌های مختلف را برشمرده و جایگاه اسطوره‌ای و هم‌چنین ارزش گیاهی آنها را شرح داده است.

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۲۳

اثر مهم دیگر در این زمینه، کتابی است با عنوان *مردم گیاه، گیاهان آیینی در فرهنگ و فولکلور ایران* (۱۳۹۲) به قلم پیمان متین (Mateen, 2012) در پنج فصل که فصل دوم آن به گیاهان اسطوره‌ای اختصاص دارد. نگارنده در این کتاب به جایگاه این گیاهان در شکل‌گیری بسیاری از افکار ثانویه به ویژه در پدید آمدن اسطوره‌ها، نمادپردازی‌ها فرهنگ و تجلی آنها در هنر و ادبیات پرداخته است.

جلد سوم کتاب *نمادشناسی تطبیقی*، (۱۳۹۶) از حیدر شجاعی (Shojaei, 2016) نیز به گیاهان اختصاص دارد که به نمادشناسی گیاهان از منظر اساطیری، خواب، رؤیا و ادبیات عرفانی پرداخته است؛ همچنین می‌توان از کتاب *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*، (۱۳۸۷) از حمیرا زمردی (Zomorrodi, 2007) نام برد که نگارنده در این اثر به مطابقت نمادها، رمزها و کاربردهای ادبی نباتات با متون برجسته منظوم فارسی، از آغاز تا قرن هشتم و نیز برخی از اشعار شاعران معاصر، پرداخته است.

در بخش مقالات نیز اثری با عنوان «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی»، (۱۳۸۷) از هیبت‌ا... اکبری گندمانی و حجت عباسی (Akbari Gandamani & Abbasi, 2008) به بررسی اسطوره کهنی چون درخت زندگانی و اسطوره منشأ نباتی انسان در متن مثنوی پرداخته است. این مقاله معتقد به حضور اسطوره‌ها در بطن مثنوی است که در ارتباطش با عوالم اسطوره‌ای، تبدیل به متنی چندلایه شده و اسطوره‌های گیاهی به کار رفته در آن، متن این کتاب را با هستی‌شناسی ابتدایی انسان پیوند داده است.

مقاله دیگر، اثری است با عنوان «بازخوانی تطبیقی خویشکاری نباتات در اساطیر جهان»، (۱۳۹۸) از سیدعلی قاسم‌زاده و عاطفه امیری‌فر (Qhasemzade & Amirifar, 2019) که با دیدی تطبیقی شاخص‌ترین گیاهان اساطیری ملل کهن را بر اساس الگوی سه‌گانه دوزمیل مورد بررسی و واکاوی قرار داده‌اند. نتایج این مقاله حاکی از آن است که گستره خویشکاری گیاهان به جهان‌بینی نظام‌های سه‌گانه اجتماعی عصر اسطوره‌ای تعلق دارد. این اسطوره‌های نباتی برآمده از بینش طبقه روحانیان در جهت حفظ زایش و استمرار آیینی طبقه فرودست به شکل فلسفه مقدس حیات و بقا ایجاد شده‌اند.

مقالاتی نیز به شکل اختصاصی به دو اسطوره مورد بحث پرداخته‌اند که مهم‌ترین آنها مقاله‌ای است با عنوان «هوم در/اوستا، نوشته‌های پهلوی و شاهنامه»، (۱۳۷۸) از سجاد آیدنلو (Aydanlu, 1999) که نسبت به سایر آثار در این زمینه و در بستر متون ادوار مختلف، آنها را، به شکل

کامل‌تری مطالعه و بررسی کرده است.

در بخش رسالات و پایان‌نامه‌ها نیز رساله‌ای از نوش‌آفرین کلانتر (Kalantar, 2016) با عنوان «دگردیسی عناصر اسطوره‌ای آب، آتش، اژدها، درخت، زمین، کوه و گاو در عرفان»، صرفاً دگردیسی عنصر درخت را در میان سایر عناصر طبیعت بررسی کرده و به طور مشخص به اساطیر گیاهی مطرح شده در این مقاله پرداخته است. از این رو هیچ اثری اعم از کتاب، مقاله و پایان‌نامه، به طور ویژه به بررسی سیر دگردیسی اساطیر گیاهی در متون ادوار مختلف حماسی و عرفانی پرداخته است که از این منظر پژوهش پیش‌رو، در این حوزه، اثری بدیع به شمار می‌رود.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. دگردیسی سرو از اسطوره تا عرفان

سرو یکی از مهم‌ترین و محبوب‌ترین اسطوره‌های گیاهی است که در قامت و پیکره درخت تجلی یافته و هنوز هم در میان ایرانیان مقدس است. این گیاه به دلیل سرسبزی و مقاومت در برابر زمستان و سرما، نمادی از پایداری و مناعت‌طبع است که امروزه به عنوان یک اسطوره زنده در فرهنگ ایرانی-اسلامی از جایگاهی ویژه برخوردار بوده، نمودهای فراوانی از آن در فرهنگ آیین ایرانی قابل مشاهده است. سرو در فرهنگ کهن ایرانی، نمادی از درخت زندگانی است که در نقش بته‌جقه - به عنوان یکی از اصیل‌ترین نقوش ایرانی - در قالی‌های ایرانی، لباس‌های شاهان و پهلوانان به کار رفته است که از دل‌بستگی ایرانیان به درخت سرو حکایت دارد.

سرو علاوه بر مضامین قدسی، در ادبیات غنایی نیز به عنوان یکی از موتیف‌های پرتکرار در کنار صفت «سهی»، مشبه‌به مشهوری از معشوق غزل فارسی است. این درخت مقدس در فرهنگ اینار و جنگ نیز در کنار نخل، یکی از مهم‌ترین نمادهای معنوی است که به دلیل راست‌قامتی و ایستادگی، تمثیلی از دفاع جانانه و بی‌هزیمتی است که در کنار معانی اساطیری، در تلفیق با مضامین دینی و اسلامی، حیات تازه‌ای را از سر گرفته است که همین سازگاری آن با تغییرات آیینی، سبب حفظ و مانایی آن تا روزگار معاصر است.

### ۲-۱-۱. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در مهرپرستی

قداست درخت سرو در ایران، پیشینه‌ای طولانی دارد که «بنا بر باور مهریان، درخت ویژه خورشید و ایزد مهر است» (Bagheri Hasan Kiadeh, 2015, p. 6). سرو درختی است که در فرهنگ‌های آیینی مختلف، نمادی از پایداری است که «نماد مهر تابان و نشانه نامیرایی و حیات پس از مرگ

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۲۵

است. هفت سرو بر روی یادمان‌های مربوط به میترا، دلالت بر هفت سیاره دارد که روح در سفر خود از آنها می‌گذرد» (Hall, 1994/2001, p. 293). بهار نیز حضور درخت سرو را در بنای تخت-جمشید، نمادی مهری می‌داند که حتی ستون‌های بلند و افراشته کاخ، در واقع درختان سنگی راست‌قامتی‌اند که داریوش برای برپایی جشن مهرگان آنها را بنا نموده است» (Bahar, 1997, p. 43). این درخت، به دلیل مقاومت در برابر سرما که نمادی از خفقان و ظلم است، تمثیلی از جاودانگی است. اما مهم‌ترین صفت سرو، آزادگی است که از این نظر در ایران باستان با ناهید دارای خویشکاری و ویژگی‌های مشترک است، زیرا از میان ایزدان کهن ایرانی، ناهید بیشتر با این صفت ستوده شده است «در باورهای اساطیری ایران، انتساب صفت آزادگی به سرو، یادگار ارتباط آن با ناهید است که در اساطیر ایرانی رمزی از آزادی و آزادگی است» (Atrvash, 2015, p. 43). در سراسر *آبان‌یشت*، ناهید به بخشندگی و آزادگی ستوده شده است. افزون بر آن این درخت را با خورشید نیز مرتبط دانسته‌اند. «در آیین میترا نیز سرو وقف خورشید است و درخت‌های سرو سه‌گانه، گویای تثلیث میترا هستند» (Atrvash, 2015, p. 43). سرو در ارتباطش با خورشید، با آیین مهرپرستی در پیوند است و این ارتباط با ایزدان کهن، گویای قدمت و پیشینه اساطیری آن در فرهنگ ایرانی است که سبب نفوذ و حضور او در سایر دوره‌های تاریخی است.

## ۲-۱-۲. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در *اوستا* و متون پهلوی

درخت سرو در باورهای زرتشتی از قداستی خاص برخوردار است. سرو را درختی بهشتی دانسته‌اند که نخستین‌بار زرتشت آن را از بهشت به روی زمین آورده است. به دلیل قداست وافر آن، برایش منشأ آسمانی متصور شده و ساحت آن را از زمین و خاک تیره مبرا دانسته‌اند که از جایگاه والای این درخت در آیین زرتشت حکایت دارد. «در *وداها*، سرو یکی از خدایان است و عده‌ای برآند که سرو در *اوستا* به صورت «سَورَوَ» (saurva)، یکی از دیوان، درآمد است» (Ushidari, 2007, p. 216). با توجه به قداست دیوان در فرهنگ ودایی، این امر محتمل است، زیرا سرو مقدس در *اوستا* به کار نرفته است، اما در روایت‌های زرتشتی پس از *اوستا*، گزارش‌های برساخته زیادی از ارتباط سرو و زرتشت وجود دارد، به ویژه در ارتباطش با گشتاسب، به عنوان پادشاهی که زرتشت در زمان او ظهور کرد. سرو خاصه در *گشتاسب‌نامه* دقیقی حضوری پررنگ دارد که در بخش حماسی به آن خواهیم پرداخت.

بر اساس روایت‌های زرتشتی، «زرتشت چهل‌ساله، راهی دربار گشتاسب می‌شود تا او را به دین بخواند. ورود زرتشت در سحرگاهی است که سقف کاخ گشتاسب شکافته می‌شود و او از بالا به

بارگاه گشتاسب فرود می‌آید. سه شیء معجزه‌آمیز در دست دارد: کتاب *اوستا*، آتش مقدس و سرو. سرودهای آسمانی *اوستا* را می‌خواند و همه را مسحور می‌کند، آتش مقدس را در دست گشتاسب می‌گذارد که او را نمی‌سوزاند. شاخه سرو مقدس را در زمین می‌کارد که بلافاصله برگ‌هایش می‌رویند و از میان آن‌ها نوشته‌ای خطاب به گشتاسب بیرون می‌آید که دین را بپذیر» (Amouzgar, 1991, p. 32). این روایت، جایگاه والای سرو را در آیین زرتشت نشان می‌دهد که در کنار کتاب و آتش مقدس، از سرو نیز یاد شده است.

در متون پهلوی با پیروی از *اوستا*، نام و نشان چندانی از سرو نیست و حتی بندهش به عنوان مفصل‌ترین و کامل‌ترین این متون، در بیان چگونگی آفرینش گیاهان، صرفاً در کنار سایر درختان به بردن نامی از سرو اکتفا کرده است که جزو درختانی است که میوه و ثمره‌ای ندارد (Bahar, 2006, p. 87). این کتاب شرحی از خویشکاری‌های اساطیری و آیینی آن ارائه نداده است. این امر نشان می‌دهد با وجود عدم حضور سرو در *اوستا* و متون پهلوی، روایت مشهور سرو بهشتی، متعلق به دوره‌های تازه‌تری از آیین زرتشتی در ایران است که در کنار *اوستا* و آتش مقدس، یکی از باشندگان مینوی و اهورایی است که با آیین زرتشتی، شخص زرتشت و خاصه گشتاسب - به عنوان گستراننده آیین بهی - ارتباطی قوی پیدا کرده است.

### ۳-۱-۲. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در متون حماسی و پهلوانی

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، مهم‌ترین منبعی که به سرو مقدس پرداخته است، *گشتاسب‌نامه* دقیقی است که بر اساس آن، زرتشت در زمان گشتاسب ظهور می‌کند و وی دین بهی را از شخص زرتشت می‌پذیرد و خود، خاندان و درباریان‌ش به عنوان مبلغان آیین بهی به خدمت زرتشت درآمده، یاری‌گر او محسوب می‌شوند. از این رو با وجود آن که این درخت در *اوستا* و متون پهلوی نقشی چشمگیر و برجسته ندارد، در این متن حماسی به عنوان یکی از اساطیر مهم و تأثیرگذار آیینی حضور پیدا می‌کند. به‌کارگیری یک اسطوره در متنی حماسی، بدون داشتن پشتوانه‌های اساطیری، دگردیسی تازه و بدیعی به شمار می‌رود که برای کمتر اسطوره‌ای پیش آمده است. از آن جایی که امروزه دسترسی ما به این متن حماسی صرفاً از طریق *شاهنامه* است؛ لذا ابیاتی را که از *گشتاسب‌نامه* دقیقی در ارتباط با سرو باقی مانده است، از این کتاب ذکر می‌کنیم:

«یکی سرو آزاده بود از بهشت  
نہشتش بر آن زادسرو سہی  
به پیش در آذر اندر بکشت  
کہ پذیرفت گشتاسب دین بہی

چنین گستراند خدا داد را	گوا کرد مر سرو آزاد را
ببالید سرو سهی همچنان	چو چندی برآمد بر آن سالیان
که بر گرد او برنگشتی کمند	چنان گشت آزاد سرو بلند
پی‌افکند گردش یکی خوب کاخ	چو بالا برآورد بسیار شاخ
که چون سرو کشر به گیتی کدام	فرستاد هر سو به کشور پیام
مرا گفت از اینجا به مینو برآی	ز مینو فرستاد زی من خدای
پیاده سوی سرو کشر روید	کنون هر که این پند من بشنوید
به سوی بت چین برآید پشت	بگیرید پند ار دهد زردهشت
سوی سرو کشر نهادند روی	همه تاجداران به فرمان اوی
ببست اندرو دیو را زردهشت	پرستشکده گشت از آن سان بهشت
چرا سرو کشرش خوانی همی	بهشتیش خوان ار ندانی همی
که چون سرو کشر به گیتی که کشت»	چرا کش نخوانی نهال بهشت

(Ferdowsi, 2008, p. 357)

بر اساس این ابیات، سرو نمادی از آیین بهی است و مرکز و قطبی است از مکان تکوین آیین زرتشت. سرو به سبب برخورداری از حسن و قداست، نظر مردمان را به سوی خویش جلب می‌کرد و سبب ازدیاد پیروان زرتشتی، تبلیغ آیین بهی و گسترش آن می‌شد. بر طبق گزارش شاهنامه، گشتاسب در کنار سرو بنایی ساخت. امروزه نیز شاهد هستیم که در بیشتر اماکن مقدس و مذهبی از باب تیمن و تبرک سرو کاشته می‌شود که شاید متأثر از همین رسم و آیین کهن زرتشتی باشد. به علت قداست سرو، در امامزاده‌ها این درخت کاشته و به دور تنه درخت یا شاخه‌های آن پارچه‌های سبز بسته می‌شود و مردم محلی اعتقاد دارند که این عمل، در بحث حاجت‌روایی آنان مؤثر است. به‌عنوان مثال، در در محوطه آرامگاه امامزاده سیدحمزه کاشمر، سرو چندصدساله‌ای قرار دارد که از قداست خاصی برخوردار است و مردم آن را از نسل سرو افسانه‌ای کاشمر می‌دانند که بر درگاه گشتاسب کیانی توسط زرتشت کاشته شد.

سرو در این اشعار با صفت آزادگی و زیبایی ستوده شده است که گویی آن را برای پذیرش نقش غنایی‌اش در متون عاشقانه عراقی آماده می‌کند. البته ترکیب «سرو سهی» و «آزاد سرو» در بیان حالات معشوقکان و راست‌قامتی پهلوانان شاهنامه نیز به کار رفته است که در ادامه به ابیاتی از آن اشاره خواهیم کرد، اما گفتنی است که مهم‌ترین کاربرد اساطیری-آیینی سرو در شاهنامه،

۲۲۸ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

در قالب همان ترکیب «آزاد سرو سهی» و «سرو کشر» به کار رفته است.  
در وصف زنان شاهنامه:

«بسی برنیامد برین روزگار  
که سرو سهی چون گل آمد به بار  
(Ferdowsi, 2008, p. 466)

فرو برد سرو سهی داد خم  
به نرگس گل سرخ را داد نم  
(Ferdowsi, 2008, p. 62)

بسی برنیامد برین روزگار  
یکایک بدستان رسید آگهی  
کزین سرو سیمین پرمایه روی  
که آزاد سرو اندر آمد به بار  
که پژمرده شد برگ سرو سهی  
یکی شیر باشد تو را نامجوی  
(Ferdowsi, 2008, p. 70)

در وصف پهلوانان:

«گوی دید بر سان سرو بلند  
یکی افسر خسروی بر سرش  
نشسته بران سنگ چون مستمند  
درفشان ز دیبای چینی برش»  
(Ferdowsi, 2008, p. 701)

«به بالای سرو و به نیروی پیل  
به انگشت خشت افکند بر دو میل»  
(Ferdowsi, 2008, p. 70)

علاوه بر گشتاسب‌نامه و شاهنامه، در کوش‌نامه، فرامرزنامه و بانوگشاسب‌نامه نیز از سرو در ترکیب‌های مختلف یاد شده است که در بانوگشاسب‌نامه، سرو حضوری چشمگیرتر دارد. در کوش‌نامه، سرو در معنای زیبایی و حُسن به کار رفته است و از سرو مشهور زرتشتی خبری نیست:

«نییوسته با گل بنفشه هنوز  
ز قدش همی سرو نو گشت کوز»  
(Abi-al-Khair, 1998, p. 209)

«جوانی گزین کن دل از تو به مهر  
یکی سروبالا و خورشیدچهر»  
(Abi-al-Khair, 1998, p. 408)

در فرامرزنامه، تنها در یک بیت شاهد حضور سرو در ترکیب «سرو آزاد» هستیم که از آن هم اراده زیبایی و حُسن شده است:

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۲۹

«قدش داده جان، سرو آزاد را به جان ساخته بنده شمشاد را»

(Madah, 2008, p. 303)

در بانوگشسپ‌نامه، سرو نمادی از حُسن و زیبایی ظاهری است:

«ز ناگاه پیدا بشد یک جوان که رخ ماه، قد همچو سرو روان»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 58)

«نگویم که بالاش بُد سرو راست که هرگز چو بالاش سروی نخاست»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 66)

«قدی دید چون سرو آزاد راست رخی دید کز رشک او ماه کاست»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 118)

«ز قدش که شد سرو را پا به گل ز لعلش که بُد راحت جان و دل»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 156)

علاوه بر بحث زیبایی، در دو بیت از این کتاب شاهد حضور ترکیب «سرو آزاد» هستیم که می‌تواند علاوه بر بحث اعتدال و حسن، به مفاهیم دیگری از حوزه معنایی سرو نیز اشاره داشته باشد:

«دل بانو از پهلوان شاد شد فرامرز چون سرو آزاد شد»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 60)

«به دل بستگی گر چه شهزاده‌ام ولی بنده سرو آزاده‌ام»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 121)

## ۲-۱-۴. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در متون عرفانی

در حدیقه سنایی، صورت قرآن در زیبایی و ملاحظت به سرو مانند شده است و با آن که در حال توصیف یک مفهوم متعالی است؛ منظورش دقیقاً حُسن و زیبایی است:

«صورتی همچو سرو غاتفری نظم او چون بنفشه طبری»

(Sanai Ghaznavi, 2008, p. 182)

سنایی در توصیف پیامبر(ص) نیز از سرو چنین مضمونی اراده کرده است:

«قد او هر که از مهی و بهی سخره کردی به قد سرو سهی

منتصب قد چو سرو آزاده شمسۀ عقل آدمی زاده»

(Sanai Ghaznavi, 2008, p. 194)

۲۳۰ دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

سنایی در مدح حماسی خود نیز از بلندی سرو برای بیان مقصود خویش استفاده کرده است:

«لاله‌صورت شده رخس ز کمان      سروبالا شده سرش ز سنان»  
(Sanai Ghaznavi, 2008, p. 542)

سنایی در دیوان خود از سرو، زیبایی آن را اراده کرده است:

«ماه مجلس خوانمت یا سرو بستان ای پسر      میر میران خوانمت یا شاه میدان ای پسر»  
(Sanai Ghaznavi, 1983, p. 894)

«بس عابد را که سرو بالای تو کشت      بس زاهد را که قدر والای تو کشت»  
(Sanai Ghaznavi, 1983, p. 1123)

در منطق/طیبر عطار به تأثیر غزل عراقی، سرو در حکایت شیخ صنعان، به عنوان نمادی از حُسن و اعتدال قامت دختر ترسا به کار رفته است:

«شیخ گفت ای سروقد سیم‌بر      عهد نیکو می‌بری الحق بسر»  
(Attar, 1998, p. 79)

در حکایت غلامان عمید خراسان هم سرو چنین کاربردی دارد:

«صد غلامش بود ترک ماه‌روی      سروقامت، سیم‌ساعد، مشک‌بوی»  
(Attar, 1998, p. 154)

در مثنوی، در حکایت «مطربی در بزم امیر...»، سرو با همان خویشکاری خویش در حسن و جمال، در کنار گل و ماه که آنها نیز نمادی از روی خوش‌اند، حضور پیدا کرده است:

«گلی یا سوسنی یا سرو یا ماهی، نمی‌دانم      ازین آشفته بی‌دل، چه می‌خواهی نمی‌دانم»  
(Molavi, 2010, Vol. 6, p. 964)

در بیت زیر، «سرو قدی» به عنوان یکی از مظاهر جمال‌شناسانه معشوق به کار رفته است:

«نه نژند پیریت آید به رو      نه قد چون سرو تو گردد دو تو»  
(Molavi, 2010, Vol. 4, p. 703)

مولوی در حکایت صوفی و باغ، از سرو که مظهری از جمال و زیبایی است و بینندگان را مفتون و فریفته خویش می‌گرداند، تنها صورتکی پر نقش و نگار می‌بیند، حال آن که در قیاس او، باغ جان زیباتر است:

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۱

«باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان  
آن خیال باغ باشد اندر آب  
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دلست  
گر نبودی عکس آن سرو سرور  
بر برون عکسش چو در آب روان  
که کند از لطف آب آن اضطراب  
عکس لطف آن برین آب و گلست  
پس نخواندی ایزدش دارالغرور»

(Molavi, 2010, Vol. 4, p. 655)

سرو علاوه بر اشاره به حسن و جمال، در بیان مفاهیم متعالی و معرفتی نیز به کار رفته است و با صفت آزادی و آزادگی همراه شده است:

«ای گروه مؤمنان شادی کنید  
بی‌زبان گویند سرو و سبزه‌زار  
هم‌چو سرو و سوسن آزادی کنید  
شکر آب و شکر عدل نوبهار»

(Molavi, 2010, Vol. 6, p. 1118)

مهم‌ترین تأثیر مولوی از سرو بهشتی داستان زرتشت، در این بیت به کار رفته است که نشان از تداوم این اسطوره در متنی عرفانی دارد:

«این سخا شاخیزست از سرو بهشت  
وای او کز کف چنین شاخی بهشت»

(Molavi, 2010, Vol. 2, p. 308)

سرو در *غزلیات شمس* نیز چون مثنوی، نسبت به سایر آثار عرفانی، از تنوع مضمونی بیشتری برخوردار است:

«سرو اگر سر کشید، در قد تو کی رسید؟  
نرگس اگر چشم داشت، هیچ ندید او تو را»

(Molavi, 2007, p. 41)

«سرو بلندم، تو را راست نشانی دهم  
راست‌تر از سرو قد نیست نشانی راست»

(Molavi, 2007, p. 169)

«سرو رحمت چون خرامان شد به باغ  
یابد ابلیس لعین ایمان، بلی»

(Molavi, 2007, p. 1029)

«سروی است بلند و قامتی دارد راست  
کز قامت او قیامت از ما برخاست»

(Molavi, 2007, p. 1278)

علاوه بر مفهوم زیبایی، مضمون آزادی سرو نیز در این اثر مورد نظر مولوی بوده است:

«سرو بلندم که من سرو و خوشم در خزان  
نی چو حشیشم بود گرد بهارم طواف»

(Molavi, 2007, p. 480)

حتی سرو گاه از مضامین غنایی و توحیدی تهی شده و صرفاً در پیکره گیاهی وصف شده است:

«سرو چه ماند؟ به خسی، زر به چه ماند؟ به تو به چه مانی؟ به کسی، ای ملک یوم الدین»

مسی

(Molavi, 2007, p. 752)

سرو به عنوان اسطوره‌ای زنده و جاری، پس از متون پهلوانی در متون عرفانی نیز توسط شاعران به کار گرفته شده است که متأثر از رونق غزل‌سرایی در این دوره، از مضامین غنایی مشحون است و از این رو، ویژگی حسن و جمال آن، بیشتر مورد توجه شاعران بوده است تا ظرفیت‌های قدسی و آیینی.

## ۲-۲. دگردیسی هوم از اسطوره تا عرفان

هوم یکی از گیاهان اساطیری مهم و تأثیرگذار در میان اسطوره‌های ایرانی است که از حضوری چشمگیر در متون اساطیری-آیینی برخوردار است و در واقع مفهومی اساطیری است که در سیر دگردیسی‌های خود تمامی قوالب اساطیری را تجربه کرده و علاوه بر شکل گیاهی، در پیکر خدایان، ایزدان و انسان‌ها تجلی یافته است. هوم اسطوره‌ای است که بر خلاف سرو به راحتی در طبیعت قابل مشاهده نیست که همین موضوع بر رازناکی آن افزوده است. این گیاه در آیین مهری از جایگاه والایی بهره‌مند است که خویشکاری‌های آن در عهود اسلامی به سایر نوشیدنی‌ها واگذار شده است.

## ۲-۲-۱. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی هوم در مهرپرستی

هوم اسطوره‌ای کهن است که به دوران هم‌زیستی مشترک اساطیر هندوایرانی باز می‌گردد. «سومای» معروف هندی همتای هوم ایرانی است که در دوران جدایی اساطیر هندوایرانی، دچار تغییرات شکلی شده است. هوم در مهرپرستی با آیین قربانی پیوند خورده و نوشیدن آن توسط پیروان مهری، یکی از مهم‌ترین مناسک آیین مهرپرستی به شمار می‌رفته است. هوم در آیین مهری دارای خویشکاری مهم انوشگی است که علاوه بر حضور در قالب نباتی، در واقع ایزدگیاهی است که قربانی می‌شود تا در کنار قربانی اصلی، سبب تأثیرگذاری بیشتر شود و همان‌طور که خون گاو، موجب رویش زمین است، نوشیدن هوم نیز سبب انوشگی مهرپرستان می‌شود. بدین شکل مسأله جاودانگی در آیین مهر تکوین می‌یابد. «در آیین مهری پس از قربانی کردن گاو، از نوشابه بی‌مرگی هوم استفاده می‌کردند و هوم گیاهی است که هر که از آن بخورد، بی‌مرگ شود»

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۳

(Hinnells, 1994, p. 50). هوم در آیین مهری از نوع قربانی غیرخونی و گیاهی است که با حضور در کنار قربانی خونی، سبب انوشگی زمین و انسان‌هاست. علاوه بر حضور هوم در پیکره گیاه، در مهریشت هوم در چهره انسانی خود، اولین کسی است که مراسم قربانی را برای مهر انجام می‌دهد و با خورشید در پیوند است. «هوم با چشم‌های زردرنگ از برای مهر فدیة آورد. هوم را که اهورامزدا ی پاک به منزله پیشوا قرار داده تا با آواز بلند یسنا خواند و خورشید از دور ستایش وی را بشارت دهد» (Pourdawoud, 1998, pp. 469-471). این روایت با قربانی شدن خود هوم و مصرفش در مراسم مهری ارتباط دارد.

## ۲-۲-۲. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی هوم در *اوستا* و متون پهلوی

هوم در *اوستا* حضوری پررنگ و پرتکرار دارد و در این متن آیینی به شکلی متنوع به کار گرفته شده است. با توجه به نقش مهمی که هوم در آیین مهری عهده‌دار بود، طبیعی است که در بخش نخست *اوستا*؛ یعنی *گاهان* با آن برخورد شود، خصوصاً به دلیل بخشیدن قدرت انوشگی به پیروان مهری؛ در حالی که تلاش زرتشت، زدودن مظاهر مهری و از بین بردن بقایای کیش‌های چندخدایی بود و علاوه بر این، زرتشت با هرگونه نوشیدنی سُکراور که عقل را زایل کند نیز مخالف بود و به همین دلیل در *گاهان*، هوم به عنوان یک اسطوره مهری منفور است و هنوز رنگ و بوی زرتشتی به خود نگرفته است و «پیروان دروج در *گاهان*، در واقع همان پرستندگان سنتی بودند که مراسم عبادی آنها، در برگیرنده ذبح گاو و نوشیدن هوم بود» (Zaehner, 1861/2008, p. 42).

در *یسنا* هات ۳۲، بند ۱۴ در نکوهش هوم و نوشندگان آن چنین آمده است: «آنان بر آن شدند که از دُرَوندان یاری خواهند و گفتند که زندگی باید به تباهی کشانده شود تا دوردارنده مرگ به یاری {شان} برانگیخته شود» (Doustkhah, 2006, Vol 1, pp. 26-27). دوردارنده مرگ، صفت هوم است که سبب انوشگی نوشندگان خود است.

در جای دیگر از *اوستا* در *یسنا*، هات ۴۸، بند ۱۰ در مذمت هوم که از بین‌برنده هوش و آگاهی است، زرتشت در براندازی آیین کهن و محبوب هوم‌نوشی در میان ایرانیان، از اهورامزدا یاری می‌طلبد و خطاب به اهورامزدا چنین می‌گوید: «ای مزدا کی پلیدی این می (هوم) را برخواهی انداخت که گرپان بدکار، مردمان را به آن می‌فریبند و فرمانروایان بد با آن به دژخردی بر سرزمین‌ها فرمان می‌رانند؟» (Doustkhah, 2006, Vol 1, pp. 26-27).

در *اوستای کهن*، هوم در چهره منفی خود و در قالب یک گیاه نوشیدنی سُکراور و زایل‌کننده

عقل ظاهر شده است؛ اما با توجه به تفاوت‌های محتوایی *اوستای کهن* با *اوستای متأخر* در به کارگیری اساطیر کهن، شاهد هستیم که این بار هوم مورد ستایش و تکریم واقع شده، حتی بخش‌هایی از *یشت‌ها* به نام او اختصاص یافته است که در آن، هوم با ویژگی‌ها و خویشکاری‌های نیک ستوده شده و از قالب صرف گیاهی خارج گشته و نوعی از دگردیسی تکامل را تجربه کرده است. هوم در چهره نیک خود در بخش *اوستای متأخر*، علاوه بر حضور در قالب گیاهی، شکل انسانی و خدایی نیز به خود گرفته است و اسطوره‌ای که پس از دوره مهرپرستی به دست زرتشت دچار دگردیسی تنزل شده بود، با متنوع‌ترین اشکال و خویشکاری‌های متعدد در *اوستای متأخر* حاضر می‌شود.

هوم در *اوستا* با کهن‌الگوهایی نظیر کوه و آب در پیوند است. «گرچه زرتشتیان، گیاه هوم را از طبیعت پیرامون خویش به دست می‌آورند؛ اما سابقه‌ای اسطوره‌ای به آن می‌دادند که بنا بر آن، سوی دیگر قلّه کوه البرز، دریایی کیهانی، با وسعت هزار دریاچه، پنهان است و این دریا محل درخت هوم یا «گوگرنه» به همراه درخت بس تخمه است» (Hinnells, 1994, p. 30). این نوع از ارتباط و پیوستگی هوم را با عناصری چون کوه و دریا، در *شاهنامه* نیز شاهد هستیم.

هوم در شکل گیاهی خود، دارای خویشکاری مهم انوشکی است و بارها در *اوستا* با صفت «دوردارنده مرگ»، مورد خطاب واقع شده است؛ در *یستا*، هات نهم، بند ۲ (هوم‌یشت) آمده است: «منم هوم آشون دوردارنده مرگ، ای سپیتمان، به جستجوی من برآی و از من نوشابه بگیر. مرا بستای؛ آنچه‌ان که واپسین سوشیانت‌ها مرا خواهند ستود» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 136).

نوع دیگری از انوشه‌بخشی هوم در قالب اهدای فرزند ذکور است که این مسأله نیز در راستای همان خویشکاری انوشکی است که این بار جاودانگی در قالب غیرشخصی نمودار گشته است. در گفتگوی زرتشت و هوم در هوم‌یشت بند ۳ و ۴ و ۱۰ و ۱۳ چنین آمده است: «کدامین کس نخستین بار در میان مردم جهان از تو نوشابه گرفت و پاداش او چه بوده؟ هوم گفت: نخستین بار ویونگهان و در برابر، جمشید او را زاده شد، دومین بار آبتین و به پاداش دو پسر زاده شد، آترت صاحب اورواخشیه شد و گرشاسب و پوروشسب صاحب زرتشت» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, pp. 136-139). چنانکه می‌بینیم حتی خود زرتشت نیز هدیه‌ای است که پدرش به پاس خدمت به هوم، دریافت کرده است.

هوم در قالب گیاهی خود دارای صفت درمانگری است، در هوم‌یشت هنگام ستایش و درود فرستادن بر هوم، از او به عنوان «نیک درمان‌بخش» یاد شده است (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 136).

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۵

1, p. 136). در مهریشت نیز به این خویشکاری مهم هوم در قالب ترکیب «هوم بی‌آلایش و نیرودهنده‌ی درمان‌بخش» اشاره شده است (Pourdawoud, 1998, pp. 467-469).

هوم علاوه بر ایفای نقش در کمک به امر باروری و زایش که یادآور خویشکاری‌های آناهیتا است، یاری‌رسان جنگاوران و ارتشتاران نیز به شمار می‌رود که به جویندگان حقیقت فرزانی می‌بخشد. در یسن ۹، بند ۲۲-۲۳ چنین آمده است: «هوم دلیرانی را که در پیکار اسب می‌تازد، زور و نیرو بخشد، به زاینندگان پسران نامور و فرزندان پارسا دهد، هوم به آنانی که به میل در آموزش نسک نشینند، تقدس و فرزانی بخشد» (Doustkhah, 2006, Vol 1, p. 141).

هوم در *اوستا*، دارای چهره‌ی ایزدی است و «هوم به معنی ایزد نیز، نماد و نمونه‌ی مینوی هوم‌گیاه و نگهبان آن به شمار می‌آید که بسان گونه‌ی زمینی خویش در بخش‌های مختلف *اوستا*ی نو ستوده شده است. هوم ایزد را پسر اهورامزدا دانسته، او را موبدی آسمانی به شمار آورده‌اند که همانندان موبدان فدیه‌نثار می‌کند» (Aydanlu, 1999, p. 67). در *هوم‌یشت*، هات ۱۱، بندهای ۴ و ۵ و ۷ هوم ایزدی دلیر است که برایش سهمی از قربانی در نظر گرفته شده است (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 151). این ایزدگیاه در قالب انسانی به شکل مردی در برابر زرتشت حاضر می‌شود که نوعی از دگردیسی انسانی هوم به شمار می‌رود. در *هوم‌یشت*، هات ۹، بند اول آمده است: «به هاونگاه که زرتشت پیرامون آتش را پاک می‌کرد و می‌آراست و گاهان می‌سرود، هوم نزد وی آمد و خود را بدو نمود، زرتشت از او پرسید: کیستی ای مرد که با جان تابناک و جاودانه‌ی خویش به دیدگان من نیکوترین پیکری می‌نمایی که در جهان آستومند دیده‌ام؟» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 136). هوم در نقش ایزدی خود در *اوستا*، با ایزد سروش نیز در پیوند است. در هات ۲۷، بند ۶ آمده است: «هوم همچون مزدا توانا، آن رَدِ آشونی، آن آشون پالوده و سروش نیک که با اشی گنجور همراه است، باید همراه در این جا کوشا باشند» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 194).

در بندهش به خویشکاری انوشکی هوم اشاره شده و از نوع خاصی از آن به نام «هوم سپید» نام برده شده است که عهده‌دار خویشکاری مهم فرشکردسازی در آخرالزمان زرتشتی است (Bahar, 2006, pp. 87, 100). گیاه هوم در این متن پهلوی، جلوه‌ی ایزدی یافته و از سه جهت متعلق به ایزد هوم دانسته شده است: «یکی ارتباط اسمی است و دیگری اینکه گیاه هوم، مظهر و نماد زمینی ایزد هوم به شمار می‌رود و سوم اشتراک آن دو در قداست است» (Bahar, 2006, p. 184). علاوه بر این، «ایزد هوم در کنار سایر ایزدان در نبرد با اپوش نیز به یاری تیشتر می‌شتابد» (Bahar, 2006, p. 64).

در مینوی خرد، خویشکاری نسبتاً تازه‌ای که به هوم نسبت داده شده، عبارت است از «مرتب‌کننده مردگان». مینوی خرد در پاسخ دانا می‌گوید: «هوم مرتب‌کننده مردگان در دریاست که فروهر پارسایان به نگهبانیش گماشته شده‌اند» (Tafazzoli, & Amouzgar, 2011, p. 70). در اینجا نیز شاهد پیوند و ارتباط هوم با دریا هستیم. هوم همچنین در مینوی خرد، ابزاری در دست زرتشت است که او را در نبرد با اهریمن، یاری می‌کند تا جادوی جادوان و پریان را باطل کند: «به اهرمن گفت که می‌شکنم، نابود می‌کنم و سرنگون می‌کنم تو را و کالبد شما دیوان و جادوگران و پریان را با هوم...» (Tafazzoli, & Amouzgar, 2011, p. 66).

در زادسپرم علاوه بر صفت دورکنندگی مرگ، به داستان تولد زرتشت و پیوندش با هوم نیز اشاره شده است. «آن که او را فروهر، اندر هوم دوردارنده مرگ است، بر زمین پیدا شود، او که نامش زرتشت است» (Rashed Mohasel, 1987, p. 29).

آیدنلو در شرح این بند چنین می‌نویسد: «امشاسپندان برای انتقال فروهر زرتشت از عالم مینوی به این جهان، ساقه‌ای از گیاه هوم را به وجود می‌آوردند و فروهر وی را در آن جای می‌دادند و آن را در بالای کوه اساطیری «اسنوند» (asnavand) می‌گذاشتند» (Aydanlu, 1999, p. 67). در این گزارش نیز شاهد حضور اسطوره کوه در کنار هوم هستیم. در دینکرد هفتم، بخش دوم، به ارتباط زرتشت و کوه و گیاه هوم اشاره شده است: «دو مرغ شاخه هوم را که امشاسپندان، فروهر زرتشت را در آن جا داده بودند، از کوه اسنوند برداشتند و آن را بر آشیانه خود نهادند. آن شاخه بر بالای درخت با آن پیوند خورد و همیشه سبز بود» (Rashed Mohasel, 2009, pp. 22).

29-).

### ۲-۲-۳. بازخوانی خویشکاری و دگردیسی هوم در متون حماسی و پهلوانی

هوم به دلیل عنصر انسان‌محوری و قهرمان‌پروری حماسه، در شاهنامه دگردیسی شکلی مهمی پیدا کرده و در قالب انسانی نمودار شده و خویشکاری‌های گیاهی و ایزدی خویش را در قالب انسانی عابد و پهلوان به نمایش گذاشته است. هوم در شاهنامه، نام آزادمردی است از نژاد فریدون که در خدمت تاج و تخت کیانی است. هوم انسانی در شاهنامه، همچون هوم اوستایی با نژاد فریدون در ارتباط است:

«یکی نیک‌مرد اندر آن روزگار  
ز تخم فریدون آموزگار  
پرستنده با فر و برز کیان  
به هر کار با شاه بسته میان»

(Ferdowsi, 2008, p. 331)

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۷

جایگاه هوم در شاهنامه، بر فراز کوه است که به مکان اساطیری هوم اشاره دارد:

«پرستشگهش کوه بودی همه  
ز شادی شده دور و دور از رمه  
کجا نام آن پرگهر هوم بود  
پرستنده دور از بر و بوم بود»

(Ferdowsi, 2008, p. 331)

هوم در شاهنامه همچون هوم اوستایی و متون پهلوی، با ایزد سروش در ارتباط است:

«سروش خجسته شبی ناگهان  
بکرد آشکارا به من برنهان»

(Ferdowsi, 2008, p. 332)

نبرد و نزاع هوم با افراسیاب - بزرگترین دشمن ایرانیان - یادآور نبرد اسطوره‌ای وی با اپوش است. هوم دلاوری ایرانی است که هم‌نبرد افراسیاب است و در نهایت، پادشاه توران زمین را دستگیر می‌کند:

«یکی جای دارم بدین تیغ کوه  
شب تیره بر پیش یزدان بدم  
بدانگه که خیزد ز مرغان خروش  
هم آن‌گه گمان برد روشن دلم  
بدین‌گونه آواز هنگام خواب  
به جستن گرفتم همه کوه و غار  
به هنگ اندرون خفته آن شوربخت  
دو دستش به زنار بستم چو سنگ  
پرستشگه بنده دور از گروه  
همه شب ز ایزدپرستان بدم  
یکی ناله زارم آمد به گوش  
که من بیخ کین از جهان بگسلم  
نشاید که باشد جز افراسیاب  
بدیدم در هنگ آن سوگووار  
همی زار بگریست بر تاج و تخت  
بدان‌سان که خونریز گشتش دو چنگ»

(Ferdowsi, 2008, p. 331)

در هوم‌یشت، هات ۱۱، بند ۷ نیز به بندکردن افراسیاب به دست ایزد دلیر هوم اشاره شده است: «زود هوم دلیر را گوشت پیشکشی ببر تا تو را به بند نکشد، چنان که افراسیاب تباهاکار تورانی را به بند درکشید» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p.151).

## ۲-۲-۴. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی هوم در متون عرفانی

گویی هوم اسطوره‌ای معروف در ساحت عرفانی، همان می‌خراباتی یا آب حیاتی است که دگردیسی معنایی پیدا کرده است و خویشکاری‌های مهم خود را در انوشکی و درمانگری به نوشیدنی‌های معروف متون عرفانی انتقال داده است که نوعی از دگردیسی انتقال محسوب

می‌شود. اگر چه صریحاً نامی از هوم در میان نیست؛ اما باده الهی و می منصوری دارای همان خویشکاری‌های هوم اساطیری‌اند و چون نوشیدنی‌های سکرآور در اسلام حرام بوده است، عرفا با آمیختن آن با مضامین اساطیری، هوم را با شراب طهور بهشتی پیوند داده، این‌گونه سبب تلطیف معنایی این نوشابه اساطیری شده‌اند.

با توجه به مهم‌ترین خویشکاری اساطیری هوم، این ویژگی در متون عرفانی در «درخت زندگی» تجلی یافته است که دارای ویژگی حیات‌بخشی است و در ادب فارسی، دارای نمونه‌هایی فراوان است. در اینجا به بیان شاهدهی از مثنوی اکتفا می‌کنیم که با توجه به متن عرفانی، جایگاه آن این بار در هندوستان - رمزی از سرزمین روحانی جان - واقع شده است:

«گفت دانایی برای راستان  
که درختی هست در هندوستان  
هر کسی کز میوه او خورد و برد  
نی شود او پیر نی هرگز بمرد»  
(Molavi, 2010, Vol. 2, p. 401)

### ۳. نتیجه‌گیری

گیاهان و درختان اساطیری به سبب خویشکاری درمان‌گری و تأمین یکی از منابع اصلی ارتزاق، در میان اقوام کهن از جمله ایرانیان، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. برخی از آنها چون هوم، دارای خویشکاری مهم انوشگی است و برخی چون سرو، از قداست آیینی - عبادی برخوردار است. در این مقاله سیر دگردیسی این دو اسطوره نباتی از عصر اساطیری - آیینی به ادوار حماسی و عرفانی بررسی شد که نتایج این بررسی به شرح زیر است:

نوشیدن هوم اساطیری در آیین مهری جزء لاینفک مراسم قربانی بود که در *اوستای* کهن به سبب سکرآوری، انتساب به مراسم مهری و انوشگی مهرپرستان، به شدت با آن مخالفت شده، اما در *اوستای* متأخر ستوده شده و خویشکاری مهم انوشگی به او بازگردانده شده است تا جایی که به مقام ایزدی نیز رسیده است. متون پهلوی هم کمابیش متأثر از همین دیدگاه *اوستا*یند. هوم در *شاهنامه* دگردیسی انسانی پیدا کرده، با همان خویشکاری‌های اساطیری در قالب عابدی پیر در حماسه‌ها حضور پیدا می‌کند که یاری‌کننده کیخسرو در به بندکشیدن افراسیاب است. تفاوت دگردیسی اساطیر گیاهی با اسطوره‌های جانوری در این است که این اساطیر، اغلب در همان شکل واژگانی کهن در متون عرفانی حضور ندارند؛ اما خویشکاری‌های خود را به سایر گیاهان انتقال داده، با دگردیسی انتقال، در متون عرفانی به حیات خود ادامه می‌دهند، مانند انتقال قدرت اساطیری هوم در قالب آب خضر و حیوان، می عرفانی و درخت زندگانی.

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۹

سرو به عنوان محبوب‌ترین نماد گیاهی در نزد ایرانیان، فارغ از مضامین اساطیری، درختی قابل-دسترس در طبیعت است که به مدد این عینیت، از دیرباز به عنوان درختی مقدس در اماکن مقدس کاشته می‌شده است که یادآور سرو معروف بهشتی است که به دست زرتشت، در زمین کاشته شد. سرو در صفت آزدگی با آن‌اهیتا مرتبط است و در پیوندش با خورشید، با خدای مهر قرابت پیدا می‌کند. با وجود روایت مشهور سرو بهشتی، نشانی از سرو در *اوستا* و متون پهلوی نیست و منبع اصلی آن، روایت دقیقی در *گشتاسپ‌نامه* است که در *شاهنامه* به آن اشاره شده است. در *شاهنامه* و متون پهلوانی، سرو به دلیل داشتن حُسن ذاتی و همیشه سبزی، نمادی از حسن بی‌زوال معشوق است که به کار رفتن آن در مقام مشبه‌به زیبایی، از این متون آغاز شده است و بعدها در غزل عراقی این کارکرد به اوج خود رسیده تا جایی که حتی در غزل عرفانی نیز متأثر از غزل غنایی، سرو بیشتر به عنوان نمادی از حسن و جمال به کار رفته است. در حوزه غزل عاشقانه و عارفانه به دلیل پیچیدگی و درهم‌تنیدگی مضامین قدسی و زمینی، نمی‌توان به راحتی حکم به تنزل یک اسطوره داد و از این رو سرو در سیر دگردیسی خود، بیشتر دچار دگردیسی تحول شده است تا تنزل.

با بررسی دو نمونه از سیر دگردیسی اساطیری گیاهی، شاهد بودیم که این اساطیر اشکال مختلفی از دگردیسی را تجربه کرده‌اند که شامل دگردیسی تداوم، تحول، انتقال و احتمالاً تنزل است.

### کتابنامه

- Abi-al-Khair, I. (1998). *Kush-nameh* (J. Matini Ed.). Elmi. [in Persian]
- Akbari Gandamani, H. & Abbasi, H. (2008). A study of the mystery of plant mythology in *Masnavi-i Ma`navi*. *Literary Text Research*, 12(37), 7-28. doi: 10.22054/ltr.2008.6462 [in Persian]
- Amouzgar, J. (1991). The legend of Zoroaster's life. *Kelk*, -(20), 27-33. [in Persian]
- Atrvash, T. (2015). *What is a botte-jeqheh?*. Sibal Honar. [in Persian]
- Attar, F. (1998). *The manteg-al-teyr*. (S. Goharin Ed.; 13<sup>th</sup> ed.). Elmi Farhangi. [in Persian]
- Aydanlu, S. (1999). Hum in *Avesta*, Pahlavi writings and *Shahnameh*. *Keyhan Farhangi*, -(155), 67-69. SID. <https://sid.ir/paper/477594/fa> [in Persian]
- Bagheri Hasan Kiadeh, M. (2015). Botte jegheh, an ancient painting. *International conference on oriental studies, history and Persian*

- literature*. Erevan University. pp. 1-21. <https://civilica.com/doc/728998> [in Persian]
- Bahar, M. (2012). *A research in Iranian mythology* (9th ed.). Agah. [in Persian]
- Bahar, M. (Trans.). (2006). *Bundahišn* (3th ed.). Tous. [in Persian]
- Bahar, M. (1997). *From myth to history*. Cheshme. [in Persian]
- Banugoshasb-nameh*. (2002). (R. Karachi Ed., 1st ed.). Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Diakonov, I. M. (2000). *History of media* (K. Keshavarz Trans.). Elmi Farhangi. (Original work published 1956). [in Persian]
- Doustkhah, J. (Trans). (2006). *Avesta: The ancient Iranian hymns* (2 Vols.). Morwarid. [in Persian]
- Ferdowsi, A. (2008). *Shahnameh* (4<sup>th</sup> ed.). Elham. [in Persian]
- Ghasemzade, S. A. & Amirifar, A. (2019). The comparative revision of function plant's in the mythology of the world. *Comparative Literature Research*, 7(2), 130-159. URL: <http://clrj.modares.ac.ir/article-12-19367-fa.html> [in Persian]
- Hall, J. (2001). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art* (R. Behzadi Trans.). Farhang-e Moaser. (Original work published 1994). [in Persian]
- HaqParast. A. A. (2013). *Nation's mythical plants* (Vol. 1). Shorou. [in Persian]
- Hinnells, J.-R. (1994). *Persian mythology* (J. Amouzgar & A. Tafazzoli Trans.). Cheshme. (Original work published 1975). [in Persian]
- Kalantar, N. (2016). Transformation of mythical elements of water, fire, dragon, tree, earth, mountain and cow in mysticism. Doctoral Thesis. Lorestan University. [In Persian]
- Madah, Q. (2008). *Jahangirnameh*. (Z. Sajjadi. Ed.). Institute of Islamic Studies of Tehran University and McGill University. [in Persian]
- Matin, P. (2012). *Ritual plants in Iranian culture and folklore* (Vol. 1). Farhameh. [in Persian]
- Molavi, J. M. (2007). *Koliyat Shams* (B. Z. Forozanfar Ed.; 2nd ed.). Hermes. [in Persian]
- Molavi, J. M. (2010). *Masnavi manavi* (P. Abbasi-Dakani Ed., 4th ed.). Elham. [in Persian]
- Pourdawoud, E. (Trans.). (1998). *Yaštha* (vol. 1). Asatir. [in Persian]
- Rashed Mohasel, M. T. (Trans.). (1987). *Vizīdagīhā ī Zādisparam*. Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]

- Rashed Mohasel, M. T. (Trans.). (2009). *Dinkard-e haftom*. Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Sanai Ghaznavi. (1983). *Diwan-e Sanai Ghaznavi* (M. T. Modares Razavi Ed., 4th ed.). Sanai. [in Persian]
- Sanai Ghaznavi. (2008). *Hadiqat-al-haqiqah and tariqat-al-shari'a* (M. T. Modares Razavi Ed., 7th ed.). University of Tehran. [in Persian]
- Shojaei, H. (2016). *Comparative symbology: Vol.3. Plants*. Shahr Pedram. [in Persian]
- Tafazzoli, A. & Amouzgar, J. (Eds. & Trans.). (2011) *Mīnū yē xrad* (5th ed.). Tous. [in Persian]
- Ushidari, J. (2007). *Mazdayasnaa encyclopedia* (4<sup>th</sup> ed.). Markaz. [in Persian]
- Zaehner, R. Ch. (2008). *The dawn and twilight of Zoroastrianism* (T. Qaderi, Trans.). Mahtab. (Original work published 1961). [in Persian]
- Zomorodi, H. (2007). *Symbols of plants in Persian poetry*. Zovar. [in Persian]

## **Analysis the Claim of Ancient Greek Historians About an Achaemenid Inscription in the Tomb of Cyrus II**

**Amir Valizadeh**  
M.A in Iranology, Meybod University, Meybod, Iran.  
iranologytrips@gmail.com

### **Abstract**

One of the remarkable points related the tomb of Cyrus II is the investigation of the claim of ancient Greek historians about an inscription from the Achaemenid period in that place. Authors such as Aristobulus and Onesicritus, the contemporaries of Alexander the Macedonian and later Strabo and Plutarch have provided reports on this matter. After the identifying of tomb of Cyrus II in the 19<sup>th</sup> century, it was known that there is no archaeological evidence to confirm their claims. This contrast forced Western and Iranian researchers of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries in the field of Achaemenid history to react to the existence and even the quality of that inscription. Since the reactions are mainly expressed in a scattered manner, this research by using descriptive-analytical method, first discusses the existence of such inscriptions. Afterwards, it examines the linguistic features and the content of narratives of the ancient historians and compares them with the examples in the Pasargadae collection and other Achaemenid administrative places. The conclusion of this research reveals that despite the possibility the of an inscription in the tomb of Cyrus II, there are significant differences between the linguistic elements and the common literature of the inscriptions of the Achaemenid kings and the content presented by the Greek historians, in such a way that it is difficult to accept the content of the reports.

**Keywords:** Tomb of Cyrus II, inscription, Achaemenid, Strabo, Aristobulus, Plutarch,

---

**Receive Date:** 01 January 2024

**Revise Date:** 22 July 2024

**Accept Date:** 05 August 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2018274.1097>



## واکاوی ادعای تاریخ‌نویسان یونان باستان مبنی بر وجود سنگ‌نوشته‌ای هخامنشی در آرامگاه کوروش دوم

امیر ولی‌زاده

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته ایران‌شناسی دانشگاه میبد، میبد، ایران.

iranologytrips@gmail.com

### چکیده

یکی از نکات قابل توجه در خصوص آرامگاه کوروش دوم بررسی ادعای تاریخ‌نگاران یونان باستان درباره سنگ‌نوشته‌ای از دوران هخامنشی در آن مکان است. نویسندگانی چون اریستوبولوس و اونسیکریتوس، از هم‌روزگاران اسکندر مقدونی، و بعدها استرابو و پلوتارک، در این مورد گزارش‌هایی ارائه داده‌اند. پس از شناسایی آرامگاه کوروش دوم در سده ۱۹ میلادی، دانسته شد که هیچ شاهد باستان‌شناسی برای تأیید ادعاهای آنان وجود ندارد. این تضاد، پژوهندگان غربی و ایرانی سده‌های نوزده و بیست میلادی حوزه تاریخ هخامنشی را نسبت به وجود و حتی کیفیت محتوای آن سنگ‌نوشته وادار به واکنش کرد، اما این واکنش‌ها عمدتاً به صورت پراکنده بیان شده‌اند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، نخست به بحث درباره وجود چنین سنگ‌نوشته‌ای می‌پردازد. سپس به بررسی ویژگی‌های زبانی و محتوای روایت‌های تاریخ‌نویسان باستان پرداخته و آنها را با نمونه‌های موجود در مجموعه پاسارگاد و دیگر اماکن اداری هخامنشیان تطبیق می‌دهد. نتیجه این پژوهش آشکار می‌سازد که ضمن محتمل دانستن وجود سنگ‌نوشته‌ای در آرامگاه کوروش دوم، میان عناصر زبانی و ادبیات رایج سنگ‌نوشته‌های شاهان هخامنشی و محتوای ارائه شده از سوی تاریخ‌نویسان یونانی تفاوت‌هایی فاحش یافت می‌شود، به‌گونه‌ای که پذیرش محتوای آن گزارش‌ها را دشوار می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** آرامگاه کوروش دوم، سنگ‌نوشته، هخامنشی، اریستوبولوس، پلوتارک،

استرابو

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۵

## ۱. مقدمه

با روی کار آمدن داریوش اول، تحولی بس شگرف در فرهنگ پارسیان روی داد و آن پیدایش خط میخی پارسی باستان بود که با آن یادمان شاهان هخامنشی بر سینه صخره‌ها جاودانه گردید. این رویداد، همچنین بیش از پیش، زمینه تعامل پارس‌ها با جوامع متمدنی نظیر ایلامی‌ها، بابلیان و آشوریان را فراهم ساخت. خط میخی پارسی باستان چونان منبعی شاخص، عهده‌دار نمایش حضور هخامنشیان در جای‌جای شاهنشاهی آنان بود. هرکدام از شاهان این سلسله به سهم خود نه تنها بر دیوار، پی و ستون‌های بناهای سازمانی چون پارسه، شوش و پاسارگاد، بلکه بر بدنه ظرف‌های سلطنتی نیز از خود جمله‌هایی را به یادگار گذاشته‌اند که بر مواردی چون تبار خانوادگی، خدای آنان، رویدادی مهم و سرنوشت‌ساز، ملل پیرو آنان و... تمرکز دارد. ارج و ارزشمندی کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌های شاهان هخامنشی در همان روزگار باستان در پاره‌ای موارد از سوی نویسندگان یونانی هم‌روزگار آنان چون هرودوت، آریستوبولوس و... گزارش شده است. این گزارش‌ها گرچه گذریند، اما وجود آنها نشان‌دهنده این حقیقت است که این بخش از فرهنگ هخامنشیان به عنوان منبعی تاریخی، مستند و معتبر قلمداد می‌شد. از جمله موضوعات حائز اهمیت در بحث سنگ‌نوشته‌ها که این نوشتار به نقد و بررسی آن پرداخته، گزارش نویسندگان یونانی دوران باستان است که از وجود سنگ‌نوشته‌ای در آرامگاه کورش، شاه هخامنشی، خبر می‌دهد. تاریخ‌نویسانی چون آریان، آریستوبول، اونسیکریتوس، استرابو و پلوتارک کسانی‌اند که مدعی وجود چنان سنگ‌نوشته‌ای شده و گزارش‌هایی از محتوای آن ارائه داده‌اند. با بررسی ادعاهای آنان و تطبیق آنها با ادبیات نوشتاری رایج در کتیبه‌های مجموعه پاسارگاد و دیگر اماکن دولتی هخامنشیان درمی‌یابیم که تفاوت‌هایی در ماهیت و عناصر زبانی آنها چون طول جمله‌ها و وجود واژگانی مغایر با سبک نگارشی هخامنشیان دیده می‌شود. تأمل در ادعای آنان زمانی بیشتر می‌شود که در یک مورد نیز به نگارش پیام کوروش با خط یونانی اشاره می‌کنند که در زمان کوروش رواج آن در قلب شاهنشاهی هخامنشی دور از ذهن است. حال، این پژوهش بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای برای میزان اعتبار ادعای نویسندگان یاد شده پاسخی درخور بیابد. در این راستا نخست وجود چنان سنگ‌نوشته‌ای مورد واکاوی قرار گرفته و سپس محتوای منابع یاد شده راستی‌آزمایی می‌شود. به منظور رسیدن به این هدف ساختار و عناصر زبانی آنها با نمونه‌های رایج در پاسارگاد و دیگر بناهای هخامنشیان به صورت تطبیقی بررسی می‌شوند.

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه ادبیات پژوهش باید گفت در پی ادعاهای تاریخ‌نگاران یونان و روم باستان، چون آریان (Arrian, 1884, p. 366)، استرابو (Strabo, 1917/2003, pp. 320-321) و پلوتارک (Plutarchus, 1889, pp. 424-425)، مبنی بر وجود سنگ‌نوشته‌هایی به زبان‌های پارسی باستان و یونانی در آرامگاه کوروش دوم، بررسی سنگ‌نوشته‌های هخامنشیان از سده ۱۸ میلادی تاکنون موضوع بسیاری از پژوهش‌های تاریخی قرار گرفت و ضرورت بازنگری در تاریخ هخامنشی را فراهم آورد. سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی را بیش‌تر باید عصر کشف، رمزگشایی و ترجمه این دست از اسناد دانست. ولی در درازنای سده ۲۰ میلادی عمده نگاه باستان‌شناسان و زبان‌شناسان بر مطالعه محتوای آنها به منظور دستیابی به برخی واقعیات تاریخی، اجتماعی، سیاسی، مذهبی و زبانی آن دوران متمرکز بوده است. اما در زمینه مورد بحث، مصطفوی در یک مقاله صرفاً توصیفی، درباره آرامگاه کوروش دوم، تنها به وجود نوشته‌های دوران اسلامی در آن مکان اشاره می‌کند. وی با وجود اینکه حضور اسکندر در آن مکان را یادآور می‌شود ولی از ادعای تاریخ‌نویسان همراه او مبنی بر وجود سنگ‌نوشته‌ای در آن مکان یاد نمی‌کند (Mostafavi, 1965, pp. 41-44). شاپور شهبازی در کتاب *زندگی و جهان‌داری کوروش کبیر* نگارش سنگ‌نوشته مورد ادعا را به داریوش یکم نسبت می‌دهد (Shapour Shahbazi, 2009). میرزا ابوالقاسمی ضمن بررسی سنگ‌نوشته‌های دوران اسلامی که بر سطح ستون‌ها و سنگ‌های مربوط به کاخ‌های پاسارگاد کنده‌کاری شده، محراب درون اتاق آرامگاه کوروش را نیز شرح می‌دهد ولی مطلبی در خصوص سنگ‌نوشته هخامنشی ارائه نمی‌دهد (Mirza Aboulqasemi, 2011, pp. 79-88). در کنکاشی دیگر، عزیزی خرائقی و سلیمی بر روی سنگ‌نگاره‌های برج سنگی و یکی از نقش‌های جانوری آرامگاه، بررسی‌هایی انجام داده‌اند، اما نکته‌ای درباره سنگ‌نوشته‌ای منسوب به کوروش نگفته‌اند (Azizi Kharanaghi, & Salimi, 2011, pp. 12-21). در یک پژوهش، با عنوان «یادگاری‌های آرامگاه کوروش»، ضمن برشمردن فهرستی از نوشته‌های درون آرامگاه، به ادعای تاریخ‌نویسان یونانی نیز اشاره شده ولی بحثی حتی مبنی بر درستی یا نادرستی این ادعا به میان نیامده است (Moulai Kurdshuli; Zarei & Karami, 1400, pp. 111-132). در این رهگذر، علی سامی در کتاب *پاسارگاد* ضمن یادآوری ادعای تاریخ‌نویسان یونان باستان، نسبت به وجود سنگ‌نوشته‌ای با مختصات و محتوای گزارش شده از سوی آنان، در حد چند سطر کوتاه واکنش نشان می‌دهد که در این جستار از آن یاد خواهد شد (Sami, 1996, p. 40). آنچه که تاکنون در این باره، به صورت

گذرا، نگاه‌ها را به خود جلب می‌کند، اشاره‌های اندیشمندان حوزه مطالعات ایران‌شناسی است که در چارچوب نظرات کوتاه و پراکنده در لابه‌لای منابعشان یافت می‌شود. برخی از این نظرات در راستای تأیید و پذیرش ادعاهای نویسندگان یونانی است و برخی نیز در رد آنها. روی هم رفته تاکنون پژوهشی ویژه، مستقل و نظام‌یافته نسبت به وجود سنگ‌نوشته‌ای مربوط به دوران هخامنشیان در آرامگاه کوروش دوم و همچنین بررسی محتوای آن، انجام نشده است. نبود پژوهشی مستقل و نظام‌مند در واکاوی ادعای نویسندگان یونان باستان مبنی بر وجود سنگ‌نوشته‌ای از زبان کوروش دوم در آرامگاهش ضرورت تدوین چنین پژوهشی را ایجاب نموده است. از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد تا روشن سازد که رد گزارش نویسندگان یونان باستان راه، از سوی برخی اندیشمندان، تنها به دلیل نبود شواهد باستان‌شناسی، نمی‌توان دلیلی بر نادرستی ادعای آنان دانست. از سوی دیگر، پذیرش بی‌قیدوشرط محتوای گزارش آنان با وجود مغایرت با سبک نگارشی نوشته‌های شاهان هخامنشی نیز در برداشت و تصور ما از شخصیت کوروش دوم تأثیرگذار خواهد بود.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. آرامگاه کوروش دوم

آرامگاه کوروش، از جمله بناهای وابسته به دوران هخامنشیان است که از منظر تاریخی این گونه توصیف شده است: استرابو در سال ۲۰ م. به نقل از آریستوبولوس، نخستین گزارش را از آرامگاه کوروش به دست می‌دهد: «سپس اسکندر به پاسارگاد که از کاخ‌های کهن سلطنتی بود رفت. در باغی گور کوروش را دید. برجی کوچک، که میان انبوه درختان پنهان بود. آرامگاه بنیادی استوار داشت و روی آن مزاری سقف‌دار با ورودیه‌ای بسیار تنگ بود» (Strabo, 1917/2003, p. 320). ولی اونسیکریتوس آن را برجی ده طبقه معرفی می‌کند که پیکر کوروش در بالاترین طبقات آن بوده است و آریستوس مدعی شده که آن آرامگاه تنها دو برج داشته است (Strabo, 1917/2003, p. 321).

به پیروی از گزارش‌های نویسندگان یونان باستان، شماری از جهانگردان اروپایی سده ۱۵ میلادی به این سو، که با انگیزه‌های گوناگون وارد خاک ایران شده بودند برخی از مکان‌های باستانی روزگار هخامنشیان را شناسایی کردند که آرامگاه کوروش نیز یکی از آنها بود. «در سده ۱۵ م. جوزپه باربارو، جهانگرد ایتالیایی، آرامگاه کوروش را دید و گفت گوری است که بر فراز آن کلیسای کوچکی است که خطوط عربی بر آن کنده‌اند. ایرانیان آن را مادر سلیمان می‌خوانند»

(Barbaro, 1873/1985, p. 98). مارسل دیولافوا در سده ۱۹م. با بررسی آرامگاه کوروش نمی پذیرد که پادشاهی چنان بزرگ را در اتاقی که وسعت آن از شش متر بیشتر نیست به خاک سپرده باشند، وانگهی سنگ نوشته ای را، که آریستوبولوس از آن یاد می کند، در هیچ کجای این بنا نمی بیند (Dieulafoy, 1881/2014, p. 318). اما گروتفند<sup>۱</sup> نخستین کسی بود که در سال ۱۸۱۸م. در نوشته اش هویت واقعی آرامگاه کوروش را پذیرفت (Mafi, 2005, p. 81). بلوشر نیز در اشاره به آرامگاه کوروش می نویسد: امروزه این خانه خالی است و کتیبه غرورآمیز «من کورشم، شاه، از دودمان هخامنشی»، ناپدید شده است. اما این گور به رغم سادگی اش دارای چنان مهابتی است که بر همه بینندگان اثر می گذارد (Blücher, 1949/1990, pp. 236-237). سرانجام باستان شناسان و تاریخ پژوهان سده ۲۰ و ۲۱م. از آن مکان گزارش هایی علمی ثبت کردند: «در سال ۵۴۶ پ.م کوروش کبیر مؤسس سلسله شاهنشاهی هخامنشی در ایران پایتخت جدید خود پاسارگاد را در دره ای مرتفع که اکنون جزئی از استان فارس است احداث نمود» (Stronach, 1972, p. 243). بناهای پاسارگاد را به چهار دسته می توان بخش کرد: ۱. تخت و دژ در شمال، ۲. محوطه مقدس در باختر، ۳. کاخ های شاه، ۴. آرامگاه کوروش (Shahbazi, 2009, p. 239). این آرامگاه در گوشه جنوبی محوطه کاخ ها [ای پاسارگاد] با سنگ های آهکی سپیدی که به زردی می زند بنا شده است (Shapour Shahbazi, 2009, p. 378).

## ۲-۲. پیشینه توجه یونانیان باستان به سنگ نوشته های هخامنشی

از آنجایی که محور این پژوهش بر بررسی ادعای نویسندگان یونانی مبنی بر وجود یک سنگ نوشته در آرامگاه کوروش دوم است، روشن کردن میزان آگاهی آنان از اسناد نوشتاری هخامنشیان اهمیت می یابد.

در میان گزارش های مبسوطی که نویسندگان یونان و روم باستان درباره تاریخ هخامنشیان به دست می دهند، توجه به سنگ نوشته های شاهان هخامنشی، بخشی از محتوای آثارشان را تشکیل می دهد. از بررسی آن آثار دانسته می شود که یونانیان نسبت به برخی از زوایای سنگ نوشته های هخامنشیان آگاهی هایی داشته اند. هرودوت می گوید داریوش روند به قدرت رسیدن خود را در سنگ نوشته ای با این مضمون بر جای گذاشته است: «نخست فرمان داد ستونی بر پا کردند که بر آن تصویر سواری نقش شده و زیر آن نوشته شده است: داریوش پسر ویشتاسپ به برکت وجود

<sup>1</sup>. Grotefend

اسبش (که نام آن در کتیبه آمده) و مهترش اویبارس به پادشاهی ایران رسید» (Herodotus, ca 450-440 B.C.E / 2010, p. 398). و نیز او در جایی دیگر نقل می‌کند که داریوش به محض رسیدن به کناره‌های بسفر «فرمان داد دو ستون از سنگ مرمر سپید بسازند و بر یکی به خط آشوری و بر دیگری به خط یونانی فهرست اقوام خود را که از آن عبور می‌کنند، بنویسند... بعدها بیزانسی‌ها این دو ستون را به شهر خود انتقال دادند و از یکی برای ساختن قربانگاه در معبد آرتیمیس اورتوزیا استفاده کردند و آن دیگری را که به خط آشوری بود نزدیک معبد دیونیس در بیزانسیوم گذاشتند» (Herodotus, ca 450-440 B.C.E / 2010, p. 478). وی سپس چند صفحه بعد می‌نویسد: «هنگامی که داریوش به کناره رودخانه تاروس رسید در آنجا اردو زد و آب آن را چنان گوارا یافت که دستور داد در آنجا نیز ستونی سنگی با این نوشته برافرازد: سرچشمه‌های تاروس بهترین و گواراترین آب را دارند؛ داریوش پسر هیستاسپ، شاه ایران و سراسر قاره که نخستین و زیباترین همه آدمیان است با ارتش خود بر ضد سکاها به این سرچشمه رسید. این بود کتیبه‌ای که او در آنجا نهاد» (Herodotus, ca 450-440 B.C.E / 2010, p. 489). «زمانی که تمیستوکلس از آتن تبعید می‌شود در سال ۴۶۴ پ.م. به دربار ایران پناه می‌برد، طی نامه‌ای، از یکی از دوستانش می‌خواهد که ظرف‌هایی را که دارای نوشته‌هایی به خط میخی فارسی باستان است برایش نفرستد. زیرا این ظرف‌ها مربوط به غنایم جنگ سالامیس بود که در سال ۴۸۰ میلادی به شکست ایرانیان انجامید (Hinz, 1976/2007, p. 45). این مهم در گذر زمان، می‌توانسته مورخان یونانی سال‌های پایانی هخامنشیان را متوجه ارزشمندی و ارج این نوع از اسناد در شناخت آیندگان از رویدادهای تاریخی کرده باشد. نویسندگان یونانی هم‌روزگار با اسکندر مقدونی که در یورش به ایران در رکاب وی بودند نیز در چند مورد مطالبی را، گرچه اندک، درباره وجود سنگ‌نوشته‌های شاهان هخامنشی از جمله کوروش و داریوش نگاشته‌اند. استرابون با استناد به گزارشی از اونسیکریتوس، که در سال ۳۳۰ پ.م همراه اسکندر بود، به بخشی از سنگ‌نوشته آرامگاه داریوش اشاره می‌کند: «با دوستانم، دوست بودم. در اسب‌سواری و تیراندازی سرآمد دیگرانم. همه هنرها را دارم. به عنوان شکارچی بهتر از همه هستم» (Strabo, 1917/2003, p. 321). اینها به وضوح برگردان بندهای ۳، ۹ و ۱۰ متن کتیبه‌اند» (Lecoq, 1997/2003, p. 128). آلبرت اومستد اذعان می‌دارد که این بخش از سنگ‌نوشته داریوش در

<sup>۱</sup> - منظور لوکوک، کتیبه داریوش در آرامگاه وی است که البته با توجه به بررسی‌های زبان‌شناسی وی ترجمه درست آن این است: «من دوست دوستان (م) بودم، من اسب‌سواری بی‌همتا و کمانداری بی‌همتا بودم. من قادر به انجام هرکاری بودم» (Lecoq, 1997/2003, p. 128).

نقش‌رستم برای اسکندر ترجمه شده است (Olmstead, 1948/2004, pp. 125-126). اما چگونه؟ «البته با یک بررسی در می‌یابیم که اونسیکریتوس احتمالاً به واسطه یکی از رونش‌های آرامگاه داریوش که در دسترس بوده، آگاهی یافته زیرا او می‌گوید که داریوش چنین نوشته است... در نتیجه در اواخر این شاهنشاهی رونش‌هایی از نبشته‌های آرامگاه در دربار وجود داشته است» (Hinze, 1976/2007, p. 208). آتانیوس<sup>۱</sup> بر عکس پلوتارک می‌نویسد: «داریوش همویی که بر مغ‌ها غلبه یافت، بر سنگ آرامگاه خود نوشت: «من قادرم بسیار شراب بخورم و از عهده آن برآیم» و سرانجام پورفیروس<sup>۲</sup> می‌نویسد: «داریوش پسر ویشتاسپ، بر آرامگاه خود در میان دیگر مطالب، نوشته که او استاد مغان بوده است» (Lecoq, 1997/2003, p. 128). که البته تاکنون کاوش‌های باستان‌شناسی سندی دال بر درستی این ادعاها گزارش نداده است. با آگاهی از این مقدار توجه یونانیان باستان به سنگ‌نوشته‌های هخامنشیان، در می‌یابیم که آنان نیز به ارزش این مواد فرهنگی در ماندگاری رخدادها پی برده بودند و استناد به آنها را چون سندی معتبر برای درستی گزارش‌های خود می‌دانستند؛ چرا که اشاره به آنها می‌توانست بر اعتبار ادعاهایشان بیفزاید. از این رو ثبت و ضبط گزارشی درباره آرامگاه کوروش می‌توانست هرگونه از ادعای آنان را جاودانه سازد.

### ۲-۳. نویسندگان همراه اسکندر و دیگر تاریخ‌نگاران دوران باستان

اشاره به وجود سنگ‌نوشته‌ای مربوط به دوران هخامنشی در آرامگاه کوروش، نخستین بار نزد نویسندگان همراه اسکندر دیده می‌شود. آریان می‌نویسد: در پاسارگاد در باغ سلطنتی آرامگاه کوروش قرار دارد. روی قبر با حروف فارسی باستان این عبارات حک شده‌اند: «ای انسان، منم کوروش، پسر کمبوجیه، که شاهنشاهی پارسیان را بنا نهاد و شاه آسیا بود، به این یادمان که از آن من است رشک مورز<sup>۳</sup>» (Arrian, 1884, p. 366). استرابون نیز به نقل از آریستوبول که او نیز از همراهان اسکندر بوده در خصوص وجود و محتوای کتیبه‌ای در آرامگاه کوروش می‌گوید: من

1. Athenaios

2. Porphyre

3. Upon the tomb an inscription in Persian letters had been placed, which bore the following meaning in the Persian language. "O man, I am Cyrus, son of Cambyses, who founded the Empire of the Persians, and king of Asia. Do not therefore grudge me this monument" (Arrian, 1884, p. 366)

ἐπεγέγραπτο δὲ ὁ τάφος Περσικοῖς γράμμασι: καὶ ἐδήλου Περσιστὶ τάδε: ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Καμβύσου ὁ τὴν ἀρχὴν Πέρσας καταστησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύσας. μὴ οὖν φθονήσης μοι τοῦ μνήματος ( Arrian, 1907, 6.29.8).

کوروش هشتم که برای پارسیان شاهنشاهی برپاکردم و شاه آسیا شدم. پس بر آرامگاه من حسد مبر<sup>۱</sup> (Strabo, 1877, 15.3.7). وی سپس در ادامه از زبان اونسیکریتوس می‌گوید: «کتیبه‌ای به زبان یونانی است که با الفبای پارسی نوشته شده: من که در این جا خفته‌ام کوروش شاه شاهانم»<sup>۲</sup> (Strabo, 1877, 15.3.7). البته پلوتارک در سده‌های بعدی، با تفصیلی بیش از نویسندگان پیشین در این باره می‌نویسد: «ای مرد، هر که باشی و از هر کجا که بیایی، چون اطمینان دارم که گذارت با این گوشه خواهد افتاد، بدان که من کوروش هشتم، آنکس که امپراتوری ایران را بنیاد نهاد، از تو تمنایم این است که بر این یک مشت خاک که بدنم را دربرگرفته است، چشم طمع ندوزی و آرامم‌گذاری. این کلمات به شدت اسکندر را متأثر کرد و بر بی ثباتی روزگار و ناپایداری کارهای آدمیان تأسف خورد»<sup>۳</sup> (Plutarch, 1919, p. 417).

به دلیل عدم گزارش باستان‌شناسی مبنی بر وجود چنین سندی و نیز به دلیل تفاوت در محتوا و طول جمله‌های سندهای یادشده از سوی تاریخ‌نگاران غربی دوران باستان، لازم است که این ادعاها از دو منظر «امکان وجود چنین سندی» و «محتوای آن» بررسی شود.

## ۲-۴. بررسی وجود سنگ‌نوشته‌ای هخامنشی در آرامگاه کوروش دوم

### ۲-۴-۱. بررسی سطحی

نخستین توجه به بحث وجود و یا عدم وجود یک سنگ‌نوشته هخامنشی در آرامگاه کوروش نزد بازدیدکنندگان سده ۱۹ میلادی نمایان می‌شود. فلاندن در جریان بازدید خود از منطقه پاسارگاد و آرامگاه کوروش که در آن زمان ایرانیان آن را با نام آرامگاه مادر سلیمان می‌شناختند، ضمن توصیف آن، گویا نخستین واکنش را نسبت به وجود سنگ‌نوشته‌ای در آنجا بیان می‌دارد: «باز هم

<sup>۱</sup>. ὃ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι, ὁ τὴν ἀρχὴν τοῖς Πέρσαις κτησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύς: μὴ οὖν φθονήσης μοι τοῦ μνήματος. (Strabo, 1877, 15.3. 7-8)

2. «ἐγὼ κείμαι Κῦρος βασιλεὺς βασιλῶν»: Here I lie, Cyrus, king of kings. (Strabo, 1877, 15.3. 7-8)

<sup>3</sup>. And after reading the inscription upon his tomb, he ordered it to be repeated below in Greek letters. It runs: "O man, whosoever thou art, and from whenesoever thou comest, for I know thou wilt come, I am Cyrus, and I won for the Persians their empire. Do not, therefore, begrudge me this little earth which covers my body". These, words, then, affected Alexander, who was reminded of the uncertainty and mutability of life (Plutarch, 1919, p. 417).

ἔπειτα τὸν Κύρου τάφον εὐρὸν διορωρυγμένον ἀπέκτεινε τὸν ἀδικήσαντα, καίτοι Πελλαῖος ἦν οὐ τῶν ἀσημοτάτων ὁ πλημμελής, ὄνομα Πολύμαχος. τὴν δὲ ἐπιγραφὴν ἀναγνοῦς ἐκ ἔλευσεν Ἑλληνικοῖς ὑποχαράξαι γράμμασιν. εἶχε δὲ οὕτως: ὃ ἄνθρωπε, ὅστις εἶ καὶ ὄθεν ἢ κεις, ὅτι μὲν γὰρ ἤξεις, οἶδα, ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Πέρσαις κτησάμενος τὴν ἀρχὴν, μὴ οὖν τῆς ὀλίγης μοι ταύτης γῆς φθονήσης ἢ τοῦ μὸν σῶμα περικαλύπτει. ταῦτα μὲν οὖν ἐμαθῆ σφόδρα τὸν Ἀλέξανδρον ἐποίησεν, ἐν νῶ λαβόντα τὴν ἀδηλόγητα καὶ μεταβολήν.

یکی از بناهایی که در این محل هست که با شرحی که آرین در باب مقبره کورش می دهد مطابق در می آید... این مقبره دراز و سقفش بر روی سه دیوار قرار دارد... هیچ اثری از حجاری و نوشته هایش [از دوران باستان] نمایان نیست. از شما می پرسیم آیا اشخاصی که این بنا را ایجاد نموده و در آن جسدی جا گذاشته اند ممکن است عبارتی به در و دیوارش ننوشته باشند؟ (Flandin, 1840/1977, p. 263). جورج کرزون نیز می گوید: بردیوارهای مقبره مرغاب کتیبه ای به زبان پارسی یا یونانی از کوروش دیده نمی شود، ولی نیک می توان تصور کرد که این کتیبه ها بر الواحی بوده که بر دیوار یا موضع دیگر نصب شده بود و بعداً از میان رفته است (Curzon, 1892/1994, Vol. 2. p. 104). ادوارد براون هم باور دارد که: «ساختمان، هیچ کتیبه و نوشته ای به خط میخی یا پهلوی ندارد» (Browne, 1893/2002, p. 269). به پشتوانه آگاهی هایی از این دست، ویلیام جکسون بر این است تا گواهی هایی برای اثبات وجود سنگ نوشته ای در آرامگاه کوروش بیابد: «امری طبیعی است اگر تصور کنیم که کتیبه ای آرامگاه این شاهنشاه نیرومند را تزئین می کرده است. ... من آن را به دقت بررسی کردم، ولی حتی یک حرف در روی آن یافت نشد؛ و در عکسی هم که از آن گرفتم چیزی منعکس نگشت. ولی احتمال دارد که حروف آن کتیبه به کلی از میان رفته باشند، یا کتیبه ها در اصل به صورت الواحی بر دیوار نصب شده بودند. احتمال اخیر، به خصوص با توجه به سوراخ هایی که در دو طرف تخته سنگ سردر مقبره دیده می شود، قوت می گیرد. در حقیقت من در صحت این روایت تردید ندارم که وقتی که آریستوبولوس و اونسیکریتوس همراه اسکندر به تماشای مقبره رفته اند کتیبه ای در آنجا وجود داشته است. و بحث درباره عدم وجود چنین کتیبه ای همان اندازه بی پایه است که بگوییم کتیبه بالای نقش برجسته کوروش<sup>۱</sup> در اصل وجود نداشته است، زیرا حالا وجود ندارد؛ و حال آنکه می دانیم که تقریباً در صد سال پیش چنین کتیبه ای وجود داشته است (Jackson, 1906/1978, pp. 335-336). اما این دست از اظهار نظرها تنها روندی توصیفی داشته و تنها در پی تطبیق ادعاهای نویسندگان یونان باستان با وضعیت آرامگاه کوروش در سده های ۱۸ و ۱۹ میلادی صورت گرفته و اساسی زبان شناختی ندارند چرا که «همه آنها به یک یا دو منبع معاصر اسکندر بر می گردد و بنابراین برخی از پژوهندگان به درستی گفته های شهود شک دارند...» (Lecoq, 1997/2003, p. 8). با وجود رشد روز افزون دانش باستان شناسی و زبان شناسی در سده ۲۰ میلادی و «پژوهش های دقیق که بر آرامگاه کوروش انجام گرفته هیچ کتیبه ای [از روزگار باستان] به دست

<sup>۱</sup> . من کوروش هستم، شاه، هخامنشی.

واکاوی ادعای تاریخ‌نویسان یونان باستان مبنی بر وجود .... ۲۵۳

نیامده است (Lecoq, 1997/2003, pp. 79-8). بنابراین، تکیه بر وجود شواهد عینی، ادعاهای تاریخ‌نگاران باستان را نه رد می‌کند و نه اثبات.

#### ۲-۴-۲. بررسی‌های تطبیقی و قرینه‌ای با نمونه‌های پاسارگاد

لوکوک یک فرض را در خصوص وجود کتیبه در آرامگاه کوروش در نظر می‌گیرد: «همراهان اسکندر به احتمالی کتیبه‌های کاخ را به آرامگاه «بردند» تا ترجمه یونانی آنها را تهیه کنند» (Lecoq, 1997/2003, p.81). سپس وی برای درستی فرض خود با استناد به وجود کتیبه‌های سه زبانه در درگاه سه بنا از بناهای پاسارگاد می‌گوید: «دو گونه کتیبه‌های سه زبانه کوروش CMA: «من کوروش هستم، شاه، هخامنشی» و CMC: «کوروش، شاه بزرگ است، هخامنشی». روی سه بنای جایگاه اصلی پاسارگاد یافت شده‌اند. نخستین این بناها رواقی است مشرف به جایگاه که «در R» نام دارد. این رواق نقش برجسته‌ای دارد که فرشته‌ای بالدار را نشان می‌دهد. این اثر تا اواخر قرن گذشته به عنوان نمونه‌ای از کتیبه CMA بر پا بوده است. اگر در نظر بگیریم که سازندگان پاسارگاد برای ایجاد تقارن در کارهای تزئینی و به‌ویژه کتیبه‌ها، ارجحیت قائل بوده‌اند احتمال دارد که سابق بر این حداقل هشت نسخه از این کتیبه روی بنا وجود داشته است. در «قصر S» که اغلب آن را «سالن شرفیابی» می‌نامند و «قصر P» که احتمالاً به عنوان محل سکونت کوروش استفاده می‌شده است، نیز تعداد معینی (نزدیک به بیست) نسخه از CMA موجود بوده که تنها دو تای آنها در روزگار ما، در هر قصری یک نسخه، حفظ شده است. دو تا نیز در «قصر S» تا قرن نوزدهم موجود بوده است. در «قصر P» کتیبه دیگری با عنوان CMC موجود است که بر روی چین‌های دامن نقش برجسته‌ای که نشان دهنده شاه است قرار دارد و احتمالاً نمونه‌هایی نیز داشته است (Lecoq, 1997/2003, pp. 81-82). گرچه امروزه کتیبه‌ای هخامنشی در آرامگاه کوروش وجود ندارد ولی عادت به نگارش کتیبه در اماکن مهم هخامنشیان از زمان داریوش به بعد، ما را نسبت به وجود نوشته‌ای هخامنشی در آرامگاه کوروش به اندیشه وامی‌دارد. از این رو با استناد به قرینه‌های موجود می‌توان وجود سنگ‌نوشته‌ای هخامنشی را در آن مکان محتمل دانست.

## ۲-۵. بررسی محتوای گزارش تاریخ نویسان یونانی

### ۲-۵-۱. ویژگی های سبکی و ادبیات رایج در سنگ نوشته های هخامنشیان

با احتمال دانستن وجود سنگ نوشته ای در آرامگاه کوروش، نوبت به بررسی سبک نوشتاری و ادبیات حاکم بر نوشته های شاهان هخامنشی می رسد. زیرا تقابل این ویژگی ها با گزارش های تاریخ نگاران یونانی ما را نسبت به درستی یا نادرستی محتوای ادعای آنان مطمئن تر می سازد. در سنگ نوشته های پاسارگاد آنچه در نگاه نخست به چشم می آید کوتاهی طول جملات، سادگی و تکرار در آنان است.

«من کوروش هستم، شاه، هخامنشی» (CMA) و «کوروش شاه بزرگ است، هخامنشی» (CMC).

این ویژگی را در دیگر نوشته های هخامنشیان نیز می توان یافت.

کتیبه خشایارشا در پارسه: «خشایارشا، شاه بزرگ، شاه شاهان، پسر داریوش شاه، هخامنشی» (Sharp, 1966/2009, p. 116, XPe).

اردشیر در شوش: «من اردشیر، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه کشورها» (Sharp, 1966/2009, ASd. p. 139).

داریوش در الوند: «خدای بزرگ اهوره مزدا، که این زمین را آفرید. که آسمان را آفرید. ...» (Sharp, 1966/2009, p. 136, DE).

همین ساخت جمله در کتیبه های خشایارشا در پارسه/تخت جمشید (Sharp, 1966/2009, XPd, p. 113) و داریوش دوم بر روی یک لوح زرین (Sharp, 1966/2009, p. 133, XPd) تکرار می شود. حتی سنگ نوشته داریوش به پارسه باستان، با وجود این که در نوع خود گسترده ترین در جهان باستان است، اما دارای جملات کوتاه<sup>۱</sup> نیز می باشد: «به خواست اهوره مزدا، من شاه هستم» (Lecoq, 1997/2003, p. 217, DB5). «کمبوجیه به مرگ واقعی مرد» (Lecoq, 1997/2003, p. 221, DB11). بنابراین، کوتاه نویسی، تکرار و سادگی جمله ها را می توان چونان

<sup>۱</sup>. گرچه مری بويس و لوکوک آشکارا مبنایی برای کوتاه بودن کتیبه های پاسارگاد به دست نداده اند ولی چنین می نماید که مقایسه طول عبارات کتیبه های پاسارگاد و نوشته تاریخ نویسان یونانی را مینا قرار داده باشند چرا که در کتیبه های پاسارگاد محتوا از دو تا سه واژه فراتر نمی رود: «شاه بزرگ/ کوروش، شاه بزرگ، هخامنشی و...» که در مقایسه با این عبارت بلند آریستوبولوس که جمله ای کامل است: «من کوروش هستم که برای پارسیان شاهنشاهی برپا کردم و شاه آسیا شدم.» همه کوتاه اند، یعنی همان چیزی که مری بويس و لوکوک به عنوان وجه تمایز متن ادعایی یونانیان باستان و نوشته های هخامنشی بدان اشاره داشته است. نمونه های بیشتر: عبارت «داریوش شاه می گوید» در سراسر کتیبه بیستون DB بندهای ۱ و ۲؛ «اهوره مزدا مرا بپایید» DB بندهای ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۱، و... DBa بندهای ۱ و ۲، DBb، DE بندهای ۱ و... و...

مبنا و معیاری برای ارزش‌گذاری، شناخت و تشخیص کتیبه‌های هخامنشیان از نمونه‌های ادعایی قلمداد کرد.

## ۲-۵-۲. بررسی محتوایی

پس از احتمال وجود یک سنگ‌نوشته در آرامگاه کوروش با استناد به قرینه‌های موجود در پاسارگاد و با توجه به ویژگی‌های سبکی و ادبیات نوشتاری هخامنشیان در کتیبه‌هایشان، نوبت به بررسی محتوایی تک‌تک گزارش‌های تاریخ‌نگاران باستان می‌رسد.

با تطبیق محتوای گزارش‌های نویسندگان باستان با یکدیگر و نیز مد نظر قرار دادن نوشته‌های موجود در بناهای هخامنشی و به‌ویژه پاسارگاد، می‌توان متوجه بلندای طول جمله‌های یونانی نسبت به عادات نوشتاری رایج در کتیبه‌های هخامنشی و وجود برخی واژگان غریب و ناآشنا شد. در گزارش آریستوبولوس جمله «بر آرامگاه من حسد نبر!» و در گزارش اونسیکریتوس اصطلاح‌هایی چون «شاه شاهان<sup>۲</sup>» که در کتیبه‌های پاسارگاد پیشینه ندارد و «وجود کتیبه یونانی به حروف پارسی باستان» جلب توجه می‌کنند. لوکوک کتیبه‌ای یونانی را به حروف فارسی به شهادت اونسیکریتوس با قطعیت رد کرده و بسیار نامحتمل می‌داند (Lecoq, 1997/2003, p. 80). علی سامی نیز وجود سنگ‌نوشته‌ای به «زبان یونانی ولی به خط میخی پارسی» را در زمان کوروش، آن هم در پارس، ناممکن می‌داند (Sami, 1996, p. 40). ویسهوفر در کتاب *ایران باستان* به هنگام بررسی اسناد باستانی که در آنها از رویدادهای روزگار هخامنشیان یاد کرده‌اند، در توصیف این کتیبه می‌نویسد: «نوشته بی‌گمان جعلی یونانی بر روی قبر کوروش که در روایت اسکندر ذکر شده، نمونه به‌ویژه جالبی است از ستایش جهان یونانی نسبت به کوروش از یک سو، و تعبیر یونانی شیوه‌های زندگی بیگانه از سوی دیگر» (Wiesehöfer, 2001/2014, p. 31). والتر هینتس نیز باور دارد که آرامگاه کوروش نوشته‌ای نداشته‌است (Hinz, 1976/2007, p. 207). ولی فرض بر وجود یک نوشته و با ارجاع دادن آن به ساختار و محتوای کتیبه‌های درگاه برخی از ساختمان‌های پاسارگاد، می‌توان به برخی نکات ظریف در کتیبه احتمالی آرامگاه کوروش دست یافت که با اندیشه‌ها و سبک هخامنشیان در نگارش کتیبه‌هایشان در اماکن حکومتی سازگار

۱. μη οὖν φθονήσης μοι τοῦ μηνήματος.

۲. βασιλεὺς βασιλῆων

نیست. برای نمونه، واژه «رشک»<sup>۱</sup>، که عمدتاً پژوهندگان آن را از مواد فکری به کار رفته در نوشته‌های هخامنشیان نمی‌دانند: «میل داشتیم تا بدانیم که کدام یونانی چنین خیالی را پرورده‌است، چون دست کم جمله پایانی [اینک بر این آرامگاه من رشک میرا] ایرانی نیست (Hinze, 1976/2007, p. 207)، زیرا چنین واژگان در نوشته‌های هخامنشیان یافت نشده و با ادبیات نوشتاری شاهان هخامنشی کاملاً بیگانه است. «به علاوه در عنوان «شاه شاهان»<sup>۲</sup> نوعی

۱. واژه رشک در واقع ترجمه‌ای از φθονήσις یونانی است که معادل انگلیسی آن grudge می‌باشد و بر مفهیمی چون رشک، کینه و حسد دلالت دارد. این مفهوم در هیچ یک از آثار هخامنشی یافت نشده است. وانگهی، در جمله تاریخ‌نگاران یونانی، گونه‌ای تمنا، استدعا و خواهش در برابر انسانی دیگر نهفته است. در حالی که شاهان هخامنشی تنها در حضور خدایان (اهورامزدا و دیگر ایزدان) خواهش و تمنای خود را بیان داشته‌اند: DPd بند ۳. همچنین در آثارشان جمله‌هایی دعایی، هم برای رستگاری فرمانبرداران (DB بند ۶۶) و هم برای نابودی نافرمانان اگر کتیبه را نابود کنند، وجود دارد (DB بند ۶۷). تزریق اندیشه‌های یونانی در فرهنگ هخامنشی پیشتر، از سوی هرودوت در گزارش گفت و گوی میان اوتانس (Otanés)، مگابیز (Mégabyze) و داریوش بر سر نوع حکومت آینده، صورت گرفته بود. در آن گفتگو، مگابیز به حاکمیت اشراف رای می‌دهد (Herodotus, ca 450-440 B.C.E /2010, Vol. I, p. 394). مسلماً این بخش، یونانی‌ترین قسمت متن است، زیرا هیچ ردپایی از این نوع حکومت در ایران عهد هخامنشی نمی‌توان یافت (Lecoq, 1997/2003, p. 179). از سوی دیگر مفهوم رشک بارها از سوی نویسندگان یونانی‌نویس در توصیف روابط اخلاقی یونانیان به کار رفته است. پلوتارک در توصیف کینه و دشمنی میان کلئونیوس Cleonymus و شهروندان یونانی می‌گوید:

This was the occasion of an old and public **grudge** between him and the citizens (Plutarchus, 1889, p. 33)

این بواسطه یک کینه عمومی میان او و شهروندان بود.

وی در گزارشی دیگر در شرح کینه و رشک میان سزار و کاتو می‌نویسد:

Cato, I must **grudge** you your death, as you **grudged** me the honor of saving your life (Plutarchus, 1889, p. 543).

کاتو، من باید نسبت به مرگت کینه بورزم، همانطور که تو از افتخار نجات جانم نسبت به من رشک ورزیدی.

پلوتارک در ادامه می‌افزاید: با این گفتمان که او [سزار] نوشت در برابر کاتو، پس از مرگش نشانی بزرگ از مهربانی او و یا میل او به آشتی کردن نیست.

پلوتارک در جای دیگر در بیان شدت رشک و حسادت میان دو تن از یاران نزدیک اسکندر یعنی هفاستیون Hephaestion و کراتیروس Craterus :

...And these two friends always bore in secret a grudge to each other, and at times quarreled openly, so much so, that once in India they grew upon one another,... (Plutarchus, 1889, p478)

این دو دوست همیشه به طور پنهانی نسبت به هم رشک می‌ورزیدند و گاهی آشکارا نسبت به هم در ستیز بودند، چنانچه یک بار در هندوستان بر یکدیگر فراز آمدند.

۲. لوکوک صفت «درشتی کلام» را از آن رو به عبارت «شاه شاهان» داده است که با محتوای دیگر نوشته‌های پاسارگاد همخوانی ندارد. «زیرا در هیچ یک از آنها این عبارت موجود نیست» (Lecoq, 1997/2003, p. 81)؛ چرا که این عبارات دارای بار ادعایی است و یعنی این که در آنها به چنین ادعایی بزرگ و فراخ اشاره نشده است. ولی معادل این عبارت ادعایی را می‌توان در دیگر مکان‌های هخامنشی و از روزگار داریوش و پس از وی بسیار یافت (در شوش DSM, DSK : داریوش، شاه بزرگ، شاه شاهان؛ در الوند XE : خشیارشا، شاه بزرگ، شاه شاهان، اردشیر اول APA و...)

درشتی کلام وجود دارد، زیرا در کتیبه‌های فارسی باستان پاسارگاد این عبارت نمی‌آید. اوضاعان کتیبه آرامگاه کوروش [ فراموش کرده‌اند که در این کتیبه‌ها عبارت به دلخواه کوتاه و عنوان صریحاً مختصر شده است (Lecoq, 1997/2003, p. 81). اومستد نیز ضمن پذیرش وجود سنگ‌نوشته‌ای کوتاه در آرامگاه کوروش باور دارد که «آریستوبولوس سردار اسکندر با وسعت دادن به سنگ‌نوشته کوتاه اولیه که شایسته کوروش بود، کوشیده است تا با وارد کردن عناصر یونانی، آن را باورپذیر سازد: «ای مرد، منم کوروش که این پادشاهی را برای پارسیان به دست آوردم و شاه پارس بودم؛ پس به این یادمان من رشک مورز» (Olmstead, 1948/2004, p. 91). عیسی بهنام هم در محتوای ارائه شده از سوی نویسندگان یونان باستان به دیده تردید می‌نگرد زیرا باور دارد که «تاریخ‌نویسان اسکندر همواره کوشیده‌اند که ایرانیان را کوچک نشان دهند»<sup>۱</sup> (Behnam, 1968, p. 4). کنت می‌گوید: «اگر سنگ‌نوشته‌های به جامانده را ملاک بدانیم، در همه آنها نوشته‌اند: «من کوروش شاه هخامنشی» (Kent, 1953, p. 116). اینها نسبت به دیگر سنگ‌نوشته‌های شاهان هخامنشی ساده و کوتاه بوده و نام پیشینیان نیز در آنها نیامده است (Boyce, 1982/2013, p. 80). از توجه تاریخ‌نویسان یونانی و همراهان اسکندر به کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌های شاهان هخامنشی می‌توان دریافت که آنان به درستی می‌دانستند که «سنگ‌نوشته‌ها متعلق به همان دوران رخدادها هستند و به همت معاصران آن حوادث به نگارش درآمده‌اند و عاری از مطالب جانبی می‌باشند» (Amouzgar, 1999, p. 27). از این رو در نزد آیندگان تردیدی برجا نمی‌ماند که مطالب کتیبه‌های مورد ادعای تاریخ‌نگاران یونانی، از آن کوروش دانسته خواهد شد. اما امروزه با تکیه بر بررسی‌های نوین زبان‌شناسی دانسته می‌شود که این داریوش بوده که «خط جدید فارسی باستان را در مجموعه پاسارگاد به کار گرفته است» (Koch, 1992/2006, p. 90) و «به هیچ روی نمی‌تواند از آن کوروش باشد چون در زمان او خط میخی پارسی باستان وجود نداشته است» (Koch, 2001/2012, p. 168).

---

<sup>۱</sup> ماری کخ نیز بر این موضع‌گیری اشاره دارد «از نویسندگان بیگانه هرگز نمی‌توان انتظار داشت که در همه بخش‌های گزارش‌های خود، به‌ویژه وقتی گزارش درباره دشمن است، گامی از دایره عینیت و بی‌طرفی بیرون نهند. بنابراین باید نگران گزارش‌هایی بود که یونانی‌ها درباره شاهنشاهی ایران داده‌اند... ایرانی‌ها تا قلب دمکراسی یونان رخنه کردند... از این رو قابل درک است که یونانی‌ها نمی‌توانستند نسبت به ایرانی‌ها احساسات دوستانه‌ای داشته باشند (Koch, 1992/2006, p. 29) درباره روابط یونانی‌ها و ایرانی‌ها نک. Koch, H. (1988). Die begegnung zwischen Persern und Griechen. *Oriens Antiquus*, 27, pp. 271-284.

### ۳. سرانجام کتیبه‌ای هخامنشی در آرامگاه کوروش

بحث بر سر وجود سنگ‌نوشته‌ای هخامنشی در آرامگاه کوروش را می‌توان در سه دوره خلاصه کرد.

#### ۳-۱. دوره پذیرش مطلق

این دوره بلند مدت که از زمان دیدار اسکندر مقدونی از آرامگاه کوروش تا اوایل سده ۱۸م. را در بردارد عمدتاً بر پذیرش وجود سنگ‌نوشته‌هایی باستانی به زبان‌های پارسی باستان و یونانی در آرامگاه کوروش، چونان حقیقتی تاریخی تمرکز دارد. در این بازه زمانی، که بر آثار کسانی چون آریستوبولوس، استرابو، آریان، پلوتارک و... تکیه دارد، نه تنها نسبت به وجود چنان سنگ‌نوشته‌هایی تردیدی در میان تاریخ‌نگاران نیست بلکه شاهد گسترش محتوای ادعاهای اولیه از سوی کسی چون پلوتارک نیز هستیم. در پی چنین اقبالی، ضرورت کشف آثار باستانی ایران در میان غربیان شکل گرفت.

#### ۳-۲. دوره پیدایش شک و تردید

در این دوره با ورود پرشمار جهانگردان غربی به ایران، به‌ویژه از سده ۱۹م. به این سو، برای کشف آثار به جا مانده از هخامنشیان روبه‌رو می‌شویم. چرا که آنان از راه مطالعه نویسندگان یونانی و رومی دوران باستان مشتاقانه می‌کوشیدند تا اثری از آثار ایران باستان را یافته و مورد بررسی قرار دهند. با بررسی‌های تطبیقی میان متون یونان باستان و آرامگاه کوروش دوم از سوی برخی از حقیقت‌یابانی چون دیولافوا، جورج کرزون، جکسون و... برای نخستین بار نظرات ضد و نقیضی دال بر وجود و یا عدم وجود سنگ‌نوشته‌ای باستانی در آن مکان در آثارشان راه یافت. همان‌گونه که یاد شد، فلاندن با طرح پرسشی استفهامی، وجود آن سنگ‌نوشته را ممکن می‌داند، ولی دیولافوا منکر آن می‌شود. کروزون گمان می‌کند که آن سنگ‌نوشته بر لوحی در محوطه آرامگاه بوده است و جکسون نیز با تکیه بر جایگاه والای کوروش، آرامگاه وی را شایسته درج کتیبه‌ای می‌داند. روی هم رفته گرچه در این دوره پاسخی روشن نسبت به وجود سنگ‌نوشته‌های مورد ادعای تاریخ‌نویسان یونان باستان داده نشد ولی زمینه بررسی‌های علمی آینده را فراهم آورد.

#### ۳-۳. دوره بررسی‌های علمی

در واقع، سده ۱۹ و ۲۰م. زمان بررسی‌ها، تطبیق‌ها و نظریه‌پردازی‌ها بر پایه شواهد باستان‌شناسی و روش‌های علمی دانش زبان‌شناسی می‌باشد. با ظهور باستان‌شناسان و رشد فزاینده دانش

زبان‌شناسی که در پی رمزگشایی و بازخوانی خطوط باستانی به‌ویژه خط میخی پارسی باستان پدید آمده بود، زمینه‌راستی‌آزمایی بسیاری از ادعاها، گزارش‌ها و روایت‌های روزگار باستان فراهم شد. به همین خاطر بحث بر سر وجود سنگ‌نوشته‌ی مورد ادعای یونانیان باستان در آرامگاه کوروش دوم وارد مرحله‌ی بررسی‌های علمی شد. در این راستا پژوهندگانی چون آلبرت اومستد، ژرف ویسهوفر، مری بویس، والترهینتس و زبان‌شناسانی چون پی‌یر لوکوک و... توانستند با استناد به برخی مختصات سبک نگارشی و ادبیات رایج کتیبه‌نویسی در نزد هخامنشیان و همچنین برخی ویژگی‌های محتوایی نوشته‌ها و گزارش‌های نویسندگان یونان باستان، ضمن جعلی دانستن محتوای سنگ‌نوشته‌ی یونانی مورد ادعای یونانیان، بحث بر سر وجود یک سنگ‌نوشته‌ی هخامنشی در آرامگاه کوروش را به مرحله‌ای برسانند تا ما امروز آن را با توجه به نمونه‌های هم‌تراز آن در دیگر بخش‌های پاسارگاد محتمل بدانیم. از دیگر شواهد باستانی که احتمال وجود یک سنگ‌نوشته در آرامگاه کوروش را بالا می‌برد، «وجود یک «گل سنگی» حجاری شده در کتیبه‌ی ورودی آرامگاه است که در سده‌ی هفدهم میلادی از سوی سفیران ملکه‌ی سوئد، کریستینا، در سال ۱۶۳۸م. به هنگام بازدید از آرامگاه کوروش تصویربرداری شده بود و در آن زمان هنوز سالم بوده است» (Boyce, 1982/ 2013, pp. 75-88) استروناخ نیز در توصیف مشاهدات خود ضمن اینکه آن گل سنگی یا دیسک را «تنها عنصر تزئینی بنا می‌داند، گل رز برجسته را، که در مرکز و بالای درگاه حجاری شده بود، یک نقش تزئینی رایج در جهان باستان گزارش می‌دهد» (Stronach, 2009). بنابراین، وجود چنین نمونه‌ی باستانی در آرامگاه کوروش، احتمال وجود دیگر عناصر فرهنگی جهان باستان را در آن دوران، چون سنگ‌نوشته‌ی مورد بحث، به گونه‌ای فزاینده افزایش می‌دهد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

از دستاوردهای این پژوهش این است که وجود سنگ‌نوشته‌ی هخامنشی و مورد ادعای نویسندگان یونان باستان را می‌توان با قرینه‌ی سنگ‌نوشته‌های موجود در دیگر بخش‌های مجموعه‌ی پاسارگاد محتمل دانست؛ زیرا آرامگاه کوروش کم‌اهمیت‌تر از دیگر بخش‌های آن نبوده که سنگ‌نوشته‌ای گرچه کوچک از سوی هخامنشیان در آنجا درج نشده باشد. ولی سخن بر سر محتوای آن است که نویسندگان یونان و روم باستان به‌ویژه پلوتارک بر آن پافشاری کرده و گسترش داده‌اند. توجه بلند مدت مورخان یونان باستان، از روزگار هرودوت تا همراهان اسکندر، می‌تواند نشانی باشد از آگاهی آنان به جایگاه و اثرگذاری والای سنگ‌نوشته‌ها در ماندگاری رویدادها در فرهنگ

هخامنشیان و این امر موجب پیدایش چنان محتوایی هرچند مغایر با ادبیات رایج هخامنشیان شده است. وجود مفاد گوناگون در چنان محتوایی مانند بلندی طول جمله‌های آن و واژگانی چون «حسد» و «شاه شاهان» و تطبیق آنها با دیگر سنگ‌نوشته‌های پاسارگاد و حتی پارسه، شوش، همدان و ... که عمدتاً ساده و کوتاه می‌باشند تا حدی نشان از دستکاری در محتوای سنگ‌نوشته اولیه هخامنشی از سوی تاریخ‌نگاران یونان باستان دارد.

#### کتابنامه

- Amouzgar, J. (1999). The voice of stons. *Bukhara Magazine*, -(36), [in Persian]
- Arrian. (1907). *Flavii Arriani Anabasis Alexandri*. (A. G. Roos Ed.; Vol. 6). Aedibus B. G. Teubneri.
- Arrian. (1884). *Anabasis of Alexander or the history of the wars and conquests of Alexander the great* (E. J. Chinock, Ed. & Trans.). M. A, L. L. B.
- Azizi Kharanaghi, M. H., & Salimi M. (2011). Pasargadae petroglyphs. *Farhang-e Didar*, 1(previous Vol.), 12-21. [in Persian]
- Barbaro, J. (1985). The travelogue of Venetians (M. Amiri, Trans.). Khwarazmi. (Original work published 1873) [In Persian]
- Behnam, I. (1968). The Pasargadae, as the tomb of Cyrus the great. *Art & people*, -(71), 2-6. [In Persian]
- Blücher, W. (1990). *Zeitenwende im Iran* (K. Jahandari Trans.; Vol. 2). Khwarazmi. (Original work published 1949) [In Persian]
- Boyce, M.(2013). *The history of Zoroastrianism* (H. Sanatizadeh Trans.). Gostareh. (Original work published 1982) [In Persian]
- Browne, E. G. (2002). *A year among the Iranians* (M. Salehi Allameh Trans.). Mahriz. (Original work published 1893) [In Persian]
- Curzon, G. N. (1994). *Persia and the Persian question*. (V. Mazanderani. Trans.; Vol. 2). Elmi va Farhangi. (Original work published 1892) [In Persian]
- Dieulafoy, J. (2014). *Une amazone en orient: du Caucase a Ispahan* (M. Majlesi Trans.). Donyaye No. (Original work published 1881) [In Persian]
- Flandin, E. (1977). *Voyage en Perse* (H. Noor Sadeghi, Trans.). Eshraghi. (Original work published 1840) [In Persian ]

- Herodotus, (2010). *The histories* (M. Saqibfar Trans.). Asatir. (original work publisd ca 450-440 B.C.E). [In Persian]
- Hinz, W. (2007). *Darius und die Perser* (P. Rajabi Trans., 3th ed.). Mahi. (Original work published 1976) [In Persian]
- Jackson, A.V. W. (1978). *Persia, past and present*. (M. Amiri & F. Badrei. Trans.). Khwarazmi. (Original work published 1906) [In Persian]
- Kent, R. G., (1953). *Old Persian. grammar, Texts, Lexicon* (2<sup>nd</sup> ed.). New Haven.
- Koch, H. (2006). *Es kündet Dareios der könig* (P. Rajabi. Trans.). Karang. (Original work published 1992) [In Persian]
- Koch, H. (2012). *Persepolis* (A. H. Akbari Shalchi Trans.). Pazineh. (Original work published 2001) [In Persian]
- Lecoq, P. (2003). *Les inscriptions de la perse achemenide* (N. KhalKhali, Trans.). Farzan Roz. (Original work published 1997) [In Persian]
- Mafi, F. (2005). A survey and analysis about archaeological studies in Pasargad. *Payām-e bāstānshenās (Archaeologist's Message)*, 2(3), 79-94. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084285.1384.2.3.5.1> [in Persian]
- Mirza Aboulqasemi, M. S. (2011). Islamic stone inscriptions in Pasargadae. *Safa*, 21(1), 79-88. [in Persian]
- Mostafavi, F. (1965). Cyrus tomb. *Talim-o Tarbiyat (Journal of Education)*, 8(7), 41- 44. [ in Persian.]
- Moulai Kurdshuli, H., Zarei Kurdshuli, F. & Karami, H. R. (2021). Monuments of Cyrus the great tomb. *Parseh Journal of Archaeological Studies*, 5(17), 11-132. <https://civilica.com/doc/1870768/> [ in Persian]
- Olmstead, A. T. (2004). *History of the Persian empire* (M. Moghadam Trans.; 3<sup>th</sup> ed.). Scientific and Cultural. (Original work published 1948) [In Persian]
- Plutarchs. (1919). *Plutarch's lives* (B. Perrin, English Trans.; Vol. 7). William Heinemann.
- Plutarchus. (1889). *Plutarch's lives of illustrious men* (J. Dryden & Others, Trans.; Vol. 3). TROY, N. Y. Nims & Knight.
- Sami, A. (1996). *Pasargadae*. Fars Shenasi Foundation.[ in Persian]
- Shapour Shahbazi, A. (2009). *Life and governorship of Cyrus the great* (2<sup>nd</sup> ed.). Duniyaye Kitab. [in Persian]

- Sharp, R. N. (2009). *The inscriptions in old Persian cuneiform of the Achaemenian emperors* (3th ed.). Pazineh. (Original work published 1966) [In Persian]
- Strabo. (1877). *Strabonis geographicorum, tabulae XV*. (A. Meineke Ed.). B. G. Teubneri.
- Strabo, (2003), *The geography of Strabo* (H. Sanatizadeh Trans.). Mahmoud Afshar Yazdi Foundation. (Original work published 1917) [In Persian]
- Stronach, D. (1972). Pasargadae, center of the world (A. Rahmati Trans.). *Barrassihā-ye Tārikhi (historical Studies of Iran)*, 7(3). 243-250. (Original work published 1972) [In Persian]
- Stronach, D. & Gopnik, H. (2009). PASARGADAE. *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/pasargadae> (accessed on 30 April 2017).
- Wiesehöfer, J. (2014). *Ancient Iran* (M. Saqebfar, Trans.; 12<sup>th</sup> ed.). Qoqnus. (Original work published 2001) [In Persian]

## Old Persian bāji- in Achaemenid sources

Mostafa Goudarzi<sup>1</sup>  
Naser Moghadam Kouhi<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Professor, Department of Advanced Studies, School of Visual Art, College of Fine Arts,  
University of Tehran, Tehran, Iran, E-mail: mostafa.goudarzi@ut.ac.ir

<sup>2</sup> (Corresponding author) Ph.D Candidate of Art Research, Department of Advanced Studies,  
School of Visual Art, College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran, E-mail:  
moghadam\_n58@yahoo.com

Modern terminology of Old Persian bāji- as an obligation and tribute owes mainly to a comparison between New and Middle Persian bāž/ bāj which means tribute and tax with that of Old Persian. But regarding both the Elamite version of DNb inscription and XPI in Old Persian, on the light of the Classic texts and Persepolis Fortification Administrative Tablets and Aramaic documents, makes bold the voluntary aspect of bāji- at least in early Achaemenid period. What we can conceive of DNb is that bāji- was paid voluntary as much as possible and mostly accompanies with a mutual paid on behalf of the king itself. Accurate process of administrative recording of bāji- made it gradually as an obligation for subjects but it probably was voluntary at least in early achaemenid period. Bāji- could be paid in different forms of monetary or prestige goods but as a gift it would probably be suggestive to be paid in later form and this is why we believe that bāji- system can seem out of the main factors of enhancing of art in quality and quantity as well. So bāji- had a prominent role in developing of art at least in early Achaemenid period.

**Keywords:** bāji-, Achaemenids, Old Persian, tribute, Naqsh-e Rostam Inscription

---

**Receive Date:** 01 May 2024

**Revise Date:** 15 July 2024

**Accept Date:** 05 August 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2027868.1111>



## مفهوم واژه پارسی باستان *bāji* در منابع دوره هخامنشی

مصطفی گودرزی<sup>۱</sup>، ناصر مقدم کوهی<sup>۲</sup>

۱ استاد، گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشکده‌گان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، ایمیل:

mostafa.goudarzi@ut.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری پژوهش هنر، گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشکده‌گان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران،

تهران، ایران (نویسنده مسئول)، ایمیل: moghadam\_n58@yahoo.com

### چکیده

مقایسه ملل *bāji* پرداز مندرج در کتیبه‌های هخامنشی، با فهرست هرودوت از شهربی‌های خراج‌گزار و نیز برداشت متأخر از مفهوم واژه *bāj/bāž* در فارسی‌میانه و باج/باژ در فارسی‌نو، سبب شده که *bāji*، غالباً در معنای خراج و گزیتی در نظر گرفته شود که به صورت موظفی پرداخت می‌شده است. با این حال، بررسی دقیق‌تر منابع دوره هخامنشی و به‌ویژه بند ششم از سنگ‌نبشته داریوش اول در نقش‌رستم DNb و رونوشت ایلامی آن و همین بند از کتیبه XPI، در پرتو نوشته‌های یونانیان و الواح ایلامی بارو و اسناد آرامی، اختیاری بودن *bāji* را، حداقل در اوایل دوره هخامنشیان، پررنگ‌تر می‌کند. آنچه که از کتیبه DNb برداشت می‌شود این است که، *bāji* در حد توان و استطاعت پرداخت می‌شده و غالباً با پیشکشی متقابل از سوی شاه همراه می‌شده است. فرایند ثبت و ضبط دقیق *bāji* و هدیه، همچون صورت‌های الزام‌آور از خراج و مالیات، به تدریج تمایز این دو نوع پرداخت را از جهت وظیفه از میان برده است. با این حال، همین تمایز اولیه سبب شد که دست‌کم بخشی از پرداخت‌های شهرها و افراد فرادست به خزانه، در قالب کالاهای نفیس و هنرمندانه صورت گیرد که می‌توان آن را، یکی از عوامل گسترش هنرهای ایرانی در دوره هخامنشیان دانست.

کلیدواژه‌ها: *bāji*، پارسی باستان، خراج، هخامنشیان، سنگ‌نبشته نقش‌رستم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۵

*bāji-* در کتیبه‌های پارسی باستان (XPh 17, DB 1:19, DPe 9f, DNa 19, DSe 18) در حالت مفعولی صریح مفرد مونث (*bājim*)، به همراه ریشه معلوم فعل *bar-* «بردن/پرداختن»، به منظور تأکید بر انقیاد و فرمانبرداری ملل یا سرزمین‌های (*dahyāva*) تابعه آمده است. این اقوام، رعایای (*ba<sup>n</sup>daka-*) شاه‌اند<sup>۱</sup> (DB 2:20)، به شاه احترام می‌گذارند (می‌ترسند<sup>۲</sup>) (DPe 21)، به او *bāji-* می‌پردازند و آنچه را که (از طرف شاه) به آنها گفته می‌شود، انجام می‌دهند (XPh 18). نه در کتیبه‌های سلطنتی<sup>۳</sup> و نه در الواح ایلامی بارو و خزانه<sup>۴</sup> - که *bāji-* در آنها به صورت وام‌واژه (*bazi(š)*) آمده است - توضیحی دربارهٔ واژه مشاهده نمی‌کنیم. در کتیبه‌های سلطنتی، *bāji-* مفهومی کلی دارد که «سرسپردگی» را مؤکد می‌سازد. در الواح ایلامی بارو، *bazi(š)* اقلام مختلفی از پرداخت را شامل می‌شود که عمدتاً در قالب محصولات کشاورزی و دامی کوچک است (Briant, 1996/1998, p. 829). بر روی هاون‌های سنگی ارسالی از شهر بی رُخج (آراخوزیا)، متن‌هایی کوتاه به آرامی ثبت شده که در

<sup>۱</sup>. دربارهٔ معنای *bandaka-* بحث‌های زیادی شده است. ریچارد فرای آن را اصطلاحی عام برای «فرمانبرداری» و «وابستگی» می‌داند (Frye, 1972/1975, p. 27)؛ لوکوک *bandaka-* را وابستگی «خاص» میان پادشاه و رعایا می‌داند؛ در رونوشت‌های ایلامی، با ریشهٔ فعل (خدمت کردن) توضیح داده شده است (Locoq, 1997/2003, p. 219)؛ اما در برگردان اکدی، از واژه *gallu* و آرامی *lymy* بهره برده شده است که هر دو معنای «غلام» و «برده» را دربردارد. با این حال، این واژه در کتیبهٔ بیستون مکرراً برای اشاره به سرداران سپاه به کار گرفته شده است. در نامهٔ داریوش به گاداتس، شهر بیدیه، داریوش او را *doulos* خطاب می‌کند که در یونانی برای اطلاق به غلام به کار می‌رود (برای این موضوع نک: Briant, 2017) اما مشخص است که در پارسی باستان این معنا از آن مستفاد نمی‌شده است. آنچه که محرز است اینکه *bandaka* بر «وابستگی» تأکید دارد؛ همانطور که از ریشه‌شناسی آن برمی‌آید. می‌توان این دلالت و وابستگی را با مفهوم «قول» (جمع آن: قوللر) در دورهٔ صفویه قیاس کرد که در ترکی معنای «غلام» را دارد اما تقریباً همهٔ وابستگان شاه را در برمی‌گرفت به طوری که افراد بلندمرتبه در دستگاه سلطنت چون الله‌وردی‌خان و پسرش امامقلی‌خان نیز شامل این عنوان می‌شدند.

<sup>۲</sup>. «ترس» در فارسی میانه در معنای «احترام و اطاعت» نیز آمده است (Bahar, 2011, p. 195). محتمل است که در پارسی باستان نیز همین معنی، علاوه بر «ترس»، از آن افاده می‌شد.

<sup>۳</sup>. *Royal Inscriptions*. کتیبه‌های سلطنتی، نوشته‌های دورهٔ هخامنشیان بر سنگ، سفال، فلز و نظایر آن‌اند که به دستور مستقیم شاه و یا با نظارت او برای بازنمایی جهان‌بینی سلطنتی یا نکوداشت یک سازه و دستاورد به نگارش درآمده‌اند (Rollinger, 2016, p. 118).

<sup>۴</sup>. مجموعهٔ سی هزار گل‌نیشته و قطعات آن، عمدتاً به زبان ایلامی که در کاوش‌های موسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو به سرپرستی ارنست هرتسفلد در بهار ۱۹۳۳ از ضلع شمالی صفت تخت‌جمشید که به «بارو» شهرت دارد، به دست آمد (Henkelman, 2008, p. 65) و با علامت اختصاری PFA (Persepolis Fortification Archive) معروف است. در فاصله ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸م. در ضلع شرقی صفت جایی که گمان می‌رود «خزانه» باشد تعداد ۷۵۳ لوح نسبتاً سالم کشف شد که به الواح خزانه شهرت دارد و با علامت اختصاری PTA (Persepolis Treasury Archive) شناخته می‌شود (Cameron, p. 1948, 1). بخشی از الواح بارو توسط ریچارد هلک به طبع رسید (نک. Hallock, 1969). همچنین ۱۲۸ لوح از الواح خزانه نیز به وسیلهٔ جورج کمرون منتشر شد (نک. Cameron, 1948). برای اطلاعات بیشتر نک. Stopler, 2006.

آنها، این اشیاء *bz(y)* نامیده شده‌اند. کینگ، *bz(y)* را همان *bāji*- پارسی باستان می‌داند (King, 2019, p. 195).

در رونوشت‌های اکدی از کتیبه‌های پارسی باستان، واژگان *biltu* و *ma<sup>n</sup>ddattu* برای برگردان *bāji*- به کار رفته است که هر دو معنای «خراج» و «مالیات» را دربردارند (Black et al., 2000, pp. 44, 187). در اسناد آرامی دوره هخامنشی شامل اسناد الفانتین، نامه‌های اخومزدا والی بلخ، اسناد سقاره و کتاب مقدس، این واژه به صورت *mnhdh* به کار رفته است (در عزرا/ به صورت: *minda*) و گونه‌های مختلفی از پرداخت اجباری و مالیات را در برمی‌گیرد و بیشتر مربوط به شخص شاه می‌شود (Tuplin, 2011, pp. 6-5)؛ با این حال باید توجه کرد که متون اکدی و آرامی مفاهیم را مطابق با فرهنگ و مناسبات میان‌رودان ترجمه می‌کنند (Malborn-Labat, 2018, p. 472) و به همین دلیل در تفسیر مفاهیم ایرانی بر اساس برگردان‌های سامی، باید احتیاط فراوانی را لحاظ نمود.

کنت (Kent, 1950/2012, p. 446)؛ تولمن (Tolman, 1908, p. 113)، اشمیت (Schmitt, 2000, p. 25) و لوکوک (Locoq, 1997/2003, p. 218)، *bāji*- را در معنای «خراج» دانسته‌اند؛ هینتس (Hinz, 1942, p. 72) و هنکلن (Henkelman, 2018, p. 38)، «مالیات»؛ و تاورنیه (Tavernier, 2007, p. 416)، هُلک (Hallock, 1969, p. 677) و کمرون (Cameron, 1948)، «خراج، مالیات»؛ معنا کرده‌اند. پیر بریان هم ترجیح می‌دهد که *bāji*- را در معنای «خراج» بگیرد (Briant, 1996/1998, p. 402)، اما اضافه می‌کند که باج «بیشتر سهم پادشاه را افاده می‌کند تا خراج در معنای خاص آن» (Briant, 1996/1998, p. 412). محتملاً از یک نظر بریان، اشتقاق واژه را مد نظر داشته است که از ریشه هندوایرانی *\*bhāga* در معنای «بخش کردن» و «سهم دادن» است (Kent, 1950/2012, p. 645). هنر اشمیت، «باج» را در شهربی پارس به معنای «سهم پادشاه» می‌داند، اما در باقی نواحی امپراتوری در معنای «خراج» می‌گیرد (Herrenschmidt, 1989, pp. 107-120). تاپلین معتقد است که *bāji*- صرفاً به گونه مشخص از مالیات ارجاع ندارد، بلکه انواع مختلفی از پرداخت عموماً نمادین را در بر می‌گیرد که اطاعت و فرمانبرداری آگاهانه و مختار را در ذات خود دارد (Tuplin, 2015, p. 77) و بیشتر نوعی «پرداخت دین» است تا «خراج» (Tuplin, 2008, pp. 326,384). در *اوستا* *baga*- در معنای «بخت، اقبال نیک» آمده است<sup>۱</sup> (Bartholomae, 1904, p. 1).

<sup>۱</sup> . مهرداد بهار واژه‌های «بخت» و «باغ» را از این ریشه ایرانی باستان می‌داند (Bahar, 2007, p. 459).

مفهوم واژه پارسی باستان *bāji-* در منابع دوره هخامنشی ۲۶۷

921)، اما در فارسی میانه *bāj* و *bāž*، و فارسی نو «باز/ باژ» دلالت بر «خراج» دارد (Hasandoust, 2014, p. 348).

اگر از ریشه واژه چشم بیوشیم، به دو دلیل، بیشتر محققان تمایل داشته‌اند که *bāji-* را در معنای «خراج» و «مالیات» بدانند، یک دلیل آن، برداشت مفهومی متأخر از *bāj/bāž* در فارسی میانه و *bāj/bāž* در فارسی نو بوده است؛ به‌ویژه، ترکیب «باج و خراج» در ادبیات فارسی نو این تلقی را پررنگ‌تر کرده است. ترکیب «ساو و باج» (*sāk ud bāj*) در *کارنامه اردشیر بابکان* (Hashemi Nezhad, 2006)، که در ادبیات دوران اسلامی نیز از ترکیبات پرسامد است، وجه «خراج» و «مالیات» را پررنگ‌تر می‌کند.<sup>۱</sup> در شاهنامه، ترکیب‌های «باز و ساو» و «باز و خراج» بسیار پرکاربرد است.<sup>۲</sup> در لغت *فُرس «باز»*، رصد و گزیت (خراج) دانسته شده است که «ترسایان دهند تا از شاه مسلمان برهند» و «رصد و خراجی ... باشد که به حکام دهند» (Asadi Tousi, 1940, p. 177). در برهان قاطع، *باج «مال و اسبابی باشد که پادشاهان بزرگ از پادشاهان زیردست گیرند و همچنین سلاطین از رعایا ستانند... و زری که راهداران از سوداگران بگیرند»* (Khalaf-e Tabrizi, 1963, Vol. 1, p. 203). در فرهنگ‌های معاصر نیز، *باج عمدتاً در معنای «خراج» و «مالیات» (فرهنگ معین) و «پولی که به زور از کسی گرفته شود» (فرهنگ عمید)*، آمده است.

دلیل دوم، مقایسه فهرست‌های ملل *باج‌دهنده* در کتیبه‌های سلطنتی و نقوش آنها در بازنمایی‌های کاخ آپادانا، با فهرست ساتراپی‌های (شهربی‌ها) مندرج در کتاب سوم هرودوت است (Herodotus, 1860/1983, 3, pp. 83-97). هرودوت می‌نویسد که داریوش اول «بیست حاکم‌نشین برقرار کرد... و ... داریوش خراج‌هایی (*phoros*) را به اتباع خود تحمیل کرد». هرودوت پرداخت *phoros* را به تالان نقره و طلا می‌داند. اما در ادامه و پس از برشماری فهرست اقوام مالیات دهنده، برخی از آنها را استثناء می‌کند که «مجبور به پرداخت مالیات اجباری نیستند ولی خود هدایایی پیشکش می‌کنند» (Herodotus, 1860/1983, Vol. 3, p. 97). هرودوت، حبشیان و اعراب و اهالی جنوب قفقاز را از

<sup>۱</sup> ساو در معنای زر ساییده (Khalaf-e Tabrizi, 1963, Vol. 1, 1077).

<sup>۲</sup> «به بیچارگی ساو و باژ گزان... پذیرفت با هدیه بی‌کران» و «سوی کارداران باژ و خراج... پرستنده شایسته فر و تاج» (شاهنامه، پادشاهی کسری نوشین)

جمله این اقوام ذکر می‌کند که «پیشکش» (dōron) را به صورت کالا به خزانه مرکزی اهدا می‌کنند. همچنین در همین بند، هرودوت تأکید می‌کند که «پارس» از پرداخت مالیات «معاف» است. با این حال، مقایسه میان فهرست ملل قید شده در کتیبه‌های سلطنتی و فهرست ساتراپی‌های مالیات‌دهنده، مندرج در کتاب هرودوت و تلاش برای انطباق آنها همواره به ناکامی منتهی شده است و اصولاً حوزه‌های خراجگزار هرودوت، منطقی متفاوت با فهرست‌های ملل باج‌گزار در کتیبه‌ها دارد (Wiesehöfer, 1996, p. 60; Briant, 1996/1998, p. 415). بسیاری از اقوام ذکر شده در کتاب هرودوت مانند پریکانی‌ها<sup>۱</sup>، کسپی‌ها<sup>۲</sup>، آلودی‌ها<sup>۳</sup> و... در فهرست کتیبه‌ها غایب‌اند. کمرون استدلال می‌کند که ما در کتیبه‌های سلطنتی هخامنشی با شهریه‌ها و تشکیلات اداری روبرو نیستیم بلکه، کتیبه‌ها «صرفاً گروه‌های متنوعی از مردم را برمی‌شمارند که [در زمان ثبت کتیبه] حائز اهمیت ویژه برای یادآوری بوده است» (Cameron, 1973, p. 47). والزر متذکر می‌شود که حتی نقوش حاملان پیشکش‌ها در دیواره پلکان کاخ آپادانا هم، از «ترتیبی» که فهرست‌های اقوام در کتیبه‌ها برخوردار است، تبعیت نمی‌کند<sup>۴</sup>. به همین دلیل، او نیز مانند کمرون اعلام می‌دارد که ناظران و ترسیم‌کنندگان نقوش نیز، به دنبال بازنمایی «تابعان بنا بر ترتیب یک سند اداری» نبوده‌اند، بلکه «بالعکس نظرشان نمایانند گوناگونی ملت‌های مختلف شاهنشاهی بوده است» (Walser, 1966/2009, p. 32). در ثانی، پرداخت ملل خراجگزار در فهرست هرودوت عمدتاً به تالان نقره است، در حالی که بازنمایی‌های تخت‌جمشید، نمایندگان را در حال حمل کالا و جنس نمایش می‌دهد.

اختلاف میان فهرست هرودوت با کتیبه‌های سلطنتی به همین مقدار محدود نمی‌شود. هرودوت (Herodotus, 1860/1983, 3, p. 97) در ادامه، «پارسیان» را از پرداخت مالیات معاف می‌داند؛ اما ما از طریق الواح ایلامی باروی تخت جمشید آگاهییم که پارسیان نیز با پرداخت چندین نوع از برداشت‌های شاهی از محصولات کشاورزی، (bazi(š) می‌پرداخته‌اند (Briant, 1996/1998, p. 829). افزون بر آن، خلاف نظر هرودوت، پارس نیز در کتیبه بیستون (ستون ۱، بند ۱۴)، در فهرست مللی ذکر

<sup>۱</sup>. Paricanians

<sup>۲</sup>. Caspians

<sup>۳</sup>. Alarodiand

<sup>۴</sup>. فهرست هرودوت ترتیبی غرب به شرق دارد. فهرست‌های کتیبه‌ها عموماً از مرکز (پارس، ماد و ایلام) به سوی غرب و سپس شرق است؛ در حالی که ترتیب نقوش اقوام ترسیم شده بر دیواره پلکان کاخ آپادانا از شرق به غرب است.

مفهوم واژه پارسی باستان *bāji*- در منابع دوره هخامنشی ۲۶۹

می‌شود که موظف به پرداخت باج بوده است؛ از سوی دیگر، با اینکه هرودوت از اعراب و حبشی‌ها (کوش)، به عنوان اقوامی یاد می‌کند که هدیه و نه خراج می‌پردازند، اما در کتیبه‌های سلطنتی آنها در زمره اقوامی ذکر می‌شوند که موظف به پرداخت *bāji*- هستند (Tuplin, 1987, p. 142). و دست آخر اینکه، اگر به هرودوت استناد کنیم (Herodotus, 1860/1983, Vol. 6, p. 59)، شاهان هنگام به تخت نشستن، بقایای مالیاتی شاه پیشین را اخذ نمی‌نمودند و مثلاً بردیا به مدت سه سال نه تنها مالیات‌های اضافی، بلکه کل مالیات‌های آزاد را به مدت سه سال بخشید (Dandamayev, 1980/1994, pp. 197-198). انتظار این است که داریوش هم همین معافیت‌ها را برقرار کرده باشد، به‌ویژه، در زمان نقر کتیبه بیستون که بحران‌های فزاینده در جریان بود و سلطنت وی هنوز به طور کامل مستقر نشده بود؛ اما در مقابل، کتیبه بیستون بر اخذ *bāji*- از ملل مغلوب تأکید می‌کند (ستون ۱، بند ۱۹).

در این مقاله تلاش می‌شود با بررسی بند شش از سنگ‌نبشته داریوش اول در نقش‌رستم (DNb 6: 24-27) و مقابله آن با همین بند در رونوشت ایلامی آن، در پرتو نوشته‌های یونانیان و اسناد آرامی دوره هخامنشی، نشان داده شود که *bāji*-، دست‌کم در آغاز این دوره، معنای «خراج» و مالی که به صورت «موظفی» پرداخت می‌شده، نداشته است و بیشتر به نظر می‌رسد نوعی از پیشکش بوده که در حد «توانایی» به شاه پرداخت می‌شده است. همچنین این پرداخت، دوسویه بوده یعنی متقابلاً، از سوی خزانه شاهی به پرداخت‌کننده هدیه‌ای پیشکش می‌شده است. ظاهراً در دوره هخامنشیان، *bāji*- و اصولاً هر نوع پیشکش یا خدمت خارج از وظایف دیوانی - به دقت در دفاتر خاصی ثبت می‌شده است و همین ثبت و ضبط دقیق، به مرور نوعی الزام و تعهد را نه تنها در کلیت پرداخت، بلکه حتی در مقادیر آن، سبب شده است و تلقی متأخر از مفهوم *bāji*- در معنای مالی که از روی «اجبار» پرداخت می‌شود، محتملاً ناشی از همین مسئله است. با این حال، ردپای «اختیاری» بودن پرداخت باج در ادبیات فارسی، حتی در سده‌های اسلامی نیز مشهود است که بدان پرداخته می‌شود.

### پیشینه پژوهش

پاول هرن<sup>۱</sup> نخستین کسی بود که در سال ۱۸۹۳م. اشتقاق علمی از واژه *bāji*- ارائه داد<sup>۲</sup> که دو سال بعد توسط هاینریش هوبشمان<sup>۳</sup> تصحیح شد و به طبع رسید (Horn & Hübschmann, 1895/1977, p. 198). موری در سال ۱۹۶۶م. خاطرنشان کرد که *bāji*- در معنای «سهم پادشاه» است (Sancisi-Weerdenburg, 1989, p. 137). پیر بریان این مفهوم را پی گرفت و در پژوهشی که در سال ۱۹۸۲م. منتشر کرد، به آن پرداخت. همچنین نامبرده با همکاری هرن‌اشمیت در سال ۱۹۸۶م. همایشی با عنوان «شاهان، خراج، دهقانان»<sup>۴</sup> برگزار کرد. مقالات این همایش در سال ۱۹۸۹ منتشر شد که در آن درباره ابعاد مختلف نظام خراجگزاری در امپراتوری هخامنشی و نیز مفهوم *bāji*- بحث شده است (Briant & Herrenschmidt, 1989)؛ هرن‌اشمیت در همین مجموعه، با بررسی کتیبه‌های سلطنتی و الواح ایلامی، مدعی شد که *bāji*- در پارس به معنای «سهم پادشاه» بوده است اما در دیگر نواحی امپراتوری در معنای «خراج» به کار می‌رفته است (Herrenschmidt, 1989). ویردنبرگ با توجه به ناسازگاری فهرست شهری‌های خراج‌گزار در نوشته‌های هرودوت و فهرست ملل باخ‌پرداز در کتیبه‌های سلطنتی، به درستی دریافت که *bāji*- در دوره هخامنشیان بیشتر در معنای «هدیه» بوده است (Sancisi-Weerdenburg, 1989). تاپلین با بررسی الواح بارو که در آنها *bāji*- به صورت وام‌واژه آمده است، ابعاد نمادین این نوع پرداخت را یادآور می‌شود (Tuplin, 2008). کینگ نشان داد که *bz(y)* مندرج در نوشته‌های آرامی که باومن آن را به اشتباه واژه‌ای مذهبی قلمداد کرده بود (Bowman, 1970)، همان *bāji*- پارسی باستان است، او *bāji*- را یک نوع «پرداخت عمومی» قلمداد نمود (King, 2019).

### روش پژوهش

بخش مهمی از اسناد و کتیبه‌های دوره هخامنشی که با عنوان «کتیبه‌های سلطنتی» متمایز می‌شوند، سه‌زبان و به زبان‌های پارسی باستان، ایلامی هخامنشی و اکدی (گوش بابلی نو) است. کتیبه‌های

<sup>۱</sup>. Paul Horn. زبان‌شناس آلمانی ۱۹۰۸-۱۸۶۳م.

<sup>۲</sup>. کتاب هرن با عنوان *اساس اشتقاق فارسی* توسط جلال خالقی مطلق ترجمه و در نهایت در سال ۱۳۹۳ به طبع رسید.

<sup>۳</sup>. Johann Heinrich Hübschmann. زبان‌شناس و ایران‌شناس آلمانی ۱۹۰۸-۱۸۴۸م.

<sup>۴</sup>. Rois, Tribute et Paysans

مفهوم واژه پارسی باستان -bāji- در منابع دوره هخامنشی ۲۷۱

سلطنتی - جز برخی استثناها مانند DB و DSf- محتوایی قالبی دارند و از اینرو کمتر به نظر می‌آید که بتوانند حقیقتی نو را که تاکنون بر ما نامکشوف بوده است آشکار نمایند. پذیرفته شده است که این رونوشت‌ها، از یک نسخه پارسی مرجع که احتمالاً به خط آرامی نگاشته شده بوده است، تنظیم شده‌اند (Herzfeld, 1934, p. 48; Bae, 2001). با این حال، دبیران در نگارش خود دست‌بسته نبودند و آن اندازه آزادی داشتند که در برخی واژگان و عبارات، متناسب با پس‌زمینه فرهنگی جامعه خود و یا دانش ادبی خویش، دگرگونی‌هایی را به وجود بیاورند و گاه دست به جرح و تعدیل بزنند (Rollinger, 2016; Panaino, 2018). توجه به این تفاوت‌ها می‌تواند حقایق مهمی را برای پژوهشگر برملا سازد؛ به زعم واترز، «این اختلافات می‌تواند ما را یاری کند از میان این حذف و اضافه و جرح و تعدیل‌ها، برخی پیام‌های فرهنگی را در کتیبه‌های سه‌زبانه رمزگشایی کنیم» (Waters, 2014, p. 12). هرچند که در این زمینه باید جانب احتیاط را نیز رعایت کرد، اما همانطور که گفته شد، کاتبان بابلی بیشتر، اصطلاحات خاصی را مطابق با فرهنگ میان‌رودان به کار برده‌اند که در استفاده آنها در فرهنگ ایران گمراه‌کننده است (Malborn-Labat, 2017, p. 472)؛ این موضوع را لوکوک نیز یادآوری می‌کند (Locoq, 1997/2003, p. 264). اما رونوشت‌های ایلامی حائز اهمیت‌اند؛ کاتبان ایلامی تلاش کرده‌اند تا جایی که می‌توانند به کنه مقاصد تبلیغاتی پادشاهی پارسی نزدیک بشوند. ایلامیان از رهگذر سده‌های طولانی از همزیستی با پارسیان و مادها، توانسته‌اند ماهیت فرهنگ ایرانیان را به خوبی دریابند و از اینرو گنجینه‌ای از وام‌واژگان ایرانی را پیش روی محقق می‌گذارد که در کتیبه‌های پارسی آنها را نمی‌یابیم. در این مقاله نقطه عزیمت تحقیق، رونوشت‌ها و الواح ایلامی باروی تخت-جمشید و تفاوت‌های آنها با کتیبه‌های پارسی است. این تفاوت‌ها در پرتو نوشته‌های یونانیان، اسناد آرامی و متون فارسی میانه بررسی می‌شود.

### مفهوم باج در سنگ‌نوشته داریوش اول در نقش رستم DNb

بر دیواره آرامگاه داریوش در نقش‌رستم، دو کتیبه سه‌زبانه نقش بسته است. مفاد کتیبه نخست که با نشانه اختصاری DNa مشخص می‌شود، درباره تکوین جهان، القاب شاهی و فهرست اقوام تابعه و از آن دست مضامینی است که در دیگر کتیبه‌های سلطنتی می‌یابیم. اما سنگ‌نوشته DNb مضمونی

بسیار شخصی دارد و به برشماری فضائل روحی و توانایی‌های جسمانی و رزمی (هنرهای) شاه می‌پردازد. در بند شش کتیبه، داریوش درباره حس «حق‌شناسی» خود نسبت به رعایا داد سخن می‌دهد: «آنچه مردی متناسب با توانایی خود می‌کند یا به جای می‌آورد، خشنود هستم و مرا کام بسیار است و نیک خشنود هستم» (Schmitt, 2000, p. 40). لوکوک با توجه به رونوشت اکدی همین بند، احتمال نوعی «مشارکت مالی» را مطرح می‌کند (Lecoq, 1997/2003, p. 266). برگردان هینتس از رونوشت اکدی کتیبه هم نظر لوکوک را تأیید می‌کند: «در رابطه با کسی که از او به میزان بسیار به من سود رسیده است، متناسب با خوبی‌ای که او [به من کرده است]، بسیار خشنودم» (Hinz, 1969/2008, p. 86).

اما رونوشت ایلامی به گونه‌ای مشخص به *bāji-* اشاره می‌کند: «و مردی (که) همکاری می‌کند همچین *mannatme* می‌آورد...»؛ هَلْک، واژه‌ی ایلامی *ma-na-ut-me* (/mannatme/) را، برابر *bāji-* در پارسی باستان می‌داند (Hallock, 1969, p. 724) چه، این واژه در رونوشت ایلامی کتیبه *DNa*، در برگردان *bāji-* به کار رفته است (DNa 3: 19) و تنها نیز در همین کتیبه آمده است و در دیگر کتیبه‌های چندزبانه، کاتبان ترجیح داده‌اند که همان واژه پارسی *bāji-* را به صورت *bazi(š)* به کار ببرند؛ از اینرو درباره معنای آن در ایلامی اظهارنظر بیشتری نمی‌توان کرد و صرفاً می‌توان به این اکتفا نمود که واژه، پایانه *-me* (که پسوندی اسم‌ساز است)، گرفته است. پس با در نظر گرفتن رونوشت ایلامی و پارسی باستان به گونه‌ای همزمان، می‌توان این بند از کتیبه را بدین صورت ترجمه نمود: «مردی که متناسب با توانایی خود کاری (همکاری) می‌کند یا *bāji-* می‌آورد، خشنود هستم و مرا کام بسیار است و نیک خشنود هستم».

عبارت «متناسب با توانایی (*dynamin*) خود»، در نوشته‌های یونانیان هم، درباره ارائه «پیشکش» (*dôros*) به پادشاه پارسی دیده می‌شود؛ *آلیان*<sup>۱</sup> می‌نویسد: «در نزد پارسیان رسم (*nomos persikos*) و عادت... است که هر کدام بر حسب توانایی و تمکن خود (*kata tēn heautou dynamin*) به او [شاه] هدیه تقدیم می‌کنند... همه اینها را هدیه (*dôron*) می‌نامند و شاه نیز به همین عنوان آنها را دریافت می‌کند» (Calmeyer, 1980, p. 57). افراد بی‌چیز می‌توانستند شیر، پنیر، خرما، گندم یا میوه‌های فصل را پیشکش کنند. الی‌ین قصه یک پارسی بسیار فقیر را ذکر می‌کند که

<sup>1</sup>. *Claudiud Aelianus*. مورخ رومی ۲۳۵-۱۷۵ م.

مفهوم واژه پارسی باستان *bāji-* در منابع دوره هخامنشی ۲۷۳

«چون چیزی برای پیشکش کردن نداشت، ظرفی از آب رودخانه کوروش را به حضور اردشیر می‌برد و یا دهقان دیگری فقط یک انار به او هدیه می‌کند» (Calmeyer, 1980, p. 57). به نظر می‌رسد که ترکیب *bāji-* و «توانایی» (در پارسی باستان: *-tav*) آن اندازه در ادبیات شفاهی پرکاربرد بوده است که حتی پس از هزار سال، در شعر فارسی در همنشینی یکدیگر ظاهر می‌شود: «بپذرفت هر مهتری باژ و ساو ... نکرد آزمون گاو با شیر تاو» (Ferdosi, 1974, Vol. 2, p. 3) و یا «زکس ما نجستیم جز باژ و ساو... هر آنکس که او داشت با باژ تاو».

طبیعتاً اندازه «در حد توانایی»، برای متمکنان متفاوت بود. گزنفون در *کوروش‌نامه* می‌نویسد: ساتراپ‌ها مکلف بودند «از مقرر حکمرانی خود هر چه را که بهتر از همه چیز بود به حضور پادشاه بفرستند» و اقوام مطیع نیز «اگر بهترین فراورده‌های گله‌داری و کشت زمین و صنعت کاران خود را به پیشگاه کوروش نمی‌فرستادند خود را مغضوب احساس می‌کردند» (Xenophon, 1803/2007, book 8). این هدایا در نوع خود «کالای نفیس» (*Prestige goods*) بود و نه «مصرفی» (Sancisi-Weerdenburg, 1989, p. 138)؛ چیز «بارزش» و «تماشایی» (Zaccagnini, 1989, p. 195) و اجناس «کار شده‌ای» که شکل و فرم خود را در گذر زمان حفظ کند و قابلیت تبادل داشته باشد.

در سال ۱۳۴۶ به گونه‌ای اتفاقی در زمین‌های اطراف تخت‌جمشید کتیبه‌ای از دل خاک بیرون آمد که در بررسی‌های اولیه مشخص شد که متعلق به *خشیارشا*<sup>۱</sup> است و به نظر می‌رسید که رونوشتی از سنگ‌نبشته *DNb* باشد (Schmitt, 2000, p. 25). کتیبه نویافته، که با عنوان اختصاری *XPI* شهره شد<sup>۲</sup>، در املا و صرف و محتوای برخی بندها، با سنگ‌نبشته *DNb* تفاوت‌هایی داشت؛ از جمله در بند ششم که موضوع بحث این مقاله است: «مردی که بر حسب توانایی کاری انجام می‌دهد و چیزی می‌آورد، خشنود هستم و (مرا) کام بسیار است و راضی هستم و مرد وفادار را بسیار (پاداش) دهم». مشخص است که جمله «مرد وفادار را بسیار (پاداش) دهم» در سنگ‌نبشته *DNb* نیامده است. با این حال به گونه‌ای عجیب، اشمیت این جمله را در زمره بند شش از *DNb* ذکر کرده و آشکار است

<sup>۱</sup>. «خشیارشا»، صورت درست تلفظ نام این شاه در کتیبه‌های پارسی باستان است که در این مقاله رعایت شده است. «خشیار» و «خشیارشاه»، صورت‌های عامیانه اما جاافتاده و مصطلح از «خشیارشا» است.

<sup>۲</sup>. هینتس در ابتدا، نشانه اختصاری *XDNb* را برای کتیبه نویافته در نظر گرفت که ارتباط کتیبه را با سنگ‌نبشته آرامگاه داریوش اول نشان می‌داد؛ اما بعدها نشانه *XPI* برای آن مقبولیت عام یافت.

که با کتیبه XPI خلط کرده است (Schmitt, 2000, p. 34). هینتس هم همین اشتباه را تکرار کرده است (Hinz, 1969/2008, p. 78)؛ اما کنت به درستی فقط آنچه را که در DNB هست، آورده است (Kent, 1950/2012, p. 435).

در هر صورت، جمله پایانی نشان می‌دهد که «آورنده/پرداخت‌کننده -bāji»، در مقابل، چیزی «دریافت» می‌کرده و به عبارتی «پاداش» می‌گرفته است و شواهد تاریخی هم این موضوع را تأیید می‌کند؛ پلوتارک می‌نویسد: «دهقانان در برابر هر هدیه‌ای که به شاه تقدیم می‌کردند، هدیه‌ای دریافت می‌کردند» (Briant, 1996/1998, p. 831). توسیدید در قیاس پادشاه پارسی با دیگر پادشاهان، او را کسی می‌داند که «بیشتر تمایل دارد بدهد تا آنکه بگیرد» (Stronk, 2014, p. 70). گزنفون نیز همین را تأیید می‌کند، او در *کوروش‌نامه* می‌نویسد: «کوروش در داد و دهش و بذل و بخشش سرآمد اقران بود» (Xenophon, 1803/2007, book 8, 231)؛ و در *آناکسیس* درباره کوروش جوان می‌نویسد: «اگر فردی فرمان‌های او را به دقت اجرا می‌کرد، هرگز تلاش و کوشش او را بی‌پاداش نمی‌گذاشت... او در تقسیم هدایا (dōron) بخشنده‌ترین مردمان بود» (Briant, 1996/1998, p. 645) و ملاحظه می‌شود که چنین توصیفات دقیقاً با بند شش کتیبه DNB همپوشانی دارد. تبادل هدایا سنتی بود که حتی در دوره صفویه هم همچنان برقرار بوده است؛ تاورنیه سیاح ایتالیایی می‌نویسد: «در ایران... خلاف عثمانی، خلعتی را دریافت نمی‌کنند مگر اینکه به آورنده‌اش چیزی هدیه دهند و گاهی پادشاه جز با پرداخت هزار تومان انعام به آورنده خلعت رهایی نمی‌یابد» (Tavernier, 2010, p. 136).

### **bāji- در دیگر منابع هخامنشی**

همانطور که ذکر شد، در رونوشت‌های ایلامی کتیبه‌های سلطنتی و الواح خزانه و باروی تخت‌جمشید که عمدتاً به زبان ایلامی هخامنشی است، -bāji- پارسی باستان به صورت وام‌واژه (bazi(š) به کار گرفته شده است<sup>۱</sup>. در الواح بارو، (bazi(š) عموماً در قالب محصولات کشاورزی چون غله و دام (کوچک جنه) است (Briant, 1996/1998, p. 829) که از پارس دریافت می‌شود. همچنین در الواح، با دو عنوان *ba-zi-iš-hu-ut-ti-ra* و *ba-zi(-i)š-ka4-ra* روبرویم که کخ اولی را «دریافت‌کننده مالیات غله» و دومی را «خراج‌گیر» معنا می‌کند (Koch, 1992/1997, p. 71). با این حال، اگر به نظر

<sup>۱</sup> افزوده -š- در ایلامی هخامنشی برای نام‌های ایرانی به کار می‌رود (Tavernier, 2007, 101).

مفهوم واژه پارسی باستان *bāji-* در منابع دوره هخامنشی ۲۷۵

گرشویچ استناد کنیم که */huttira/* و */kurra/* را در یک معنا دانسته و هر دو را نماینده *-kara* (کردن، ساختن) پارسی باستان می‌داند (Gershevitch, 1983, p. 52)، در این صورت باید هر دو واژه را «*bāji-*پرداز» معنا کنیم. تاورنیه نیز هر دو عنوان را در معنای «*bāji-*پرداز» می‌داند (Tavernier, 2007, pp. 677,700).

در یک لوح خزانه (PT 54)، *bazikara* به گونه‌ای غیرعادی، مسئول گروهی از صنعتگران (*kurtaš*) است که کمرون احتمال می‌دهد که این پیشه‌وران «مسگر» باشند (Cameron, 1948, p. 168). گرشویچ عقیده دارد که *bazikara* در اینجا «سازندهٔ محفظه‌های *-bāji*» است (Gershevitch, 1951, p. 139)؛ اما تاورنیه نظر او را به خطا می‌داند (Tavernier, 2007, p. 417). با این حال محتمل است که نظر گرشویچ صحت داشته باشد، چه اینکه یکی از وظایف کارمندان خزانه مدیریت و بسته‌بندی کالاها بوده است و مثلاً آگاهییم که در میان‌رودان، از محفظه‌های چرمی (*kīsu*) که توسط کارکنان خزانه تهیه می‌شد، برای ذخیرهٔ فلزات گرانبها استفاده می‌کردند (Kawase, 1986, p. 271). اتفاقاً در یک لوح باروی تخت جمشید به چنین منظوری برمی‌خوریم: لوح PF 412 دربارهٔ دریافت آردی صحبت می‌کند که برای فرآوری پوست گاو *KUŠ.GUD<sup>meš</sup>* و گوسفند؟ *KUŠ<sup>meš</sup>* و *ku-ri-um-ma* اخذ شده است. هُک این واژه آخر را در معنای «نان»<sup>۱</sup> گرفته است (Hallock, 1969, pp. 164-165)؛ اما وقتی به دو واژه پیشین افزوده شود، مطلوب به نظر می‌رسد که نظر پاتز و هنکلمن را صائب بدانیم که *ku-ri-um-ma* را از ریشهٔ ایرانی *-griva\** در معنای «محفظه» می‌داند (Potts & Henkelman, 2021, pp. 183-184). چرا چنین چیزی پذیرفتنی است؟ از طریق الواح بارو، تعداد ۲۳ خزانهٔ محلی را می‌شناسیم که ورودی آنها صرفاً آرد (*ZID*) و روغن کنجد و نیز پوست (گوسفند، بز و گاو)، بوده است. آرد و روغن کنجد برای فرآوری چرم به کار می‌آمده است، از چرم، هم برای کتابت و هم برای ساخت محفظهٔ *bāji-* دریافتی استفاده می‌کرده‌اند (Kawase, 1986, pp. 263-271) و احتمالاً *bazikara* (حداقل در PT 54) مسئول آن بوده است.

اما در الواح بارو، *bazi(š)* صرفاً محدود به شهربی پارس و محصولات کشاورزی و دامی نیست. در لوح PF 1495 دربارهٔ پرداخت جیره به مردانی صحبت می‌شود که *bazi(š)* را که متعلق به فردی به نام

<sup>۱</sup>. تاورنیه *ku-ri-um-ma* را وامواژه‌ای پارسی از *\*xvar-* می‌داند در معنای «غذای گرم» (Tavernier, 2007, 458).

Udana از BARRIKANA است، به شوش از طریق تخت‌جمشید حمل می‌کنند (Hallock, 1969, p. 419). BARRIKANA محلی مرتبط با «رُخَج» (آراخوزیا) شهربی واقع در شرق افغانستان است که اتفاقاً در لوحی دیگر NN 1898 مجدداً به حمل باج از این محل به شوش سخن به میان می‌آید. ما شاهد دیگری هم از انتقال باج از رُخَج به جنوب غرب ایران داریم: در طی کاوش‌های موسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو در ۱۹۳۳ م. تا ۱۹۳۸ م. به سرپرستی اریک اشمیت<sup>۱</sup> در ضلع شرقی صفة تخت‌جمشید، تعدادی اشیاء کوچک (هاون، سینی، دسته‌هاون و ...) از سنگ سبز، از دل خاک بیرون آمد که تعدادی از آنها نوشته‌هایی کوتاه به خط و زبان آرامی داشتند (King, 2019, p. 185). اشمیت در ابتدا عقیده داشت که این هاون‌ها و بشقاب‌ها، اشیاء آئینی‌اند؛ اما بعداً مشخص شد که او اشتباه می‌کرده است. متن برخی از آنها، این ظروف را 'bz رُخَج در سال فلان معرفی می‌کند. ریموند باومن، نخستین مترجم این متن‌ها، 'bz را گونه‌ای «فدیة» آئینی دانسته بود (Bowman, 1970, p. 91). در این باره او، محتملاً اسناد دیگر آرامی را مد نظر قرار داده است: در نامه‌های آرامی مربوط به شهربی بلخ در سده چهارم پیش از میلاد (C1 44)، از 'bg سخن به میان می‌آید که برای یشتها ('št) در نظر گرفته شده است. ناوه و شاکید آن را «فدیة» و «نذر» ترجمه می‌کنند (Naveh & Shaked, 2006, pp. 177-178) و تاورنیه آن را در معنای «پیشکش» و «سهم تخصیص یافته» از 'bāga-ya ایرانی می‌داند (Tavernier, 2007, p. 461) و ریشل، «سهم» معنا کرده است (Reichelt, 1911, p. 243). به این معنای «باج» عموماً کمتر توجه شده است به طوری که در متون فارسی میانه و نو اغلب «باژ» علاوه بر خراج، در معنای «ززمه» و «دعای آهسته» آمده است که این دومی از ریشه فعل ایرانی کهن -ḡač\* در معنای «گفتن» و «صحبت کردن» است (Cheung, 2007, p. 404). با این حال «باژ» در معنای «احسان» و «صدقه» و «پیشکش نذری» در متن‌های فارسی میانه و نو، از «باژ» در معنای «دعای آهسته» قابل تمیز است؛ در گجستک/بالیش، رساله‌ای از دوره ساسانی می‌خوانیم: «عبدالله گجسته ... روزی گرسنه و تشنه به آتگاه... آمد [بدین منظور]: باژ گیرم. آنجا کسی نبود که باژ

<sup>1</sup> Erich Friedrich Schmidt. باستان‌شناس آلمانی-آمریکایی ۱۹۶۴-۱۸۹۷ م.

مفهوم واژه پارسی باستان -bāji در منابع دوره هخامنشی ۲۷۷

دادی... مردی بدو گفت: چرا باید... به احسان مردم امیدوار بود که ... تو را صدقه‌ای ندهند و سست و خوار و بی‌حرمت دارند؟»<sup>۱</sup> (Nazari Farsani, 2018, p. 107).

bg<sup>۱</sup> در این معنی، می‌تواند دامنه معنایی فزونتری نیز به خود بگیرد. در *تورات*، سفر دانیال ptbg (p<sup>۱</sup>tbg) در معنای «غذا» است (۱۱:۲۶؛ ۱۶، ۱۵، ۱۳، ۸، ۵:۱) و اغلب با mlk (پادشاه) همراه می‌شود و بیشتر معنای «غذای پادشاه» یا غذایی که از سوی پادشاه «تخصیص یافته است» از آن استنباط می‌گردد (Hedayat, 1972, p. 40). این وام‌واژه‌های پارسی (محتماً در اصل مادی)<sup>۲</sup> از ریشه هندوایرانی -pati-bāga\* است. -pati\* پیشوند است در معنای «پیش» و -bāga- «سهم پادشاه» را افاده می‌کند، ولی پذیرفتنی است که آن را در معنای «غذای پیشکش» در نظر بگیریم. چه اینکه رسم پیشکش کردن غذا از سوی پادشاه، رسمی کهن بوده است. گزنفون می‌نویسد که کوروش «یاران قدیمی را بر سفره خویش فرا می‌خواند... و خود از همان غذایی می‌خورد که دیگران می‌خوردند و برای اینکه محبت خاص خود را نشان بدهد قسمتی از غذای خود را برای دوستان و یاران غایب، یا کسانی که نگهبانی کاخ را به عهده داشتند، می‌فرستاد... چون می‌خواست کسی را مورد عنایت خاص خود قرار دهد ظروفی را که در آنها برای او غذا آورده بودند به نزدش می‌فرستاد» و سپس می‌افزاید: «این رسم امروز نیز نزد پادشاهان پارس معمول است و چون برای کسی از خادمان از سفره پادشاه ظرفی از غذا می‌آوردند، عموم حضار وی را مورد ستایش قرار می‌دهند» (Xenophon, 1803/2007, Book 8, p. 227).

این رسم (nomos) در نوشته‌های یونانیان برجسته است و کسی که از غذای پادشاه سهمی به او می‌رسید homotrapezos (هم‌سفره) شاه تلقی می‌شد که عنوان بسیار مهمی بود (Briant, 1996/1998, p. 650). محتمل است که homotrapezos برگردان تحت‌الفظی واژه ایرانی «انباز»

<sup>۱</sup>. در شعر فردوسی نیز «باز» در معنای «احسان» و «پیشکش نذری» در بیت «پرستنده آذر زردهشت... همی رفت با باژ و برسم به مشت» آمده است. مرحوم محمد معین، باژ را در این بیت به معنای «دعا» و «زمزمه» در نظر گرفته است، اما با توجه به حرف ربط «و» که «باز» را به «برسم در مشت» افزوده است، به صواب نزدیکتر است که باژ را در معنای «پیشکش» در نظر گرفت (Khalaf-e Tabrizi, 1963, Vol 1).

<sup>۲</sup>. تدوین کتاب *دانیال* در بابل و در نیمه نخست سده ششم ق. م صورت گرفته است و تأثیرات فرهنگ دربار مادی در آن مشهود است. بیشتر وام‌واژه‌های این کتاب صورت مادی (یا گویش‌های پیشامادی) از زبان‌های ایرانی را نشان می‌دهد. Pt- صورت کهن از این پیشوند ایرانی را نمایش می‌دهد در حالی که در پارسی باستان باید به صورت -paiši باشد (Kent, 1950/2012, p. 630).

(فارسی میانه: hambāy) باشد که در نامه‌های آرامی ارشام والی مصر به مباشرش در دوره هخامنشیان به صورت وام‌واژه پارسی hnbḡ آمده است (نک. Driver, 1965). تاورنیه آن را «شریک» و «همکار» معنا می‌کند (Tavernier, 2007, p. 425). اما به صواب نزدیکتر است که واژه را «همسفره» معنا کنیم. دموکدِس طبیب یونانی داریوش و مگابیز از اشراف همراه داریوش، دو تن از دریافت‌کنندگان این لقب مهم بوده‌اند (Briant, 1998, p. 60).

با این حال کینگ، در بررسی مجدد نوشته‌های آرامی اشیاء خزانه، bz' را همان bāji- پارسی باستان می‌داند که از آن «پیشکش آئینی» یا «فدیه» استنباط نمی‌شود. او استدلال می‌کند که bz' درست در همان جایی ظاهر می‌شود که در دیگر متن‌ها škr' آمده است، او škr' را وام‌واژه‌ای اکدی از iškāru می‌داند (King, 2019, p. 196). در متن‌های آشوری، iškāru شامل پرداخت چوپانان تیول‌ها و املاک سلطنتی به شاه است (Grob, 2020, p. 473). پرداخت‌هایی که عموماً در قالب «جنس» مانند آجر، البسه و حیوانات صورت می‌گرفته است (Schütze, 2021, p. 419). در فرهنگ واژگان اکدی ویسبادن، iškāru «دریافت کالای تمام شده» و «سهم» معنا شده است (Black et al., 2000, p. 133)؛ کلبِر، škr' را در معنای «سهم» و «مالیات» می‌داند (Kleber, 2021, p. 4)؛ کینگ، iškāru را نوعی «موظفی از اشیاء پرداخت شده به شاه از طرف نخبگان» و آن را زیرمجموعه «باج» bz' می‌داند (King, 2019, p. 197).

در هر حال، iškāru نوع ویژه‌ای از کالاها را شامل می‌شده است، مثلاً در پرداخت‌های چوپانان، فقط شامل گوسفندهای پشمین و نه گوشتی می‌شود (Potts & Henkelman, 2021, p. 373). کینگ با استناد به کاربرد این واژه در متون آشوری، iškāru را «محصول تمام شده» و «ویژه» می‌داند که در حالت کلی «نوعی تبدیل مالیات محصولات کشاورزی [یا مواد خام] به اشیاء بادوام و قابل حمل بوده که بتواند مدت زیادی ارزش خود را حفظ بکند» (King, 2019, pp. 197-198). iškāru مالیات افرادی را شامل می‌شود که وابسته به دربار نیستند اما اجاره‌دار یا تیول‌دار آن بوده و موظف‌اند مواد خام و سرمایه‌ای را که به آنها تحویل می‌شود، به کالاهای نفیس و تشریفاتی (Perstige goods) تبدیل کرده و به دربار تحویل نمایند (Schütze, 2021, p. 419). کینگ اعتقاد دارد که عنوان gall که در آرامی و اکدی در معنای «سنگ» است، و در نوشته‌های آرامی اشیاء ارسالی از رُخج مندرج است، صرفاً به جنس کالا اشاره ندارد، بلکه «کار» بر روی سنگ را مشخص می‌کند که ارزش افزوده

مفهوم واژه پارسی باستان *bāji-* در منابع دوره هخامنشی ۲۷۹

سنگ را متذکر می‌شود؛ همینطور صفت‌های *hšynpyn* که در پارسی باستان به معنای «مات» (OP: *axšaina*) و *kptwtk* در معنای «کیود، لاجوردی» (در پارسی باستان: OP. *katapatuka*) است را عناوینی برای تأکید بر کیفیت ممتاز این اشیاء قلمداد می‌کند (King, 2019, p. 195). ویردنبرگ گمان می‌کند که نقوش برجسته آپادانا از مردانی که پیشکش حمل می‌کنند، ناظر به همین نوع از اشیاء «نفیس» باشد؛ اشیاء کارشده‌ای که در طول زمان و حتی پس از اینکه مکرراً دست به دست شدند، شکل و فرم خود را حفظ می‌کنند (Sancisi-Weerdenburg, 1989, p. 138). کالاهای «نفیس» در اقتصاد دوره گذار از نظام تهاتری و «کالا به کالا» به اقتصاد مبتنی بر «پول»، نقش مهمی را بازی می‌کرده است. این کالاها جایگزین «پول» بود اما کمیاب بودن آنها نوعی مزیت اقتصادی به دارنده آنها در تبادلات می‌بخشید (Claessen, 1989, pp. 52-53). در دوره هخامنشیان این کالاها شامل: ظروف قیمتی، جواهرات و ... به عنوان یک نظام پولی در «اقتصاد شاهی» عمل می‌کرد و کارکرد پول نقد را داشت که در یک نظام مبادله‌ای دو طرفه از هدایا میان شاه و رعایا، نقش کلیدی ایفا می‌کرد (Zournatzi, 2017, p. 171). کمرون به نقل از پولیکریتوس می‌گوید: «هر یک از شاهان در آکروپولیس برای خود ساختمان گنجینه‌ای را برای انبار *bāji-* و خراج دریافتی بنا نهاده بود... بیشتر در قالب طلا و نقره، اما نه پول نقد» و سپس اضافه می‌کند «به این دلیل که این اشیاء زرین و سیمین برای هدیه و ودیعه مناسب‌تر از پول نقد بود» (Cameron, 1948, p. 10). استرابون نیز برداشتی مشابه دارد: «حتی پس از به جریان گذاشتن سکه شاهی، بخش ناچیزی از درآمدهای خراج سالیانه به صورت سکه ضرب می‌شد؛ به طور کلی طلا و نقره به صورت اشیاء قلمزنی شده و جواهرات درمی‌آمدند...» و می‌افزاید «داوری بر این بوده است که این قبیل اشیاء که به صورت هنرمندانه‌ای روی آنها کار می‌شد، بیشتر مورد پسند واقع خواهد شد؛ یا به منظور هدیه دادن و یا برای نگه داشتن در خزانه‌ها و انبارهای سلطنتی» (Briant, 1996/1998, p. 851).

### دگرگونی مفهوم *bāji-*

اما مفهوم *bāji-* پس از دوره هخامنشیان دستخوش دگرگونی شد و «سهم شاه» از صورت «پیشکش»، به پرداختی «موظفی» و «الزام‌آور» تبدیل شد. البته ممکن است این دگرگونی خیلی پیشتر و در همان زمان هخامنشیان رخ داده باشد. یک دلیل این تغییر معنایی، شاید در بطن خود زبان فارسی

نهفته باشد: در فارسی میانه و نو، همنشینی باج با واژگانی چون «خراج» و «ساو»، مثلاً در ترکیب عطفی «باج و خراج»، معنای خراج را در باج اثر داده است.<sup>۱</sup> اصولاً در ترکیب‌های عطفی و عبارت‌های قالبی بر اثر مجاورت، معنی یک واژه در دیگری اثر می‌کند و از همین رو، واژگان فارسی معانی گسترده‌تری از آنچه واقعاً در گذشته بدان محدود بوده‌اند، می‌یابند (Ghaem-Maghami & Khatibi, 2013, p. 236).

اما دلیل مهمتر، «ثبت و ضبط» هر نوع هدیه‌ای بوده که به شاه و خزانه پیشکش می‌شده است. هرودوت (Xenophon, 1803/2007, book 8: 90) از «منشیانی» صحبت می‌کند که در جنگ سالامیس همراه خشیارشاه بودند و وظیفه آنها یادداشت نام پدر و شهر سربازی بود که خدمت ارزنده‌ای انجام می‌داده است تا با هدیه‌ای ارزنده کارش پاس داشته شود. هرودوت عنوان پارسی این نیکوکاران را orosange ذکر می‌کند که داندامایف احتمال می‌دهد تلفظ یونانی واژه ایرانی کهن *waru-sanḡa\** باشد (Dandamayev, 1993/2021, p. 4). در کتاب *استر می‌خوانیم* که خشیارشا (اخشورش در تورات) در شبی که برایش «اسناد تاریخی سلطنت» می‌خواندند، وقتی به بخشی رسید که مردخای در حق او خدمت ارزنده‌ای کرده بود، متعجب گشت که چگونه پاداشی در خور نیکی‌اش به او داده نشده است و بی‌درنگ دستور داد که مردخای را خلعت شاهانه بپوشانند و بر اسبی شاهانه سوار نموده و در شهر بچرخانند (کتاب مقدس: استر). «نیکوکاران» شامل هدیه‌آوردندگان نیز می‌شدند: بریان از آلیان نقل می‌کند که دهقان بی‌چیزی که ظرفی آب از روخانه به اردشیر اهدا کرده بود، لقب نیکوکار دریافت می‌کند (Briant, 1996/1998, p. 430). همو از ارسطوی مستعار<sup>۲</sup> (دروغین) نقل می‌کند که هر دفعه که شاه در شهر حرکت می‌کرد و به او هدیه‌ای تقدیم می‌شد، «دستور می‌داد که نام هدیه‌دهنده و تاریخ هدیه را بنویسند و ثبت کنند» (Briant, 1996/1998, p. 662).

بنابراین مشخص است که نام و عنوان هدیه‌آوردندگان در دفاتر ویژه‌ای که برای همین منظور در دربار وجود داشت ثبت می‌شده است و مسلماً شهربی‌ها و تیول‌ها هم مشمول این موضوع می‌شده‌اند و از اینرو به تدریج هدایا نیز همچون خراج و دیگر موظفی‌ها، به پرداختی الزام‌آور تبدیل شده است. دشوار

<sup>۱</sup> «خراج» در اسناد آرامی بلخ به صورت *hlk* آمده است و ناوه و شکید آن را در معنای «مالیات بر زمین» می‌دانند و در تلمود به صورت *kr'g* یا *kr'g'* در همان معنا به کار رفته است (Naveh & Shaked, 2006, p. 30). *hlk* ظاهراً از واژه اکدی *ilku* گرفته شده است (Kleber, 2021, p. 4). احتمال دارد این واژه از ریشه فعل *alākū* در معنای «راه رفتن» باشد.

<sup>۲</sup> Pseudo Aristotle.

مفهوم واژه پارسی باستان *bāji-* در منابع دوره هخامنشی ۲۸۱

است که بپذیریم این دگرگونی به یکباره و مثلاً در دوره هخامنشیان رخ داده باشد. هر چند هرن اشمیت معتقد است که در فاصله میان نقر کتیبه بیستون، که در آن پارسیان در شمار اقوام *bāji-* گزار ذکر شده‌اند، تا کتیبه DPe و دیگر کتیبه‌ها که پارسیان از *bāji-* معاف شده‌اند، نوعی دگرگونی در مفهوم این واژه از «سهم پادشاه» به سوی «خراج» رخ داده است، اما بریان بر این باور است که این دگرگونی به یکباره و پس از کتیبه بیستون اتفاق نیفتاده و بلکه پیشینه‌ای طولانی‌تر دارد (Tuplin, 2008, p. 384). ظاهراً حتی در دوره آشور نیز هدایا (در اکدی و آشوری: *tāmartu*) چون خراج، جنبه «موظفی» و «الزام‌آور» داشته است (Zaccagnini, 1989, p. 197). در اسناد *موراشو*<sup>۱</sup> که منعکس کننده اقتصاد شهری بابل در نیمه دوم سده پنجم پیش از میلاد است، هدیه و خراج اگرچه دو اصطلاح متفاوت‌اند اما در تعهد مالیاتی هر دو جنبه تکلیف و وظیفه مشخص دارند (Briant, 1996/1998, p. 830)؛ تا آنجا که بریان به این نتیجه می‌رسد که در دوره هخامنشیان «استنکاف از پرداخت هدایا به همان اندازه خودداری از پرداخت خراج مجازات داشته است» (Briant, 1996/1998, p. 8828). جنبه الزام‌آور هدیه در دوره پس از هخامنشیان کاملاً جنبه رسمی یافت به طوری که در *شاهنامه* مکرراً «باج» با صفت «گران» همنشین می‌شود. تاورنیه سیاح ایتالیایی، درباره هدیه هلندیان به دربار صفوی که ساعتی با پایه برنجی مطلا بود، می‌نویسد که ناظر بیوتات، هنگامی که به رسم معهود آن را محک می‌زند و متوجه عیار پایین آن می‌شود، به شاه اطلاع می‌دهد؛ شاه عصبانی شده و دستور می‌دهد هدیه را بازگردانده تا پایه را فوراً از طلا بگیرند (Tavernier, 2010, pp. 154-155). در روایتی دیگر از سفیر هلند سخن می‌راند که دو هزار سکه طلا به دربار هدیه می‌کند، اما گویا دو عدد از آنها تقلبی بوده است. وقتی سفیر از دستور خزانه‌دار برای تعویض سکه‌های تقلبی استنکاف می‌ورزد، مترجم او به سختی تنبیه می‌شود و مأموران حین کتک زدن مترجم می‌گویند: «به جای دو هزار سکه، هزار سکه تقدیم می‌کرد که همه بی‌غش باشد؛ مگر قصد دارد که به شاه توهین بکند و مگر شاه [عباس اول] کسی را مجبور کرده بود که بیش از آنچه خودش می‌خواهد پردازد» (Tavernier, 2010, p. 155).

<sup>1</sup> . Murašu Archive

### نتیجه‌گیری

با بررسی بند ششم از سنگ‌نبشته نقش‌رستم (DNb) و همین بند در رونوشت ایلامی آن و کتیبه خشیارشا XPI مشخص شد که -bāji در دوره هخامنشیان، نوعی پرداخت «اختیاری» و «در حد توان» به شاه بوده است که اغلب با خلعتی متقابل از سوی شاه به پیشکش‌کننده همراه می‌شده است. شواهد موجود در منابع دیگر هخامنشی چون نوشته‌های یونانیان، الواح ایلامی بارو و اسناد آرامی نیز این موضوع را پشتیبانی می‌کنند. پرداخت -bāji، خلاف دیگر موظفی‌ها چون خراج، عمدتاً در قالب «کالاهای نفیس» و «ارزنده» (prestige goods) صورت می‌گرفت که در نظام اقتصادی شاهی، بازتوزیع آنها از سوی خزانه آسان‌تر بود. با این حال، ثبت و ضبط دقیق پرداخت هدایا، به مرور سبب شد که نظام تبادل «پیشکش»، چون خراج و مالیات جنبه‌ای الزام‌آور و اجباری پیدا بکند که گمان می‌رود، حتی پیشتر از دوره هخامنشیان، این تمایز به سوی کمرنگ شدن پیش می‌رفته است. بدین ترتیب سوال اینجاست که با از میان رفتن عملی این تمایز، بررسی واژه‌شناختی -bāji به چه کار محقق می‌آید؟ پاسخ اینکه تشخیص این موضوع ما را یاری می‌دهد که جنبه‌هایی مغفول از گسترش «هنر» ایرانی را دریابیم؛ وقتی قید «در حد توان» برای -bāji ذکر می‌شود، طبیعتاً برای شهرها و اعیان (در پارسی باستان: *tuvunā*) که بضاعت بیشتری داشتند، -bāji این الزام را ایجاد می‌کرد که ارزنده‌ترین و نفیس‌ترین کالاها و بهترین حاصل زمین، هنر و صنعت خود را برای شاه بفرستند. به این ترتیب، طبقه اعیان و استانداران به جای ارسال مواد خام، پیشکش را به صورت آثار هنری و صنعتی نفیس و باارزش افزوده به دربار گسیل می‌داشته‌اند، هرچند که این پیشکش‌ها می‌توانست با فلزات گرانبها به صورت شمش همراه بوده باشد. به نظر می‌رسد که بازنمایی‌های تخت‌جمشید از مردانی که پیشکش حمل می‌کنند، ناظر به همین نوع از پیشکش باشد.

### کتابنامه

- Asadi Tousi, A. (1940). *Loghat-e Fors* (3<sup>rd</sup> ed.). Abas Eghbal. [In Persian]
- Bae, C. H. (2001). *Comparative studies of king Darius's Bisitun inscription*. [Unpublished Ph.D dissertation]. Harvard University (UMI 9999761), Ann Arbor.
- Bahar, M. (2007). *A research on Iranian myths* (6<sup>th</sup> ed.). Agah. [In Persian]

- Bahar, M. (2011). *From myths to the history* (7<sup>th</sup> ed.). Cheshmeh. [In Persian]
- Bartholomae, C. (1904). *Altranisches wörterbuch*. Karl J. Trübner.
- Black, J., George, A., & Postgate, N. (2000). *A concise dictionary of Akkadian*. Harrassowitz.
- Bowman, R. (1970). *Aramaic ritual texts from Persepolis*. The University of Chicago Press.
- Briant, P. (1982), *Rios, tributs et paysans, Études sur les formations tributaires du moyen-orient ancien Besancon*. Université de France-Comté.
- Briant, P. (1998). *The History of Achaemenid Empire* (M. Semsār Trans., Vol. 1) Zaryāb (original work published 1996). [In Persian]
- Briant, P. (2017). *The history and archaeology of a text: The letter of Darius to Gadates bitween Persians, Greeks & Romans*. In A. Kuhrt, (Trans.). *King, Countries, People* (pp. 128-166). Franzsteiner.
- Calmeyer, P. (1980). *Textual sources of the interpretation of Achaemenid palace decoration Iran* (Vol. 18, pp. 15-33). British Institute of Persian Studies.
- Cameron, G. (1948). *Persepolis treasury tablets*. University of Chicago Press.
- Cameron, G. (1973). The Persian satrapies and related matters. *Near Eastern Studies*, 32(1-2), 47-56.
- Cheung, J. (2007), *Etymological dictionary of the Iranian verb* (A. Lubodsky Ed.). Brill.
- Claessen, H. J. M. (1989). Tribute and taxation on how to finance early states and empire. In P. Briant & C. Herrenschildt (Eds.). *Le Tribute Dans L'empire Perse*. Peeters.
- Dandamayev, M. A. (1994). *Iran in early Achaemenids* (R. Arbābi, Trans.). Elmi- Farhangi. (Original work published 1980) [In Persian]
- Dandamayev, M. A. (2021). Court and courtiers in Achaemenid in the Median and Achaemenid period (M. Hamdolāhzadeh Trans.). *Studies of Ancient Iran*, 1(1), 1-13. (Original work published 1993) [In Persian]
- Driver, G. R. (1965). *Aramaic documents of the 5<sup>th</sup> Century B.C.*, The Clarendon Press.
- Ferdosi, A. (1974). *Shāhnāme* (2<sup>nd</sup> ed.). Sherkat-e Sahāmiy-e Ketabhāy-e Jibi. [In Persian]
- Frye, R. N. (1975). The institutions of Achaemenids (A. Shapour Shahbazi Trans.). In J. Radlinski, R. N. Frye, & C. Higgs, (Eds.). *Achaemenid*

- Studies* (pp. 23-36). Institute of Achaemenid Research Publication. (Original work published 1972) [In Persian]
- Gershevitch, I. (1951). *Review of G.G. Cameron, Persepolis treasury tablet*. *Journal of Asia Minor* (Vol 2, pp. 14-139)
- Gershevitch, I. (1983), Extrapolation of Old Persian from elamite. In D. N. Mackenzie & H. M. Koch, (Eds.). *Kunst, kultur und geschichte der Achämenidenzeit und ihr fortleben* (pp. 51-56). Von Dietrich Reimerin Berlin.
- Ghaem-maghani, A., & Khatibi, A. (2013). Raēy and Rāy. *Farhang-Nevisi*, -(5-6), 223-244. [In Persian]
- Grob, M. M. (2020). *At the heat of an empire the royal houshold in the Neo-Assyrian period*. Peeters.
- Hallock, R. T. (1969). *Persepolis fortification tablets*. The University of Chicago Oriental Institute Publications.
- Hashemi Nezhad, G. (Trans.). (2006). *Kārnāmeḥ-ye Ardashir-e Bābakān*. Markaz. [In Persian]
- Hedayat, Sh. (1972). *Iranian vocabularies in ancient texts, Hebrew, Aramaic, Kaldanian*. University of Tehran. [In Persian]
- Herrenschmidt, C. (1989). Le tribute dans les inscriptions en vieux Perse et dans les tabletts Elamites. In P. Briant & C. Herrenschmidt (Eds.). *Le Tribute Dans L'empire Perse* (pp. 107-120). Peeters.
- Henkelman, W. F. M. (2008). The other Gods who are: *Fortification Archive. Achaemenid History* (Vol. 14). Nederland Institute Voor Het Nobije Oosten.
- Henkelman, W. F. M. (2018). Precarious gifts: Achaemenid states and domains in time of war and peace. *Chairs de Studia Iranica*, -(62), 13-66
- Herodotus. (1983). *Histories* (Vol. 1, V. Mazandarani Trans.). Elmi va Farhangi. (Original work published published 1860) [In Persian]
- Herzfeld, E. (1934). *Archaeological history of Iran*. Oxford University Press.
- Hinz, W. (1942). *Altpersischer wortschatz*. Deutsche Morgenländische Gesellscoft.
- Hinz, W. (2008). *Altiranische funde und forschungen* (P. Rajabi Trans.). Ghoghnoos. (Original work published 1969) [In Persian]

- Horn, B. & Hübschmann, H. (1977). *Grundriss der Neupersischen etymologie* (J. Khaleghi Motlagh Trans.). Bonyade Farhange Iran. (Original work published 1895) [In Persian]
- Hasandoust, H. (2014). *Etymological lexicon for Persian*. (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Academy of Persian Language and Literature. [In Persian]
- Kawase, T. (1986). Kapnuški in the Persepolis fortification texts. *Fs Steve*. 263-275, 3 tables.
- Kent, R. (2012). *Old Persian, grammar, texts, lexicon* (S. Oryān Trans.). Elmi. (Original work published 1950) [In Persian]
- Khalaf-e Tabrizi, M. H. (1963). *Borhān-e Ghatē* (M. Moēn Ed.). Ketābforoushi Ebn-e Sinā. [In Persian]
- King, R. (2019). Taxing achaemenid Arachosia evidence from Persepolis. *Near East Studies*. 78(2), pp. 185-199.
- Kleber, K. (2021). Taxation in the Achaemenid empire. In R. Pringruber (Ed.). *Classica et Orientalica 26* (pp. 13-152). Harrassowitz.
- Koch, H. (1997). *Es kündest Dareios der könig* (Parviz Rajabi Trans.) Kārang. (Original work published 1992) [In Persian]
- Lecoq, P. (2003). *Achaemenid inscription*, (N. Khalkhali Trans.). Pažouhesh-e Farzān. (Original work published 1997) [In Persian]
- Malborn-Labat, F. (2018). Elamite royal inscription. In J. Álvarez-Mon, G. P. Basello, & Y. Wicks, (Eds.). *Elamite World* (pp: 472-475). Routledge.
- Naveh, J. & Shaked, Sh. (2006). *Ancient Aramaic documents from Bacteria* (4<sup>th</sup> Century B.C). The Khalili Family Trust.
- Nazari Farsani, M. (2018). *Seven short Pahlavi texts*. Faravahar. [In Persian]
- Panaino, A. (2018). Temper & self-control in the Persian king's ideal portrait. *Dibir*, 6, 72-85.
- Potts, D. T. & Henkelman, W. F. M. (2021). On the animal hides and (pre-) tanning in the Persepolis fortification archive. In D. Agut-Labordere, R. Boucharlat, F. Juannès, A. Kuhrt & M. W. Stolper (Eds.). *Achaemenet. Vingt ans après* (pp. 277-299). Peeters.
- Reichelt, H. (1911), *Avesta reader, texts, notes, glossary & index*. Von Karl j. Trübner
- Rollinger, R. (2016). Royal strategies of representation and the language(s) of power: Some considerations on the audience and the dimension of the Achaemenid royal inscriptions. In S. Procházka, L. Reinfandt, S. Tost, K.

- Wagensonner (Eds.). *Official epistolography and the language(s) of power: Proceedings of the 1st international conference of the NFN 'imperium and officium'. Comparative studies in ancient bureaucracy and officialdom* (Papyrologica Vindobonensia; Vol. 8, pp: 117-130). Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1989). Gifts in the Persian empire. In P. Briant & C. Herrenschildt (Eds.). *Le Tribute Dans L'empire Perse* (pp. 129-146). Peeters.
- Schmitt, R. (2000). *Corpus inscriptionum iranicarum part I, Inscription of ancient Iran: Vol. 1. The Old Persian inscriptions of Naqsh-e Rostam & Persepolis*. School of Oriental & Africa.
- Schütze, A. (2021). The Aramaic texts from Arachosia reconsidered. In K. Kleber (Ed.). *Taxation in the Achaemenid Empire* (pp: 407-419). Harrossowitz. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935390.013.34>
- Stopler, M. W. (2006), *Persepolis fortification archive project* (pp. 92-103). Oriental Institute the Annual Project.
- Stronk, J. P. (2014), Nowruz in thrace? *Talanta*, No. 27-28 pp 59-80.
- Tavernier, J. (2007). *Iranica in the Achaemenid period (ca. 550-330 B.C.) Lexicon of Old Persian Proper Names and Loanwords Attested in Non-Iranian Texts*. Peeters.
- Tavernier. (2010). *Travelogue of Tavernier* (H. A. Shirvani Trans.). Niloufar. [In Persian]
- The book of Daniel, Online Versian: <https://mechon-mamre.org/p/pt/pt3411.htm>
- Tolman, H. C. (1908). *Ancient Persian Lexicon and Texts*. Vanderbilt University.
- Tuplin, C. J. (1987). The administration of Achaemenid empire. In I. Carradice, (Ed.). *Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empire: The ninth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History*. (pp. 109-166). BAR, Oxford.
- Tuplin, C. J. (2008). Taxation and death: Continuities in the Persepolis fortification archive? In P. Briant, & W. Henkelman (Eds.). *L'Archive des Fortifications des Persepolis: etat des questions et perspectives de recherches* (pp 317-386). De Boccard.
- Tuplin, C. J. (5 march 2011). *Administration in the bodleian Arshama letters*. The 3<sup>rd</sup> Arshama Workshop.

- Tuplin, C. J. (2015). The Justice of Darius Reflection on the Achaemenid Empire as a Rule- Bound Environment. In A. Fitzpatrick-McKinley (Ed.). *Assessing Biblical and Classical Sources for the Reconstruction of Persian Influence, History and Culture* (pp 73-126). Harrassowitz.
- Walser, G. (2009), *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis: Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe* (D-S. Khoubnazar Trans.). Pazineh. (Original work published 1966) [In Persian]
- Waters, M. (2014). *Ancient Persia, A Concise History of the Achaemenid Empire 550- 330 B.C.* Cambridge University Press.
- Wiesehöfer, J. (1996); *Ancient Persia (from 550 B.C. to 650 A.D.)* (A. Azodi, Trans.). B. Tauris Publishers.
- Xenophon. (2007). *Cyropedya* (R. Mashayekhi Trans.). Elmi va Farhangi. (Original work published 1803) [In Persian]
- Zaccagnini, C. (1989). *Prehistory of Achaemenid Tributary System*. In P. Briant & C. Herrenschildt (Eds.). *Le Tribute Dans L'empire Perse*. Peeters.
- Zournatzi, A. (2017). The Vouni Treasure & Monetary Practice in Cyprus in the Persian Period. In K. Liampi, & C. Papaevangelou-Genakos, D. Plantzos (Eds.). *Coinage/ Jewellery: uses- Interactions- Symbolisms from Antiquity to the Present* (pp. 159-178). AΘHNA.