

دو فصل‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱-۲۶

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

داستان ضحاک یکی از داستان‌های شاهنامه است که پیش از این پژوهشگران آن را از ابعاد گوناگون سنجیده‌اند. نگارنده نیز در این جستار بر آن است به روش توصیفی - تحلیلی برخی همانندی‌های این داستان را با اسطوره‌های مانوی آشکار سازد. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد که میان اساطیر مانوی و آنچه در داستان ضحاک شاهنامه آمده است، همسانی‌هایی به این ترتیب دیده می‌شود: همان‌گونه که در کیش مانی دیو آز مادینه است، ضحاک نیز بنا به گواهی‌هایی مادینه است؛ شاید بتوان دو مار رسته بر دوش ضحاک را تعبیری از دو عفريت نر و ماده در کیش مانی دانست که نمی‌توان آن دو را منقطع کرد و در حال رشد

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول، ایران H_ardestani_r@yahoo.com

هستند؛ در متن‌های مانوی، اژدهای تاریکی را می‌بینیم که در شباهنگام، بسیار درد و مرگ می‌زاید به همان‌سان که اژدهای شاهنامه، هر شب دو مرد جوان را به آزیگری می‌کشد؛ در باورهای مانی، هرمزدیغ و فرزندانش به تاریکی می‌آمیزند که این ترفندی است جنگی و قصدِ رهایی در آن است چنان‌که ارمایل و گرمایل نیز به ضحاک می‌آمیزند اما رهایی انسان‌ها را در نظر دارند؛ در متن‌های مانوی، همان‌گونه که عیسی درخشان آدم را از وجودِ آگاه می‌کند، در شاهنامه کاوه مردمان را از وجودِ ضحاک (آز) می‌آگاهاند؛ در متن‌های مانوی، پس از آن‌که مہرایزد، هرمزدیغ را از مغاکِ اهریمن رهایی می‌بخشد، دیوان و اژدهایان را در کوهستان به بند می‌کشد هم‌چنان‌که فریدون ضحاک را در کوه در بند می‌کند؛ همان‌گونه که اَشَقْلُون از زادنِ فرزندِ گیهمُردِ اندوهناک و بیمار می‌شود، ضحاک نیز با آگاهی از تولدِ فریدون غمگین می‌گردد و همان‌سان که گیهمُرد، نامِ درختِ لوتوس را بر فرزند می‌نهد، فریدون نیز درختِ بارور خوانده می‌شود. اَشَقْلُونِ گاو و درخت را نابود می‌کند و ضحاکِ مرغزار و گاوِ درونِ آن را از میان برمی‌دارد.

کلیدواژه‌ها: آز، ضحاک، ارمایل و گرمایل، کاوه، فریدون، گاو.

۱- مقدمه

مانی در چهارده آوریل ۲۱۶ میلادی در بابل، بخشی از امپراتوری ایران، در اواخرِ عهدِ اشکانیان زاده شد و سپس تر کیشِ خود را در دورهٔ ساسانیان آشکار کرد و در رواجِ آن کوشید. اندیشه‌ها و باورهای موجود در کیشِ مانی، نه تنها ایرانیان، بلکه مردمانی را نیز بیرون از مرزهای ایران متأثر ساخت؛ بنابراین، اندیشه‌ای که می‌تواند چنین بر جهانِ دورهٔ خود نفوذ کند، طبیعی است که باید در همهٔ ابعادِ فرهنگیِ قلمرویی تأثیر گذارد که در آن پرورش یافته بوده است؛ بر این بنیان، می‌توان بر آن شد که حماسهٔ ملیِ ایرانیان نیز از این اندیشهٔ پُر نفوذ بی‌تأثیر نمانده است و دست‌کم باید پذیرفت که همانندی‌هایی میانِ شاهنامه و اساطیرِ مانوی وجود دارد.

۱-۱- بیان مسأله

نگارنده در پژوهش پیش رو می‌کوشد تعبیر و تأویلی مانوی از داستان ضحاک به دست دهد؛ بر همین بنیان، با مطالعه تطبیقی و دقت در ابعاد مختلف داستان، برخی از نمودهای مشترک این داستان و اسطوره‌های مانوی را مطرح می‌کند.

باید یادآور شویم که اسطوره‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ای، می‌توانند از نسلی به نسل دیگر، معنایی دگرگون بیابند؛ چنان‌که ضحاک یا همان اژی‌دهاک که در متن *اوستا* مار است، در دورانی دیگر نیم‌انسان و نیم‌اژدها و در دیگر عصر، شخصیتی انسانی می‌گیرد. این سیر دگرگونی شخصیت ضحاک نشان می‌دهد که می‌توان داستان ضحاک را صرفاً داستانی هندوایرانی ندید و بر آن شد که در دوره‌های مختلف تاریخی، روایت‌کنندگان داستان، ذهنیت‌هایی گوناگون داشته‌اند و بنا بر ذهنیت خود، کوشیده‌اند رنگی بدان داستان دهند؛ چنان‌که ممکن است مانویان نیز این داستان را متناسب با اندیشه‌ها و باورهای خود نقل کرده باشند و دیدگاه آنان، به شاهنامه نیز راه یافته باشد. فراموش نکنیم که یکی از مترجمان *خدای‌نامه* به عربی، ابن مقفع (روزبه فارسی) بوده که به احتمال کیش مانوی داشته است (بیرونی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۲)؛ بنابراین، دور نمی‌نماید که اندیشه‌های مانوی این شخصیت در شاهنامه به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه تأثیر گذاشته باشد؛ همان‌گونه که در ترجمه کلیله و دمنه از پهلوی به عربی، باب برزویه طبیب را به متن افزوده است که در آن اندیشه‌های مانوی به آشکار دیده می‌شود (انزلی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۶۵). از این گذشته، آن‌گونه که پرودس اکتور شروو^۱ معتقد است، کیش مانی با اساطیر جذاب و افسونگرش «بی‌تردید»، عمیقاً بر پندارهای عامه و همین‌طور اسطوره‌های زردشتی تأثیر گذارده بوده است^۲ (شروو، ۱۳۹۶: ۶۲). اکنون چرا

^۱. Prods Oktor Skjærvø

^۲. شروو در تأثیر اساطیر مانوی بر زردشتی می‌نویسد: «این نکته صرفاً یک فرضیه نیست. ورنر زوندرمان نشان داده است (Sundermann, 1986: 15-16) که در دین متقدم ایرانی، نشانی از اعتقاد به سردیو زردشتی از، همدم معروف اهریمن، دیده نمی‌شود و بنابراین، این احتمال وجود دارد که این دیو واقعاً تحت تأثیر کیش مانوی وارد دین زردشتی شده باشد» (شروو، ۱۳۹۶: ۶۲).

نباید دست‌کم این نکته را در ذهن داشت که شاید این کیش، بر حماسهٔ ملی ایرانیان نیز نفوذ کرده و تأثیر گذاشته باشد؟

۱-۲- پیشینهٔ پژوهش

پیش از این پروژس اُکتور شروو در مقاله‌ای با نام «حماسهٔ ایرانی و کتابِ غولانِ مانوی»^۱ به ذکر همانندی‌های برخی شخصیت‌ها مثل سام، جمشید، هوشنگ و فریدون در *اوستا*، متن‌های پهلوی و *شاهنامه* و آن‌گونه که این شخصیت‌ها در کتابِ غولانِ مانوی آمده، پرداخته است و به این نکته اشاره کرده که مانی داستان‌های ایرانی را تغییر داده است تا با روایتِ خویش از پیدایش گیتی هماهنگی یابد (Skjærvø, 1995: 187). به سخنی دیگر، مانی و مبلغانِ مانوی برای گسترشِ آموزه‌های خود، از روایاتِ شفاهی ایرانی استفاده کرده‌اند؛ اما آن را در راستایِ باورهایِ مانی به‌کار برده‌اند (Ibid: 220-221).

دیگر پژوهندهٔ *شاهنامه*، در داستانِ رفتنِ کاووس به مازندران که در آن کاووس گرفتارِ دیوِ سپید و در پیِ آن نابینا می‌شود و سرانجام رستم او را رهایی می‌بخشد، تصویریِ مانوی می‌بیند. او کیکاووس و سپاهیانِش را به هُرمزْدَبَغ و فرزندانش همانند می‌کند که در دامِ شهریارِ تاریکی گرفتار می‌شوند و ارکانِ تاریکی، نورِ دیدهٔ آنان را می‌ربایند. از دیدِ او، غارِ دیوِ سپید به سرزمینِ تاریکیِ اهریمن و رستم به مهرایزد همانند است که به جنگِ دیوِ سپید (شهریارِ تاریکی) می‌رود و با دریدنِ جگرِ دیوِ سپید و بیرون کشیدنِ نورِ وجودِ کاووس، به کاووسیانِ بینایی و زندگی دوباره می‌بخشد (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۹۹-۱۰۰).

۲- بحث و بررسی

پس از این می‌کوشیم که نمودها و همسانی‌هایِ مانوی را در داستانِ ضحاکِ *شاهنامه* آشکار سازیم. آنچه از داستانِ *شاهنامه*، یادآورندهٔ اسطوره‌هایِ کیشِ مانی است، در پی خواهد آمد.

^۱. نگارندهٔ جستارِ حاضر، این مقاله را به فارسی برگردانده است. بنگرید: (شروو، ۱۳۹۷: ۷۳-۱۰۸).

۲-۱- جنسیتِ مادینه دیوِ آز (ضحاک) در شاهنامه و دیوِ آز در کیشِ مانی

یکی از دلایلی که نشانی بر بُن‌مایه مانوی داستان ضحاک است، مسأله جنسیتِ مادینه او است. اگرچه در شاهنامه ضحاک «نر-آزدها» گفته شده است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۶)، می‌توان گواهی‌هایی یافت که بر بنیان آن، در جنسیتِ مذکر او تردید کرد و او را مادینه پنداشت.

در شاهنامه نشانه‌هایی بر جنسیتِ مؤنث ضحاک هست که می‌توان بر بنیان آن، او را همانند دیوِ آز مانوی، مادینه انگاشت. پیش از هر چیز باید آنچه ضحاک را نمادِ آز در شاهنامه می‌کند، آشکار ساخت.

زادسپرم که رابرت چارلز زینر او را تندروتر از مانویان درباره برخی باورها می‌داند (زینر، ۱۳۸۷: ۵۱۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۸۱) و برادرش، منوچهر، او را دوستِ مانویان می‌خواند (همان: ۳۳۰؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۸۵؛ Mānūščihr, 1912: 10) از را به سه گونه چهری (حرص به خورش خوردن) بدونِ چهر (اشتیاق بر آمیزشِ جنسی) و بیرون از چهر (آزمندی به هر نیکی که چشم خواهد) تقسیم می‌کند (Zātsparam, 1964: 144-145).

در شاهنامه نیز نمادِ آز، ضحاک (که در متنی پهلوی، همان ویژگیِ فرجام‌شناختیِ دیوِ آز را برعهده دارد/ بررسیِ دستنویسِ م/۲۹، ۱۳۸۷: ۲۵۶) هر سه گونه آزورزی را در وجودِ خود گرد آورده است: پس از آن‌که اهریمن به تحریکِ ضحاک می‌پردازد تا در پیِ دستیابی به قدرت (آز از گونه سوم) پدرش را بکشد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۸)، در چهره آشپزی بر او آشکار می‌شود و گونه‌هایی از خوردنی‌ها را فراهم می‌آورد که از کُشتنِ جانداران به‌دست می‌آید. این نشانی از آز در وجودِ ضحاک از گونه نخست است. از این نکته غفلت نورزیم که ارمایل و گرمایل نیز از راه آشپزی به کاخِ ضحاک راه می‌یابند (همان، ج ۱: ۵۶) که این خود، علاقه ضحاک به خورش‌ها و آزمندی‌های او را در این باره نمایان می‌کند.

گونه دیگر آز، شهوت است که این مورد هم در کردارِ ضحاک آشکار است. در شاهنامه، پس از آن‌که اهریمن خورش‌های گوناگون را برای ضحاک فراهم می‌کند، در پاداش نیکی‌ها از او می‌خواهد که سرِ کتفش را ببوسد. ضحاک او را بدین کار اجازه می‌دهد:

بفرمود تا دیو چون جُفتِ اوی همی بوسه داد از برِ سُفتِ اوی

(همان، ج ۱: ۵۰)

به نظر می‌رسد در اینجا فردوسی بسیار پوشیده به رابطه جنسی دیو و ضحاک اشاره دارد؛ زیرا دیو جایی را می‌بوسد که محارم اجازه بوسیدن دارند (می‌گوید دیو چون جفت/همسرش او را بوسیده است)؛ بدین‌سان آز از گونه بدونِ چهر نیز در کردارِ ضحاک آشکار می‌شود و می‌توان ضحاک را نماد و نشانه‌ای کامل بر آز و بهترین تجلی و تجسم آز در شاهنامه بپنداریم.

از سوی دیگر، مطابق با فرهنگ ایرانی، دیو آز مخالف و در تقابل با مهر (دوستی)، خرد و نظم است (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۲)؛ چنان‌که این ویژگی را درباره ضحاک (دیو آز شاهنامه) می‌بینیم. ضحاک در گام نخست چون ابزاری در دست اهریمن قرار می‌گیرد (همان‌گونه که در اوستا و همین‌طور متن‌های پهلوی، آز سلاح و ابزار اهریمن برای نابودی مردمان است/ همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱؛ Zātsparam, 1964: 143-144) و پدرش، مرداس، را به فرمان اهریمن در چاه سرنگون می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۶-۴۸). در این صحنه می‌بینیم که ضحاک (آز)، مهر پدری را نادیده می‌گیرد و تقابل آز و دوستی (مهر) را نمایان می‌کند. همچنین درست با آغاز پادشاهی او، سامان جامعه به هم می‌ریزد؛ کردار فرزندگان ناپیدا، کام دیوانگان پراکنده، هنر خوار، جادویی ارجمند، دیوان به بدی دست‌یازیده و به‌طور کلی راستی نهان می‌شود (همان، ج ۱: ۵۵؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۷-۶۸)؛ به‌گونه‌ای که او در متن‌های پهلوی (زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۱۰؛ بررسی دستنویس م/و ۲۹، ۱۳۸۷: ۳۴۰) بدترین فرمانروا نام می‌گیرد. مطابق با متن‌های زردشتی، این راستی و هنر (یعنی همان چیزی که در عهد ضحاک نهان می‌شود)، از

خرد اورمزد آفریده شده است (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۱۵۰)؛ بنابراین، طبیعی است که سلاح اهریمن (آز) در تقابل با سلاح اورمزد (خرد) قرار گیرد و در دوره‌ی آز (ضحاک)، دوستی و نظم و راستی و خوبی و هنر زایل شود که بنیان در خرد دارد.

شایسته است به این نکته هم اشاره کنیم که مطابق با سخنِ کتایون مزداپور، ضحاک با زُرّوان،^۱ ایزدِ زمان، سنجش‌پذیر است؛ زیرا این مار(شاه/خدایِ کهن)، همچون زُرّوان دو بُعد دارد: «هم قُربانی می‌طلبد و مظهرِ شرّ است و هم آن‌که نوعی عدالت و تقسیم مواهبِ مادی و منابعِ اقتصادی را بازنمایی می‌کند» (مزداپور، ۱۳۶۹: ۷۲). اگر ضحاک را چون زُرّوان بدانیم، باید همراهیِ دیوِ آز با او را هم بپذیریم؛ زیرا در برخی متن‌های دینی چون وزیدگی‌هایِ زادسپرم، به این نکته اشاره شده که ابزاری از گوهرِ تاریکی به نیرویِ زُرّوان پیوسته است که چنین ابزاری برایِ رواجِ آفرینش ضروری بوده است (Zātsparam, 1964: 8) و این ابزارِ پست و سیاه، مطابق با سخنِ زادسپرم، همان «آز» است (Ibid: 143-144).

از آنچه گذشت، می‌توان پیوندِ میانِ ضحاک و آز را پذیرفت و بیش از پیش او را نمادِ آز در شاهنامه پنداشت. گذشته از این نکته، نباید فراموش کرد که فریدون (از میان-برنده ضحاک) نیز در شاهنامه، آن‌گاه که از آزمندیِ فرزندانش (سلم و تور) و انبازیِ آنان با دیوِ آز سخن می‌گوید، آز را اژدها می‌خواند: «بترسم که در چنگِ این اژدها...»

^۱ ایزدِ زُرّوان (در/اوستا - Zruuan و در پهلوی Zurwān به معنایِ زمان) ایزدیِ ازلی است که با سرِ شیر و تنیِ انسانی تصویر شده که ماری به دورِ آن حلقه زده و نیشِ خود را در سر فرو برده است. او دارایِ بال‌هایِ بزرگی است و عصا و کلید نیز در دست دارد. آن‌گاه که هیچ‌کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، زُرّوان زندگی داشت. زُرّوانِ کبیرِ نُه‌صد و نود و نُه سال دعا و قربانی کرد تا او را پسری زاده شود؛ اما چنین نشد. زُرّوان در زاده شدنِ فرزند دچارِ تردید شد. از آن یزشن، هرمزد و از آن تردید، اهریمن را در وجودِ خود حس کرد و دو موجودِ متضاد در او شکل گرفت. زُرّوان با خود پیمان بست که هریک پیش از دیگری از شکمِ او برون شود، چیرگی بر جهان را بدو سپارد. با آن‌که هرمزد به راه بیرون‌شد نزدیک‌تر بود، اهریمن نیرنگ کرد و شکمِ زُرّوان را درید. او پیش از هرمزد برون آمد و بدان پیمانی که زُرّوان کرده بود، با وجودِ اکراهِ زُرّوان، پادشاهی بر جهان را گرفت. در این باره بنگرید: (شهرستانی، ۲۰۰۳، ج: ۱، ۲۶۰).

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۴). می‌دانیم که در شاهنامه، ضحاک نیز بارها آژدها خوانده می‌شود (همان، ج ۱: ۶۷، ۷۷). به نظر می‌رسد فردوسی صرفاً در یک تشبیه شاعرانه از را به آژدها همانند نکرده و گویا او در این تصویرسازی، ضحاک را که چندین بار خود یا از زبان شخصیت‌های شاهنامه آژدها خوانده، در نظر داشته و او را از زبان فریدون با دیو از یکی گرفته است.

اما جنسیت نماد از در شاهنامه، یعنی ضحاک، چیست؟ اگر او را در پیوند با آژمانوی بپنداریم، بی‌گمان باید او را مؤنث در نظر گیریم. اگر بازگردیم به بیتی که در آن اهریمن چون جفت ضحاک، سفت او را می‌بوسد، شاید بتوان تصویری زنانه از ضحاک به دست داد و به نظر می‌رسد که او ویژگی‌های زنانه در کنش جنسی دارد. در متنی پهلوی نیز می‌خوانیم که خود اهریمن (که به نظر بسیاری از پژوهندگان، ضحاک نماد این جهانی او است/ مولایی، ۱۳۸۹: ۱۰۷، ۱۱۵) نیز از ویژگی‌های زنانه در کرده جنسی بهره‌مند است: هنگامی که اهریمن به اغوای زن تهمورت، راز چیرگی بر او را می‌یابد و تهمورت را می‌آلود، سروش پس از این بر جمشید آشکار می‌شود و بدین نکته او را آگاهی می‌دهد که کاری خوشتر از لواط دادن نزد اهریمن نیست؛ پس جمشید او را به این امر فرا می‌خواند و سرنگونش می‌کند و تهمورت را از درون اهریمن بیرون می‌کشد (بررسی دستنویس م.و. ۲۹، ۱۳۷۸: ۱۸۸). در متن مینوی خرد نیز دیوان و دروجان، برآیند لواط اهریمن انگاشته شده‌اند (Dānāk-u Mainyō-ī khard, 1913: 44؛ مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۳۱).

همه آنچه گفتیم و برخی دلایل دیگر که نگارنده در جایی دیگر بدان پرداخته است^۱ به این نظر قوت می‌بخشد که ضحاک، نماد از در شاهنامه، ماده دیوی است و در منابع

^۱. دلایلی دیگر که می‌توان بر اساس آن ضحاک را مادینه شمرد، از این قرار است: ۱- ضحاک شاهنامه و مُردیانگ مادینه مانوی، هر دو ابزار دست اهریمن هستند و می‌خواهند جهان را از مردم تهی کنند. این خویشکاری همسان، جنسیت مادینه ضحاک را به یاد می‌آورد؛ ۲- ضحاک پس از سال‌ها زندگی با ارنواز و شهرناز، صاحب فرزند نمی‌شود که این نکته ناتوانی او را در مردانگی می‌رساند؛ ۳- پژوهندگانی معتقدند واژه

مانوی نیز (برخلاف اوستا که از به واسطه لقبش -daēuuō.dāta- نرینه تلقی می‌شود/ زَئِر، ۱۳۸۴: ۲۶۶؛ دوستخواه، ۱۳۸۰: ۳۹) به مادینه بودن از اشاره شده است. در کیش مانوی، از دربردارنده و خاستگاه بدی است و از همین روی در متنی، «مادر دیوان» گفته شده است (Sundermann, 1973: 63). در متنی دیگر نیز به این اشاره می‌شود که از، دروِندمادر همه دیوان از نیروی دیوان و آلودگی دروجان، جسد (تن و جهان/ ماده) را می‌سازد (Boyce, 1975: 100) و این دیو بی‌شرم (زَئِر، ۱۳۸۴: ۲۶۷) است که احساس جفت‌خواهی را در همه دیوان پدید می‌آورد که دستاورد آن آفرینش گیهمرد و مُردیانگ همان آدم و حوا خواهد شد (Jackson, 1932: 249؛ زَئِر، ۱۳۸۴: ۲۶۹-۲۷۰). بایسته یادآوری است که دروِندمادری ضحاک یا همان دیو از را در شاهنامه نیز می‌بینیم. در برخی نسخه‌های شاهنامه (مانند دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن) فریدون فرزندان خود (سلم و تور) را مارانی می‌داند که از دوش جهان ضحاک‌وش برآمده‌اند؛ یعنی جهان به ضحاک تشبیه می‌شود که از دوش او دو مار برمی‌آیند و نهان ضحاک را آشکار می‌کنند:

ارنواز در یشت‌ها که واژه‌ای مؤنث است، صفت آژدهاگ بوده که از او جدا شده و در شکل زنی به نام ارنواز در متن‌ها آشکار شده است. این نکته دلیلی بر مادینه بودن ضحاک در اساس اسطوره است؛ ۴- پژوهنده‌ای از او با همتای بودایی آن، ناگی، سنجیده است؛ موجودی که از دوش او مار روئیده و مادینه است؛ ۵- پژوهنده‌ای ضحاک را با ایزد میان‌دورودی نین‌گیش زی‌د می‌سنجد که در شکل مردی ماردوش است. پاره «نین» در نام این ایزد، معنای «ملکه» دارد که مادینه‌بودن این ایزد را برخلاف تصویر مردانه او می‌رساند؛ ۶- آژی‌دهاگه/اوستا از آب برآمده است و آژدهاگ در بندهش در سپیدرود آذربایجان، مراد خود را از اهریمن و دیوان می‌جوید. او در شاهنامه نظم کیهانی را می‌آشوبد و طبقات اجتماعی را برهم می‌زند. همین ویژگی‌ها درباره تیامت میان‌رودان نیز پیدا است که این همانندی‌ها می‌تواند ما را بر آن دارد، ضحاک چون تیامت، مادینه است؛ ۷- در برخی متن‌های دوره اسلامی چون تاریخ سیستان، رفتار ضحاک را به کردار زنی مانند کرده‌اند. در این باره بنگرید: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶ الف: ۲۵-۵۰).

دو فرزند من کز دو دوش جهان بدین سان گشادند بر من نهان
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۵/پانوش ۴)

اگر بپذیریم که در این سخن، جهان در استعاره کنایی به ضحاک مانند شده است، این نکته را هم باید بپذیریم که ضحاک مادینه است؛ زیرا در دیدگاه ایرانیان، جهان^۱ مؤنث پنداشته می‌شده است (Kent, 1953: 182; Bartholomae, 1961: 476). از این گذشته، پیش از این دیدیم که فریدون پیش از بیت پیش گفته، دیو^۲ از را که فرزندانش با آن انباز شده‌اند، آژدها می‌خواند (همان، ج ۱: ۱۱۴)؛ همان‌گونه که ضحاک در شاهنامه آژدها خوانده می‌شود (همان، ج ۱: ۶۷، ۷۷)؛ پس در شاهنامه، ضحاک را بر این اساس (معادل جهان دانستن^۳ که همان آژ مادینه است) می‌توان دیوی مانوی پنداشت که مادینه است و دست‌کم وجود رگه‌هایی از باورهای مانوی را در بخشی از شاهنامه پذیرفت.

۲-۲- دو مار بر دوش ضحاک شاهنامه، یادآورنده نسل دیوی انسان مانوی

در کیش مانی، آمیزش جنسی بسیار نکوهیده است؛ زیرا به تولید مثل آدمی می‌انجامد و تن انسان، خود اهریمن است (Lieu, 1992: 27; Tardieu, 2008: 65). در باورهای مانوی، دو موجود نر و ماده که آشقلون^۴ و پیسوس^۵ نام دارند، فرزندان دیوان دیگر را می‌آوارند تا ذره‌های نور موجود در آنان را به دست آورند. سپس گیهمرد^۶ و مردیانگ^۶

^۱. gaiθā-

^۲. پیش از این دیدیم که در اندیشه زروانی، وجود از برای تداوم جهان امری ضروری است. در شاهنامه نیز ضحاک را نشان و نماد از دانستیم. شاید از همین روی که ضحاک همان آژ است و وجود او برای جهان امری بایسته، سروش فریدون را از کشتن او باز می‌دارد. در این باره بنگرید به: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶ ب: ۲۲-۱).

^۳. Ašaqlūn

^۴. Pēsūs

^۵. Gēhmurd

^۶. Murdiyānag

(یعنی آدم و حوّا) را می‌زایند. این دو اصلاً از نژاد دیوان‌اند و پدر و مادر گونه انسان شمرده می‌شوند (کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۱۳۷؛ Jackson, 1932: 247). آنچه در اسطوره مانوی بدان اشاره شد، یادآور پاره‌ای از داستان ضحاک شاهنامه است. اهریمن در ازای خوراک‌های لذت‌بخش که برای ضحاک فراهم کرده است، بر آن است دوش ضحاک را ببوسد. او شانه ضحاک را می‌بوسد. پس از این از شانه او دو مار می‌روید که بُریدن پی‌درپی آن، شرّ آنها را دفع نمی‌کند و دوباره آن مارها سر برمی‌آورند. ابلیس در پی این ماجرا، در لباس پزشکان بر ضحاک حاضر می‌شود و او را از بُریدن سر ماران بر حذر می‌دارد و هشدار می‌دهد که باید با آن ماران رواداری کرد و با خوراندن خورش (مغز جوانان) به آنها آرامش داد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰-۵۱). چنین می‌نماید که مارهای شانه ضحاک شاهنامه، همان فرزندان آدمیان در مانویّت هستند که بنا بر باورهای مانویان، اصلی پلید و اهریمنی دارند و تن آنان آمیخته به آز است که در قالب دو مار بر شانه ضحاک سر برمی‌آورند.^۱ البته دیگر نمی‌توان از پرورش آن دو مار جلوگیری کرد و دائم خود را بر سر شانه‌های ضحاک بازمی‌سازند.^۲ پس از این، از خوراندن خورش به مارها سخن به میان می‌آید. آشنایان به باورهای مانوی می‌دانند که همبستری و خوردن گوشت، پیوندی تنگاتنگ در اندیشه مانی دارد.

^۱. مار در نظر ایرانیان، نشان و نماد اهریمن است. در اساطیر زردشتی - زروانی، اهریمن در چهره مار به گیتی می‌تازد (فَرَتِیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۵۲؛ Iranian Bundahishn, 1978: 42).

^۲. پیش از این دیدیم که ضحاک همان آز است و در شاهنامه معادل جهان پنداشته شده است که این نکته دیدگاهی مانوی در خود دارد. همین‌طور دیدیم که اگر سروش فریدون را از کُشتن ضحاک بازمی‌دارد، از آن روی است که وجود آز برای تداوم جهان ضروری است؛ پس باید بعد از محو ظاهری ضحاک، همانندانی چون او به جهان چشم بگشایند تا جهان را به آشوب کشند. به نظر می‌رسد که پس از ضحاک، این نقش به دو فرزند شریر فریدون می‌رسد که به گفته فریدون از دو دوش جهان (ضحاک) رسته‌اند: «دو فرزند من کز دو دوش جهان/بدین سان گشادند بر من نهان». این سخن که گویا این جهان با شرّ معنا و تداوم می‌یابد، اندیشه‌ای است زروانی - مانوی که در شاهنامه نیز دیده می‌شود و شاید بتوان رویدن سلم و تور را از دوش جهان، با اسطوره مانوی زبرنوشست در پیوند دانست.

اگر خواسته اهریمن برای بوسیدن شانه‌های ضحاک برآورده می‌شود، به دلیل وجود برخی خورش‌هایی است که از گوشت برای ضحاک فراهم آمده است. در میان مانویان، خوردن گوشت کاری زشت شمرده می‌شود (Boyce, 1975: 57; Lieu, 1992: 65; Tardieu, 2008: 27). همچنین کرده جنسی و اقدام به تولید مثل، کاری ناپسندیده است؛ پس ضحاک (نشانه از در شاهنامه) با انجام این دو کار، به عملی کاملاً غیر انسانی می‌رسد؛ یعنی خورش ساختن از مغز جوانان برای مارها؛ از این روی، به نظر می‌رسد که داستان ضحاک شاهنامه، در این باره هم با اندیشه‌های مانویان شباهت‌هایی دارد: گوشتخواری سبب آمیزش جنسی می‌شود و از آمیزش جنسی، فرزندان آمیخته به از زاده خواهند شد که به واسطه تن اهریمنی خود، خواست اهریمن را برآورده خواهند کرد.

مغز جوانان را که پیشتر از آن سخن گفتیم، می‌توانیم تعبیری از «انسان نو» در مانویت بدانیم؛ انسانی که از ماده و خواب روح رسته است. نیروهای اهریمنی (دو مار) قصد اشاعه کرده‌های دیوی دارند و بر آن‌اند که با خوراندن مغز جوانان بدانان، نژاد انسان را از جهان برگزند: «که پردخت ماند ز مردم جهان» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱)؛ اما در این میان، ارمایل و گرمایل و پس از آنان کاوه، تا بدانجا که ممکن است مانع قطع انسانیت می‌شوند که پس از این بدان پرداخته خواهد شد.

۲-۳- ضحاک شاهنامه، یادآورنده دیو از مانوی و آزیگری شبانه‌شان

در شاهنامه، پس از آن‌که دو مار سیاه به واسطه بوسه اهریمن بر کتف ضحاک می‌روید و پزشکان از درمان آن ناتوان می‌مانند، ابلیس در جامه پزشک بر ضحاک پدیدار می‌شود و او را از بُریدن مارها دور می‌دارد. او در عوض، خوراندن مغز مردم را به مارها پیشنهاد می‌کند؛ از این روی خورشگر او هر شب، مغز دو مرد جوان را خوراک اژدها می‌سازد (همان، ج ۱: ۵۵-۵۶) و قربانی هوس ویرانگر او می‌کند.

در متن‌های مانوی خاوری و باختری، اژدهایانی در تاریکی می‌بینیم که همچون ضحاک شاهنامه جز بلعیدن و گزیدن و دریدن (آزیگری) کاری نمی‌دانند و عامل درد و مرگ مردمان هستند: «خشم بی‌شمار گرفتند... گزیده، دریده و خوردند دیوان، یخشان و پریان، اژدهای تاریکی دشوار، زشت، گند و سیاه. بسیار درد و مرگ از آنان دیدم. همه خروشانند و تازند. دنبال کنند [و] بر من می‌شتابند» (آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۸۱؛ هالروید، ۱۳۸۸: ۳۹۲، ۴۷۲؛ Boyce, 1975: 106).

درد و مرگی که در متن یادشده مانوی از آن سخن رفته است، تداعی‌کننده همان وضعیتی است که با روی کارآمدن ضحاک رخ می‌دهد: خوارشدن هنر، نهان‌شدن راستی، دست‌یازی دیوان به بدی و... (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۵)؛ بنابراین، در رفتار ضحاک شاهنامه و اژدهایان تاریکی در متن‌های مانوی می‌توان همانندی دید. اما کسانی در پی آن‌اند که از این درد بکاهند. در ادامه از آنان سخن می‌گوییم.

۲-۴- ارمایل و گرمایل شاهنامه، یادآورنده زمینه‌سازان رستگاری پایانی مانوی

در شاهنامه درباره ارمایل و گرمایل آمده است که این دو مرد پاکیزه پارسا، روزی درباره ستم‌های ضحاک و از رسم‌هایی نادرست سخن می‌گفتند که او بنیاد گذاشته است. یکی از آن دو می‌گوید: باید که در جامه آشپز به دربار رویم؛ شاید یکی از دو جوان را از مرگ رهایی بخشیم. آنان به کاخ ضحاک می‌روند و آشپز دربار او می‌شوند. آن‌گاه که روزبانان مردم‌گش ضحاک، دو مرد جوان را برای کشتن نزد آنان می‌آورند: «از آن دو یکی را برداختند» و دیگر جوان را کشتند و مغز سر گوسفندی را با مغز او آمیختند و برای آن اژدها، خورش فراهم کردند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۶-۵۷).

مطابق سخنان یادشده، اگرچه این دو منجی (ارمایل و گرمایل) با نیروهای دیوی (ضحاک) درمی‌آمیزند، سرچشمه نجات نیز می‌شوند؛ همان‌گونه که در اسطوره‌های مانوی، پدر بزرگی (زروان) برای رهایی سرزمین خود از شر اهریمن، هُرمزَدبغ و فرزندان او را به ستیز اهریمن می‌فرستد که البته به شکست و آمیختگی آنان با نیروهای

اهریمنی می‌انجامد؛ اما در آن گونه‌ای پیروزی و رستگاری دیده می‌شود: «آنچه ظلمت بلعیده، روح پسر خدا است و آن پسر نیز جلوه‌ای از روح پدر خودش؛ پس یک جزء زنده و نورانی جوهر خدا در قلعه ظلمت توقیف شده است و اگرچه بر حسب ظاهر، آغاز خلقت با غلبه شر ابتدا می‌شود، یک غایت و قصد نجات در آن بوده است. این شکست خیر و بلعیده شدن روح انسان ازلی از طرف دیوان را می‌توان مثل فداکاری اختیاری تلقی کرد که خود خدا بدان راضی بوده است؛ حيله جنگی، برای این‌که خرابکاری شر را محدود کند و به تدریج مغلوبیت کامل ماده را تهیه کند، مانند سرداری که برای نجات کل اردوی خود، پیش‌قراول خود را تسلیم می‌کند یا چوپانی که یک گوسفند برای نجات گله به گرگ می‌دهد» (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۲۸).

به همین گونه، ارمایل و گرمایل نیز با این پذیرش واقعیت که باید به تدریج از قید آز یا همان ماده (ضحاک و دو مار بر دوش او) رها شوند، از دو جوان در هر شب، یکی را رها می‌کنند و دیگری را به کام مرگ می‌فرستند. چنان‌که گذشت، آن جوانی که رها می‌شود، انسان نو است؛ انسانی که دیگر نمی‌تواند در قید و بند جهان ماده باشد و دیگری انسانی است که هنوز در بند تاریکی است. ارمایل و گرمایل می‌دانند که نور از تاریکی رها می‌شود و حیات ماده (ضحاک/آز) به تدریج فانی می‌شود. «انسان نو با میل خود به حیات [توجه به روح] در مقابل من شیطانی و وجدان تاریک و انسان کهنه و پیر هنوز میل مرگ دارد» (همان: ۱۳۴).

۲-۵- کاوه شاهنامه، یادآورنده چهره عیسای درخشان رهایی‌بخش

پیشتر شاهد بودیم که ضحاک چگونه به ابزاری ویرانگر در دستان مینوی پلید (اهریمن) تبدیل می‌شود. در اوستا به آشکار می‌بینیم که آژی‌دهاکه نیرومندترین پدیده‌ای است که اهریمن برای ویران کردن جهان راستی و جهان مادی می‌آفریند (دوستخواه،

۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱، ۴۵۱، ۴۳۹، ۳۴۷، ۳۰۳، ۱۳۸). در مانویّت نیز اَشَقْلُون در پی آموزشِ جادوگری به دخترش مُردیَانْگ بر آن می‌شود که پسرِ شایسته گِیْهُمُرد و مُردیَانْگ، یعنی شیث را (که روانِ نورانی‌اش بر تنِ اهریمنی‌اش برتری دارد) بکُشد و می‌بینیم همان‌سان که اژدی‌دَهاکَه در جایگاهِ عاملی ویران‌کننده در دستِ اهریمنِ /اوستایی قرار می‌گیرد، در روایتِ مانوی نیز مُردیَانْگِ مَوْنْت (همتایِ ضحاکِ شاهنامه که گواهی دیگر بر مادینه بودنِ ضحاک نیز هست) ابزارِ دستِ اَشَقْلُون می‌شود تا گیتی را از انسان‌ها بزدايد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۵).

در شاهنامه نیز ضحاک وسیله‌ای در دستِ اهریمن است و پس از رُسْتَنِ ماران، او را تشویق می‌کند که به جای بُریدنِ آنها، به مغزِ جوانانِ آرامشان سازد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰-۵۱). این سخنِ اهریمن به ضحاک در شاهنامه (خوراندنِ مغزِ مردم به ماران) همسانی با بخشی از اسطوره‌ها و باورهایِ مانوی دارد. در مانویّت «دنیا مجلسی است که در آن دیوانِ تاریک، نور را زنجیر کرده‌اند؛ ولی در همان حال این مجلس، جهنمی است برای قوایِ ظلمت که مغلوب شده و قدری معتدل شده‌اند. دنیا دواخانه‌ای است که در آن اجسامِ منور شفا می‌یابند، جراحات باز می‌شود و می‌توانند بسته شوند» (تقی زاده، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

از آنچه گذشت، می‌بینیم که اهریمن چه در /اوستا، چه در مانویّت و چه در شاهنامه، در پیِ تهی‌کردنِ جهان از مردم است. اکنون در برابرِ این مردم‌کُشیِ اژدی‌دَهاکَه، اَشَقْلُون و ضحاک، کدام نیرو به مبارزه برمی‌خیزد؟ در /اوستا فریدونِ ضحاک را سرنگون می‌کند (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱)، در روایتِ مانوی، پس از زاده‌شدنِ «آدم»، عیسیای درخشان نزدیکِ او می‌آید و او را از خواب بیدار می‌کند و دیوان را از او جدا می‌سازد؛ چه، او باید رستگار شود (Jackson, 1932: 249-252) و در شاهنامه، کاوه این کار را انجام می‌دهد.

کاوه به‌گونه‌ای تداعی‌کننده عیسیای درخشان است که گِیْهُمُرد را (مردم، نه دیوان را؛ روح، نه تن را) از وجودِ ضحاک (آز/هستی/ماده) و نیروهایِ دیویِ او که دل از ترسِ

گیهان‌خدیو بُریده‌اند و به دوزخ روی نهاده‌اند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۸) آگاه می‌سازد و او را دعوت به از میان‌بُرْدَنِ ضحاک می‌کند (همان، ج ۱: ۶۹)؛ همان‌گونه که عیسیای درخشان آدم را از دیوان فریبده آگاه می‌کند.

۲-۶- مهرایزد و ویسبد مانوی، فریدون شاهنامه و به‌بندکشیدن آژدهاک در کوه

پس از آن‌که فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، به گُرز دست می‌بَرَد و بر ترگِ ضحاک می‌کوبد. سروش او را از کُشتنِ ضحاک باز می‌دارد و دستور می‌دهد که فریدون او را در کوه ببندد. پس از این فریدون بر تخت می‌نشیند و آیینِ ضحاک را برمی‌اندازد. او طبقات اجتماعی پیشین را بازمی‌سازد و با گردآمدن نامداران شهر، به اندرزگفتن آنها می‌پردازد. پس از این آژدها را بیرون می‌آورند و فریدون او را با راهنمایی سروش خُجسته به کوه دماوند می‌بَرَد و به‌بند می‌کشد (همان، ج ۱: ۸۲-۸۵).

همانند این رخداد را در متنی مانوی به زبانِ قبطی می‌بینیم. مهرایزد (پس از آن‌که هُرمزْدیغ و فرزندانِش به دوزخ، جهانِ اهریمن، فرو می‌افتند و گرفتار می‌شوند، هُرمزْدیغ از مادرِ زندگی و او هم از پدرِ بزرگی یاری می‌جوید) از میانِ پنج فرزندِ خود «فرستاده‌ای را فراخواند، الماسِ نور (ویسبد) را، آن سخت‌دل، سرکوبگرِ شورش‌ها، [در حالی که می‌گفت:] فروشو، برو، ای الماسِ [نور]! آن جوان را که در تِه مغاک در تِه دوزخ است، دست گیر! دیوان را زنجیر به پایشان افکن، دروجان را آهن به دست‌هایشان افکن، شیاطینِ بویناک و پلید را بگذار که گردنشان زیرِ گریبان بشکند، دیوانی را که شورش کرده‌اند، در زیرِ کوهستانِ تیره بریند! ... الماسِ [نور] (ویسبد) خویشتن را مُسلح کرد و فروتاخت. آن جوان را دست گرفت ... به پایِ دیوانِ زنجیر افکند، به دستِ دروجان آهن افکند، گردنِ شیاطینِ بویناک و پلید را زیرِ گریبان درهم شکست، دیوانی را نیز که سر به شورش برداشته بودند، در زیرِ کوهستانِ تیره به‌بند کشید» (آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۰۵-۲۰۶؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۲۶-۲۲۷).

در متنی مانوی به فارسی میانه (شاپورگان) نیز ویسبد اژدهاک مزندر را بر زمین می‌افکند (MacKenzie, 1979: 512-513). در دیگر متن به فارسی میانه نیز از تازش ویسبد ایزد به نیروهای اهریمنی سخن رفته است (Sundermann, 1973: 48-49)؛ اگرچه در متن‌هایی چون مینوی خرد (۱۳۷۹: ۴۵، 90: 1913 *Dānāk-u Mainyō-ī khard*) و دینکرد نهم (Pahlavi Dēnkard, 1911, v2: 812-815) فریدون است که اژدهاک و دیوان مزندر را از میان می‌برد.

در متن مانوی دیگر، برخلاف متن قبطی و شاپورگان و دیگر متن به فارسی میانه و همگام با متن‌های پهلوی زردشتی، این فریدون است که در برابر دیوان قرار می‌گیرد: «فریدون همه [دیوان] بر زمین افکند» (Boyce, 1975: 188; Henning, 1977: 274). پس همان‌گونه که در شاهنامه دیدیم و در متن اوستا (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱) و متن‌های پهلوی زردشتی (Pahlavi Dēnkard, 1911, v2: 675, 689, 811-815) نیز می‌بینیم، فریدون بر اژدهاک و دیوان مزندر (که گویا در مانویّت از یک جنس هستند و مطابق با متنی سغدی، همان‌گونه که ضحاک در دین زردشتی پیش از آخرالزمان برانگیخته می‌شود و بسیار بر مردم ستم می‌کند و در پایان، گرشاسب او را از میان برمی‌دارد، دیو مزن نیز رستاخیزی چون ضحاک دارد و نهایتاً گرشاسب^۱ او را می‌کشد/کشد (Sundermann, 1996: 187-194) چیرگی می‌یابد، در متن‌های مانوی نیز ویسبد (فرزند مَهرایزد) بر اژدهاک و دیوان مزندر غلبه می‌کند و جدال مَهرایزد و فرزندش (ویسبد) را با اهریمن، همسان و یادآورنده ستیز فریدون و ضحاک می‌یابیم.

^۱. البته در متن‌های مانوی، چنان‌که دیدیم، معمولاً فریدون است که دیو مزن را می‌کشد.

^۲. زوندردمان گمان برده است که این متن را برای مردمانی زردشتی نوشته‌اند که در تورفان می‌زیستند (Sundermann, 1996: 190-191). در هم‌جنسی ضحاک و دیو مزن باید افزود که در سام‌نامه (۱۳۹۲: ۲۳) آمده است فریدون به خواب سام می‌آید و از او می‌خواهد به مازندران و شاه آن «که مادرش باشد ز ضحاک‌شاه» بتازد.

بر بنیانِ متن‌های یادشده، همان‌طور که ویسبدایزد دیوان را در کوه به‌بند می‌کشد، فریدون نیز بر آژدهایان و دیوانی چیره می‌شود که قصدِ آزاررسانی دارند و آنان را در کوه‌ها به‌بند می‌کشد. در کتابِ *غولان* نیز پس از یاغیگریِ دیوان و آمدن به زمین، در اعماقِ کوه‌ها، زندانی برای آنان ساخته می‌شود تا فرزندانِ دیوان در آن هزار سال زندگی کنند (Henning, 1977: 71; *The Kephalaia*, 1995: 122-123, 96-97, 180).

هزار سال زندگیِ دیوان، یادآورِ هزار سال حکومتِ ضحاک در *شاهنامه* و متن‌های دیگر است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۵؛ ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۵۸؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱؛ منهاج سراج جوزجانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳۶، ۳۲۰؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۹۸).

در متن‌هایِ باختریِ مانوی توضیح داده شده است که چگونه چهار فرشته دستور می‌یابند دیوها را با زنجیر ببندند و فرزندانِ آنان را در زمین نابود کنند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۳۲). همان‌گونه که در این متن‌ها چهار فرشته از بالا به پایین می‌آیند تا عاملِ رهایی شوند، این موضوع را دربارهٔ فریدون و داستانِ ضحاک نیز می‌بینیم؛ به این معنی که در *شاهنامه* نیز چهار نفر هستند که بر ضحاک می‌شورند: فریدون به همراه دو برادرش (کیانوش و برمایه) و کاوهٔ آهنگر (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۸).

نیز یادآوریم که فریدون در *اوستا* به‌ریختِ *θraētaona*-آمده و از ایرانیِ باستان *θraē-taυ[a]na*- مشتق شده است و به معنی «دارندهٔ سه» است (مولایی، ۱۳۸۷: ۱۶۰؛ Justi, 1895: 331-332; Bartholomae, 1961: 799). چنگیز مولایی معتقد است

میانِ مفهومِ نامِ فریدون و کردارِ او پیوند است و نامِ او برخاسته از سه نیروی رزمی، پزشکی و افسونگریِ او است که در روایت‌هایِ اسطوره‌ای و سنتِ حماسی و آثارِ دورهٔ اسلامی بازتاب داشته است (همان: ۱۶۰-۱۸۵). همین ویژگی‌ها دربارهٔ ویسبدایزد نیز دیده می‌شود؛ یعنی همان‌گونه که فریدون، آژدها که و دیوان را با قدرتِ رزمی از پای درمی‌آورد، ویسبدایزد نیز آژی و دیوها را از میان برمی‌دارد. اگر فریدون نیروی پزشکی دارد و این مهارت را بدو نسبت می‌دهند (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۷۵؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۷۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۱) ویسبدایزد نیز از قدرتِ پزشکی

بهره‌مند است؛ به گونه‌ای که مهرایزد مطابق با متنی قبطی (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۲۷؛ آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۵۷) از او می‌خواهد هُرمَزْدَبَغ را نیرو بخشد. همان‌گونه که فریدون از قدرت افسونگری برخوردار است و آن را مطابق با شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۲) در سرزمین یزدان‌پرستان و از بانویی نیک‌خواه آموخته است و دردها را بدان افسون درمان می‌کند (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶) و همین‌طور کارهایی چون بیرون‌ریختن تگرگ از بینی خود برای از میان‌بردن دیوان (Pahlavi Dēnkard, 1911, v2: 812-815) انجام می‌دهد، ویسبد نیز مطابق متنی سریانی (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۶۷) افسونگر است و قدرت اندیشه و تدبیر دارد.

به‌نظر نگارنده، بنا بر سخنان یادشده، می‌توان بر آن شد که ویسبد (و همین‌طور شخصیت همانند حماسی او، فریدون) و سه ویژگی‌اش، سبب شده است که او را در متن‌های مانوی (Hutter, 1992: 41-42; Boyce, 1975: 59) ایزد «چهار پیکر» بشناسانند. این نکته را هم در اینجا بیفزاییم همان‌گونه که در روایت‌های مانوی، مهرایزد به ویسبد پیام می‌دهد که دیو را در کوهستان به‌بند کشد و پیشتر بدان اشارت رفت (آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۰۵-۲۰۶)، در شاهنامه نیز سروش خُجسته به فریدون دستور می‌دهد که آژدهاک را به‌جای کُشتن، در کوه ببندد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۴).

۲-۷- نقش شیر گاو در پرورش فریدون شاهنامه و شیث در روایت مانوی

در شاهنامه می‌بینیم پس از این‌که فریدون از مادرش، فرانک، زاده می‌شود، برای آن‌که او نیز چون پدرش به دام ضحاک نیفتد و کُشته نشود، به مرغزاری می‌رود که گاو برمایه در آن است. فرانک از نگهبان مرغزار می‌خواهد که روزگاری آن کودک شیرخوار را به امانت نگه دارد و او را با شیر گاو برمایه پرورد (همان، ج ۱: ۶۲-۶۳). نزدیک به این مضمون در شاهنامه، در اسطوره‌های مانوی، شیث از هم‌بستری گیهمُرد و مُردیانگ زاده می‌شود: مُردیانگ پس از آن‌که از آشقلون جادویی می‌آموزد تا گیهمُرد را بفریبد، نزد گیهمُرد می‌رود و با او هم‌بستر می‌شود. از این هم‌آغوشی، مُردیانگ

باردار می‌شود و مردی زیبا می‌زاید. اَشَقْلُون پس از آگاه‌شدن از زاده‌شدن آن مردِ خوب چهر، اندوهگین و بیمار می‌شود و به مُردِیَانْگ می‌گوید که این فرزند از ما نیست. پس از این مُردِیَانْگ قصد کُشتنِ فرزند دارد. گیهِمُرد او را می‌گیرد و به مُردِیَانْگ می‌گوید که: «من او را با شیرِ گاو و میوه درخت غذا می‌دهم و او را گرفت و رفت». پس از آن اَشَقْلُون دیوان را می‌فرستد تا درخت و گاو را ببرند و هر دو را از گیهِمُرد دور کنند. گیهِمُرد در پیرامونِ فرزند سه دایره می‌کشد. بر دایره نخست نام پدرِ بزرگی، بر دایره دوم نام انسانِ قدیم و بر دایره سوم نامِ روح‌القدس را می‌نویسد. یکی از سه خدا، همراه با اکلیلِ نور می‌آید. دیوان همه از ترسِ او پراکنده می‌شوند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۵؛ ۱۹۱: Henning, 1977).

پیش از این، پیوندِ اهریمن و ضحاک (نمادِ این جهانیِ اهریمن / سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۱۰۳) را همانند پیوندِ اَشَقْلُون و مُردِیَانْگ دانستیم. با کمی درنگ، برخی خویشکاری‌های اَشَقْلُون را در کردارِ ضحاک می‌یابیم: همان‌سان که اَشَقْلُون در پی کُشتنِ فرزندِ زیبایِ گیهِمُرد است، ضحاک نیز در پی کُشتنِ فریدون، پسرِ آبتین، است؛ زیرا نابودیِ خویش را در حیاتِ فریدون می‌بیند. فریدون است که بنا بر رؤیای ضحاک با گُرْزَه گاوسر هلاکش می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۱). همان‌گونه که اَشَقْلُون از خبرِ زادنِ فرزندِ گیهِمُردِ اندوهناک و غرقِ بیم می‌شود، ضحاک نیز از زادنِ فریدون، کسی که او را خواهد کُشت، از تخت می‌افتد، از هوش می‌رود و «نه آرام بُودش نه خواب و نه خُورد» (همان، ج ۱: ۶۳). نیز همان‌گونه که اَشَقْلُون گاو و درخت را نابود می‌کند، ضحاک نیز گاوِ بَرَمایه و مرغزار را نابود می‌کند (همان، ج ۱: ۶۹). گیهِمُرد به همان‌گونه که در اطرافِ فرزند سه خط می‌کشد و نامِ پدرِ بزرگی، انسانِ قدیم و مادرِ زندگی را می‌نویسد و این کارِ دیوان را از شیث دور می‌کند، فرانک (و البته در برخی متن‌ها آبتین / شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۲) نیز فریدون را نزدِ مردِ دینی در هند می‌برد و او را از نهیبِ ضحاک در امان می‌دارد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۴).

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی ۲۱

در روایت مانوی، درختی به نام لوتوس بر گیهمرد پیدا می‌شود و گیهمرد، پسر را از آن درخت خورش می‌دهد و نام درخت را بر او می‌گذارد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۳۹۵). در شاهنامه نیز فریدون با درخت پیوند دارد. آن‌گاه که موبد به تعبیر خواب ضحاک می‌کوشد و سخن از زاده‌شدن فریدون و کشتن ضحاک به دست او است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۱)، او را در جایی به درخت مانند می‌کند:

چُنو زاید از مادر پُرنهر
به‌سان درختی شود بارور

(همان، ج ۱: ۶۱)

و سرانجام، همان‌گونه که اَشَقْلُون و مُردیانگ به آرزوی خود نمی‌رسند که همانا تهی کردن جهان از مردمان است، ضحاک نیز از رسیدن به مُراد خود باز می‌ماند.

۳- نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان بر آن شد که همسانی‌هایی در داستان ضحاک و اسطوره‌های کیش مانوی می‌بینیم. آنچه از همسانی‌ها میان داستان ضحاک و روایت‌های مانوی یافتیم، عبارت است از: ۱- همان‌گونه که دیو از در مانویت جنسیت زنانه دارد، در شاهنامه نیز ضحاک را می‌توان دارای ویژگی‌های زنانه دید و او را همچون آری مانوی مادینه انگاشت؛ ۲- دو ماری را که بر دوش ضحاک روییده، می‌توان تعبیری از دو عفریت نر و ماده دانست که نسل بشر را ادامه می‌دهند و هرچه می‌خواهند آنها را ببرند، امکان‌پذیر نیست. دو مار، آن دو عفریت نخستین، خود سبب گرفتارشدن آدمی (شهوترانی، گوشتخواری) می‌شوند و روح پاک را که در تن گرفتار شده است، نابود می‌کنند؛ ۳- در متن‌های مانوی از دیوان و ددان و اژدهایانی یاد کرده‌اند که در شب به واسطه آزیگری‌شان، سبب نابودی آدمی می‌شوند. ضحاک نیز چنین است و هر شب دو مرد جوان را به دلیل آزیگری‌اش نابود می‌کند و چون اژدهای مانوی، درد و مرگ می‌زاید؛ ۴- در باورهای مانوی هُرمَزْدَبَغ و فرزاندانش به تاریکی می‌آمیزند که این حيله‌ای است جنگی و قصد رهایی در آن است؛ چنان‌که ارمایل و گرمایل نیز به

ضَحَّاک می‌آمیزند؛ اما رستگاری یکی از دو جوان را در نظر دارند؛ ۵- در متن‌های مانوی، همان‌گونه که عیسیای درخشان آدم را از وجود آز، تنِ مادی و هستی زاده اهریمن آگاه می‌کند، در *شاهنامه* کاوه مردمان را از وجود ضحاک (آز) مطلع می‌سازد و آنان را به از میان‌بردن او می‌خواند؛ ۶- همان‌طور که در متن‌های مانوی مَهرایزد، هُرمزَدیغ را از دوزخ رهایی می‌بخشد و دیوان را در کوهستان به بند می‌کشد؛ همان‌گونه فریدون ضحاک را در کوه می‌بندد. گفتنی است چه در اسطوره مانوی و چه در *شاهنامه*، عنصری وحی‌کننده وجود دارد؛ ۷- اَشَقْلُون (همتای اهریمن و پدر مُردیَانگ) از شنیدن زادن فرزند گیهِمُرد و مُردیَانگ، اندوهگین می‌شود؛ چنان‌که ضحاک پس از آگاهی از وجود فریدون ناراحت می‌گردد و بی‌هوش می‌افتد. گیهِمُرد پس از نجات فرزند از دست اَشَقْلُون و مُردیَانگ، او را با شیر گاو و میوه درخت می‌پرورد؛ همان‌گونه که مرد مرغزار، فریدون را با شیر گاو پرورش می‌دهد.

کتابنامه

- آلبری، چارلز رابرت سیسل و هوگو ایشر (مترجمان از قبطی) (۱۳۸۸)، *زبور مانوی*، مترجم از انگلیسی ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، ویراست دوم.
- ابن بلخی (۱۳۸۵)، *فارس‌نامه*، تصحیح گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
- ابن الندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۷)، *مانی به روایت ابن‌ندیم*، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۶ الف)، «آیا ضحاک *شاهنامه* را می‌توان مادینه پنداشت؟»، *ادب و زبان*، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال بیستم، شماره ۴۱، صص ۲۵-۵۰.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۶ ب)، «بنیان زُرَوانی ناگشتن و به بند کشیدن ضحاک *شاهنامه*»، *شعری پژوهی (بوستان ادب)*، سال نهم، شماره اول، پیاپی ۳۱، صص ۱-۲۲.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، تهران: کاروان، چاپ چهارم.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۹)، *درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی*، تهران: ترفند، چاپ نخست.

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی ۲۳

- انزایی‌نژاد، رضا (۱۳۹۰)، «ابن‌مُقَفَّع»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی (برگزیده مقالات دانشنامه زبان و ادب فارسی)، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۶۳-۷۵.
- بررسی دستنویس م. او ۲۹ (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر) (۱۳۷۸)، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی کتایون مزداپور، تهران: آگاه، چاپ نخست.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۸۵)، تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوآر، چاپ سوم.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲)، تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ نخست.
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۳۸۸)، مقالات تقی‌زاده (درباره مانوی)، تهران: توس، چاپ دوم.
- جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۸۴)، آیین زروانی (مکتب فلسفی - عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)، تهران: امیرکبیر، چاپ نخست.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹)، اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، تهران: مروارید، چاپ پنجم.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۰)، حماسه ایرانی یادمانی از فراسوی هزاره‌ها (بیست و هشت گفتار، نقد و گفت و شنود شاهنامه‌شناختی همراه با هشت پیوست)، تهران: آگاه، چاپ نخست.
- دینکرد هفتم (۱۳۸۹)، تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ نخست.
- زند بهمن یسن (۱۳۸۵)، تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- زینر، رابرت چارلز (۱۳۸۴)، زروان یا معمای زردشتیگری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، چاپ نخست.
- زینر، رابرت چارلز (۱۳۸۷)، طلوع و غروب زردشتیگری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- سام‌نامه (۱۳۹۲)، تصحیح وحید رویانی، تهران: میراث مکتوب، چاپ نخست.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳)، سایه‌های شکارشده (گزیده مقالات فارسی)، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی (۱۳۸۱)، مجمع‌الانساب، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.

- شرو، پرودس اکتور (۱۳۹۷)، *عناصر ایرانی در کیش مانوی (با رویکردی مقایسه‌ای)*، ترجمه محمد شُکری فومشی، ویراسته اکرم دژه‌وست‌گنگ، ویراست ۲، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- شرو، پرودس اکتور (۱۳۹۷)، «حماسه ایرانی و کتاب غولان مانوی»، ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۲۵، صص ۷۳-۱۰۸.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳)، *الملل و النحل*، قدم له و علّق حواشیه صلاح‌الدین - الهواری، بیروت: الهلال.
- فَرَنْبَغ دادگی (۱۳۸۰)، *بُناهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ دوم.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۵)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، چاپ پنجم.
- گات‌ها (۱۳۸۴)، گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک (۱۳۸۴)، *زین‌الخبار*، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ نخست.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی‌مطلق و همکاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ نخست.
- مزدایور، کتابون (۱۳۶۹)، «شالوده اساطیری شاهنامه»، *فرهنگ (کتاب هفتم به مناسبت هزاره تدوین شاهنامه)*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۵۳-۷۷.
- منه‌اج سراج جوزجانی، عثمان بن محمد (۱۳۸۹)، *طبقات ناصری*، تصحیح، مقابله و تحشیه عبدالحی حبیبی، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
- مولایی، چنگیز (۱۳۸۷)، «نیروی سه‌گانه فریدون در روایات اساطیری و سنت‌های حماسی ایران»، *جشن‌نامه بدرالزمان قریب*، به کوشش زهره زرشناس و ویدا ندّاف، تهران: طهوری، صص ۱۵۹-۱۸۵، چاپ نخست.
- مولایی، چنگیز (۱۳۸۹)، «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی»، *نامه فرهنگستان*، دوره یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۴۳، صص ۱۰۷-۱۲۸.
- مولایی، چنگیز (۱۳۹۱)، «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام ارنواز»، *خرد بر سر جان... (نام‌گانه احمدعلی رجایی بخارایی)*، به درخواست و کوشش محمدجعفر یاحقی، محمدرضا راشد محصل و سلمان ساکت، تهران و مشهد: سخن و قطب علمی فردوسی‌شناسی، صص ۱۵۹-۱۶۷.
- مینوی خرد (۱۳۷۹)، ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس، ویراست سوم.

هالروید، استوارت (۱۳۸۸)، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره، چاپ نخست.

یشت‌ها (۱۳۷۷)، تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ نخست.

- Bartholomae, C. (1961), *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin: Walter De Gruyten.
- Boyce, M. (1975), *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica vol 9, Leiden: ed Téhéran-Liège.
- Dānāk-u Mainyō-ī Khrad* (1913), Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts, ed B. T. Anklesaria, Bombay.
- Henning, W.B. (1977), *Selected Papers*, Acta Iranica vol 14, Leiden: Téhéran-Liège. pp 49-63.
- Hutter, M. (1992), *Manis Kosmogonische šābuhragā-Text*, Wiesbaden.
- Iranian Bundahišn* (1978), ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.
- Jackson, W. (1932), "Theodore Bar Khoni on Mānī's Teachings Trachings Translated from the Syriac with Notes", *Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments*, New York: Columbia University pp 221-254.
- Kent, R. (1953), *Old Persian; Grammer Text Lexicon*, New Hawen.
- Lieu, Samuel N. C. (1992), *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen: Mohr.
- Justi, F. (1895), *Iranianisches Namenbuch*; Marburg.
- MacKenzie, D. N. (1979), "Mani's Šābuhragān", *Bulletin of the Scool of Oriental and African Studies; University of London*, vol 42, No 3, pp 500-534.
- Mānūsh čīhar (1912), *Nāmākīhā-ī Mānūshchīhar*, ed. Ervad Bamanji Nasar Anji Dhabhar, Bombay.
- Skjærvø, P.O. (1995), "Iranian Epic and the Manichean Book of Giants", *Acta Orientaliae Academiae Scientiarum Hung*, Tomus XLVIII (1-2), pp. 187-223.
- Sundermann, W. (1973), *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Sundermann, W. (1986), "Mani, India and the Manichaean religion", *South Asian Studies* 2, pp. 11-19.
- Sundermann, W. (1996), "A Manichaean View of the Resurrection of the Body", *Bulletin of the Asia Institute, Studies in Honor of Vladimir A.Livshits*; vol 10; pp. 187-194.

- Tardieu, M. (2008), *Manichaeism*, Urban and Chicago: University of Illinois.
- The Complete Text of the Pahlavi Dinkard* (1911), ed D. N. Madan; Bombay.
- The Kephalaia of the Teacher* (1995), ed J. M. Robinson and H. J. Klimkeit, Leiden: New York- köln: Brill.
- Zātsparam (1964), *Vichitakiha-ī Zātsparam*, by Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.

دو فصل‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۲۷-۴۰

روند تحول واژه‌های مرکب کوتاه و فرایند گردش واژه‌ای ایرانی باستان در چند گویش بلوچی جنوبی

بهجت قاسم‌زاده*

چکیده

زبان بلوچی یکی از زبان‌های ایرانی نو شمال غربی است که در داخل مرزهای ایران و خارج از آن، به‌ویژه در پاکستان بیشترین گویشور را دارد. نکته‌ای که بررسی این زبان و مقایسه آن با زبان‌های دوره‌های کهن را ایجاب می‌کند، محافظه‌کاری و تلاش برخی گویش‌های آن در حفظ ویژگی‌های دیرین است. پژوهش حاضر به بررسی روند تحول دو واژه مرکب کوتاه /ai/ و /au/ و همچنین فرایند گردش واژه‌ای ایرانی باستان در پنج گویش دلگانی، بزمانی، بُمپوری، لاشاری و زرباری می‌پردازد و داده‌های آن که معمولاً به روش میدانی

* دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
b.ghasemzadeh72@yahoo.com

جمع‌آوری شده، نشان می‌دهد این واکه‌ها در سه گویش مرکزی‌تر بمپوری، لاشاری و زرباری غالباً به واکه‌های مرکب /iə/ و /uə/ تبدیل شده‌اند و همچنین بازمانده‌هایی از فرایند گردش واکه‌ای ایرانی باستان را در این گویش‌ها می‌توان دید. بررسی تاریخی واکه‌های مرکب /iə/ و /uə/ در برخی گویش‌های زبان بلوچی نشان می‌دهد که این واکه‌ها در دوره باستان نیز واکه‌های مرکب بوده‌اند، بنابراین مقایسه این واکه‌ها با واکه‌های مجهول فارسی میانه یا واکه‌های ساده فارسی نو که بر اساس آن برخی از پژوهشگران این واکه‌ها را «مرکب‌شده» قلمداد کرده‌اند، نادرست بوده و بار دیگر ضرورت توجه به مطالعات در زمانی یک زبان، در کنار مطالعات همزمانی آن را یادآوری می‌کند.

کلید واژه‌ها: زبان بلوچی، گویش‌های بلوچی جنوبی، واکه‌های مرکب، یای مجهول، واو مجهول، فرایند گردش واکه‌ای.

۱- مقدمه

زبان بلوچی که عمدتاً در استان سیستان و بلوچستان ایران، ایالت بلوچستان پاکستان و بخش‌هایی از سند، پنجاب و کراچی رواج دارد، یکی از زبان‌های ایرانی نو و وابسته به گروه زبان‌های ایرانی شمال غربی محسوب می‌شود و با زبان‌های کردی، تاتی و تالشی شباهت‌هایی دارد. (jahani, 2003: 114) از منظر زبان‌شناسی تاریخی می‌توان تشابهاتی میان این زبان و زبان اوستایی و پارتی یافت، اما عناصری از زبان فارسی باستان و فارسی میانه نیز در این زبان به چشم می‌خورد. (اشمیت، ۱۳۸۳: ۵۸۱-۵۸۴) قدمت کهن‌ترین منابع مکتوب به زبان بلوچی به حدود کمتر از دو قرن می‌رسد، به همین دلیل اطلاعاتی از وضع گذشته‌تر این زبان در دست نیست، اما مطالعات زبان‌شناسی تاریخی و تطبیقی نشان می‌دهد که زبان بلوچی نسبت به برخی از زبان‌های

ایرانی، از جمله فارسی، ویژگی های بیشتری از زبان های ایرانی باستان و میانه را حفظ کرده است و از این نظر دارای جایگاه ویژه ای است. (ارانسکی، ۱۳۷۸: ۱۳۲-۱۳۶)

عواملی چون پراکندگی جغرافیایی، ارتباط با زبان های همسایه، چون فارسی، پشتو، اردو، پنجابی، سیندهی و همچنین فرایند قرض گیری از این زبان ها موجب شده که گاهی میان گویش های گوناگون این زبان تفاوت های فاحشی ایجاد شود. اوکاتی^۱ و دیگران (۲۰۱۲: ۱۰۷) و جهانی^۲ و کرن^۳ (۲۰۰۹: ۶۳۶) زبان بلوچی را به سه گروه گویشی عمده شرقی، غربی و جنوبی تقسیم بندی کرده اند و گویش های بلوچی رایج در ایران عمدتاً در گروه غربی و جنوبی قرار می گیرند.

۱-۱- پرسش اصلی و شیوه پژوهش

پرسش اصلی در این مقاله چگونگی تحول دو واکه مرکب /ai/ و /au/ ایرانی باستان و فرایند گردش واکه ای ایرانی باستان در پنج گویش بلوچی دلگانی، بزمانی، بمپوری، لاشاری و زرباری بوده است. به منظور پاسخ دادن به این پرسش و با توجه به اینکه این واکه ها در دوره میانه معمولاً به واکه های مجهول تبدیل شده اند، تعداد حدود ۲۰۰ واژه که در صورت تحول یافته خود واکه های مجهول را داشتند، از فرهنگ مکنزی استخراج شده و با معادل های موجود در گویش های مورد نظر مقایسه شده اند. روش انجام این پژوهش در بخش مربوط به ایرانی باستان، میانه و نو، کتاب ها و مقالاتی بوده که در این زمینه به رشته تحریر در آمده و در بخش مربوط به گویش های بلوچی از روش میدانی، به صورت مصاحبه با گویشوران و پر کردن پرسشنامه استفاده شده است.

^۱ okati

^۲ jahani

^۳ korn

در پایان با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی داده‌های به‌دست‌آمده از این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته و نتایج نهایی ارائه شده‌است.

در این پژوهش، به منظور بررسی واکه‌های مرکب رایج در گویش دلگانی، بزمانی، بمپوری، لاشاری و زرباری، ابتدا صورت واژه‌ای که در میان هر پنج گویش مورد بررسی یا دست‌کم سه گویش رایج بوده، آمده و پس از آن صورت‌های معادل در زبان‌های ایرانی دوره باستان، میانه و فارسی نو ذکر شده‌است. لازم به ذکر است که معادل‌های اوستایی از کتاب فرهنگ/ایران باستان (Barthlomeae: 1961)، معادل‌های فارسی باستان از کتاب دستور زبان فارسی باستان (Kent: 1961)، معادل‌های پارسی از کتاب دستور زبان پارسی (باغبیدی: ۱۳۸۵) و معادل‌های فارسی میانه از کتاب فرهنگ کوچک زبان پهلوی (مکنزی: ۱۳۷۳) استخراج شده‌اند و در مورد معادل‌های بازسازی‌شده واژگان، که با علامت * مشخص شده‌اند، مبنا کتاب فرهنگ ریشه‌شناسی زبان فارسی (حسن‌دوست: ۱۳۹۳) و فرهنگ ریشه‌شناسی زبان فارسی (هرن: ۱۳۹۳) بوده‌است. علاوه بر این، در پایان هر بخش، به منظور روشن‌تر شدن بحث، جدول‌هایی برای مقایسه سیر تحول هر واکه آمده که داده‌های مربوط به زبان‌های ایرانی آن حاصل منابع مرتبط و داده‌های مربوط به گویش‌های بلوچی آن حاصل پژوهش نگارنده است.

۱-۲- پیشینه پژوهش

در زمینه واکه‌های مرکب موجود در گویش‌های زبان بلوچی از دیرباز نظرات گوناگونی وجود داشته و درحالی‌که برخی از صاحب‌نظران به مرکب بودن این واکه‌ها باور دارند، گروهی نیز این واکه‌ها را توالی واکه و همخوان می‌دانند. دامز^۱ (6: 1891) در هنگام توصیف نظام واکه‌ای بلوچی شرقی، واکه‌های آن را به سه گروه کوتاه، بلند و مرکب تقسیم‌بندی می‌کند و واکه‌های /e/، /ai/، /o/ و /au/ را در گروه واکه‌های مرکب قرار

¹ Dames

می دهد، اما در مورد اینکه چرا واکه های /o/ و /e/ را در این گروه دسته بندی کرده، هیچ توضیحی ارائه نمی کند. گرایرسون^۱ (3, 2: 1923) در بررسی بلوچی شرقی و غربی به /au/ و /ai/ به عنوان واکه های مرکب اشاره می کند و چگونگی تلفظ هر کدام را در مقایسه با زبان انگلیسی توضیح می دهد.

بارکر و منگل^۲ (1989: xliv) به /əy/ و /əw/ به عنوان توالی یک واکه و همخوان غلتان اشاره کرده و تأکید می کنند که این واکه ها باید با دقت شناسایی شوند، زیرا بلوچی واکه های مشابه دیگری نیز دارد.elfenbien^۳ (325: 1989) در بررسی کلی زبان بلوچی، واکه های آن را به سه گروه کوتاه، بلند و مرکب تقسیم بندی می کند و /ay/ و /aw/ را در دسته واکه های مرکب قرار می دهد.

جهانی و کرن (2009: 642) /ue/ و /ie/ را در نظام واکه ای بلوچی رایج در ایران، در دسته واکه های مرکب می دانند، اما بر این باور هستند که /ey/ و /ow/ توالی دو واکه و همخوان یا همان غلت هستند. از جمله جدیدترین پژوهش هایی که در زمینه واکه های مرکب زبان بلوچی صورت گرفته، باید به مقاله مشترک اوکاتی، هلگسون^۴ و جهانی (2012) اشاره کرد که در آن فرایند مرکب شدگی^۵ واکه ای در پنج گویش بلوچی رایج در ایران مورد بررسی قرار گرفته است. در این پژوهش که تنها با رویکرد همزمانی صورت گرفته، واکه های مرکب بلوچی با واکه های ساده فارسی مقایسه شده اند و به دلیل عدم توجه به روند تاریخی، به اشتباه تصور شده که واکه های ساده فارسی در گویش های بلوچی به واکه های مرکب بدل شده اند، حال آنکه با بررسی واج شناسی تاریخی مشخص

¹ Grierson

² Barker, Mengel

³ Elfenbien

⁴ Helgason

⁵ diphthongization

می‌شود که این واکه‌ها در دوره باستان نیز واکه‌های مرکبی بوده‌اند که بدون عبور از مرحله ساده‌شدگی و همراه با تحولاتی به زبان بلوچی رسیده‌اند.

کرن (۲۰۰۵) و اوکاتی (۲۰۱۲) به وجود فرایند گردش واکه‌ای در گویش‌های زبان بلوچی هیچ اشاره‌ای نمی‌کنند و می‌توان گفت که محمودزهی (۱۳۷۸) از اولین کسانی بوده که به وجود نشانه‌هایی از فرایند گردش واکه‌ای اشاره می‌کند، حال آنکه این فرایند در بسیاری از زبان‌ها و گویش‌های ایرانی کاملاً از میان رفته و وجود نشانه‌هایی از آن، می‌تواند گواهی بر اصالت و محافظه‌کاری برخی از زبان‌ها و گویش‌ها باشد.

۲- بحث و بررسی

در دستگاه آوایی زبان‌های ایرانی دوره باستان، به‌ویژه اوستایی و فارسی باستان که متون بیشتری از آن‌ها در دست است، علاوه بر شش واکه ساده /a/، /i/، /u/، /ā/، /ī/، /ū/، دو واکه مرکب بلند /āi/ و /āu/ و دو واکه مرکب کوتاه /ai/ و /au/ نیز وجود داشته است. از این میان واکه‌های مرکب بلند به دوره میانه و بسیاری از گویش‌های ایرانی نرسیده‌اند، اما روند تحول واکه‌های مرکب کوتاه در زبان‌ها و گویش‌های ایرانی بسیار قابل‌توجه بوده و گاه با روند تحول در فارسی میانه و نو تفاوت‌های فاحشی دارد. در ادامه به بررسی روند تحول /ai/، /au/ و فرایند گردش واکه‌ای ایرانی باستان در پنج گویش بلوچی پرداخته می‌شود و جهت روشن شدن بحث مقایسه‌هایی با زبان‌های دوره باستان، میانه، نو و گویش رودباری کرمان صورت می‌گیرد.

۲-۱- واکه مرکب /ai/

واکه مرکب /ai/ ایرانی و فارسی باستان یا /aē/، /ōi/ اوستایی، که در زبان فارسی میانه و پارتی معمولاً به /ē/ (=یای مجهول) و در فارسی نو به /ī/ (=یای معروف)

تبدیل شده، در هر پنج گویش مورد نظر و به ویژه در سه گویش بمپوری، لاشاری و زرباری معمولاً به واکه مرکب /iə/ تبدیل می شود، به عنوان مثال:

abriəšom (OIr. *upa-raiś(a)ma-, Mp. abrēšom, Np. (ابریشم), **diəh** (Op. daiva-, Mp. dēw, Np. دیو), **kiən(ag)** (OIr. *kainā, Mp. kēn, Np. کینه), **miəš** (OIr. *maiša- / *maiš-, Mp. mēš, Np. میش), **miəh** (OIr. *maixa-, mayuxa-, Mp. mēx, Np. میخ), **niəm** (OIr. *naima-, Mp. nēm, Np. نیم), **pahriəz** (OIr. *pati-raiča-, Mp. pahrēz, Np. پرهیز), **piəš** (OIr. *paišiyā-, Mp. pēš, Np. پیش), **riəš** (OIr. *raiša-, Mp. rēš, Np. ریش), **tiəz** (OIr. *taija-, Mp. tēz, Np. تیز), **biəd** (OIr. *vaiti-, Mp. wēd, Np. بید), **hiəm** (OIr. *haiman-, Mp. xēm, Np. خیم), **hiəš** (OIr. *hvaiθya-, Mp. xwēš, Np. خویش), **ziən** (OIr. *zainu-, Mp. zēn, Np. زین).

این واکه در گویش های مورد نظر گاهی نیز به /uə/ یا /ay/ تبدیل می شود یا مانند زبان فارسی و احتمالاً با تأثیرپذیری از آن، به صورت /ā/، /e/ یا /a/ می آید، به عنوان مثال:

huəšt-(OIr. *abi-hišta-, Mp. ēst-, Np. (بن حال ایستادن), **pašuəmān** (OIr. *pašai-māna-, Mp. pašēmān, Np. (پشیمان), **suəp** (OIr. *saipa-, Mp. sēb, Np. سیب), **nayza** (OIr. *naizaka, Mp. nēzag, Np. (نیزه), **ayrang** (Mp. nērang, Np. (نیرنگ), **yak** (OIr. *aivaka-, Mp. ēk, Np. yek), **dīn** (OIr. *dainā-, Mp. dēn, Np. دین), **gend-** (Op. vaina-, Mp. wēn-, Np. (بن حال دیدن), **gīn** (Av. vaēnā, Mp. wēnīg, Np. (بینی), **hežm** (OIr. *aišma-, Mp. xēšm, Np. خشم).

نتایج برآمده از تحلیل داده های این بخش از پژوهش نشان می دهد که بسامد تحول /ai/ به صورت /iə/ در گویش های بمپوری، لاشاری و زرباری بیش از دو گویش

بزمانی و دلگانی بوده و در دو گویش بزمانی و دلگانی این واکه‌های مرکب گاهی به صورت واکه‌های ساده یا توالی واکه و همخوان غلتان تحول یافته‌اند. بررسی واج‌شناسی تاریخی زبان رودباری کرمان (مطلبی، ۱۳۸۵: ۱۰) و (صدیقی‌نژاد، مطلبی، ۱۳۹۷: ۱۱۷-۱۲۱) نشان می‌دهد که تحول /ai/ ایرانی باستان به صورت /iə/ در این زبان نیز وجود دارد و باید آن را یکی از ویژگی‌های مشترک زبان بلوچی و رودباری قلمداد کرد.

تحول /ai/ ایرانی باستان به صورت /iə/ در گویش‌های زبان بلوچی و به‌ویژه گویش بمپوری، لاشاری و زرباری، که در مرکز گروه جنوبی قرار گرفته‌اند، نشان می‌دهد که این گویش‌ها همچنان از نفوذ زبان فارسی در امان مانده‌اند، اتفاقی که برای دو گویش دلگانی و بزمانی تا حدودی افتاده و تحت تأثیر زبان فارسی، واکه مرکب /iə/ در آن‌ها کم‌کم جای خود را به واکه‌های ساده یا توالی واکه و همخوان غلتان داده‌است.

جدول ۱: «مقایسه سیر تحول /ai/ در زبان‌های ایرانی و گویش‌های بلوچی»

زرباری	لاشاری	بمپوری	بزمانی	دلگانی	فارسی نو	فارسی میانه	پارتی	فارسی باستان	اوستایی	ایرانی باستان
iə/ e ay/ a uə/ ī	iə/ e ay/ a uə/ ī	iə/ e ay/ a uə/ ī	ī/ e ay/ a iə/ uə/ a	ī/ e ay/ a iə/ uə/ a	e/ ī	ē	ē	ai	aē/ ōi	ai

۲-۲- واکه مرکب /au/

واکه مرکب /au/ ایرانی و فارسی باستان یا /əu/ /aō/ اوستایی، که در زبان فارسی میانه و پارتی معمولاً به /ō/ (=واو مجهول) و در فارسی نو به /ū/ (=واو معروف) تبدیل شده، در هر پنج گویش مورد نظر و به‌ویژه در سه گویش بمپوری، لاشاری و زرباری معمولاً به واکه مرکب /uə/ تبدیل می‌شود، به عنوان مثال:

buə(d) (OIr. *baudi-, Mp. bō(y), Np. (بو(ی)), **duəst**(Op. dauštar-, Mp. dōst, Np. (بن حال دوش-), **duəš-** (OIr. *daušša-, Mp. dōš-, Np. (دوست), **duəš-** (OIr. *drauga-, Mp. drōz, Np. (دروغ), **guəšt** (OIr. *gauštā-/ *gaušti-, Mp. gōšt, Np. (گوشت), **huəša(g)** (OIr. *aušaka-, Mp. xōšag, Np. (خوشه), **kuədak**(OIr. *kautaka-, Mp. kōdak, Np. (کودک), **kuəh**(Op. kaufa-, Mp. kōf, Np. (کوه), **kuər** (OIr. *kaura-, Mp. kōr, Np. (کور), **puəst** (OIr. *pavastā-, Mp. pōst, Np. (پوست), **puəš-**(OIr. *pauša-, Mp. pōš-, Np. (پوش- (بن حال پوشیدن), **ruəgan**(OIr. *raugna-, Mp. rōyn, Np. (روغن), **ruəšen** (OIr. *rauxšna-, Mp. rōšn, Np. (روشن)

این واکه در گویش های مورد نظر گاهی نیز به /iə/ یا /aw/ تبدیل می شود یا مانند زبان فارسی و احتمالاً با تأثیرپذیری از آن، به صورت /o/ یا /ū/ می آید، به عنوان مثال:

darbiəš (Mp. driyōš, Np. (درویش), **sawgand** (OIr. *saukanta-, Mp. sōgand, Np. (سوگند), **āmohht-** (OIr. *ā-mauxta-, Mp. āmōxt-, Np. (آموخت- (بن گذشته آموختن), **andoht-** (OIr. *ham-tauxta-, Mp. andōxt-, Np. (اندوخت- (بن گذشته اندوختن), **sūčēn** (OIr. *saučana-/ *saučanī, Mp. sōzan, Np. (سوزن), **tohm** (OIr. *tauxman-, Mp. tōhm, Np. (تخم).

نتایج برآمده از تحلیل داده های این بخش از پژوهش نشان می دهد که بسامد تحول /au/ به صورت /uə/ در گویش های بمپوری، لاشاری و زرباری بیش از دو گویش بزمانی و دلگانی بوده و در دو گویش بزمانی و دلگانی این واکه های مرکب گاهی به صورت واکه های ساده یا توالی واکه و همخوان غلتان تحول یافته اند. بررسی واج شناسی تاریخی زبان رودباری کرمان (مطلبی، ۱۳۸۵: ۱۰) و (صدیقی نژاد، مطلبی، ۱۳۹۷: ۱۱۷-۱۲۱) نشان می دهد که تحول /au/ ایرانی باستان به صورت /uə/ در این

زبان نیز وجود دارد و باید آن را یکی از ویژگی‌های مشترک زبان بلوچی و رودباری قلمداد کرد.

تحول /au/ ایرانی باستان به صورت /uə/ در گویش‌های زبان بلوچی و به‌ویژه گویش بمپوری، لاشاری و زرباری، که در مرکز گروه جنوبی قرار گرفته‌اند، نشان می‌دهد که این گویش‌ها همچنان از نفوذ زبان فارسی در امان مانده‌اند، اتفاقی که برای دو گویش دلگانی و بزمانی تا حدودی افتاده و تحت تأثیر زبان فارسی، واژه مرکب /uə/ در آن‌ها کم‌کم جای خود را به واژه‌های ساده یا توالی واژه و همخوان غلتان داده است.

جدول ۲: «مقایسه سیر تحول /ai/ در زبان‌های ایرانی و گویش‌های بلوچی»

زرباری	لاشاری	بمپوری	بزمانی	دلگانی	فارسی نو	فارسی میانه	پارتی	فارسی باستان	اوستایی	ایرانی باستان
uə/ aw/ iə/ o/ ū	uə/ aw/ iə/ o/ ū	uə/ aw/ iə/ o/ ū	o/ ū uə/ aw/ iə	o/ ū uə/ aw/ iə	o/ ū	ō	Ō	au	əu/ ao	au

۲-۳- فرایند گردش واکه‌ای

در زبان‌های ایرانی باستان هر یک از ریشه‌ها، بن‌ها، پیشوندها، پسوندها و اجزای صرفی ممکن است به سه صورت ظاهر شوند: صورت ضعیف که /a/ ندارد، صورت افزوده که /a/ دارد و صورت بالانده که /ā/ دارد.

به جانشین شدن /ā/ به جای /a/ یا حذف /a/ در ریشه‌ها و بن‌ها و پیشوندها و پسوندها و اجزای صرفی، گردش واکه‌ای می‌گویند. گردش واکه‌ای به منظورهای خاصی انجام می‌پذیرد: مثلاً از صورت ضعیف ریشه، صفت مفعولی گذشته و صفت فاعلی گذشته و از صورت بالانده ریشه، فعل واداری ساخته می‌شود (ابوالقاسمی، ۱۳۸۹: ۵).

در فارسی میانه و نیز فارسی دری واکه‌ها گردش نمی‌کنند؛ اما اثر گردش واکه‌های ایرانی باستان را در فعل‌های «نشستن»، «نشاستن»، «تفتن»، «تافتن»، «تختن»، «تاختن» که یکی با داشتن /a/ ایرانی باستان، لازم و دیگری با داشتن /ā/ ایرانی باستان، متعدی است، می‌بینیم (همان: ۸)

در زبان بلوچی، واکه‌ها به اندازه واکه‌های ایرانی باستان، گردش ندارند، اما نشانه‌هایی از این فرایند در آن‌ها قابل مشاهده و بررسی است که تأییدکننده دیرینگی و اصالت زبان بلوچی و گویش‌های آن می‌باشد. (محمودزهی، ۱۳۷۸: ۷۸ و ۷۹)

در برخی از گویش‌های مورد نظر این پژوهش افعالی وجود دارند که یک صورت آن-ها با داشتن واکه ساده، لازم و صورت دیگر با داشتن واکه مرکب، متعدی محسوب می‌شود. به عنوان مثال، به نظر می‌رسد که مصدر «sočag: سوختن» در گویش بمپوری، لاشاری و زرباری از صورت ضعیف ریشه یعنی «-suk» و مصدر «suəčag: سوزاندن» از صورت بالانده ریشه یعنی «-sauk» ساخته شده باشد. بر همین اساس مصدر «rečag: ریختن» (در معنای لازم) در این گویش‌ها، باید از صورت ضعیف ریشه یعنی «-rik» و مصدر «riəčag: ریختن» (در معنای متعدی) باید از صورت بالانده ریشه یعنی «-raik» ساخته شده باشد.

در افعال واداری این گویش‌ها نیز می‌توان نشانه‌هایی را از این فرایند را دید. افعال واداری در این گویش‌ها با افزودن پسوند /-yiən/ به بن حال و تبدیل واکه کوتاه /a/ به واکه بلند /â/ ساخته می‌شوند؛ که یادآور فرایند گردش واکه‌ای در ایرانی باستان است، به عنوان مثال:

«گذراندن» / gwâzyiənag / «گذشتن» gwazag

«چراندن» / čâryiənag / «چریدن» čarag

«تازاندن» / tâčyiənag / «تازیدن» tačag

«چشاندن» / čašyiona / čašag «چشیدن»

علاوه بر این در بن حال و گذشته چند فعل این گویش‌ها می‌توان ردپایی از این فرایند را یافت. به عنوان مثال، بن حال مصدر «warag: خوردن» «war-» و بن گذشته آن «wâ(rt)-» است و به نظر می‌رسد بن حال بازمانده صورت بالانده ریشه و پسوند /-a/ و بن گذشته بازمانده صورت بالانده ریشه و پسوند صفت مفعولی ساز /-ta/ باشد. این نکته در مورد مصدر «barag: بردن» که بن حال آن «bar-» و بن گذشته آن «bâ(rt)-» است، نیز صادق است.

این ویژگی در گویش دلگانی و بزمانی، با تأثیرپذیری از زبان فارسی، از میان رفته است (قاسم‌زاده، ۱۳۹۰: ۵۵) و به عنوان مثال مصدر «سوزاندن» در این گویش‌ها، مانند زبان فارسی از افزودن پسوند متعدی ساز /-ân/ به بن حال و به صورت «sūzânden» ساخته می‌شود. اما در گویش بمپوری، لاشاری، زرباری و تا حدودی در زبان رودباری این فرایند قابل ملاحظه است (قاسم‌زاده، ۱۳۹۷: ۷۵)، (مطلبی، ۱۳۸۵: ۱۱) و می‌توان آن را از ویژگی‌های مشترک برخی از گویش‌های زبان بلوچی و زبان رودباری قلمداد کرد.

۳- نتیجه‌گیری

زبان بلوچی یکی از کهن‌ترین زبان‌های ایرانی محسوب می‌شود که برخی از گویش‌های آن ویژگی‌های زبان‌های دوره باستان و میانه را همچنان در خود حفظ کرده‌اند. داده‌های به‌دست‌آمده از این پژوهش نشان داد که از میان پنج گویش برگزیده، در گویش بمپوری، لاشاری و زرباری روند تحول /ai/ و /au/ ایرانی باستان، عموماً به صورت /iə/ و /uə/ بوده است. حال آنکه در دو گویش دلگانی و بزمانی که به مناطق فارسی زبان نزدیک‌تر هستند، تحول این واژه‌ها گاهی به صورت‌های دیگری نیز دیده می‌شود. از دیگر نتایج برآمده از این پژوهش می‌توان به شناسایی سه نشانه از

فرایند گردش واکه‌ای در سه گویش بمپوری، لاشاری و زرباری اشاره کرد، که گواه دیگری بر اصالت و کهن‌گرایی برخی از گویش‌های بلوچی رایج در ایران است. از سوی دیگر، بررسی تاریخی روند تحول /ai/ و /au/ در این گویش‌ها نشان داد که /iə/ و /uə/ رایج در برخی از گویش‌های زبان بلوچی در دوره باستان نیز واکه‌های مرکب بوده‌اند و در نتیجه نباید آن‌ها را مرکب‌شده قلمداد کرد.

کتابنامه

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۹)، *تاریخ زبان فارسی*. چاپ دهم. تهران: سمت.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۹)، *دستور تاریخی زبان فارسی*. تهران: سمت.
- ارانسکی، یوسف. م (۱۳۷۸)، *زبان‌های ایرانی*، ترجمه دکتر علی‌اشرف صادقی. تهران: سخن.
- اشمیت، رودیگر (۱۳۸۳)، *راهنمای زبان‌های ایرانی*، ترجمه زیر نظر: حسن رضایی باغبیدی. تهران: ققنوس.
- بارتلمه، کریستین (۱۳۸۴)، *تاریخچه واج‌های ایرانی*، ترجمه واهه دومانیان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باقری، مهری (۱۳۸۰)، *واج‌شناسی تاریخی زبان فارسی*، تهران: قطره.
- حسن‌دوست، محمد (۱۳۹۳)، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- رضایی باغبیدی، حسن (۱۳۸۵)، *راهنمای زبان پارتی*، تهران: ققنوس.
- صدیقی‌نژاد، سپهر، مطلبی، محمد (۱۳۹۷)، «مطالعه تاریخی سه جفت آوای خاص در گوئه رودباری قلعه‌گنج (کرمان)»، *زبان فارسی و گویش‌های ایرانی*، ش ۵، صص ۱۱۳-۱۳۱.
- قاسم‌زاده، بهجت (۱۳۹۷)، *واج‌شناسی تاریخی و ساخت ارگاتیو در چند گویش بلوچی*، رساله دکتری فرهنگ و زبان‌های باستان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۰)، *بررسی زبان‌شناسانه گویش بلوچی دلگان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی. زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- محمودزهی، موسی (۱۳۷۸)، *مقایسه زبان بلوچی با زبان‌های ایرانی باستان (فارسی باستان و اوستایی)*، پایان‌نامه دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.

مطلبی، محمد. (۱۳۸۵)، گویش رودباری، پایان‌نامه دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مکنزی، د. ن. (۱۳۷۳)، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هرن، پاول، هویشمان، هاینریش (۱۳۹۳)، فرهنگ ریشه‌شناسی زبان فارسی، ترجمه جلال خالقی مطلق. اصفهان: مهرافروز.

- Barker, Muhammad abd-al-Rahman, Mengal, Aqilxan. (1969), *A course in baluchi*, I. Montreal: McGill University.
- Bortholomae, C. (1961), *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin: Verlag von karl J. Trübner.
- Dames, M. Longworth. (1891), *A Text Book of the Balochi Language*, consisting of Miscellaneous Stories, Legends, Poems and a Balochi-English Vocabulary. Lahore.
- Elfenbien, Josef (1989), *Baluchi*, in: *compendium linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, pp.350-362.
- Grierson, George A. (1921), *balōchī*. In: *Linguistic Survey of India X: Specimens of Languages of the Eranian Family*. Calcutta, pp. 327- 451.
- Jahani, Carina. (2003), *The case system in Iranian Balochi in a Contact Linguistic Perspective*, in: Jahani/ Korn, pp. 113-132.
- Jahani, Carina, Korn, Agnes. (2009), “balochi”, in: windfuhr, Gernot (ed.), *The Iranian Languages*. London and New York: Routledge, pp. 634-692.
- Kent, R. G. (1953), *Old Persian; Grammar, Texts and Lexicon*, Connecticut: New Haven.
- Korn, Agnes. (2005), *Towards a Historical Grammer of Balochi*, Wiesbaden.
- Okati, Faride, Helgason, Petur, Jahani, Carina. (2012). “Diphtongization in Five Iranian Balochi Dialects”, *Orientalia Suecana*, LXI: 107-119.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۴۱-۵۵

بررسی واژه‌سازی واژه‌های مرکب وابسته در زبان اوستایی؛

بررسی متن مهریشت

میترا رضائی*

چکیده

واژه‌ها معرف زبان‌های گوناگون هستند و با از بین رفتن و کم شدن آن‌ها زبان‌ها نابود می‌شوند؛ واژه‌ها در اصل از عملکرد واژه‌سازی ساخته می‌شوند، مقصود از واژه‌سازی، سازوکاری فعال است که به صورت تکرار شونده بر تعداد واژه‌های زبان می‌افزاید و به روش‌های مختلفی واژه‌های زبان را تولید می‌کند. به بیانی دیگر، به ترکیب تکواژها و ساختن واژگان جدید، واژه‌سازی گویند زبان‌های ایرانی باستان، به‌ویژه اوستایی، در زمینه واژه‌سازی بسیار غنی و متنوع بوده است. مهریشت از یشت‌های مهم و کهن است که تمام ویژگی‌های خاص یشت‌ها را حفظ کرده و دومین یشت بلند/وستا است و به دلیل

* کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان mit.reart@yahoo.com

دارا بودن دایره واژگانی متنوع و وسیع، برای شناخت و ارزیابی این زبان ارزنده است. مطالعه دایره واژگانی وسیع و ارزنده می‌تواند ذهن را برای ساخت واژگان نو در فارسی امروز، روشن‌تر کند. در این مقاله نخست به شرح مختصر انواع روش‌های واژه‌سازی در زبان اوستایی پرداخته و سپس واژه‌سازی مرکب توضیح داده می‌شود و در نهایت واژگان مرکب متن مهریشت/اوستا مورد بررسی قرار می‌گیرند.

کلید واژه‌ها: زبان اوستایی، مهریشت، واژه‌سازی مرکب

۱- مقدمه

دو توصیف متفاوت از زبان (language) وجود دارد، یکی با توجه به اجزای سازنده اش و دیگری با توجه به نقش آن؛ در هردوی این توصیف‌ها زبان به مثابه یک نظام تلقی شده است:

الف) زبان نظامی است متشکل از واژه‌های محدود، قواعد محدود و جمله‌های نامحدود.

ب) زبان نظامی از نشانه‌ها است که برای برقراری ارتباط میان انسان‌ها در جامعه زبانی به کار می‌رود (افراشی، ۱۳۹۲: ۷) با توجه به این‌که از چه منظری به واژه نگاه شود، تعاریف متفاوتی برای آن ارائه شده است:

به لحاظ صرفی، واژه ساختی زبانی است که از یک یا چند تکواژ (morpheme) ساخته شده است. به لحاظ آوایی-واجی، واژه ساختی زبانی است که همواره یک تکیه اصلی دارد و معمولاً پس از آن درنگ ایجاد می‌شود. به لحاظ نحوی، واژه‌ها ساخت‌هایی هستند که در ساختمان گروه‌های نحوی به کار می‌روند. به لحاظ معنایی، واژه به مفهومی یگانه و مستقل و یکپارچه دلالت می‌کند. به لحاظ املائی، در نوشتار در دو سوی واژه قدری فاصله دیده می‌شود (همان: ۶۵).

آن‌گونه که از تعریف زبان پیداست، واژه‌ها معرف زبان‌های گوناگون هستند و با از بین رفتن و کم شدن آن‌ها زبان‌ها نابود می‌شوند؛ واژه‌ها در اصل با روش واژه‌سازی

(Word-Formation) ساخته می‌شوند، مقصود از واژه‌سازی، سازوکاری فعال است که به صورت تکرارشونده بر تعداد واژه‌های زبان می‌افزاید و به روش‌های مختلفی واژه‌های زبان را تولید می‌کنند. به بیانی دیگر، به ترکیب تکواژها و ساختن واژگان جدید، واژه‌سازی گویند (مشکوه‌الدینی، ۱۳۶۲: ۲۸) و واژه‌گزینی، فرآیندی است که طی آن برای یک مفهوم مشخص، یک یا در مواردی بیش از یک واژه برگزیده می‌شود؛ واژه‌سازی یکی از شیوه‌های واژه‌گزینی به‌شمار می‌آید (قنات‌آبادی، ۱۳۹۱: ۶۵۹).

برخی معتقدند که زبان فارسی توانایی بیان مطالب علمی را ندارد و از نظر ساخت واژه عقیم است (کافی، ۱۳۷۴: ۵۴). با مطالعه زبان‌های باستانی ایرانی، به‌ویژه زبان اوستایی دری‌یابیم که در زمینه واژه‌سازی بسیار غنی بوده و تنوع واژگانی در متون اوستایی فراوان است. مهمترین راه برای پرورش زبان به‌منظور مقابله با هجوم تحولات واژگانی، واژه‌سازی است و یکی از راه‌های پیشرفت در مبحث واژه‌سازی، مطالعه زبان‌های باستانی و روش‌هایی است که در ساخت و ترکیب واژه‌های نو به‌کار برده شده‌اند. با توجه به این‌که مهریشت از یشت‌های مهم و کهن است، تمام ویژگی‌های خاص یشت‌ها را حفظ کرده است. این یشت دومین یشت بلند/وستا است و به دلیل دارا بودن دایره واژگانی متنوع و وسیع، برای شناخت و ارزیابی این زبان ارزنده است. مطالعه این دایره واژگانی وسیع و ارزنده، می‌تواند ذهن را برای ساخت واژگان نو در فارسی امروز، روشن‌تر کند. در زمینه دستور زبان اوستایی و به‌ویژه روش‌های مختلف واژه‌سازی، هوفمان (1996)، جکسن (2014) و ابوالقاسمی (۱۳۹۲)، توضیحات نسبتاً کاملی ارائه کرده‌اند، در این منابع به واژه‌سازی به‌طور کلی در کنار دیگر قواعد دستوری اشاره شده است. در این پژوهش مشخصاً به بررسی واژه‌سازی مرکب وابسته پرداخته می‌شود و به‌طور مفصل شاهدها و مثال‌هایی از متن مهریشت ارائه می‌گردد؛ با توجه به شباهت‌های دستور زبان اوستایی به دستور زبان سنسکریت از منابع مربوط به این زبان که مفصل‌تر و بیشتر هستند، نیز می‌توان بهره برد. در این مقاله نخست به شرح مختصر انواع روش‌های واژه‌سازی در زبان اوستایی پرداخته می‌شود و

سپس واژه‌سازی مرکب توضیح داده خواهد شد و در نهایت تنها واژگان مرکب وابسته متن مهریشت /وستا/ مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این راستا، مطالعه متن مهریشت، بر مبنای متن گلدنر (Geldner, 1896)، ترجمه‌ها و یادداشت‌های پوردادوود (۱۳۹۴) و سرود مهریشت (Gershevitch, 1967) بوده است؛ شرح واژه‌ها و تشخیص مقوله دستوری واژه و اجزای آن از واژه‌نامه بارتلمه (Bartholomae, 1904)، دستور زبان اوستایی جکسن (Jackson, 1892)، هوفمان (Hoffmann, 1996)، رایشلت (Reichelt, 1911)، کلنز (Kellens, 1995) و ابوالقاسمی (۱۳۹۲، ۱۳۹۰) استفاده شده است.

۲- بیان مسأله

اسم (noun) و صفت (adjective) در زبان اوستایی یا مستقیماً از ریشه (root) ساخته می‌شوند بدون «وند» (affix)، یا به کمک «وند»‌هایی معانی به ریشه اضافه می‌شود و یا با ترکیب شدن ساخته می‌شوند؛ به‌طور کلی:

۱) تنها تعداد کمی از بن‌های صرفی (stem) (اسم، صفت)، مستقیماً از ریشه بدون هیچ «وند»ی ساخته می‌شود، ریشه به‌عنوان بن صرفی بیشتر در واژه‌های مرکب استفاده می‌شود.

۲) تعداد زیادی از واژه‌ها در /وستا/ و زبان‌های دیگر از ریشه و «وند» ساخته می‌شوند. بخش ریشه واژه معنی کلی و پسوند (suffix) یا پیشوند (prefix) معانی آن‌ها را کامل می‌کند.

۳) سومین روش ساخت واژه‌های جدید به‌وسیله ترکیب واژه‌های ازپیش ساخته شده به‌عنوان ساختن یک ترکیب است (Jackson, 1892: §793).

پس مطابق مطالب بالا، واژگان در زبان اوستایی یا بسیط‌اند (simple) یا مشتق (derivative) یا مرکب (compounding) و یا عبارت (phrase). در این جا ما واژه‌سازی اسم و صفت را بررسی می‌کنیم.

واژه بسیط یا ساده، نامی است که از یک جز ساخته شده است. واژه مشتق، واژه‌ای است که در ساخت آن، «وند» به کار رفته است. «وند»ها واژگانی هستند غیرمستقل، یعنی به تنهایی به کار برده نمی‌شوند و معنی و مقوله دستوری واژه را تغییر می‌دهند، یعنی اسم را صفت و یا صفت را اسم می‌کنند. واژه مرکب واژه‌ای است که از دو جزء مستقل ساخته شده است و عبارت واژه‌ای است که از چند جزء تشکیل شده است (ابوالقاسمی، ۱۳۹۲: ۲۸۵ - ۲۹۶).

ترکیبات فعلی و اسمی در *اوستا* مانند سنسکریت است اما در *اوستا* بیشتر واژگان مرکب به صورت جداگانه نوشته می‌شوند و هر جزء مانند سنسکریت به راحتی قابل تشخیص نیست. در نسخه‌های چاپی، ترکیبات متفاوت مشخص می‌شوند؛ در ویرایش‌های مختلف نسخه گلدنر (Geldner) واژگان مرکب با «.» مشخص شده و در نسخه‌های

۴) وسترگارد (Westergaard) با «-» جدا شده‌اند (Jackson, 1892: §858). ترکیبات اسمی یا صفتی هستند که معمولاً از دو جزء تشکیل شده‌اند و گاهی از سه جزء (همان، §859) و با توجه به روش ساخت آن‌ها، به دو دسته مرکب آزاد (copulative compound) و مرکب وابسته (non-copulative compound) تقسیم می‌شوند:

مرکب آزاد، مرکبی است که اجزاء ترکیب شونده باهم، از نظر نحوی ارتباطی ندارند. در ایرانی باستان، هریک از اجزاء ترکیب‌شونده در مرکب آزاد جداگانه صرف می‌شوند و شمار هریک از اجزاء ترکیب‌شونده مثنی است. مرکب وابسته، مرکبی است که اجزاء ترکیب شونده از نظر نحوی به هم مربوط‌اند (ابوالقاسمی، ۱۳۹۲: ۲۹۳).

۲- بحث

یشت‌ها یکی از بخش‌های *اوستا* است که از نظر زمان سرایش و موضوع بعد از گاهان (گات‌ها) قدیمی‌ترین بخش *اوستا* محسوب می‌شود. یشت‌های کهن‌تر عبارتند از:

یشت ۵، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۹. مهریشت که یشت دهم /وستا است و بعد از فروردین‌یشت مفصل‌ترین یشت می‌باشد، در توصیف ایزد مهر – ایزد پیمان – است (تفضلی، ۱۳۸۹: ۵۲).

مهریشت در ۳۵ کرده یا بخش و ۱۴۶ بند بوده و صورت فارسی میانه از نام روز دهم از ۲۱ یشت /وستا است، در تقویم سی‌روزه زردشتی، روز شانزدهم ماه به مهر اختصاص دارد. مانند تمام متون اوستایی، مهریشت متعلق به یک فرهنگ شفاهی شعرآیینی است که ریشه آن به تمدن ماقبل تاریخ هندوایرانی می‌رسد. جغرافیای مهریشت سرزمینی در مرکز آسیا است (Hintze, 2014). پیش‌تر اشاره کردیم که واژه سازی مرکب به دو دسته مرکب آزاد و وابسته تقسیم می‌شود، با توجه به تنوع بالای واژه‌های متن مهریشت، تنها روش ساخت واژه‌های مرکب وابسته متن بررسی و در یازده بند دسته‌بندی کرده‌ایم.

روش‌های ساخت واژگان مرکب وابسته (ابوالقاسمی، ۱۳۹۲: ۲۹۳-۲۹۶):

۱. اسم یا صفتی که از ترکیب دو اسم ساخته می‌شود. دو اسمی که اجزای این ترکیب را تشکیل می‌دهند با هم رابطه اضافی دارند.
واژه‌های:

da?hu.patai- به معنی «دهد- سرور کشور»، در بندهای ۸، ۱۷، ۱۸، ۷۸، ۸۳، ۹۹ و ۱۴۵؛

airiiō.šaiiana- به معنی «منزلگاه آریایی»، در بند ۱۳؛

nmānō.patai- به معنی «سرور خانه»، در بندهای ۱۷، ۱۸ و ۸۴؛

vīs.patai- به معنی «سرور ده»، در بندهای ۱۷، ۱۸، ۸۴ و ۱۱۲؛

zan̄tu.patai- به معنی «سرور قبیله»، در بندهای ۱۷، ۱۸ و ۸۳؛

tištriīō.stār- به معنی «ستاره تیشتر»، در بند ۱۴۳؛

gao.yaotai- به معنی «چراگاه»، در بند ۱۱۲؛

aēQra.patai- به معنی «معلم»، در بند ۱۱۶؛

بررسی واژه‌سازی واژه‌های مرکب وابسته در زبان اوستایی ۴۷

raQaē.štar- به معنی «جنگجو»، در بندهای ۱۱، ۲۵، ۱۰۲، ۱۱۲ و ۱۴۰؛
da?hu.sastai- به معنی «فرمانروایی - امپراطوری»، در بند ۸۷؛ از ترکیب دو اسم،
اسم ساخته‌اند.

- اگر از ترکیب دو اسم، صفت ساخته شود، آن صفت دلالت می‌کند براین‌که
کسی یا چیزی مدلول یکی از دو اسم را چون مدلول اسم دیگر دارد، یا مدلول یکی
از دو اسم مدلول اسم دیگر دارد:
واژه‌های:

miQrō.drug- به معنی «پیمان‌شکن»، در بندهای ۱، ۲، ۲۰، ۲۳، ۳۷، ۳۸، ۴۸، ۶۲
و ۱۳۳؛

rāma.šaiiana- به معنی «دهنده مسکن آرام»، در بند ۴؛
haomaiiō.gauu- به معنی «شیره‌وم‌دار»، در بند ۶؛
zaraniiō.pīsi- به معنی «زرین‌آراسته»، در بند ۱۳؛
gauua.šaiiana- به معنی «فراهم‌کننده مسکن برای دام» و gauua.šitai- به
معنی «مسکن دام»، در بند ۱۵؛
zauuanō.srUt- به معنی «شنونده دعا» و karšō.rāzah- به معنی «حاکم بر
مرزها»، در بند ۶۱؛

zvm.fraQah- به معنی «به‌وسعت زمین»، در بندهای ۲، ۴۴، ۹۵؛
tanu.mLQra- به معنی «تجسم کلام مقدس»، در بندهای ۲۵ و ۱۳۷؛
bāzuš.aojah- به معنی «قوی بازو» و aCa.hunara- به معنی «بسیار صاحب
هنر»، در بند ۲۵؛

srao.gvnā- به معنی «زنان پرتکاپو» و ništarvtō.aspaiia- به معنی «دارای
ارابه سریع»، در بند ۳۰؛

vrvzifiiō.parvna- «دارای پر عقاب»، در بند ۳۹؛
mainiuu.asah- به معنی «مینو مکان»، در بندهای ۶۸، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱ و ۱۳۲؛

pvršu.anika- به معنی «صورت خال‌دار»، در بندهای ۷۰ و ۱۲۷؛
 aiiaMhō.zasta- به معنی «آهنین دست»، -aiiaMhō.jiiā- به معنی «آهنین
 زردپی»، -aiiaMhō.duma- به معنی «آهنین دم»، -aiiaMhō. paitišXarvna- به
 معنی «آهنین آرواره» و -aiiaMhō.pāḍa- به معنی «آهنین پا» در بند ۷۰؛
 zauuanō.suuan- به معنی «اجابت کننده دعا»، در بند ۷۶؛
 mana.vanṭai- به معنی «عالی»، در بندهای ۷۹ و ۸۱؛
 ašō.Tkaēša- به معنی «پیرو راستی»، در بند ۸۴؛
 zairi.dōiQra- به معنی «زرین چشم»، در بند ۸۸؛
 stvhr.paēsah- به معنی «ستارگان آراسته»، در بندهای ۹۰ و ۱۴۳؛
 aēsmō.zasta- به معنی «هیزم در دست»، -barvsmō.zasta- به معنی «برسم در
 دست»، -gao.zasta- به معنی «شیر در دست» و -hāuuanō.zasta- به معنی «هاون
 در دست»، در بند ۹۱؛
 pvšō.tanU- به معنی «پشوتن»، در بند ۹۷؛
 vairiia.stāra- به معنی «سمت چپ»، در بند ۱۰۰؛
 miQrō.aojah- به معنی «فریبنده پیمان – پیمان شکن»، در بند ۱۰۴؛
 zaraniiō.vārvQman- به معنی «زرین نیزه»، در بند ۱۱۲؛
 mainiiuš.XarvQa- به معنی «خورنده خوراک مینوی»، در بند ۱۲۵؛
 kahrkāsō.parana- به معنی «دارای پر کرکس»، -zaraniiō.zafar- به معنی
 «زرین دهانه» و -sruuī.stāi- به معنی «نوک دوشاخه»، در بند ۱۲۹؛
 brōiQrō.taēZa- به معنی «تیز تیغه»، در بند ۱۳۰؛
 vaiiō.dārana- به معنی «دو لبه»، در بند ۱۳۱؛
 frādaT.gaēQā- به معنی «پیش‌برنده جهان» و -varvdaT.gaēQā- به معنی
 «بالنده جهان»، در بند ۱۳۹؛ از ترکیب دو اسم، صفت ساخته‌اند.

۲. اسم یا صفتی که از ترکیب یک اسم و صفت به وجود می‌آید.

۱-۲- اگر ترکیب اسم باشد، صفت، اسم را توصیف می‌کند:

واژه‌های:

pouru.spaxštai- به معنی «هوشیاری زیاد»، در بند ۱۱؛

vouru.gaoiiaoitai- به معنی «فراخ چراگاه»، در بندهای ۱، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱؛

frāšmō.dātai- به معنی «غروب»، در بند ۹۵؛ از ترکیب اسم و صفت، اسم ساخته‌اند.

۲-۲- اگر ترکیب صفت باشد، بر وجود مدلول اسم موصوف به صفتی که با آن ترکیب

شده در کسی یا چیزی دلالت می‌کند:

واژه‌های:

pouru.vāstra- به معنی «دارای چراگاه‌های بسیار»، در بند ۱۴؛

vīspō.vīdūuah- به معنی «همه آگاه»، در بندهای ۲۴، ۳۵ و ۶۰؛

vahmō.svṇdah- به معنی «خرسند از نیایش»، در بند ۲۵؛

asrU.azan- به معنی «اشک‌ریزان»، در بند ۳۸؛

uGra.bāzauu- به معنی «دارنده بازوان قوی»، در بندهای ۴۲ و ۷۵؛

vouru.ašta- به معنی «بسیار پهناور»، در بند ۴۴؛

huuarv.hazaoša- به معنی «هماهنگ با خورشید»، در بند ۵۱؛

ustāna.zasta- به معنی «دست‌های برافراشته»، در بندهای ۵۳، ۷۳ و ۸۳؛

vrvDBō.zvṇga- به معنی «برپا» و *pouru.yaoxštai-* به معنی «بسیار کاردان»، در بند

۶۱؛

bvrvzi.caxra- به معنی «بلند چرخ»، در بند ۶۷؛

tiZi.dLstra- به معنی «تیز دندان»، در بندهای ۷۰ و ۱۲۷؛

tiZi.asUra- به معنی «تیز نیش»، در بندهای ۷۰ و ۱۲۷؛

bvr̥vzi. gāQra- به معنی «بلند سرود خوان» و āsu.yasna- به معنی «سریع یسناخوان»، در بند ۸۹؛

pouru.spaxštai- به معنی «هوشیاری زیاد»، در بند ۹۴؛
darvGō.gauuā- به معنی «دراز دست» و pouru.mahrka- به معنی «پُر مرگ»، در بند ۹۷؛

tiZi.arštai- به معنی «تیر نوک‌دار»، در بند ۱۰۲؛
darvGa.arštaiia- به معنی «تیر با بدنه بلند»، در بندهای ۳۹ و ۱۰۲؛
xšuiBi.išauu- به معنی «تیز تیر»، در بند ۱۰۲؛
sruT.gaoša- به معنی «دارای گوش شنوا»، در بند ۱۰۷؛
pouruš.XāQra- به معنی «پُر آسایش»، در بند ۱۰۸؛
pouru.spāḍa- به معنی «پُر سپاه» و hamō.xšaQra- به معنی «قدرتمند»، در بند ۱۰۹؛
vasō.xšaQra- به معنی «آزاد»، در بند ۱۱۲؛
gouru.zaoQra- به معنی «سنگین‌نثار = خون»، در بند ۱۱۳؛
vīspō.paēsa- به معنی «همه‌آراسته» و hāmō.taxma- به معنی «یکنواخت تازش»، در بند ۱۲۴؛
hama.gaona- به معنی «یک‌رنگ»، در بند ۱۲۵؛

۳. صفتی که از ترکیب صفت فاعلی مضارع با اسم ساخته می‌شود:
واژه‌های:

auruuaT.aspa- به معنی «تیزاسب»، در بندهای ۱۳ و ۹۰؛
arvnaT.caēša- به معنی «مجازات‌کننده گناه» و viṇdaT.spāDa- به معنی «فراهم‌کننده سپاه»، در بند ۳۵؛

uxšīiaT.uruuara- به معنی «رویاندۀ گیاه» و tāT.āpa- به معنی «باراندۀ باران»، در بند

baraT.zaoQra- به معنی «زوهر آورنده»، در بند ۱۲۶؛
aš.xraQBastvmna- به معنی «خردمندترین»، در بند ۱۴۱؛

۴. صفتی که از ترکیب صفت مفعولی گذشته با اسم ساخته می‌شود:
واژه‌های:

dātō.saok- به معنی «سودبخشنده»، در بند ۲۵؛
aoxtō.nāman- به معنی «نام‌برده»، در بندهای ۳۰، ۳۱، ۵۴، ۵۵، ۶۷، ۷۰ و ۷۴؛
barō.zaoQra- به معنی «زوهر آورنده»، در بندهای ۳۰، ۳۱ و ۵۶؛
ahura.Dāta- به معنی «اهورا آفریده»، در بند ۳۳؛
arvzō.šUta- به معنی «مشغول جنگ»، در بند ۳۶؛
daēuuō.dāta- به معنی «دیوآفریده»، در بندهای ۵۰ و ۹۳؛
rasmō.jata- به معنی «در صف نبرد کشته»، در بند ۵۲؛
dāmi.dātā- به معنی «مخلوق آفریدگار»، در بند ۶۱؛
bvrνGmīia.šāēta- به معنی «خوش مسکن»، در بند ۷۷؛
mainīiu.tāšta- به معنی «مینوی ساخته‌شده»، در بندهای ۹۰ و ۱۴۳؛
haDō.gaēQā- به معنی «شریک»، در بند ۱۱۶؛
mazda.Dāta- به معنی «مزدا آفریده»، در بند ۶۷؛

۵. صفتی که از ترکیب اسم با بن مضارع ساخته می‌شود:
واژه‌های:

hispō.svmna- به معنی «درحالی که می‌نگرد»، در بند ۴۵؛
fraxšti.dā- به معنی «بخشنده فراخی»، āzuiti.dā- به معنی «بخشنده چربی»؛
vLQBō.dā- به معنی «بخشنده رمه»، xšaQrō.dā- به معنی «بخشنده شهریاری»؛
puQrō.dā- به معنی «بخشنده پسران/ فرزندان»، gaiiō.dā- به معنی «بخشنده زندگانی»؛

hauuMhō.dā- به معنی «بخشنده آسایش» و -ašauuastō.dā- به معنی «بخشنده اهلائی»،

در بند ۶۵؛

-šōiQrō.pāna- به معنی «نگاهداری سکونت‌گاه»، -šōiQrō.irik- به معنی «ترک‌کننده سکونت‌گاه»، -nmānō.irik- به معنی «ترک‌کننده خانه»، -vīsō.irik- به معنی «ترک‌کننده ده»، -zaṇtu.irik- به معنی «ترک‌کننده ناحیه» و -da?hu.irik- به معنی «ترک‌کننده سرزمین»، در بند ۷۵؛

-miQrō.ziīā- به معنی «نقض‌کننده پیمان»، در بند ۸۲؛

-virō.niilṇk- به معنی «مردافکن»، در بند ۹۶؛

۶. صفتی که از ترکیب اسم و ریشه فعلی ساخته می‌شود:

واژه‌های:

-ašauua.jan- به معنی «اهلوکش»، در بندهای ۲، ۳۸، ۴۵ و ۷۶؛

-kamvrvDō.jan- به معنی «زننده سردیوان»، در بند ۲۶؛

-ašvmnō.vīd- به معنی «آسیب نرساننده»، در بند ۳۹؛

-ašvmnō.gan- به معنی «مجروح نکننده»، در بندهای ۴۰ و ۱۰۹؛

۷. صفتی که از ترکیب قید و صفت مفعولی گذشته ساخته می‌شود:

واژه:

-arš.uxta- به معنی «سخنان درست گفته‌شده»، در بند ۶؛

۸. صفت فاعلی مضارع که از ترکیب قید و بن مضارع ساخته می‌شود؛ در این ترکیب

قید نحوه انجام فعل را توسط فاعل وصف می‌کند:

از این نوع ترکیب در متن مهریشت واژه‌ای وجود نداشت.

۹. صفت فاعلی مضارع که از ترکیب قید و ریشه ساخته می‌شود؛ در این ترکیب قید نحوه انجام فعل را توسط فاعل وصف می‌کند:
واژه:

hakvrvT.gan- به معنی «یک‌باره کشنده»، در بندهای ۷۰ و ۱۲۷؛

۱۰. صفتی که از ترکیب ضمیر مشترک و اسم، ساخته می‌شود:
واژه‌های:

Xa.Dāta- به معنی «خداداده»، در بند ۶۶؛

huvā.marZdika- به معنی «رحیم»، در بند ۱۴۰؛

ابوالقاسمی به ترکیبات عددی در بند ۲ اشاره کرده است ولی جکسن ذیل بند جداگانه آورده است، ما نیز در بندی جداگانه اشاره می‌کنیم:

۱۱. ترکیبات عددی گونه‌هایی از صفت هستند که یک عدد به‌عنوان جزء اولیه دارد و معمولاً در جزء دوم یک اسم مفرد و ختشی به‌کار می‌رود (Jackson, 1892: §891).
واژه‌های:

hazaMra.gaoša- به معنی «هزار گوش» و baēuuarv.cašman- به معنی «ده‌هزار چشم»، در بندهای ۷، ۹۱؛

hazaMra.yaoxštai- به معنی «دارنده هزار ادراک»، در بندهای ۳۵ و ۱۰۷؛

satō.dārā- به معنی «صد تیغه» و sata.fštāna- به معنی «صد گره»، در بند ۹۶؛

Qri.aiiar- به معنی «سه روز»، Qri.xšapar- به معنی «سه شب»، bi.aiiar- به

معنی «دو روز» و bi.xšapar- به معنی «دو شب»، در بند ۱۲۲؛

bi.taēGa- به معنی «دو تیغه»، در بند ۱۳۰؛

۳- نتیجه‌گیری

اسم و صفت در زبان اوستایی یا بسیط‌اند یا مشتق و یا مرکب. واژه مرکب، واژه‌ای است که از دو جزء مستقل ساخته می‌شود. مرکب وابسته، ترکیبی است که اجزاء ترکیب‌شونده از نظر نحوی به هم مربوط‌اند.

مرکب وابسته در زبان اوستایی به یازده روش ساخته می‌شود:

- ترکیب دو اسم، که رابطه اضافی دارند، اسم یا صفت هستند.

- ترکیب اسم و صفت، اسم یا صفت می‌سازد.

- ترکیب صفت فاعلی مضارع و اسم، صفت می‌سازد.

- ترکیب صفت مفعولی گذشته و اسم، صفت می‌سازد.

- ترکیب اسم و بن مضارع، صفت می‌سازد.

- ترکیب اسم و ریشه، صفت می‌سازد.

- ترکیب قید و صفت مفعولی، صفت می‌سازد.

- ترکیب قید و بن مضارع، صفت فاعلی مضارع می‌سازد.

- ترکیب قید و ریشه، صفت فاعلی مضارع می‌سازد.

- ترکیب ضمیر مشترک و اسم، صفت می‌سازد.

- ترکیب عدد معمولاً با یک اسم، صفت می‌سازد.

در این پژوهش سعی شد که با ارائه شاهدها و نمونه‌های متفاوت و بررسی کامل واژه‌های مرکب وابسته متن مهریشت، روش‌های مختلف ساخت این نوع واژه، به‌طور کامل ارائه شود تا ذهن را برای خلق واژگان امروزی آماده کند. آیا به‌راستی مطالعه زبان‌های باستانی به‌منظور ایجاد واژگان جدید و خلق واژگان مرکب و متنوع با منشأ باستانی، می‌تواند مانع نفوذ واژگان بیگانه و جلوگیری از در معرض خطر قرار گرفتن زبان فارسی شود؟

کتابنامه

- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۹۰). *راهنمای زبان‌های باستانی ایران* - جلد اول. تهران: سمت، چاپ هفتم.
- _____ . (۱۳۹۲). *دستور تاریخی زبان فارسی*. تهران: سمت، چاپ دهم.
- افراشی، آزیتا. (۱۳۹۲). ساخت زبان فارسی. تهران: سمت، چاپ هفتم.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۹۴). *یشت‌ها*. تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- تفضلی، احمد. (۱۳۸۹). *تاریخ ادبیات پیش از اسلام*. تهران: سخن، چاپ ششم.
- قنات‌آبادی، مهدیه. (۱۳۹۱). «واژه‌گزینی یا واژه‌سازی». مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی. شماره‌ی ۲۸۱. ص ۶۵۷-۶۶۵.
- کافی، علی. (۱۳۷۴). «مبانی علمی واژه‌سازی و واژه‌گزینی». نامه فرهنگستان. شماره ۲. ص ۴۹-۶۷.
- مشکوه‌الدینی، مهدی. (۱۳۶۲). «فرآیندهای واجی». *جستارهای ادبی*. شماره ۶۱. ص ۱۰۵-۱۳۴.
- Bartholomae, Christian. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: De Gruyter Mouton.
- Geldner Karl F. (1896). *Avesta the Sacred Book of the Parsis*. Stuttgart: W.Kohlhammer.
- Gershevitch, Ilya. (1967). *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintze, Almut. (2014). "Yašts". "Encyclopaedia Iranicaonline".
- Hoffmann, Karl. (1996). *Avestische Laut-Und Flexionslehre*. Institut Fur Sprachwissenschaft der UniversitAt Innsbruck.
- Jackson, Williams. (1892). *Avesta Grammar and Reader*. Stuttgart: W.Kohlhammer.
- Kellens, Jean. (1995). *Listue du verbe Avestique*. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert.
- Reichelt, Hans. (1911). *Avesta Reader: text, note, glossary and index*. Strassburg: De Gruyter.

دو فصل‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۵۷-۷۰

دو آجرنبشته نو یافته ایلامی در دشت شوشان

سینا عباسلو*

منوچهر پورمیرزا**

چکیده

این جستار به بررسی و خوانش دو آجرنبشته ایلامی تازه کشف شده می‌پردازد که به طور اتفاقی توسط نویسندگان مقاله در بهار ۱۳۹۸ در تپه باستانی دهنو و چغازنبیل کشف شدند و در حال حاضر در انبار پایگاه میراث جهانی شوش نگهداری می‌شوند. آجر نبشته اولی که به زبان اکدی و خط ایلامی میانه نوشته شده پس از خوانش و بررسی مشخص گردید به «ایگی-هت» پادشاه دوران ایلام میانه (کلاسیک) تعلق دارد و به تمامی مشابه آجرنبشته‌هایی هست که در تپه دهنو خوزستان یافت شده‌اند. این آجرنبشته به بازسازی معبد ایزدبانو

* کارشناس ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی، نویسنده مسئول sina_abaslou39@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی باستان‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز

«مَنْزَت» توسط این پادشاه ایلامی اشاره دارد. آجرنبشته دومی که از چغازنبیل به دست آمده و از نظر کتیبه‌شناسی و سبک‌شناسی به نظر می‌رسد مربوط به پادشاه نامی ایلامی «اونتش-نَپیریش» باشد به خط و زبان ایلامی میانه نگارش شده و در آن به ساخت معبدی بلند اشاره دارد. هر دو آجرنبشته شکسته و به شدت آسیب دیده‌اند و جز تکه کتیبه‌های ناقص به شمار می‌آیند.

واژه‌های کلیدی: ایلامی میانه، اونتش-نَپیریش، ایگی-هَتت، چغازنبیل، دهنو

۱- مقدمه

دو آجرنبشته مزین به خط میخی که برای نخستین بار در این مقاله ارائه می‌شوند، در پی بازدید میدانی نویسندگان مقاله به صورت اتفاقی و پس از بارش‌های سیل‌آسا در دو محوطه تاریخی تپه دهنو و چغازنبیل شوش شناسایی شدند و اکنون در پایگاه میراث جهانی شوش نگه‌داری می‌شوند.^۱ متن آجرنبشته اول به زبان اکدی و در بردارنده بخش‌های آغازین نوشته است که در آن گزارش ساخت و مرمت معبدی برای ایزدبانو «مَنْزَت»^۲ توسط پادشاه ایلامی «ایگی-هَتت»^۳ در حدود قرن چهاردهم پیش از میلاد داده شده است. چند سده پس از او دیگر شاهان ایلامی، «شوتروک نَهونته»^۴ و پسرش «کوتیر نَهونته»^۵ نیز از خود آجرنبشته‌هایی با همین مضمون در تپه دهنو به جای گذاشته‌اند. آجرنبشته دوم که به زبان ایلامی میانه است به مانند آجرنبشته اول شکسته اما بیشتر آسیب دیده و تنها قسمتی از سمت راست آجر باقی مانده است که بخش‌های قابل خواندن آن مشابه آجرنبشته‌های یافت شده در زیگورات

^۱. به لطف باستان‌شناسان آقای مهدی امیدفر معاون پایگاه میراث جهانی شوش و لقمان احمدزاده کارشناس پایگاه، امکان بررسی، خوانش و چاپ محتوی این آجرنبشته‌ها فراهم گردید. از این دو بزرگوار به خاطر همیاری گرانسنگ‌شان در حین انجام پروژه سپاسگزاری می‌شود.

^۲. Manzat

^۳. Igi-hatet

^۴. Shutruk-Nahhunte

^۵. Kutir-Nahhunte

چغازنبیل است و اشاره به ساخت معبدی بلند دارد که بنظر می‌رسد از آن پادشاه شناخته شده ایلامی «اونتش-نَپیریش»^۱ است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- آجرنبشته اول

باران‌های سیل‌آسا در بهار ۱۳۹۸ باعث گردید تا جداره‌های مسیل‌های بزرگی که توسط آب باران در تپه دهنو ایجاد شده بود، ریزش‌های بی‌سابقه‌ای داشته باشند. به همین منظور نویسندگان این سطور برای ارزیابی و عکس‌برداری از تخریب‌ها بازدید میدانی از این تپه‌ها به عمل آوردند که طی آن یک آجرنبشته مزین به خط میخی را شناسایی و آن را به پایگاه میراث جهانی شوش تحویل دادند.

تپه دهنو در حدود ۳۳ کیلومتری جنوب شرقی شهرستان شوش در استان خوزستان بر روی مختصات جغرافیایی $32^{\circ}04'07.12''$ شمالی و $48^{\circ}34'05.61''$ شرقی واقع شده است. پهنای تپه در قسمت جنوب شرقی حدود ۱۶۰ متر و در جناح شمال غربی حدود ۲۳۰ متر و درازای آن به طور متوسط حدود ۳۳۰ متر است. سطح بالای تپه نسبتاً مسطح است و به طور میانگین ارتفاعی در حدود ۲۰ متر از دشت پیرامونش دارد. در قسمت جنوب شرقی تپه مسیل‌های بسیار بزرگی توسط آب باران ایجاد شده است که هر ساله در حال گسترش هستند و موجب تخریب تپه می‌شوند. به طور متوسط پیشروی مسیل‌ها به طرف مرکز تپه در ده سال گذشته هفت‌متر بوده است (Mofidi-Nasrabadi, 2013: 89).

این تپه باستانی در بررسی‌های سطح‌الارضی محققین آمریکایی در خوزستان با شماره KS 120 شناسایی و در سال‌های ۱۹۶۸ و ۱۹۷۰ میلادی توسط استو^۲ بررسی گردید که در طی آن چند آجر کتیبه‌دار یافت شدند (Steve, 1987: 11). استو بر اساس

^۱ . Untash-Napirisha

^۲ . M.-J. Steve

همین آجرنبشته‌ها، دهنو را با شهر مهم ایلامی «هوِپِشِن»^۱ یکی دانسته است و حدس زده که معبد ایزدبانو مَنزَت در آن بوده است (هیتس، ۱۳۸۹: ۲۱). قدیمی‌ترین آجرنبشته یافت شده در این تپه مربوط به دوران حکومت پادشاه ایلامی، «ایگی هَت» در حدود قرن چهاردهم پیش از میلاد می‌باشد.

به دلیل عدم تأمین عرصه و حریم تپه باستانی دهنو، بخش‌هایی از این تپه و زمین‌های اطراف آن تسطیح گردیده است تا به زمین‌های قابل کشت تبدیل شوند. اما آسیب‌های وارده شده به این تپه تنها به عوامل انسانی محدود نمی‌شوند بلکه آسیب‌های دیگر در نتیجه مسیل‌های آبی است که در حاشیه و سطح تپه توسط نزولات آسمانی ایجاد شده‌اند و بیشترین سهم را در آسیب رساندن به این تپه دارند و هر ساله در فصول بارندگی طول و عرض آنها در حال افزایش می‌باشد و در صورت عدم مرمت و رسیدگی به آنها بخش‌های زیادی از این تپه دچار فرسایش خواهند شد.



تصویر ۱: تپه باستانی دهنو و محل کشف آجرنبشته (Google Earth, 2019)

^۱ . Hupshen

۲-۱-۱- مشخصات آجرنبشته اول

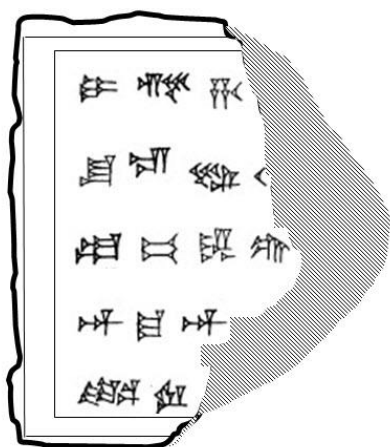
آجرنبشته ایلامی میانه مزین به متنی به زبان اکدی (تصویر ۲)

ابعاد: ۱۳۰ × ۷۷ × ۱۳۹ میلی متر

محل کشف: دهنو

تاریخ: پادشاهی ایگی - هتت (حدود ۱۳۵۰-۱۳۳۰ ق.م.)

۲-۱-۲- حرف نویسی و ترجمه



1. i-gi-ḫa-[te-et ...]
2. šu-ši₂-im 'u₃' [...]
3. la-bi-ra' 'u₂'- [...]
4. ^{AN}ma-an-[za-at ...]
5. šar-ru¹-[ut[?] ...]

۱. ایگی-هتت...
۲. شوش و ...
۳. قدیمی ...
۴. منزلت...
۵. پادشاهی...

۲-۱-۳- بررسی آجرنبشته اول

کتیبه نو یافته اول در ۵ سطر به خط ایلامی میانه و زبان اکدی نوشته شده است. متأسفانه بخش بزرگی از آجرنبشته از بین رفته و تنها قسمتی از سمت چپ آجر باقی مانده است. سه نسخه مشابه این آجرنبشته یکی در موزه ملی خودروی ایران در تهران (NCMI 1) و دو تای دیگر در موزه لوور (MDP 53: 2) نگهداری می‌شوند.^۱ تا پیش از پیدا شدن نسخه موزه ملی خودرو، بر اساس خوانشی که استو در سال ۱۹۸۷ از دو نسخه موجود در موزه لوور انجام داد، نام صاحب کتیبه را «ایگی-هَلکی»^۲ خواند و نتیجه گرفت «ایگی-هَلکی» که نامش پیش از آن در متون ایلامی به عنوان پدر دو پادشاه دوران ایلامی میانه (پَهِیر-ایشن اول و اَتر-کیتَه) آمده بود، خود نیز پادشاه بوده است (Steve, 1987: 11-13). این تلقی از متن، به دیگر کتاب‌های پژوهشی تاریخ ایلام منتقل شد و همواره «ایگی-هَلکی» به عنوان صاحب این آجرها و پادشاهی ایلامی که پرستشگاه یک ایزد بانوی ایلامی به نام «مَنزَت» را بازسازی کرده بود، شناخته شد. اما در واقع از آنجایی که سطر نخست هر دو آجرنبشته به شدت آسیب دیده بود، استو قادر نبود به درستی نام پادشاه مذکور را در متن بخواند، بنابراین او به اشتباه این نام را به شکل «ایگی-هَلکی» بازسازی کرد. اما با پیدا شدن نسخه موزه خودرو و سالم بودن سطر نخست آن، روشن شد که نام درست این پادشاه «ایگی-هَت» است (Daneshmand & Abdoli, 2015: 1).

محتوای این آجرنبشته به مانند سه آجرنبشته مشابه خود درباره بازسازی معبد ایزدبانو «مَنزَت» توسط پادشاه ایلامی «ایگی-هَت» است. ایگی (i-gi) در ایلامی به معنای «برادر» است. بنابراین معنای نام «ایگی-هَت» (i-gi-ḥa-te-et) این است: «محبوب برادر(ت) باش» (Hinz & Koch, 1987: 52,96).

^۱. تکه کتیبه‌های دیگری نیز از کاوش دهنو توسط آقای مفیدی نصرآبادی به دست آمده که برخی از آنها به این آجرنبشته شباهت بسیار دارند (Mofidi-Nasrabadi, 2013: 94-98).

^۲. Igi-halki

دو آجرنبشته نو یافته ایلامی در دشت شوشان ۶۳

سطر ۱: نشانگر DIŠ (۲) که پیش از واژگانی در پیوند با مردان (شاه) می‌آید، در آغاز سطر یکم و پیش از نام پادشاه «ایگی-هتت» نیامده است. اگرچه این مورد در متون ایلامی میانه به ندرت پیش می‌آید اما برای نمونه در IRS 31^۱ نیز پیش از نام پادشاه «اونتش-نپیریش» نشانگر DIŠ نیامده است (Malbran-Labat, 1995: 76)، همچنین بایستی توجه داشت که کاربرد نشانگر در زبان ایلامی کاملاً همیشگی و ثابت نیست (Henkelman, 2008: 229).

سطر ۳: در سطر سوم احتمالاً حرف u₂ آغازگر واژه u₂-uš-ši-iš-ma است که فعل صرف شدنی به معنی «احیا کرد» است (Biggs et al., 2010: 325).



تصویر ۲: آجرنبشته نو یافته در دهنو (نگارندگان)

^۱ . *Les inscriptions royales de Suse*

۲-۲- آجرنبشته دوم

آجرنبشته دوم بر سطح منطقه ۸ (تصویر ۳) واقع در محوطه خارج از دیوار بیرونی شهر دور-اونتش^۱ (چغازنبیل) به دست آمده است. منطقه ۸ در پاییز سال ۱۹۹۹ توسط بهزاد مفیدی بررسی و شناسایی گردید. وی پس از دریافت مجوز توانست محوطه خارج از دیوار بیرونی شهر دور-اونتش را مورد بررسی قرار دهد تا اینکه به شناختی بهتر از ساختار استقرار در این محوطه دست یابد. به همین منظور بررسی خود را از ضلع شمال غربی دیوار بیرونی شهر دور-اونتش شروع و در جهت شمال شرقی تا شعاع ۱۰۰۰ متری از دیوار بیرونی ادامه داد که در این بررسی با توجه به انباشت سفال در سطح بخش‌هایی از این محوطه و همچنین آثار معماری امکان شناسایی سیزده منطقه فراهم گردید که از بین آنها در مناطق (۱،۲،۳،۱۰،۱۱،۱۳) هیچ گونه شواهدی از آثار معماری قابل شناسایی نبوده و تنها بر اساس اندک سفال‌های پراکنده بر سطح آنها شناسایی گردیدند و اما برعکس در مناطق (۴،۹،۱۲) علاوه بر شناسایی سفال بر سطح این مناطق شواهدی از بقایای معماری و آثار ساختمانی نیز قابل شناسایی بود (Mofidi-Nasrabadi, 2003-04: 241).

در سطح تمام سیزده منطقه‌ای که توسط بهزاد مفیدی در محوطه خارج از دیوار بیرونی شهر دور-اونتش مورد بررسی قرار گرفت، سفال‌هایی از دوره‌های مختلف قابل شناسایی بود که درصد سفال‌های شناسایی شده از هر دوره در سطح تمام مناطق نام برده شده در جدول ذیل آمده است (Idem: 255). هرچند توسط بهزاد مفیدی اشاره‌ای به آثار معماری در منطقه مذکور نگردیده است و تنها مناطق ۴، ۹، ۱۲ را در برگزیده شواهدی از آثار معماری دانسته است، اما در بازدید میدانی سال ۱۳۹۸ بقایای معماری به صورت آجرهای سطحی و برجای در این منطقه قابل شناسایی بود.

^۱ . Dur-Untash

دو آجرنبشته نو یافته ایلامی در دشت شوشان ۶۵

منطقه	ایلام میانه ۲	ایلام نو ۱	ایلام نو ۲	هخامنشی	اشکانی و ساسانی	اسلامی	مجموع
۸	۳/۸۰	۰/۹۵	۰/۹۵	۰/۹۵	۹/۰۴	۹/۰۴	٪ ۲۴/۷۳

جدول ۱: درصد سفال‌های شناسایی شده از هر دوره در منطقه ۸

اگرچه آسیب‌های وارده به تپه ده‌نو بیش از هر چیز دیگری در پی عوامل طبیعی بوده، اما این موضوع برای منطقه ۸ به گونه‌ای دیگر رقم خورده است و برابر بازدید میدانی که نگارندگان مقاله از این منطقه به عمل آوردند، عوامل انسانی و دخل و تصرفات غیر مجاز سالهای اخیر بیشترین آسیب را به این منطقه وارد نموده است که برای نمونه می‌توان به گودبرداری جهت ایجاد یک حوض ماهی در این مکان اشاره کرد که در تصویر ۳ با پیکان قرمز مشخص شده است.



تصویر ۳: منطقه ۸ و محل کشف آجرنبشته (Google Earth, 2019)

۲-۲-۱- مشخصات آجرنبشته دوم

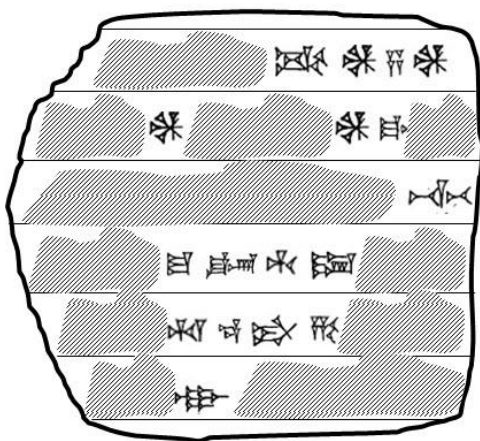
آجرنبشته‌ای به زبان ایلامی میانه (تصویر ۴)

ابعاد: ۱۴۷ × ۹۵ × ۲۰۲ میلی‌متر

محل کشف: چغازنبیل

تاریخ: پادشاهی اونتاش-نپیریش؟ (حدود ۱۲۷۵-۱۲۴۰ ق.م.)

۲-۲-۲- حرف‌نویسی و ترجمه



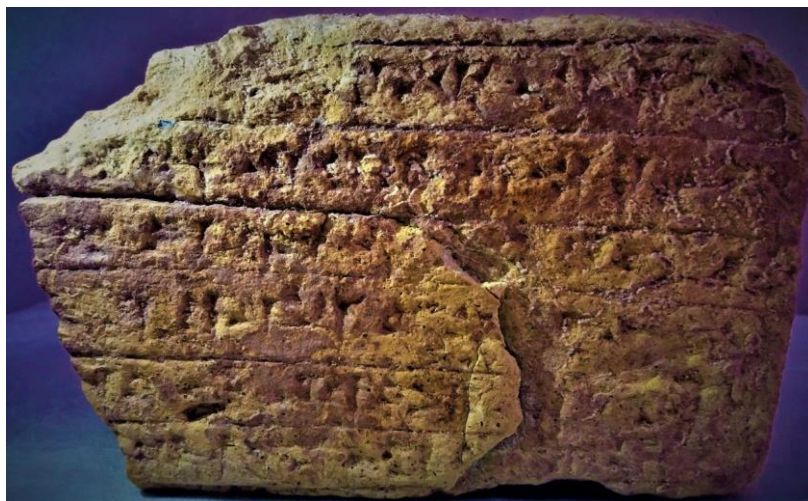
1. [...] [su-un-ki]-[ik' an-za-'an'
2. [...] 'an' [...] DINGIR! 'GAL?' [...]
3. [...] 'ti'
4. [...] [ku]-[ku'-un-nu-'um' [...]
5. [...] 'hu'-ut-tak 'ha?' [...]
6. [...] 'ak' [...]

۱. ... شاه انزان
۲. ... نپیریش؟ ...
۳. ...
۴. ... معبد بلند ...
۵. ... ساخته شده
۶.

۲-۲-۳- بررسی آجرنبشته دوم

کتیبه نو یافته دوم که از نظر کتیبه‌شناسی و سبک نگارش بنظر می‌رسد مربوط به پادشاه نامی ایلام اوئتش-نپیریش باشد، به شدت آسیب دیده و تنها قسمتی از سمت راست آجر باقی مانده است. این آجرنبشته به خط و زبان ایلامی میانه در ۶ سطر نوشته شده که همین ۶ سطر ناقص باقی مانده نیز به شدت ساییده شده است. با توجه به ناقص بودن متن کتیبه و ناخوانا بودن بیشتر بخش‌های آن، نمی‌توان به محتوای آن پی برد و یا آجرنبشته‌های همسان آن را شناسایی کرد، اما بر اساس آن چیزی که باقی مانده بنظر می‌رسد متن کتیبه درباره ساخت معبد است. واژه ku-ku-un-nu-um در سطر چهارم به معنی «معبد بلند» است که وام‌واژه‌ای اکدی در ایلامی و در اصل واژه‌ای سومری است (Hinz & Koch, 1987: 509). معادل واژه اکدی آن gi • unû به معنی «مکان مقدس (معبد) بنا شده بر روی تراس یا برج معبد» است (Gelb et al., 1956: 67). اگرچه بنظر می‌رسد منظور از «معبد بلند» همان زیگورات چغازنبیل است و این آجر مربوط به همین محوطه باشد که جابجا شده است، اما وجود بنایی در ارتباط با چغازنبیل در نزدیکی جایی که کتیبه یافت شده - یعنی در منطقه ۸ واقع در محوطه خارج از دیوار بیرونی چغازنبیل - چندان دور از ذهن نیست؛ چراکه در آنجا سفال-هایی از دوران ایلام میانه ۲ و همزمان با قدمت آجرنبشته شناسایی گردیده است و از طرفی نویسندگان این مقاله در بازدید خود در سال ۱۳۹۸ نیز متوجه آثار معماری (آجرهای سطحی و برجای) شدند که نمی‌توانند با آنچه پیش از این شناسایی شده چندان بی‌ارتباط باشند، به ویژه اینکه مکان قرارگیری منطقه ۸ در پیرامون مسیر منتهی به دروازه شمال شرقی حصار شهر قرار گرفته که این دروازه رو به رود دز باز می‌شده است (تصویر ۵). البته نباید این نکته را فراموش کرد که معابد ساخته شده توسط اوئتش-نپیریش برای خدایان همه در بخش داخلی محصور جمع شده بودند.

سطر ۵: در سطر پنجم، hu-ut-tak صفت مفعولی به معنی «ساخته» است که از ستاک hu-ut-ta «کردن، انجام دادن» در باب II ساخته شده است.



تصویر ۴: آجرنبشته نو یافته در چغازنبیل (نگارندگان)



تصویر ۵: منطقه ۸ در ضلع شمال شرقی چغازنبیل (Google Earth, 2019)

۳- نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که تکه کتیبه‌های به دست آمده از تپه دهنو و چغازنبیل به مانند ده‌ها آجرنبشته ایلامی به دست آمده از دشت شوشان، علی‌رغم شکستگی و ناقص بودن بیانگر بازسازی و نوسازی معابد ایلامی توسط پادشاهان خاندان ایگیه‌تیان (ایگیه‌لکیان) هستند؛ چنانچه گذشت آجرنبشته اول تأکیدی دیگر بر آبادگری‌های «ایگی-هتت» در بازسازی معبد ایزدبانو «منزت» در تپه دهنو بوده و از سوی دیگر آجرنبشته دوم با وجود ناقص بودن و ساییدگی شدید به ساخت معبدی بلند توسط پادشاه ایلامی «اونتش-پیریش»؟ در منطقه چغازنبیل (دور-اونتش) اشاره داشت که می‌تواند همان زیگورات چغازنبیل یا بنای دیگری خارج از دیوار بیرونی چغازنبیل باشد.

کتابنامه

هیتس، والتر. (۱۳۸۹). *شهریاری ایلام*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: ماهی.

- Biggs, Robert D., Brinkman, John A., Civil, Miguel, Farber, Walter, Gelb, Igance J., Oppenheim, A.Leo, Reiner, Erica, Roth, Martha T., Stolper, Matthew W. (2010) *The Assyrian Dictionary: of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol. U. Chicago: The Oriental Institute.
- Daneshmand, Parsa & Abdoli, Meysam (2015). "A New King of Susa and Anshan". *Cuneiform Digital Library Bulletin* 2015:1. P. 1-6.
- Gelb, Igance J., Jacobsen, Thorkild, Landsberger, Benno, Oppenheim, A.Leo. (1956) *The Assyrian Dictionary: of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol. G. Chicago: The Oriental Institute.
- Henkelman, W. F. (2008). *The other gods who are: Studies in Elamite-Iranian acculturation based on the persepilis fortification texts*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Hinz, W. & Koch, H. (1987). *Elamisches Wörterbuch*. 2 vols. Berlin: Reimer
- König, F. W. (1965). *Die elamischen Königsinschriften* (AfO. Beih. 16), Graz: E. Weidner.
- Malbran-Labat, F. (1995). *Les inscriptions royales de Suse: briques de l'époque paléo-élamite à l'empire néo-élamite*. Paris: Réunion des musées nationaux.

- Mofidi-Nasrabadi, Behzad (2013). "Neue archäologische Untersuchungen in Dehno, Khuzestan (April-Mai 2012)". *Elamica*. no. 3. p. 89-133.
- _____. (2003-04). "Untersuchungen zu Siedlungsstrukturen an der Peripherie von Čogā Zanbil (Dur Untaş)". *Archäologische Mitteilungen aus Iran and Turan*. Band 35-36. P. 241-265.
- Steve, M.-J. (1992). *Syllabaire élamite: Histoire et paleographie*. Paris: Neuchâtel.
- _____. (1987). *Ville royale de Suse 7. Nouveaux mélanges épigraphiques: inscriptions royales de Suse et de la Susiane* (MDP 53). Nice: éditions serre.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۷۱-۸۶

تطبیق روایتی از تلمود بابلی با ارداویراف‌نامه

آزاده احسانی*

چکیده

در سال‌های اخیر حوزه مطالعاتی نوینی در میان تلمودپژوهان پدید آمده است که روایت‌های تلمودی را در بستر متون ایرانی (به ویژه متون فارسی میانه) بررسی می‌نماید. این شیوه پژوهش منجر به پدید آمدن یک شاخه مطالعاتی ویژه به نام مطالعات ایرانی-تلمودی^۱ شده است. در این میان البته جای ایران‌شناسان بسیار خالی است، ایران‌شناسانی که می‌توانند با دیدگاهی متفاوت از تلمودپژوهان عموماً یهودی غربی وارد این حوزه شوند. در همین راستا این مقاله به بررسی تطبیقی یک روایت از تلمود بابلی یعنی رساله گیتین ۵۶ب و ۵۷الف با ارداویراف‌نامه می‌پردازد. رویکرد این مقاله برخلاف رویکرد عمومی موجود میان پژوهشگران

* آزاده احسانی، فارغ التحصیل رشته فرهنگ و زبانهای باستانی (ادیان و فرهنگها) از دانشگاه کنکوردیا، کانادا.

¹ • Irano-Talmudica Studies

مطالعات ایرانی-تلمودی - که بررسی روایت‌های تلمودی در بستر فارسی میانه است - بررسی احتمال تأثیر گرفتن *ارداویراف‌نامه* از روایت تلمودی مورد اشاره است. بی‌گمان جا دارد که پژوهشگران حوزه مطالعات ایرانی-تلمودی به این روش نوین نیز روی آورده و به تأثیر روایت‌های تلمودی - و یا به طور عام یهودی - بر متون فارسی میانه دوران ساسانی نیز بپردازند.

کلیدواژه‌ها: متون فارسی میانه، تلمود بابلی، مطالعات ایرانی - تلمودی،

ارداویراف‌نامه

۱- مقدمه

مقاله پیش رو مقایسه‌ای میان رساله گیتین 56b-57a از تلمود بابلی و *ارداویراف‌نامه* می‌باشد، و مسئله مطرح شده در این نوشتار چگونگی تأثیرگذاری این روایت‌ها بر یکدیگر است. اصولاً در مطالعات ایرانی - تلمودی تمرکز پژوهشگران بر روی تأثیرات متون فارسی میانه بر روایت‌های تلمودی است. اما این نوشتار احتمال تأثیر یک حکایت تلمودی بر پیدایش متنی چون *ارداویراف‌نامه* را بررسی می‌نماید. به طور کلی باید در نظر داشت که در تلمود - به طور پراکنده - می‌توان روایت‌هایی را یافت که نشان دهنده تأثیر متون زرتشتی بر اندیشه‌های آخرالزمانی عمومی^۱ و نیز آن‌جهانی (معادشناختی) ربی‌های تلمودی هستند، اما این پژوهش بر آن است که چگونگی الهام بخشی یک روایت تلمودی برای پیدایی یک اثر خاص در حوزه ادبیات آن‌جهانی زرتشتی را بررسی کند.

برای نمونه بحث درباره معاد جسمانی همواره بحثی چالش برانگیز برای پیروان ادیان بوده است. در هر دو سنت زرتشتی ساسانی و تلمودی، منجی آخرالزمانی مردمان را با جسم زمینی برمی‌انگیزد و در نتیجه یکی از مسئله‌های موجود در هر دو سنت متقاعد کردن مردمان به پذیرش معاد جسمانی است. ظاهراً - همانطور که شاول شاکد^۲ نیز در

1. Universal Eschatology

2. Shaul Shaked

کتاب تحول ثنویت^۱ می‌گوید - اصل معاد جسمانی برای پیروان زرتشت و یهودیت اصلی چالش برانگیز بوده است (Shaked, 1994: 32) پس به همین علت است که در هر دو سنت روایاتی برای توضیح چگونگی این اصل با مثال‌های ساده و قابل درک برای عموم پدید آمده‌اند. در رساله سنهدرین 91a یک «مین»^۲ از ربی آمی پرسید: «شما می‌گویید که مردگان زنده خواهند شد، اما آنان به خاک بدل گشته‌اند، آیا خاک می‌تواند زنده شود؟» و در بندهش چنین می‌خوانیم: «زرتشت از هرمزد پرسید که تن را که باد وزانید و آب برانید از کجا بازگیرند و رستاخیز چگونه بود؟» (بندهش، ۱۳۸۵: ۱۴۵) همانگونه که خواهیم دید، پاسخ بدین دست پرسش‌ها در هر دو سنت تقریباً مشابه است. در تلمود، پاسخ ربی آمی چنین است: «این [مسئله] را می‌توان با داستان شاهی که می‌خواست در مکانی بدون آب و مصالح کاخی بزرگ بسازد مقایسه کرد. کارگزاران شاه رفتند و کاخ را ساختند. پس از مدتی کاخ ویران گشت، شاه دستور داد که کاخ را در مکانی که حالا آب و مصالح بود بازسازی کنند. اما کارگزاران گفتند: «ما نمی‌توانیم». در آن زمان شاه عصبانی شد و گفت: اگر شما می‌توانستید در مکانی بدون آب و مصالح آن را بسازید، بی‌گمان در جایی که [آب و مصالح] هست هم می‌توانید.»^۳ (تلمود بابلی، سنهدرین 91a).

در بندهش نیز هرمزد می‌گوید که آفرینش را در آغاز بدون اینکه ماده‌ای و یاریگری وجود داشته باشد انجام داده است پس بار دوم در زمان رستاخیز این کار برایش آسانتر خواهد بود: «... چه مرا در رستاخیز یاری چون ایشان هست که چون ایشان را آفریدم نبود. بر نگر که چون آن نبود، آنگاه من (آنان) را بساختم؛ آن را که بود، چرا باز نشاید ساختن؟

^۱ . Dualism in Transformation

^۲ . ۶۶۵ (مین) در تلمود به شکل‌های گوناگون ترجمه و تأویل شده است. به طور کلی هر فرد کافر و یا بدعت‌گذار در دین "مین" خوانده می‌شود. مین‌ها ممکن است مانویان آن دوران نیز بوده باشند.

^۳ سنهدرین یکی از رساله‌های تلمود بابلی می‌باشد. در مقاله حاضر به برخی رساله‌های تلمود بابلی مانند گیتین، اووده زره و گیتین اشاره شده است. تصحیح مورد استفاده نگارنده تلمود مشهور سونسینو می‌باشد که در کتابنامه بدان اشاره شده است.

زیرا بدان هنگام از مینوی زمین استخوان، از آب خون، از گیاه موی، و از باد جان را-همان گونه که در آغاز آفرینش پذیرفتند- بخوام.» (بندهش، ۱۳۸۵: ۱۴۶) نکته جالب توجه در این بخش این است که حتی این آفرینش تمثیلی نیز در سنت یهودی مشابهاتی دارد. در کتاب رازهای خنوخ^۱ چنین می‌خوانیم: «در روز ششم من به خرد خویش فرمان دادم که انسان را از هفت ماده بیافریند. گوشت او از زمین، خون او از... چشمهایش از خورشید، استخوانهایش از سنگ‌ها، اندیشه‌اش از حرکت فرشتگان و ابرها، رگها و موهایش از گیاهان روی زمین و روانش از روح من و از باد» (Charles and Morfill, 1896: 39-40).

پس در هر دو سنت خداوند هنگام رستاخیز و تن پسین یاریگرانی دارد که در هنگام آفرینش آغازین نداشت و در زمان رستاخیز کار برای او آسانتر خواهد بود. و باور عمومی پژوهشگران حوزه ادیان بر این است که مفاهیم آخرالزمانی و یا آنجهانی که در عهد عتیق حضوری بسیار کم‌رنگ داشته و در عوض در سنت ایرانی به تفصیل مطرح شده‌اند نشان دهنده تأثیر سنت زرتشتی بر یهودی هستند.

به طور کلی ویژگی‌های جزئی رستاخیز عمومی در دو سنت زرتشتی و یهودی (به ویژه تلمودی) دوران ساسانی بسیار شبیه هستند و برشمردن تک‌تک آنها خود پژوهش تطبیقی جداگانه‌ای را می‌طلبد. از گذشتن روان از رودخانه فلز مذاب گرفته تا مسئلهٔ جامهٔ مورد استفاده مردمان در هنگام رستاخیز و نیز قربانی کردن گاو هذیوش^۲ (در سنت یهودی لویاتان) و برپایی مهمانی آخرالزمانی از گوشت آن، را می‌توان در این دو سنت مقایسه نمود.

^۱. رازهای خنوخ یا خنوخ اسلاوی، یکی از اسفار مشکوک عهد عتیق است که تنها در نسخه اسلاوی عهد عتیق باقی مانده است، و گزارش سفر خنوخ پیامبر به آسمانهاست.

^۲ گاو اساطیری ای که در دوران بسیار کهن مردمان بر پشت آن سوار شده و از دریاها عبور می‌کردند، و در هنگامه ی رستاخیز از ترکیب چربی آن با هوم سپید معجون جاودانگی ساخته می‌شود. در اسطوره‌های یهودی موجود عظیم الجثه ای به نام لویاتان نقشی بسیار شبیه این گاو دارد. برای اطلاعات بیشتر نک:

Kiperwasser, Reuven, (2012), "Leviathan, Behemoth and the "Domestication" of Iranian Mythological Creatures in Eschatological Narratives of the Babylonian Talmud," Shoshanat Yaakov: Ancient Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman.

اما هدف مقاله حاضر بررسی روایتی از تلمود است که در مقوله رستاخیز فردی^۱ می‌گنجد و به گمان نگارنده می‌تواند الهام‌بخش نویسنده یا نویسندگان ارداویراف‌نامه بوده باشد.

در هر دو سنت مقوله رستاخیز فردی خود دارای سه مرحله است. در مرحله نخست روان شخص در گذشته به مدت ۳ روز بالای سر تن باقی می‌ماند و امیدوار است که بتواند بدان بازگردد.^۲ اما پس از ناامید شدن روان و آغاز روند متلاشی شدن تن وارد مرحله دوم می‌شویم. در این مرحله روان به سوی جهان دیگر راه می‌پیماید. در مرحله دوم ایزدان و فرشتگان وارد صحنه می‌شوند. برای مثال در بندهش (۱۳۸۵: ۱۳۰) کردار شخص همچون دوشیزه‌ای زیبا و یا در صورت بدکرداری چون پیری ناخوشایند راهنمای وی می‌شود برای گذر از پل چینوت، تا ایزدانی چون مهر و سروش و رشن اعمال نیک و بد وی را بسنجند. و در تلمود این فرشته مرگ است که به استقبال شخص در گذشته می‌رود (برای مثال تلمود بابلی، اووده زره ۲۰ ب)، اما در تلمود اثری از پل آن جهانی (معادلی برای چینوت پل) دیده نمی‌شود، هرچند باید دانست که به طور کلی در سنت یهودی مقوله «پل جهنم» نیز وجود دارد. در همین زمینه دیوید وینستون پژوهشگر تطبیقی یهودیت و دین زرتشت می‌نویسد: «هنگامی که در میدراش^۳ می‌خوانیم که فرد بزه‌کار وادار می‌شود تا از پل جهنم که ناگهان برای وی به باریکی تار مو می‌شود و او را به دوزخ پرتاب می‌کند، بگذرد، در واقع درباره پل چینوت ایرانی که برای نیکوکاران پهن و راحت است و به کمک بانویی از آن می‌گذرند و برای بدکاران باریک و تیز مانند لبه تیغ است و از آن به جهنم پرتاب می‌شوند، صحبت می‌کنیم.» (Winston, 1966: 211-212)

^۱ Individual Eschatology.

^۲ برای مقایسه و مطالعه این موضوع نگاه کنید به بندهش (۲۰۰: ۱۵) و تلمود اورشلمی Mo'ed Qat. 3.5

Winston, "Iranian component in the Bible", 196, Testament of Abraham (Rec A 20)

^۳ میدراش به تفاسیر بخش‌هایی از کتاب مقدس می‌گویند.

و بالاخره پس از عبور از پل وارد مرحله نهایی رستخیز فردی می‌شویم؛ مرحله ورود به بهشت یا دوزخ، و موضوع اصلی پژوهش حاضر در این مرحله آغاز می‌شود.

۱-۱- پیشینه پژوهش

مجموعه تلمود که از نظر اهمیت و تقدس پس از کتاب مقدس دومین کتاب یهودیان جهان است در دو نسخه بابلی و فلسطینی به جای مانده است. نسخه بابلی که کاملتر است امروزه در میان یهودیان جهان مقبولیت تام دارد و ۶۳ کتاب نسبتاً پر حجم را شامل می‌شود. این مجموعه کتابها سرشارند از نکات نغز و نوین درباره تاریخ و فرهنگ ایران، به ویژه ایران دوران ساسانی، و می‌توانند دریچه‌هایی نوین بر روی ناشناخته‌های تاریخ و فرهنگ ایران بگشایند.

هر چند مطالعات تطبیقی یهودیت و دین زرتشت سابقه‌ای طولانی دارد، اما مطالعات تطبیقی تلمود و متون فارسی میانه به طور تخصصی و جدی تقریباً از حدود سالهای ۱۹۹۰ پا گرفت. تلمود پژوهانی چون یاکوو المان^۱ -که به عقیده برخی (چون شای سکوندا^۲) پدر علم مطالعات ایرانی-تلمودی به حساب می‌آید- برای توضیح چرایی برخی قوانین تلمود فلسطینی با تلمود بابلی به مقایسه این دو تلمود و سپس مطالعه تلمود بابلی در بستر متون فارسی میانه پرداختند. المان بر این باور بود که اگر تلمود بابلی و فلسطینی در برخی موارد تفاوت و یا تناقض دارند دلیلی جز تاثیر فرهنگ ایرانی و قوانین امپراتوری ساسانی بر تلمود بابلی ندارد.

و اما در پیوند با حوزه های گوناگون ایرانشناسی، روایتهای تلمودی بسیاری می‌توان یافت که بررسی و مطالعه دقیق آنها می‌تواند دریچه‌های نوینی در حوزه تاریخ و فرهنگ ایران باستان بویژه مطالعات ساسانی بگشاید. در این میان تلمود شناسان هر کدام تلاش بر تمرکز بر روی یک یا چند حوزه تخصصی مانند اساطیر، دین، حقوق و قوانین حقوقی،

^۱ Yakov Elman

^۲ Shai Secunda

زبان‌شناسی و ... کرده‌اند. برای نمونه یاکوو المان بیشتر بر روی مسائل حقوقی تمرکز نمود، شائول شاکد بر روی مسائل زبان‌شناسی کار می‌کند، رثوون کیپرواسر^۱ و دن شپیرا^۲ در زمینه اسطوره‌ها پژوهش می‌کنند و شای سکوندا و جفری هرمان^۳ عموماً روایت‌های ادبی و داستانی را بررسی می‌نمایند. اما به هر روی، به دلیل نوپا بودن این شاخه مطالعاتی شمار کتابهای پدید آمده در این گرایش به تعداد انگشتان یک دست هم نمی‌رسد، هر چند خوشبختانه شمار مقالات علمی در این زمینه روز به روز رو به افزایش است و تلمود پژوهان بسیاری به سرعت در حال تولید علم در این شاخه نوین پژوهشی‌اند و جا دارد هر چه زودتر ایران‌شناسان به ویژه ایران‌شناسان ایرانی - نیز به این شاخه مطالعاتی پیوسته و از زاویه دید ایران‌شناسی آثاری را پدید آورند.

از میان مشهورترین آثار پدید آمده در این زمینه می‌توان به کتاب *تلمود/ایرانی* اثر شای سکوندا^۴، کتاب پادشاهان، ربی‌ها، موبدان و جادوگران اثر جیسون مختاریان^۵ و نیز مجموعه مقالات *تلمود در بستر/ایرانی* آن اثر کارول باخوس و رحیم شایگان^۶ اشاره کرد. آنچه حوزه کاری نگارنده را از کارهای پژوهشی پیشین متمایز می‌نماید در درجه نخست زاویه دید متفاوت است، زیرا پژوهشگران این حوزه تاکنون دانشمندان غربی عموماً یهودی‌اند، اما نگارنده با دید ایران‌شناسانه وارد این حوزه پژوهشی شده است، و دیگر بررسی چگونگی تأثیر پذیری ایرانیان ساسانی از روایت‌های تلمودیست که برای نخستین بار در

^۱ Reuven Kiperwasser

^۲ Dan Shapira

^۳ Geoffrey Herman

^۴ Secunda, Shai, (2013), *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

^۵ Mokhtarian, Jason, (2015), *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests: The Culture of the Talmud in Ancient Iran*, Oakland: University of California Press.

^۶ Bakhos, Carol & Shaygan, Rahim, (2010), *The Talmud in its Iranian context*, Tubungen: Mohr Siebeck.

^۷ کتاب نگارنده تحت عنوان موسی و گرشناسپ، اردشیر و هرود توسط انتشارات مزدا در دست چاپ است.

پایان نامه دکتری نگارنده مورد بحث و بررسی قرار گرفت و موضوع مقاله حاضر نیز همین مقوله می‌باشد.^۱

۲- بحث و بررسی

۲-۱- تطبیق گناه و پادافره در تلمود و ارداویراف‌نامه:

در این بخش روایت تلمودی گیتین 56b-57a با ارداویراف‌نامه مقایسه می‌شود تا موضوع چگونگی تطبیق گناه و پادافره در دو سنت زرتشتی و تلمودی آشکار شود.^۲ مجموعه تلمود دارای ۶۳ رساله (کتاب) است که هر کدام از آنها خود زیر یکی از شش بخش اصلی این مجموعه قرار می‌گیرند. شش بخش اصلی تلمود که هر کدام رساله‌های متعددی را در بر می‌گیرند از این قرار هستند: بخش نخست: زراعیم یا همان بخش کشاورزی (دانه‌ها، بذرها)، بخش دوم: موعِد (جشن‌ها)، بخش سوم: ناشیم (زنان)، بخش چهارم: نِزیکین (آسیب‌ها، خسارت‌ها)، بخش پنجم: قُداشیم (مقدسات)، بخش ششم: طهوروت (قوانین پاک، طهارت‌ها).

روایت مورد بحث در این بخش یکی از رسالات فصل ناشیم (زنان) است. رساله گیتین از ریشه گِت احتمالاً واژه‌ای اکدی به معنی «سند نوشتاری» است. در این حکایت فردی به نام اونکلوس پسر کلونیکوس خواهر زاده تایتوس تصمیم به گرویدن به یهودیت گرفته است اما در این باره مطمئن نیست. پس تصمیم می‌گیرد سه تن را که به جهان دیگر رفته‌اند زنده نموده از آنان درباره تصمیم خود بپرسد. اتفاقاً یکی از این سه تن دایی وی تایتوس است. تایتوس فرمانده مشهور رومی است که سپاهیان روم را در نبرد با یهودیان اورشلیم به پیروزی رسانده و معبد دوم یهودیان را ویران کرد. نخستین نقطه مشترک این

^۱ Ehsani-Chombeli, Azadeh, (2018), *Historical, Mythical and Religious Narratives of the Babylonian Talmud in their Middle Persian Context*, PhD thesis, Religions and Cultures, Concordia University.

^۲ البته در متون مسیحی نیز می‌توان این تم را یافت، اما باور نگارنده بر این است که روایت‌های مسیحی موجود تحت تأثیر سنت یهودی بوده‌اند.

روایت با *ارداویراف‌نامه* همان رفتن به جهان دیگر و دیدن حال و روز درگذشتگان در دوزخ است. در متن *ارداویراف‌نامه* نیز موبدی پرهیزکار به نام ارداویراف داوطلب می‌شود که در عالم بیهوشی و خلسه به جهان دیگر رفته و از چگونگی بهشت و دوزخ و احوالات درگذشتگان برای مردمان گیتی خبر بیاورد و حقانیت دین را اثبات نماید.

در هر دو سنت زرتشتی و یهودی (تلمودی) توصیف مفصلی از بهشت وجود ندارد و اگر به متن *ارداویراف‌نامه* نیز نگاه کنیم درخواهیم یافت که توصیف بهشت بسیار مختصر و کلی است و به طور کلی متن حول محور چگونگی دوزخ می‌گردد، پس در این فصل به موضوع چگونگی پادافره دوزخیان در دو متن پرداخته می‌شود.^۱

۲-۲- اونکلوس پسر کلونیکوس و ارداویراف

روایت تلمودی‌ای که موضوع اصلی نوشتار حاضر است از این قرار است:

«اونکلوس پسر کلونیکوس، پسر خواهر تایتوس بود. وی در این اندیشه بود که یهودی شود. او رفت و به یاری جادو تایتوس را از جهان مردگان برانگیزاند [زنده کرد] و از او پرسید: چه کسی در جهان دیگر محبوبتر است؟ تایتوس گفت: اسرائیل (یهودیان). وی پرسید نظر تو درباره پیوستن بدانها (یهودیان) چیست؟ او (تایتوس) گفت: اعمال دینی آنان بسیار دشوار است و تو موفق به اجرای آن نخواهی شد. برو و بدانها در جهان [مادی] حمله کن، پس در رأس خواهی بود، همانطور که در کتاب مقدس آمده است، دشمنان [اسرائیل] در جهان مادی در رأس خواهند بود: هر کس که اسرائیل را بیازارد در رأس خواهد بود. او [از تایتوس] پرسید: «پادافره تو در جهان دیگر چیست؟» وی (تایتوس) پاسخ داد: «آنچه برای خود خواستم. [یعنی] هر روز خاکستر من جمع آورده می‌شود و دوباره پادافره می‌بینیم و باز سوزانده می‌شوم و خاکسترم در هفت دریا پراکنده می‌شود [و این چرخه روزانه ادامه دارد].»

^۱ در مورد توصیف بهشت در تلمود نگاه کنید: نداریم 39b، بَبَه بَرَه 84a، ببه بتره 75a و پسخ 50a. (نداریم،

ببه بتره، پسخ و ... رساله‌های مختلف مجموعه تلمود بابلی است)

او (اونکلوس) رفت و به یاری جادو بلعام را برانگیخت (زنده کرد). از او پرسید: «چه کسی در جهان دیگر محبوب است؟» او گفت: اسرائیل (یهودیان). وی پرسید نظر تو درباره پیوستن بدانها (یهودیان) چیست؟ او (بلعام) پاسخ داد: «تو در تمام زمان خود صلح و خواسته را برای آنان نخواهی خواست» (آیه کتاب مقدس). سپس او (اونکلوس) پرسید پادافره تو در جهان دیگر چیست؟ وی [بلعام] پاسخ داد: «پادافره من [بوسیله منی داغ و جوشان است. (دلیل به کارگیری این شکنجه برای بلعام این است که وی یهودیان را فریب می‌داد تا برای کامگزاری به دنبال دختران موآب بروند. (تلمود بابلی، سهندرین 106a).

«سپس او رفت و به یاری جادو گناهکاران اسرائیل (در برخی نسخ عیسی مسیح که احتمالاً به اصل نزدیکتر است) را برانگیخت.^۱ وی (اونکلوس) از آنها پرسید: «چه کسی در جهان دیگر محبوب است؟» آنان پاسخ دادند: اسرائیل (یهودیان). از آنها پرسید نظر شما درباره پیوستن بدانها (یهودیان) چیست؟ آنان پاسخ دادند: به یاری آنان برو و نه به آزار آنان، [زیرا] هر کس به آنها دست بزند [آزار رساند] به چشم خداوند (جگرگوشه خداوند) دست زده است. او [اونکلوس] گفت: پادافره شما چیست؟ آنان پاسخ دادند: با مدفوع داغ و تفته است: هر کس سخنان بزرگان [دین] را به مسخره گیرد با مدفوع داغ و جوشان شکنجه می‌شود.» (تلمود بابلی، گیتین 56b-57a).

داستان بالا یک روایت ماوراءالطبیعی از تلمود بابلی است. در این روایت اونکلوس خواهرزاده تایتوس تصمیم به درآمدن به جرگه یهودیان گرفته است. اما تایتوس و همچنین همراه وی وسپاسیان- چهره‌های بسیار منفی‌ای در تلمود دارند. وسپاسیان و تایتوس هنگام سرکوب شورش یهودیان آنان را با شقاوت تمام سرکوب کردند و همچنین تایتوس معبد اورشلیم را نیز ویران کرد. به جز آن براساس تلمود تایتوس درباره خدایان

^۱ از آنجا که در دوران آزار یهودیان در اروپا بخش‌های مربوط به مسیحیت را در نسخ تلمود سانسور می‌نمودند، معمولاً در بخش‌هایی که به عیسی مسیح توهین و با انتقاد شده بود به جای نام عیسی مسیح واژگان و اصطلاحات دیگری به کار می‌بردند، مثلاً در این بخش به جای نام عیسی از اصطلاح «گناهکاران اسرائیل» استفاده شده است.

یهودیان نیز دروغ گفت و تهمت زد و به معبد بی‌حرمتی نمود. (گیتین 56b). و اکنون خواهرزاده وی که تصمیم گرفته است تا به یهودیت بگردد دایی خود و گناهکاران دیگری را زنده می‌سازد تا از آنها درباره شکنجه‌هایی که در دوزخ متحمل می‌شوند بپرسد. باید دقت کرد که نوع شکنجه‌های دوزخی شرح داده شده توسط سه فرد گناهکار زنده شده تا حدودی با نوع گناه انجام شده توسط آنان مطابقت دارد. و این موضوع همان است که در *ارداویراف‌نامه* نیز دیده می‌شود. در روایت تلمودی گناهان نام برده شده از این قرار هستند.

- تخریب معبد و کشتار یهودیان (تایتوس)
 - فریب دادن مردم (یهودیان) و تشویق آنان به زنیاری (بلعام)
 - تمسخر سخنان بزرگان دین (گناهکاران یهود / عیسی مسیح)
- و پادافره این گناهان بدین ترتیب است:
- جاودانه در آتش سوختن و خاکستر شدن و دوباره احیا شدن و سوختن و خاکستر شدن.
 - در منی داغ جوشان سوختن
 - در مدفوع داغ جوشان سوختن.

با در نظر داشتن نمونه‌های بالا، چند مثال از *ارداویراف‌نامه* نیز بررسی می‌شود. در فصل ۲۱/ *ارداویراف‌نامه* پادافره قتل انسان پرهیزگار (مقایسه شود با قتل عام یهودیان به دست تایتوس) این است که قاتل دوباره در آن جهان با شکنجه و مرگی سخت کشته شود.

دیدم روان مردی که پوست سرش را به پهنای می‌کنند و او را با مرگ سختی می‌کشتند... سروش اهلو و ایزد آذر گفتند: «این روان آن دروند است که در گیتی مرد اهلو را بکشت.» (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۸۲: ۶۶)

در فصل ۶۰ می‌خوانیم که پادافره مردی که به دنبال فریب زنان شوهردار است پخته شدن در دیگ است (البته در این مورد خاص *ارداویراف‌نامه* محتویات دیگ را مشخصاً شرح نداده است). (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۸۲: ۸۰)

در فصل ۸۸ می‌خوانیم مردی که زنان شوهردار را فریب دهد و با آنان زنا کند بوسیله منی پادافره می‌شود. (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۸۲: ۹۱)

اما در *ارداویراف‌نامه* شکنجه‌ای که در آن از یکی از منابع نجاست یعنی مدفوع نام برده شده است، پادافره شخصی است که در این جهان خود باعث آلودگی و نجاست بوده است، مثلاً در فصل ۴۱ کسی که در این جهان حمام و آب و آتش را آلوده است مدفوع و نسا به خوردش می‌دهند (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۸۲: ۷۳) و یا در فصل ۹۸ می‌خوانیم فردی که نسا (گوشت جانور مرده) را خورده است مدفوع خود را می‌خورد. (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۸۲: ۹۵).

اما با این که ذکر مدفوع و نیز پخته شدن در دیگ به عنوان ابزار شکنجه در هر دو متن دیده می‌شود، موردی مانند آنچه تلمود دربارهٔ تمسخر سخن بزرگان دین توسط «گناهکاران یهود/عیسی» بیان می‌کند در *ارداویراف‌نامه* نمی‌یابیم.

و اما در مواردی در تلمود و *ارداویراف‌نامه* دیده می‌شود که همان عضوی از فرد گناهکار زیر شکنجه دوزخی قرار می‌گیرد که در این جهان از آن برای ارتکاب گناه استفاده شده است. مثلاً در تلمود در زمینه گناه شخص خبرچین و جاسوس چنین می‌خوانیم: «... زبان آنان دراز می‌شود و تا روی ناف پایین می‌افتد، و کرمها از درون زبان‌شان وارد ناف‌شان می‌شوند، و از ناف‌شان وارد زبان‌شان می‌شوند...» و در همین زمینه در فصل ۲۹ *ارداویراف‌نامه* چنین می‌خوانیم: «دیدم روان مردی که زبان از دهان او بیرون گذاشته بود و خرفستران آن را می‌جویدند... این روان آن مردی است که در گیتی غیبت کرد و مردمان را به یکدیگر انداخت.» (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۸۲: ۶۹) و یا در فصل ۳۳ روح مردی که کرمها زبانش را می‌خورند مرتکب گناه دروغگویی شده است که از آن به آفریدگان زیان رسیده است. (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۸۲: ۷۰)

بر اساس آنچه گذشت در می‌یابیم که همانندی‌های داستان اونکلوس و ارداویراف را در چند سطح می‌توان بررسی نمود. نخست این که هر دو سنت یهودی و زرتشتی ساسانی دارای شباهت‌هایی از نظر دیدگاهی که به گناه دارند، هستند، یعنی در هر دو فرهنگ مسائل نسبتاً مشابهی (خبرچینی و غیبت، قتل انسان بی گناه/ پرهیزکار، فریفتن زنان شوهردار و ارتباط با آنان) به عنوان گناه مطرح می‌شوند. دیگر این که در هر دو سنت مبحث مطابقت گناه انجام شده با پادافره آن دیده می‌شود. و آخر این که در مواردی دیده می‌شود که همان اعضایی که مرتکب گناه شده‌اند مورد شکنجه قرار می‌گیرند.

و اما باید در نظر داشت که در سنت یهودی-مسیحی این سبک نوشتار (تطبیق گناه و پادافره) در چند مورد دیگر نیز مشاهده می‌شود و ظاهراً این شیوه نوشتار در این سنت‌ها پیشینه محکمتری دارد. برای نمونه یک متن آپوکریفایی^۱ که مربوط به ربی یهوشوعا می‌شود را نیز می‌توان از جمله متونی دانست که در آنها پادافره گناه با گناه مطابقت دارد. ربی یهوشوعا که در تلمود مشهور به سخن گفتن با فرشته مرگ و سفر به جهان دیگر است در یکی از سفرهایش به دوزخ چنین می‌بیند: «مردمانی که از بینی‌هایشان آویخته شده‌اند و مردمانی که از دست‌هایشان آویخته شده‌اند، مردمانی که از زبان‌ها آویخته شده‌اند و آنان که از پا آویخته شده‌اند، و زنانی که از سینه‌هایشان آویخته شده‌اند... و مردمانی که مجبور به خوردن گوشت خود هستند... و مردمانی که زنده‌اند و کره‌ها آنها را زنده زنده می‌خورند و مردمانی که شن می‌خورند...» (Bauckham, 2013: 740)

تقریباً تمام آنچه در بالا ذکر شد مشابهاتی در *ارداویراف‌نامه* دارد. از سوی دیگر- همانطور که پیشتر اشاره شد- در سنت مسیحی نیز متون مشابهی وجود دارند. مثلاً *مکاشفه پیتیر*^۲ و یا متن لاتینی نوشته شده در قرن هشتم با نام «رساله تایتوس، شاگرد پال» که چنین روایت می‌کند: «هلیاس پیامبر دیده است که برخی با زبان‌شان شکنجه می‌شوند، برخی با

^۱ آپوکریفا یا اسفار مشکوک، متون یهودی و مسیحی‌ای هستند که بیشتر فرقه‌های یهودی و مسیحی به قداست آنها شک داشته و آنها را خارج از کتاب مقدس و به شکل جداگانه چاپ می‌کنند.

^۲ *Apocalypses of Peter*.

چشمه‌ایشان، برخی به واژگون آویخته شده‌اند و زنان با سینه‌هایشان شکنجه می‌شوند، و جوانانی که از دست آویخته شده‌اند... و این شکنجه‌های گوناگون عمل هر کس را نشان می‌دهد... آنان که از زبان آویخته شده‌اند کفرگویان و شاهدان دروغین‌اند... زنانی که با سینه‌هایشان شکنجه می‌شوند، آنانند که بدن خود را در معرض استفاده مردان قرار داده‌اند و ...» (Montague Rhodes, 2015: 54) با توجه به موارد یاد شده شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که متن *ارداویراف‌نامه* در فضایی پدید آمده است که پیشتر متون یهودی و یا متون یهودی-مسیحی مشابهی به رشته تحریر در آمده بودند.

۳- نتیجه گیری

همانگونه که نشان داده شد در هر سه سنت یهودی، مسیحی و زرتشتی آثاری از این سبک نوشتار آخرالزمانی و توصیف دوزخ دیده می‌شود، اما تصمیم‌گیری درباره تقدم و تاخر این متون کاریست دشوار. به طور کلی باور بر تقدم متون یهودی بر متون مسیحی است. اگر این اصل کلی را بپذیریم، بحث تقدم و تاخر *ارداویراف‌نامه* و تلمود موضوع چالش برانگیز این نوشتار خواهد بود. همان طور که در مقدمه نوشتار ذکر شد، مطالب پراکنده بسیاری در تلمود در پیوند با موضوع رستاخیز و تن‌پسین و جهان پس از مرگ وجود دارد که قابل قیاس و مطابقت با نمونه‌های زرتشتی هستند. و پژوهشگران عموماً بر این باورند که پدید آمدن مباحث مربوط به جهان پس از مرگ و رستاخیز در یهودیت بر اثر تماس با فرهنگ ایرانی و دین زرتشت بوده است. هر چند باید بدین نکته نیز توجه داشت که دین زرتشتی ساسانی نیز با دین مزدیسنی اوستایی تفاوت‌هایی دارد. و مثلاً آنچه در *ارداویراف‌نامه* دیده می‌شود لزوماً منطبق بر دین اوستایی نیست. اما به هر روی نکته مورد بحث این نوشتار مفاهیم کلی رستاخیز و جهان پس از مرگ نیست، بلکه بررسی یک سبک نوشتار متون آخرالزمانی و آن‌جهانی در تلمود و سنت زرتشتی ساسانی است. از این منظر می‌توان گفت، از آنجا که روایت‌های تلمودی مربوط به بهشت و جهنم و شخصیت‌های اصلی و راویان آن روایت‌ها ربی‌های فلسطینی هستند (ربی‌هایی که عموماً

تحت تأثیر فرهنگ ایرانی نبوده‌اند و در حوزه تمدنی روم می‌زیستند)، و اگر فرض را بر این بگذاریم که *ارداویراف‌نامه* در اواخر دوران ساسانیان و اوایل دوران اسلامی نوشته شده باشد، باز اگر بدین نکته نیز توجه کنیم که در آن دوران نوشتارهایی به سبک *ارداویراف‌نامه* در میان مسیحیان نیز رواج داشته است، می‌توان گفت که *ارداویراف‌نامه* در محیطی پدید آمده است که این سبک نوشتار در حال شکل‌گیری بوده است و آثاری بدین سبک در میان پیروان سنت‌های یهودی و مسیحی نیز پیش از *ارداویراف‌نامه* نگاشته شده بودند. اما آنچه مسلم است این است که نویسندگان *ارداویراف‌نامه* این کتاب را بر پایه سنت‌ها و جهان‌بینی ایرانی به رشته تحریر در آورده‌اند و نوع گناهان و پادافره آنها در *ارداویراف‌نامه* یک جهان‌بینی ایرانی را نشان می‌دهد.

پس در نهایت می‌توان گفت این سبک نوشتار آخرالزمانی و آن‌جهانی در حدود قرون دوم و سوم میلادی در منطقه میانرودان و فلسطین و جنوب غرب ایران در حال شکوفا شدن بوده است، و نویسندگان *ارداویراف‌نامه* مباحث اصیل و سنتی دین خود را در قالب این سبک و در کتابی به نام *ارداویراف‌نامه* به رشته تحریر درآورده‌اند و اگر تقدم و تاخر متون را نیز در نظر بگیریم، می‌توان گفت که جرقه آغازین چنین سبکی همان روایت تلمودی گیتین ۵۶ب-۵۷الف بوده است که در گذر زمان و به دست نویسندگان دیگر پرداخته و تبدیل به متونی چون *ارداویراف‌نامه* و *مکاشفه پیتیر* و یا آپوکریفای ربی یهوشوعا شده است.^۱

^۱ باید در نظر داشت که چنین فرضیه‌ای تا زمانی معتبر خواهد بود که متنی کهنتر از *تلمود بابلی* و با همین سبک پیدا نشود. اگر تقدم و تاخر متون پدید آمده در این سبک را در نظر بگیریم، شاید بسیار بیراه نباشد که فرض کنیم *ارداویراف‌نامه* به عنوان یک متن کامل و مفصل (مفصلتر از روایت تلمودی) که در آن مطالب مطابق با سنت اصیل و ریشه‌دار زرتشتی به نگارش در آمده‌اند و فعلاً نسخه کهنتری از آن به دست ما نرسیده است، الهام‌بخش ربی‌های تلمودی در پدید آوردن داستان اونکلوس بوده باشد.

کتابنامه

ارداویراف‌نامه (۱۳۸۲)، ترجمه به فرانسه فیلیپ ژینیو، ترجمه به فارسی ژاله آموزگار، تهران: انتشارات

معین.

بندهش (۱۳۸۵) ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.

The Babylonian Talmud: Translated, into English with Notes, Glossary, and Indices. (1935- 1948). ed. Isidore, Epstein, London: The Soncino Press. Online version: Reuven Brauner (ed.), Reformatted Soncino Talmud, available at <http://halakhah.com/indexrst.html>

Bauckham, Richard, R., James, D.R., Panayotov, A. (2013) *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

The book of Secrets of Enoch. (1896). ed. William Richard Morfill Robert. tr. Henry Charles. Oxford: Clarendon Press.

Lost Apocrypha of the Old Testament: Their Titles and Fragments (1920) ed. & transreprint, James Montague Rhodes.

Secunda, Shai. (2013) *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Shaked, shaul. (1994) *Dualism in Transformation: Varieties of religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies.

Winston, David. (1966) "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence". *History of Religions* 5, no. 2, 183-216.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۸۷-۱۰۲

پیشینه نمایش در ایران

با تمرکز بر یسن ۲۹/وستا و شباهت‌های آن به تعزیه

سیمین دخت گودرزی*

چکیده

در توضیحات و معرفی یسن ۲۹/وستا که یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین بخش‌های گاهان به شمار می‌آید اشاراتی از سوی اوستاشناسان به نمایشی بودن این متن شده است اما درمورد ویژگی‌های نمایشی متن و این که به طور دقیق بر چه اساس این نظریه مطرح می‌شود یا با کدام نوع از گونه‌ها و سبک‌های نمایشی مطابقت می‌کند، تحقیق و توضیحات مفصلی وجود ندارد. آنچه مسلم است اینست که متن با توجه به موضوع و درون‌مایه آن نوعی تعزیه به شمار می‌آید که در این پژوهش سعی شده با پیگیری تعاریف نمایش به طور

* دانشجوی دکترای زبان‌های باستانی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
simindokhtgoodarzi@gmail.com

کلی و مروری بر پیشینه آن در ایران، ابتدا به احتمال وجود نمایش‌های آیینی از این دست در آن روزگار کهن پرداخته شود و سپس با بررسی تعزیه و ریشه های آن در فرهنگ، اسطوره و نمایش‌های آیینی ایران باستان و همچنین بررسی ویژگی‌های تعزیه در یسن ۲۹/وستا آن را نه تنها به عنوان یک متن دینی بلکه به عنوان یک نمایشنامه آیینی و دست‌مایه‌ای برای اجرای نوع خاصی از تعزیه متناسب با آنچه در آن روزگار مرسوم بوده است، بپذیریم.

واژگان کلیدی: نمایش، یسن ۲۹/وستا، تعزیه، نمایش آیینی

مقدمه

یسن ۲۹/وستا یکی از پیچیده‌ترین سرودهای گاهان است و به همین علت پیرامون درک موضوع، واژه‌ها و نکات دستوری آن پژوهش‌های زیادی از سوی اوستاشناسان ایرانی و غربی صورت گرفته است. یکی از نکاتی که تقریباً به طور مشترک در توضیحات مقدماتی این محققان دیده می‌شود اشاره به نمایشی بودن متن یا به اصطلاح غربی‌ها درام بودن آن است (Humbach, 1991: 29-30; Insler, 1975: 134-136; نیبرگ، ۱۳۸۳: ۲۰۷). درام یا دراما که از زبان یونانی باستان وارد زبان لاتین و از آن به زبان‌های اروپایی راه یافته است در اصل از مصدر "dran" یونانی به معنای به کار پرداختن، انجام دادن و کارپرداخت بر صحنه نمایش و یا کارپرداخت بر بازیگاه است» (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۸۵: ۳۰). در ترجمه فارسی، درام علاوه بر نمایش، معادل مفاهیمی چون نمایشنامه و غمنامه نیز به کار می‌رود. به اعتقاد نگارنده کاربرد این اصطلاح از سوی اوستاشناسان برای یسن ۲۹ می‌تواند همه این مفاهیم را در خود داشته باشد. از این منظر شاید بتوان این متن گاهانی را غمنامه‌ای دانست که طی آن روان گاو با شکوه نزد پدیدآورنده‌اش از ظلم و ستمی حکایت می‌کند که در این جهان به او روا داشته می‌شود و در این راه به هیچ پشتیبان نیرومندی امید ندارد. با توجه به درون‌مایه متن و نوع روایت آن می‌توان بیشتر بر این نظریه تأکید کرد که یسن ۲۹ نوع خاصی از تعزیه است. برای بررسی این ویژگی‌ها پس از نگاهی اجمالی به تعاریف نمایش ابتدا باید

پیشینه این هنر و بعد قدمت و ریشه‌های تعزیه در ایران را مرور کرد، سپس ویژگی‌های تعزیه در یسن ۲۹ را از نظر گذرانده و بن‌مایه‌های این متن نمایشی را بررسی می‌کنیم. روش گردآوری اطلاعات برای این پژوهش کتابخانه‌ای بوده که با رویکرد تحلیلی-تاریخی به کار گرفته شده‌اند.

چیستی نمایش و پیشینه آن در ایران

تاکنون درباره هنر نمایش، مانند هنرهای دیگر، کتاب‌هایی به وفور نوشته و انواع گوناگونی از تعاریف برای آن ارائه شده است که اغلب آنها بنا به گفته اهل این فن جامع و مانع نیستند. با این همه شاید بتوان گفت ساده‌ترین تعریف و توضیحی که مطرح شده و می‌تواند با اهداف این نوشتار همسویی‌هایی داشته باشد، از سوی مارتین اسلین، منتقد و نمایشنامه‌نویس معاصر است که می‌گوید: «می‌توان به نمایش به صورت مظهری از مراسم آیینی یا شعائر و مناسک که یکی از ابتدایی‌ترین نیازهای اجتماعی بشریت است، نگریست؛ مراسمی چون رقص‌های قبیله‌ای، مناسک مذهبی و رویدادهای ملی همگی از عناصر نمایشی قوی برخوردار است. همچنین می‌توان نمایش را پدیده‌ای دانست که برای دیدن تنظیم و عرضه می‌شود و انسان به قصد دیدن آن می‌رود» (اسلین، ۱۳۸۲: ۱۰).

تأکید بر فرآیند دیدن در این تعریف یادآور آن است که نمایش لزوماً روایتگر داستان‌هایی نیست که برای تماشاگر، قصه و پایانی نادانسته داشته باشد بلکه نمایش می‌تواند ماجراهایی را به عینیت درآورد که برای مخاطب بارها و بارها در قالب گفتار یا نوشتار مطرح شده است اما آنچه که به طور عینی پیش چشم او شبیه سازی می‌شود بی‌تردید تأثیر بیشتری در ذهن و روانش می‌گذارد و همین تأثیرگذاری مطلوب او را به این نتیجه می‌رساند که اگر باورها و روایت‌های مذهبی را نیز به عرصه نمایش بکشاند قطعاً در اجابت دعاها و به ثمر رسیدن نیایش‌هایش مؤثرتر خواهد بود.

توضیح دیگری که مارتین اسلین در کتاب *نمایش چیست* آورده و برای این تحقیق قابل توجه به نظر می‌رسد، آن است که «نمایش کنشی تقلیدی است برای تقلید و یا بازنمایی رفتار بشر... بنابراین نمایش یک قالب ادبی نیست (گرچه زمانی که گفتار نمایش به صورت

نوشتار درآورده شود، می‌توان آن را ادبیات شمرد). عنصری که نمایش را نمایش می‌سازد دقیقاً بیرون و فراسوی واژه‌ها قرار دارد و عبارت از منش یا عملکردی است که اندیشه و مفهوم مورد نظر پدیدآورنده اثر را تحقق کامل می‌بخشد.» (همان: ۱۵).

با این توضیح می‌توان به چرایی تأکید پژوهشگرانی که یسن ۲۹/وستا را نوعی نمایش دانسته‌اند، بیشتر پی برد؛ چرا که گاهان/وستا اگرچه به طور کلی یک اثر ادبی ارزشمند به شمار می‌آید اما یکی از دلایلی که این یسن را از دیگر بخش‌های آن متمایز می‌کند همین امر است که مفاهیم آن فراسوی واژه‌ها قرار دارد و تلاش می‌کند یک اندیشه دینی و باور مذهبی را با شخصیت پردازی، تحقق کامل بخشد.

حال باید دید که این نظریه تا چه حد می‌تواند درست و قابل بررسی باشد. حقیقت آن است که در دنیای باستان سرزمین‌هایی چون یونان و روم – که در حوزه نمایش وامدار یونان بود – در این زمینه یدی طولاً و سابقه‌ای درخشان داشته‌اند^۱ اما در ایران، در عین حال که یکی از تمدن‌های هنرپرور بوده، از هنر نمایش صحبت چندانی به میان نیامده است. با این حال شواهدی در دست است که نشان می‌دهد در ایران نیز نمایش‌هایی با ریشه‌های دینی و یا حتی دستمایه‌های غیرمذهبی در میان طبقات مختلف جامعه به اجرا در می‌آمده است. در واقع وقتی صحبت از «نمایش» که معادل واژه یونانی درام و تئاتر است، به میان می‌آید باید به این نکته توجه داشت که این مقوله مفهوم گسترده‌ای را در بر می‌گیرد که اجرای صحنه‌ای به شیوه‌ای که در ذهن مخاطب امروز با شنیدن یا دیدن واژه «تئاتر» متبادر می‌شود، تنها بخشی از آن را شامل می‌شود «بسیاری از مردم ممکن است این شکل‌های هنری ابتدایی را لزوماً به عنوان اجرای تئاتری تشخیص ندهند، زیرا اکثر مردم

^۱. در این جا بد نیست اشاره ای کنیم به تاریخ نمایش در هر کدام از این سرزمین ها؛ «تمدن یونان که اولین دوران بزرگ تئاتر را عرضه کرد، به تدریج از سده هفتم تا ششم پیش از میلاد شکل گرفت» (براکت، ۱۳۸۴: ۵۶). «در ۲۴۰ پم بسیاری از رومی‌ها با هنر تئاتر آشنایی یافتند و درام (ترجمه یا تقلیدهای تئاتر) یونان به روم معرفی شد. از این رو سال ۲۴۰ پم را عموماً سال پیدایش تئاتر رومن یا تئاتر رومی وار می‌شناسند.» (همان: ۱۲۹). تاریخ‌هایی که در اینجا آورده شده همگی بر اساس مستندات تاریخی و شواهد مکتوب است اما بی‌تردید نمایش‌ها با منشأ آیینی از سده‌های پیش در میان مردمان سرزمین‌های گوناگون مرسوم بوده است.

در قرن بیستم از ریشه‌های فرهنگ باستانی خود جدا شده‌اند و از این که نمایش‌ها معمولاً روی صحنه تماشاخانه اجرا نمی‌شده‌اند آگاهی ندارند» (فلور، ۱۳۹۶: ۱۷).

موضوعی که طرح این مبحث را حائز اهمیت می‌سازد دیدگاه برخی از پژوهشگران است که معتقدند پدیده تئاتر مانند همین واژه، اساساً کالایی وارداتی، غربی و محصول دنیای مدرن بوده و باید بپذیریم که تئاتر در ایران وجود خارجی نداشته است (پورحسین، ۱۳۹۶: ۵۶؛ باقرزاده، ۱۳۸۷: ۸۶). این در حالی است که بسیاری از پژوهشگران با استناد به نوشته‌های مورخان یونانی، دستاوردهای باستان‌شناختی و تحلیل‌های تاریخی آشنایی ایرانیان با هنر نمایش و اجرای آن را به شیوه‌های رایج در دوران خود، قریب به یقین می‌دانند (نفیسی، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳؛ جنتی عطایی، ۱۳۵۶: ۱-۷). همچنین پژوهش‌های دامنه‌داری که مری بویس در زمینه خنیاگری حرفه‌ای، موسیقی، رقص و نمایش در دوره‌های ماد، هخامنشی، اشکانی و ساسانی انجام داد (بویس و فارمر، ۱۳۶۸: ۲۷-۴۷) در کنار مطالعات تاریخی ویلم فلور که پیشینه نمایش در ایران را مشخصاً به بخش‌های کهن / وستا می‌رساند (فلور، ۱۳۹۶: ۱۸) و تحقیقاتی که یافته‌های باستان‌شناختی را با موارد مشابه در هند مطابقت داده و قدمت نمایش در ایران را تا هزاره سوم پیش از میلاد پی گرفته‌اند (زرشناس و شمسی، ۱۳۹۳: ۵۱-۷۵) تا حد زیادی ابهامات در این زمینه را برطرف می‌سازد.

برای بررسی پیشینه نمایش در ایران ناگزیر باید گریزی به تاریخ این سرزمین و چگونگی ورود اساطیر به آن زد؛ چرا که اسطوره‌ها مهم‌ترین عناصر شکل‌گیری نمایش در همه سرزمین‌های دارای تاریخ کهن بوده‌اند و آیین‌ها یکی از خاستگاه‌های اصلی تئاتر به شمار می‌آیند.

«تئاتر در ابتدا ماهیتاً یک مراسم و آیین مذهبی بود؛ نوعی به نمایش درآوردن رابطه انسان با طبیعت، خدایان و دیگر انسان‌ها. تئاتر از آیین‌های مقدس که توسط بازیگران روحانی و غیر روحانی که اسطوره‌ها و افسانه‌ها را در زمان و مکان‌های مشخص به صورت نمایش اجرا می‌کردند، متولد شد.» (فلور، ۱۳۹۶: ۱۸)

در میان یافته‌های باستان‌شناسان سفال‌های منقوشی که حرکات موزون و نمایشی به صورت انفرادی و دسته جمعی را نشان می‌دهد و در اغلب موزه‌های ایران و جهان قابل بازدید و تشخیص هستند اجرای نمایش‌های آیینی را در نقاط گوناگون ایران پهناور تأیید می‌کند:

«بر تکه سفال کوچکی که تاریخ آن را حوالی نیمه اول هزاره دوم پیش از میلاد قرار داده‌اند تصویر دو تن از اجراکنندگان یک رقص دسته جمعی با صورتک‌های بز کوهی دیده می‌شود که بین خود شاخه‌هایی با برگ‌های متقارن دارند. نقش این رقص که طبعاً باید گرداگرد ظرف سفالین تکرار شده باشد ظاهراً نشان دهنده یک اندیشه مذهبی رایج در آن دوره- هاست که توسط تصاویر دیگری هم بارها بازگو شده است و آن ماجرای ستایش درخت زندگی است توسط دو بز کوهی. نظیر این نقش‌ها و صورتک‌ها در بخش‌هایی از ایران قدیم از جمله خوارزم به دست آمده است» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۲۸).

در این میان نمی‌توان از اشتراکات فرهنگی میان هندیان و ایرانیان باستان به سادگی گذشت. بهاراتا (۲۰۰پم) نمایشنامه‌نویس مشهور هند باستان علاوه بر آثار دراماتیکی که در آنها نشانه‌هایی از وجود نمایش تا هشت قرن پیش از میلاد وجود دارد، خلق کرده رساله ارزشمندی نیز به نام ناتیاشاسترا دارد که در آن ضمن تقسیم‌بندی درام به انواع و دسته‌های مختلف، نکاتی درباره قواعد و اصول رقص، موسیقی، پوشش، صحنه‌سازی، منظرسازی، سخن‌پروری و هنرپیشگی در نمایش را شرح داده است (علی آبادی، ۱۳۷۲: ۲۰۶؛ جنتی عطایی، ۱۳۵۶: ۱۰).

مهاجرانی که در طول هزاره‌های اول و دوم پیش از میلاد وارد فلات ایران شدند، اعتقادات، اساطیر و هنرهایی را که در آن با برادران آریایی خود مشترک بودند وارد سرزمین جدید کرده و این بار با ساکنان قدیمی فلات ایران به اشتراک گذاشتند.

همان‌طور که این همزیستی پس از طی یک (یا چند) دوره زد و خورد در نهایت به یک آرامش و اتحاد در برابر هجوم قبایل دیگر رسید، اساطیر و باورهای آنها نیز در هم آمیخت و کم‌کم این مردمان چند نژاد به آرزوها و افق‌های مشترک رسیدند.

اتحاد و نبرد در برابر قبایلی که از اطراف حمله می‌کردند سبب شد تا افسانه‌های قهرمانی و اساطیر ایرانی گسترش بیشتری پیدا کنند. این روند ادامه یافت تا آن که در

سایه شکل‌گیری حکومت‌های کوچک و سپس امپراتوری‌های بزرگ، داستان‌های ملی انسجام بیشتری گرفت. این داستان‌ها در آغاز به شکل نقالی -که می‌توان آن را نوعی نمایش فردی در نظر گرفت- بوده است؛ برخی این نقالی‌ها را در کنار سرودها و رقص‌های ستایش، قدیمی‌ترین و ساده‌ترین شکل نمایش و مقدمه پیدایش نمایش‌های چند نفری می‌دانند (بیضایی، ۱۳۸۷: ۳۰). پس از این عصر وارد دوره‌های روشن‌تری می‌شویم که دست کم حضور گوسان‌ها در آن، وجود نوع خاصی از نمایش و خنیاگری را تأیید می‌کند. آن‌طور که مری بویس در پژوهش‌هایش عنوان کرده، نه تنها رد پای گوسان‌ها را تا دوره ماد می‌توان پی گرفت بلکه در آن روزگاری که *وستا* شکل گرفته نیز نوعی ادبیات روائی سرگرم کننده داشته‌اند که همه اینها می‌توانسته دست‌مایه‌هایی برای اجرای نمایش باشند (بویس و فارمر، ۱۳۶۸: ۵۰).

تماشاخانه‌های ایرانی

یکی دیگر از موضوعاتی که در ارتباط با اجرا و پیشینه نمایش در ایران باستان ایجاد پرسش و کنجکاوی می‌کند، چگونگی تماشاخانه‌ها است. امروزه یکی از مهم‌ترین ابزار برای اجراهای صحنه‌ای، نورپردازی است که به شکل‌های مختلف تأثیرگذاری نمایش را تحت سیطره خود قرار می‌دهد اما بدیهی است که چنین امکاناتی در دوره مورد بحث ما وجود نداشته و اجرا در فضاهای سربسته را ناممکن می‌ساخته است. از سوی دیگر این نمایش‌ها جنبه آیینی و عبادی داشته‌اند و همان‌طور که مورخان باستان و معاصر همچون هرودوت و هینلز اشاره کرده‌اند عبادت نه در عبادتگاه‌های بزرگ یا معبد بلکه در فضای باز بر روی کوه‌ها انجام می‌گرفت و ایرانیان عادت داشتند بر بلندترین قله‌های کوه‌ها بالا روند و برای اهورامزدا قربانی کنند (هرودوت، ۱۳۶۲: ۱۰۴؛ هینلز، ۱۳۸۵: ۳۲).

بر اساس آنچه گفته شد و با توجه به آن که آیین‌های نمایشی و عبادی مردمان آن زمان هر دو در یک راستا بوده‌اند پس باید به دنبال میدانگاه‌ها و فضاهای باز برای اجرای نمایش در آن روزگار باشیم.

از سوی دیگر پلوتارک در جای‌جای سرگذشت اسکندر به برپایی جشن و اجرای نمایش‌های طرب‌انگیز در ایران اشاره می‌کند (پلوتارک، ۱۳۴۶: ۴۰۸-۴۳۴) که با توجه به مدت زمان کوتاهی که خود اسکندر در ایران مانده و همچنین الویت‌های او در کشورگشایی، بعید به نظر می‌رسد شخصاً در ایران تماشاخانه‌ای برپا کرده باشد. بنابراین تماشاخانه‌ها و میدانگاه‌های اجرای نمایش‌های آیینی و غیره ظاهراً پیش از ورود اسکندر در ایران وجود داشته‌اند و بعدها جانشینان او نیز ساخت و برپایی تماشاخانه‌ها را ادامه دادند که در این زمینه نیز شواهد زیادی به ثبت رسیده است از جمله نوشته‌های محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، نویسنده و جغرافی‌دان قاجاری: «یک اردوی نظامی هم در حوالی دوشان تپه ساخته بودند و آن را آپامه نامیده و این اسم خاص است. توضیح آن که این قلعه را چنان که معروف است سلوکوس نیکاتر اول پادشاه سلوکیه سوریه از خلفای اسکندر ساخته و تماشاخانه که یونانیان در شهر حسب‌الرسم می‌ساخته و آثار آن باقی است... عامه ناس گنج آباد و سنگر افراسیاب می‌گویند و نگارنده خود این محل را کشف کرده و به دقت آن را دیده و جای شبیه و تردید نمانده است» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۸ ه. ق. : ۱۹۳-۱۹۴). در مورد این که جانشینان اسکندر چند نمایش‌خانه به سبک یونانی در ایران برپا کردند مورخان دیگری نیز به صراحت سخن گفته‌اند (دورانت، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۴۱-۶۴۲؛ خاراکی، ۱۳۹۰: ۱۷؛ اسکویی، ۱۳۷۰: ۳۰).

بنابراین به نظر می‌رسد اجرای نمایش‌ها به سبک‌ها و در موقعیت‌های گوناگون امری متداول بوده است. شاید بتوان یسن ۲۹/وستا را نیز یکی از همین نمایش‌ها به شمار آورد هرچند که با توجه به محتوا و موضوع این یسن، قاعدتاً باید نوع اجرای آن با آنچه که در زمان اسکندر و جانشینانش به عنوان نمایش و بازی صورت می‌گرفته متفاوت باشد. همان‌طور که پیش از این اشاره شد یسن ۲۹ نوعی غمنامه یا رنجامه است که نحوه پرداختن به آن بیشتر باید شبیه به آنچه که ما امروز با عنوان تعزیه می‌شناسیم، باشد. حال باید دید که پیشینه این نوع نمایش در ایران چگونه است.

پیشینه تعزیه

«تعزیه» در لغت به معنی دعوت به صبر کردن و نوعی نمایش سنتی است که با نام‌های دیگری چون «شبییه گردانی» و «شبییه خوانی» نیز شناخته می‌شود و در اصل نقل حزن‌انگیزی است از قصه‌ها و روایات مربوط به زندگی و مصائب خاندان پیامبر اسلام و به خصوص وقایع و فجایعی که در واقعه کربلا برای امام حسین و خاندانش پیش آمد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵: ۶۸۰۷-۶۸۰۸) اما بارها گفته و پژوهش شده که این آیین نمایشی ریشه در آیین‌های ایرانی چند هزار ساله دارد و از جمله پدیده‌هایی است که در گذار از سده‌های متمادی تحول یافته است. تقریباً در تمامی جستارهایی که درباره پیشینه تعزیه در ایران صورت گرفته به آیین‌هایی چون سوگ سیاوش و آیین‌های میتزایی و همچنین تعزیه‌نامه یادگار زریران به عنوان شواهدی معتبر از ریشه‌های کهن آیین سوگواری برای قهرمانانی که مورد بی‌مهری قرار گرفته‌اند، اشاره شده است (شهیدی، ۱۳۸۰: ۶۱-۷۰) حتی کسانی که معتقدند قدمت تعزیه به طور مستند در ایران بیش از چند صد سال قدمت ندارد، بدین موضوع اذعان می‌کنند که ماندگاری و رشد تعزیه به-ویژه در میان مردم عادی دلالت بر ریشه‌های عمیق آن در تاریخ اجتماعی و فرهنگی مردمان ما داشته و دارای سرچشمه‌هایی است که ناشناخته مانده‌اند (مختاباد و شیخ محمدی، ۱۳۸۹: ۸۸؛ دوگوبینو، ۱۳۶۹: ۱۰۷). همان‌طور که گفته شد یکی از مهم‌ترین این سرچشمه‌ها نمایش آیینی سوگ سیاوش است که ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی (۲۸۶-۳۴۸ ق.) مؤلف تاریخ بخارا در چند جای کتاب خود به برگزاری این آیین و علت و چگونگی آن پرداخته است. او این کتاب را در قرن چهارم هجری و به زبان عربی نوشته است و آن‌طور که نقل می‌کند در زمان او مردم بخارا همچنان این آیین را به جای می‌آورده‌اند. او می‌نویسد: «و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست، چنان‌که در همه ولایات معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند. و قوالان آن را گریستن مغان خوانند. و این سخن زیادت از سه هزار سال است.» (النرشخی، ۱۳۶۳: ۳۰) حدوداً دویست سال بعد از نرشخی فردی به نام ابونصر قبادی تاریخ بخارا را به فارسی ترجمه کرده و مطابق شیوه آن دوره، مطالبی را نیز به کتاب

افزوده است. او در جایی از ترجمه‌اش می‌نویسد: «و اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سروده‌های عجب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند و محمد بن جعفر گوید که از این تاریخ سه هزار سال است و الله اعلم» (همان: ۲۶).

از این گفته چنین به نظر می‌رسد که مترجم کتاب نسبت به طول تاریخ آیین یاد شده چندان اطمینان خاطر ندارد و تصور می‌کند که شاید این عدد صرفاً مانند نشانه‌های کثرت برای نشان دادن قدمت اجرای این مراسم ذکر شده است اما در دوره‌های اخیر و با پیدایش دانش و شواهد باستان‌شناختی می‌توان به این نتیجه رسید که نرشی چندان مبالغه نکرده و اجرای تعزیه نه تنها تاریخ طولانی داشته بلکه اجرای آن محدود به بخارا نبوده و در مناطق دیگری از ایران آن روزگار نیز برگزار می‌شده است. از مهم‌ترین این شواهد می‌توان به نگاره‌های یافت شده بر دیوار شهر باستانی و سغدی پنجکنت واقع در دره زرافشان اشاره کرد. در این تصویر «مردان و زنان گریبان دریده‌اند و به سر و سینه خود می‌زنند. یک عمارت بر دوش چند نفر است که آن را حمل می‌کنند. اطراف عمارت باز است و سیاوش یا شبیه سیاوش^۱ در آن خفته است. به نظر می‌رسد نقاش اصل دیواری این نقش این ماجرا را دیده بوده و سپس آن را ترسیم کرده است. این مجلس شبیه به ماجرای حمل عمارت در دسته‌های دوره‌های اسلامی است.» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۳۱) این تصویر حدوداً سیزده قرن پیش از نرشی به وجود آمده و بر این اساس تاریخ سه هزار ساله نمی‌تواند چندان دور از واقعیت باشد.

پیتر چلکووسکی از جمله شرق‌شناسانی است که تاکنون آثار پژوهشی بسیاری درباره تعزیه و ریشه‌های تاریخی آن در ایران پیش از اسلام منتشر کرده است. به اعتقاد او روایت سوگواری برای مهر، اسفندیار، ایرج، سیاوش و بسیاری از قهرمانان دیگر و گریستن مغان در شاهنامه و گشتاسب‌نامه حکایت از موارد متعدد سرودن مرثیه برای سردار یا قهرمان پس از مرگ وی و باستانی بودن رسم مرثیه‌نگاری در رثای عزیزان است که در قالب آیین‌هایی برخاسته از فرهنگ ایرانی اجرا می‌شدند. او می‌نویسد: «سوگسرود و یادکرد قهرمان از دست رفته، مدت‌های مدید

^۱ منظور از شبیه سیاوش کسی است که نقش سیاوش را بازی می‌کند.

جزء مهمی از فرهنگ ایرانی بوده است و پیام‌رهایی از طریق فدا شدن در افسانه‌های ماقبل اسلامی همچون مرگ سیاوش و مراسم آیین تموز یا دموزی در فرهنگ بین‌النهرین باستان دیده می‌شود» (چلکووسکی، ۱۳۶۷: ۹-۱۰). در میان این پژوهشگران کسانی که احاطه بیشتری به متون اوستایی داشته‌اند، مناظره‌های میان اهورامزدا و اهریمن یا میان روان گاو و اهورامزدا را گونه‌ای از منطق یا گفتمان دراماتیک می‌دانند (ملک‌پور، ۱۳۹۹: ۸؛ فلور، ۱۳۹۶: ۱۸).

نکته دیگری که در این جا باید مدّ نظر قرار داد آن است که برگزاری تعزیه در میان مسلمانان عرب و سنی مرسوم نبوده بلکه بدعتی بوده است متعلق به شیعیان (همایونی، ۱۳۵۳: ۱۶-۱۷) و می‌دانیم که شیعه در واقع شاخه ایرانی دین اسلام است که پس از انشعاب، بسیاری از آیین‌های گذشته را با پوششی از دین جدید در خود نگه داشت. به واقع باید اذعان داشت که چنین آیین ماندگاری می‌بایست در بستر تاریخی خود از آبشخورهای متعدد و به لحاظ اعتقادی از سرچشمه‌های مقدسی سیراب شده باشد که اگر یسن ۲۹/ وستا را با توجه به اهمیت‌های گوناگون آن در میان گاهان و بنا به دلایلی که در پی خواهد آمد، یکی از این منابع سرشار بدانیم، به بیراهه نرفته‌ایم.

ویژگی‌های تعزیه در یسن ۲۹

پیش از بررسی و تطابق عناصر تعزیه با آنچه که در یسن ۲۹ دیده می‌شود، یادآوری این نکته لازم است که آیین‌های مذهبی اعم از نمایشی و غیره به فراخور زمان و شرایط و به ویژه با تغییر دین رسمی هر قلمروی دچار تحول و دگرگونی می‌شوند بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که میان نقش‌ها، نمادها و رخداد‌های تعزیه و آنچه در یسن ۲۹ روایت می‌شود تناظر یک به یک و دقیق برقرار شود. اما به لحاظ موضوعی، علاوه بر نشان دادن رنج قهرمانی که به بیداد دچار شده است، درون‌مایه مشترک دیگری که میان تعزیه و یسن ۲۹ به چشم می‌خورد موضوع خشونت زدایی است؛ چه در یسن ۲۹ و چه در نمایش تعزیه می‌توان به وضوح درک کرد که هدف مهم از به تصویر کشیدن آن رنج‌ها و توصیف آنچه بر سر نیکان می‌آید، چیزی جز نکوهش خشونت و دعوت مخاطبان به پرهیز از آن نیست.

حال به بررسی شخصیت‌هایی می‌پردازیم که در این یسن ایفای نقش کرده و هر یک به نوعی در شکل دادن این تعزیه مؤثر بوده‌اند:

- راوی که احتمالاً زرتشت است

- سازنده یا خالق چهارپا (گاو) که اهورامزدا یا جلوه او یعنی سپند مینوست

- اشه

- وهومنه

- روان گاو که به دین نیک نیز تعبیر شده است.

هریک از این شخصیت‌ها با توجه به میزان اهمیتی که در آیین مزدیسنا دارند در پیشبرد این درام (تعزیه) نقشی را ایفا می‌کنند. این شخصیت‌ها با موالف خوانان^۱ و مظلوم خوانان^۲ تعزیه که از سوی اشقیا مورد ظلم واقع می‌شوند، قابل قیاس هستند. نقش این اشقیا را خشم و غضب بازی می‌کنند که دارای تشخص بوده و به گفته اینسلر مانند اشه (راستی)، وهومنه (اندیشه نیک) و خود اهورامزدا به شکل سمبلیک در این نمایش ظاهر می‌شوند. (Insler, 1975 : 134)

راوی که احتمالاً همان زرتشت است به شیوه دانای کل داستان را آغاز می‌کند. قرار است او یک ماجرای تاریخی^۳ درباره روا داشتن ستمی در حق مظلومی را روایت کند. راوی از گله و شکایت روان گاوی حکایت می‌کند که انگار در مهلکه‌ای بی‌پشتیبان و بی‌شبان رها و به دست اشقیا اسیر شده است.

آن طور که از گلایه و تضرع روان گاو بر می‌آید در ابتدای خلقت بنا بوده حمایتگر (اهورامزدا) یا حمایتگرانی (فرستادگانی از سوی اهورامزدا) داشته باشد اما هنگامی که

^۱ اصطلاحی است برای بازیگر تعزیه که شبیه موافقان و خاندان پیامبر را در می‌آورد.

^۲ مظلوم خوان شبیه یکی از خاندان امام حسین را بازی می‌کند.

^۳ زمان و تاریخ این واقعه مربوط به دوران آفرینش مینوی است که اگرچه ما آن را دوران اساطیری می‌نامیم اما برای باورمندان این آیین چنان مطابق با واقعیت است که هر یک از این رخدادها را با روزها و زمان‌هایی در گاهشماری خود مطابقت داده و آیین متناسب با آن زمان را برگزار می‌کردند.

انواع ستم‌ها بر او روا داشته می‌شود خود را یکه و تنها و بدون پشتیبانی‌های وعده داده شده می‌یابد: «روان گاو نزد شما گله می‌کند که برای چه مرا آفریدید؟ که مرا آفرید؟ خشم و فشار و غضب و ستم، مرا بسته دارد. مرا شبانی غیر از شما نیست. پس با کار خوب شبانی بر من ظاهر شو.» [بند یک] (Humbach, 1994: 27)

در بندهای بعدی دانای کل ابتدا از نبود پاسخ از سوی آفریننده گاو و سپس از نبود توان لازم برای آزادسازی ضعفا از اسارت و بیداد می‌گوید. در این میان راوی گاهی گریزی به مداحی می‌زند و جملاتی را بیان می‌کند که علاوه بر ستایش مزدا، او را بهترین نظاره‌گر اعمال می‌داند و به نوعی ستمگران را از عقوبت کارشان آگاه می‌کند: «باشد که مزدا، بهترین به یاد سپارنده کارهای وحشیانه، آنچه را به راستی به وسیله مردان و دیوان انجام شده است بداند، نیز آنچه را در آینده انجام خواهد شد. او اهورای گزیننده (دارای قدرت داوری) است. چنان باد ما را که او خواهد.» [بند ۴] (Humbach, 1994: 27)

پس از آن، روند درام دوباره به سمت گفت‌وگوهایی میان اهورا مزدا و روان ستم دیده گاو پیش می‌رود؛ به این شکل که اهورامزدا از راست کرداری و توانایی زرتشت برای نجات روان گاو می‌گوید و روان گاو همچنان از ناامیدی خود و ناتوانی کسی که قرار است ناجی او باشد، می‌نالد. پس از آن که این شرح درد و تضرع به اوج خود می‌رسد به بندهای پایانی این یسن نزدیک می‌شویم که درست مانند تعزیه با دعایی که به نظر می‌رسد برای مردم یا حضار طلب نیکی می‌کند، فرجام می‌یابد: «ای اهوره به آنها (حاضران یا میرایان) نیرو را از طریق اشته و آن توان را از طریق اندیشه نیک بدهید که با آن، خانه‌ها و آرامش را بنا نهند. ای مزدا به راستی من تو را نخستین پدیدآورنده (فراهم کننده) اینها (خانه و آرامش) می‌دانم.» [بند ۱۰] (Humbach, 1994: 28)

علاوه بر این تطابق‌ها، باید به شباهت دیگری میان تعزیه شیعی و متن یسن ۲۹ اشاره کرد که همانا لحن سرشار از خطابه است؛ چراکه خطابه بیش از هر چیز احساسات و عواطف مخاطب را درگیر می‌کند و این لحن مناسبت زیادی برای وصف حال و شرح رنج قهرمان ستم‌دیده دارد.

نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام شده در آغاز این پژوهش نشانگر آن است که ایرانیان در روزگاری که متون اوستایی به ثمر نشسته است با پدیده نمایش آشنا بوده و آن را با اهداف گوناگون در غم‌ها و شادی‌های خود به شیوه‌هایی که خاص همان روزگار بوده، به کار می‌بسته‌اند. در این میان نمایش‌های آیینی که بر پایه اعتقادات عامه مردم شکل می‌گرفته با نمودهای مختلفی در طول هزاره‌های پس از خود همچنان باقی مانده‌اند. یکی از همین نمودها نمایش سنتی و دینی است که ما امروز با نام تعزیه می‌شناسیم.

یسن ۲۹/وستا مطابق با نظر اغلب اوستاشناسان و متناسب با برخی از ویژگی‌های دراماتیک، متنی کاملاً نمایشی با قابلیت‌های اجرایی اما نکته حائز اهمیت آن است که وقتی صحبت از اجرای نمایش در هزاره‌های پیش به میان می‌آید باید ذهنیت‌مان را نسبت به نمایش تغییر دهیم؛ زیرا آنچه که در آن روزگار به نمایش در می‌آمده، نه تنها در نحوه اجرا بلکه در چیستی اهداف آن، با آنچه که امروز زیر عنوان تئاتر با انواع و امکانات گوناگون و یکی از شاخه‌های هنر می‌شناسیم، متفاوت بوده است.

یسن ۲۹ یک متن دینی است که اجرای آن نیز با اهداف مذهبی صورت می‌گرفته و به نظر می‌رسد کارکرد آن به عینیت درآوردن شخصیت‌ها برای باورپذیری بیشتر و ایجاد فضا و شرایطی مناسب عبادت و دعا بوده است.

از سوی دیگر درون‌مایه متن با توجه به وصفی که از رنج گاو قربانی شونده و بی‌پناهی او به عنوان موجودی بی‌گناه به میان می‌آید شباهت این متن به تعزیه را بیشتر قوت می‌بخشد. پس از این بررسی‌ها می‌توان با اطمینان بیشتری گفت که یسن ۲۹/وستا یک متن نمایشی از نوع آیینی - مذهبی بوده و به شیوه‌ای خاص در حضور تماشاگران معتقد، به اجرا در می‌آمده است.

کتابنامه

- اسلین، مارتین (۱۳۸۲). نمایش چیست. ترجمه شیرین تعاونی (خالقی). چاپ چهارم. تهران: نمایش.
اسکویی، مصطفی (۱۳۷۰). پژوهشی در تاریخ تئاتر/ایران. مسکو: آناهیتا.
اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان (۱۳۰۸ ه. ق.). درالتیجان فی تاریخ بنی‌الاشکان. چاپ سنگی.
باقرزاده، محسن (۱۳۸۷). مقالات فروغی. جلد یک. تهران: طوس.

پیشینه نمایش در ایران با تمرکز بر یسن ۲۹ / اوستا و شباهت‌های آن به تعزیه ۱۰۱

براکت، اسکار گروس (۱۳۸۴). *تاریخ تئاتر جهان*. ترجمه هوشنگ آزادی‌ور. جلد یک. چاپ چهارم. تهران: مروارید.

بیضایی، بهرام (۱۳۸۷). *نمایش در ایران*. چاپ ششم. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
بویس، مری و فارمر، هنری جورج (۱۳۶۸). *دو گفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایران*. ترجمه بهزاد باشی. تهران: آگاه.

پلوتارک (۱۳۴۶). *حیات مردان نامی*. ترجمه رضا مشایخی. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
پورحسین، نیایش (۱۳۹۶). *سیری در تاریکی‌های نمایش و ادبیات نمایشی ایران در عصر قاجار*. جلد یک. تهران: کوله پستی.

جنتی عطایی، ابوالقاسم (۱۳۵۶). *بنیاد نمایش در ایران*. چاپ دوم. تهران: صفی‌علیشاه.
چلکووسکی، پیت (۱۳۶۷). *تعزیه: هنر بومی پیشرو ایران*. ترجمه داوود حاتمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

خاراکی، ایزیدور (۱۳۹۰). *ایستگاه‌های پارتی، کهن‌ترین متن مکتوب جغرافیای ایران باستان*. ترجمه فیروز حسن عزیز. تهران: گنجینه هنر.

دورانت، ویل (۱۳۶۵). *تاریخ تمدن*. ترجمه امیرحسین آریانپور و دیگران. جلد ۲. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

دوگوبینو، ژوزف کنت (۱۳۶۹). «تئاتر در ایران». ترجمه جلال ستاری. *فصلنامه تئاتر*. پاییز و زمستان ۱۳۶۹. شماره پی در پی ۱۱-۱۲. صص: ۱۶۳ تا ۲۰۴.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغتنامه دهخدا*. جلد ۵. چاپ دوم از سری جدید. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

هرودوت (۱۳۶۲). *تاریخ هرودوت*. ترجمه به انگلیسی جرج راولینسن. ترجمه به فارسی غلامعلی وحید مازندرانی. چاپ سوم. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

زرشناس، زهره و شمسی، فاطمه (۱۳۹۳). «پیشینه‌ی نمایش در ایران باستان». *مجله زبان‌شناخت*. پاییز و زمستان ۹۳. شماره ۲. صص: ۵۱ تا ۷۸.

شهیدی، عنایت‌الله (۱۳۸۰). *پژوهشی در تعزیه خوانی*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
علی آبادی، همایون (۱۳۷۲). «تئاتر هند». *فصلنامه هنر*. پاییز ۱۳۷۳. شماره ۲۳. صص: ۲۰۳ تا ۲۱۲.

فلور، ویلم (۱۳۹۶). *تاریخ تئاتر در ایران*. ترجمه امیر نجفی. تهران: افراز.
مختاباد، مصطفی و شیخ مهدی، علی (۱۳۸۹). «نقد رویکردهای پژوهشی پیشینه نمایش ایرانی تعزیه». *نشریه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۱۷. صص: ۸۷ تا ۱۱۲.

ملک‌پور، جمشید (۱۳۹۹). *درام اسلامی*. ترجمه فرزاد حقیقی. تهران: بیدگل.
ناظرزاده کرمانی، فرهاد (۱۳۸۵). *درآمدی به نمایشنامه‌شناسی*. چاپ دوم. تهران: سمت.

النرشخی، ابوبکر محمدین جعفر (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*. ترجمه مدرس رضوی. چاپ دوم. تهران: توس.
نفیسی، سعید (۱۳۸۳). «تئاتر در دوره پیش از اسلام». *مجله کلک*. شماره ۱۴۸. صص: ۲۲ تا ۲۳.
نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
همایونی، صادق (۱۳۵۳). *تعزیه و تعزیه خوانی*. تهران: جشن هنر.
هینلز، جان راسل (۱۳۸۵). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ دهم. تهران: چشمه.

Insler, S. (1975). *The Gathas of Zarathushtra (Acta Iranica 8)*. V.I, Tehran: Tehran-Liege Bibliothetheque. Pahlavi.
Humbach, H. (1991). *The Gathas of Zarathushtra and the other Old Avestan Texts*. 2 Vols., Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag.
_____ (1994). *The Heritage of Zarathushtra: A new Translation of his Gathas*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

دو فصل نامه تخصصی پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۰۳-۱۲۰

پوروشه (برگردان فارسی و توضیحات واژگانی) و مقایسه آن با اسطوره کیومرث

مینا کامبین*

چکیده

پوروشه غول نخستینی است که از قربانی شدن و تکه های بدن او هستی شکل می گیرد. این اسطوره در سرود ۹۰ ماندالای دهم ریگ ودا آمده و یکی از اسطوره های آفرینش هندی است که به قربانی شدن کیومرث و شکل گیری زندگی بشری از نطفه او شباهت دارد. پوروشه که دارای هزار سر و هزار چشم و به اندازه همه آدمیان و ایزدان است، توسط ایزدان قربانی می شود تا همه چهارپایان، جنگل ها و روستاها، سرودها، مناجات ها و آیین ها شکل بگیرند. از اجزای بدن او برهمن ها، جنگاوران، بازرگانان و کشاورزان به وجود می آیند. این سرود شامل شانزده بیت است. در مقاله حاضر ابیات این

* دانشجوی دکتری زبان های باستانی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سرود به فارسی برگردانده شده، واژگان مهم آن از منظر دستوری و ریشه‌شناسی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته، سپس با مقایسه اسطوره پوروشه و کیومرث شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها بررسی شده است.

کلید واژه‌ها: پوروشه، ودا، کیومرث

۱- مقدمه

بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های اسطوره‌های ودایی و ایرانی یکی از روش‌های شناخت و درک بهتر مفاهیم اسطوره‌های ایرانی است. اسطوره پوروشه به دلیل شباهت‌هایی که به اسطوره کیومرث دارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پوروشه در ریگ ودا، ماندالای دهم سرود نود (RV. X 90)، غول بزرگی است که قربانی شده و تکه‌های بدن او جهان هستی را شکل می‌دهد. در متن ودایی پوروشه به شکل موجود غول‌پیکری تصویر شده که دارای هزار سر و هزار چشم است. امتداد انگشتان او به اندازه همه زمین است. اندازه او برابر با همه آدمیان و ایزدان است. مراسم قربانی او توسط ایزدان انجام می‌شود. از این قربانی، همه چهارپایان، جنگل‌ها و روستاها، سرودها، مناجات‌ها و آیین‌ها شکل می‌گیرند. از اجزای بدن او برهنه‌ها، جنگاوران، وئیشیه‌ها^۱، ماه و خورشید، آسمان و زمین به وجود می‌آید.

این اسطوره با کیومرث ایرانی دارای مشابهت‌هایی است. در بین اسطوره‌های ایرانی کیومرث با شخصیت دوگانه‌ای که دارد منحصر به فرد است. او در جایی به شکل پیش نمونه انسان و در جایی دیگر به شکل نخستین دین آورنده ظاهر می‌شود؛ موجودی مینوی است که مادی می‌شود؛ بی‌مرگ آفریده شده و سپس میرا می‌شود؛ انسانی است که از او گیاه می‌روید. در سنت ایرانی تاریخ بشر با کیومرث آغاز می‌شود اما در متون متأخرتر نخستین شاه جهان معرفی می‌گردد (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۱۱). پوروشه غول

^۱ طبقه بازرگانان و کشاورزان (جلالی نائینی، ۱۳۶۸: ۶۲۸)

نخستینی است که قربانی کردن او و به وجود آمدن اجزاء مختلف هستی از قطعات بدنش شبیه به قربانی شدن کیومرث و به وجود آمدن کانی‌های مختلف از بدن او و زندگی زمینی از نطفه او دانسته شده است (همان: ۴۷). بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو اسطوره نه تنها می‌تواند راهگشای درک تفاوت‌ها و شباهت‌های دو قوم ایرانی و هندی و جهان‌بینی آنان باشد بلکه کمکی خواهد بود برای تجزیه و تحلیل سایر اسطوره‌های هندی و ایرانی. نقطه آغاز این مطالعه دانستن ویژگی‌ها و ریزه‌کاری‌های اسطوره پوروشه از طریق برگردان فارسی و تجزیه و تحلیل واژگانی سرود ودایی پوروشه است.

سرود پوروشه در ریگ ودا توسط Arthur Anthony Macdonell در کتاب *A Vedic Reader for Students* به انگلیسی ترجمه شده است (Macdonell, 1917: 195-203). این سرود با تفاوت‌هایی در سرود ششم (VI) کتاب ۱۹ (XIX) ائورو ودا آمده که توسط William Dwight Whitney در کتاب *Atharva-Veda-Samhita* همراه با توضیحات به انگلیسی برگردانده شده است (Whitney, 1971: 902-906)، همچنین برگردان انگلیسی دیگری از آن توسط Ralph T. H. Griffith در *Sri Matha* (Griffith, 1968: 262-265) برگردان فارسی این سرود توسط سید محمدرضا جلالی نائینی در کتاب *گزیده سرودهای ریگ ودا* آمده است (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۱-۱۸۳). شباهت‌های بین دو اسطوره پوروشه و کیومرث توسط کریستن‌سن در کتاب *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان* بررسی شده است. زنر نیز در کتاب *زروان یا معمای زرتشتی‌گری* این دو اسطوره را مقایسه کرده، او براین عقیده است که اسطوره کیومرث تحت تأثیر پوروشه ساخته شده است (زنر، ۱۳۸۴: ۲۱۸-۲۲۳). از طرفی مری بویس در کتاب *تاریخ کیش زرتشت* به این مقایسه پرداخته و اذعان دارد که شباهت چندانی بین این دو اسطوره نیست (بویس، ۱۳۷۴: ۱۹۷). همچنین اسطوره کیومرث در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تحولات نخستین انسان از یمه تا کیومرث در اسطوره‌های زردشتی»

از اسماعیل‌پور و وفایی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و شخصیت کیومرث با یمه مقایسه شده است (اسماعیل‌پور، وفایی، ۱۳۹۵).

از آنجایی که تا کنون بیشتر شباهت‌های بین دو اسطوره کیومرث و پوروشه مد نظر پژوهشگران بوده به نظر می‌رسد که لازم است تفاوت‌های بین آنان مورد بررسی بیشتری قرار گیرد تا به این نتیجه نهایی برسیم که آیا کیومرث ایرانی همان پوروشه هندی است که با تغییراتی در ایران ظاهر شده و یا این دو اسطوره از اصل مشترک کهن‌تری سرچشمه گرفته‌اند و به صورت جداگانه بین دو قوم گسترش یافته‌اند. مقاله حاضر ضمن ارائه آوانویسی و برگردان فارسی سرود پوروشه به تجزیه و تحلیل و ریشه‌شناسی برخی واژه‌های مهم آن می‌پردازد، سپس مقایسه‌ای بین دو اسطوره کیومرث و پوروشه با تأکید بیشتر بر تفاوت‌ها خواهد داشت.

۲- برگردان فارسی پوروشه (ریگ‌ودا، سرود ۹۰، ماندالای ۱۰)

بیت نخست

sahāsraśīrṣā Pūruṣaḥ	پوروشه هزار سر،
sahasrākṣāḥ, sahasrapāt, śa	هزار چشم، هزار پا،
bhūmim viśvāto vṛtvā,	او [برای] پوشاندن زمین از همه سو
ātyatiṣṭhad daśāṅgulām	درازای ده انگشتش را امتداد داد. ^۱

vṛtvā: اسم مصدر؛ از ریشه vṛ- به معنی پوشاندن و پسوند tvā-

atiṣṭhad: فعل؛ استمراری سوم شخص مفرد گذرا؛ از ریشه āhts- ایستادن، با پیشوند

^۱ جلالی نائینی این بیت را چنین معنی کرده است: پوروشه هزار سر و هزار چشم و هزار پا بود. او تمام زمین را از همه جوانب فرا می‌گرفت و در آن سوی پهنای ده انگشت قرار داشت (ر. ک. جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۱).

āti به معنی امتداد یافتن.

بیت دوم^۱

Puruṣa evédām sárvaṃ همانا پروشه این است، همه آنچه
yád bhūtām yác ca bháviam, که بوده، آنچه که خواهد بود،
utāmṛtatvásyésāno, yád و سرور جاودانگی
ānnenātiróhati. آن که از طریق آذوقه‌ها می‌بالد^۲.

utāmṛtatvásyésāno: تشکیل شده از uta حرف ربط و amṛtatva: بی‌مرگی؛ اسم مصدر؛ وابستگی مفرد خشتی از ریشه -mar: مردن و پیشوند منفی کننده a و -īśāna: اسم؛ نهادی مفرد مذکر: حاکم، سلطان.

ānnenātiróhati: از anna اسم: غذا که اسم مفعول است از ریشه -ad: خوردن، این واژه را مک دانل «کسی که از طریق غذا (قربانی) رشد می‌کند» معنی کرده است (Macdonell, ۱۹۱۷: ۱۹۶).

^۱ برابر با بیت چهارم ائوروودا (Lanman, 1971: 904)

^۲ جلالی نائینی این بیت را چنین معنی کرده است: پروشه در حقیقت تمام این (جهان مرئی) است و آنچه بود و آنچه خواهد بود. او خداوند ابدیت است و به سبب حرارت (قربانی) بدانسو نمو می‌کند (ر. ک. جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۱).

بیت سوم

etāvān asya mahimā اینچنین است بزرگی او
áto jyāyāṁś ca Pūruṣaḥ از این نیز بیش است، پوروشه.
Pādo 'sya viśvā bhūtāni؛ یک چهارم او همه باشندگان؛
tripād asyāmṛtaṁ divi و سه چهارم او همه جاودانان در آسمان
است.

بیت چهارم^۱

tripād ūrdhvā úd ait Pūruṣaḥ؛ سه چهارم پوروشه به سمت بالا
برخاست؛
pādo 'syehābhavat pūnaḥ. باز یک چهارم او اینجا بود
táto víṣvaṁ ví akrāmat تکه تکه گسترش یافت در همه جهات
به آنچه که خوردنی و نخوردنی^۲ است.
sāśanānaśané abhí

akrāmat : فعل؛ استمراری سوم شخص مفرد گذرا، از ریشه kram- : گام برداشتن، با
پیشوند ví و abhi : گسترش یافتن.
sāśanānaśané -na^۰ اسم؛ دری مفرد ختنی تشکیل شده از: sa ضمیر اشاره و sana و
anaśana : آنچه که خوردنی و نخوردنی است.

^۱ برابر با بیت دوم ائهرودا (Lanman, 1971: 903)

^۲ جلالی نائینی این قسمت را به «جاندار و بی‌جان» برگردانده است (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۲)

بیت پنجم^۱:

از او ویراج^۲ زاده شد،
tásmād Virāḷ ajāyata,
از ویراج پوروشه
Virāḷō ádhi Pūruṣaḥ
آن زاده شده امتداد یافت به آن سو
sá jātō áty aricyata
پشت زمین و نیز پیشتر^۳.
paścād bhúmim átho puráh

aricyata: ya-° فعل؛ استمراری سوم شخص مفرد ناگذر مجهول از ریشه ric- به معنی ترک کردن و با پیشوند به معنی آن سوی چیزی امتداد یافتن.
virāḷ: °āj-، اسم مذکر؛ نهادی مفرد، نام ایزدی که به وسیله پوروشه شخصیت یافته و میانجی پوروشه اولیه و پوروشه رشد یافته است.

بیت ششم^۴:

هنگامی که با خیرات پوروشه
yát Pūruṣeṇa havīṣā
ایزدان مراسم قربانی را برگزار کردند،
devā yajñám átanvata,
بهار کره ذوب شده آن،
vasantō asyāsīd ājyaṃ,

^۱ برابر با بیت نهم ائهرودا (Lanman, 1971: 905)

^۲ ویراج به صورت خالق دوم گاهی با پرچاپتی، گاهی با برهما، آگنی، ویشنو و کریشنا یکی دانسته شده ولی اینجا ویراج و پوروشه از یکدیگر پدید آمده‌اند (جلالی نائینی، ۱۳۶۸: ۶۱۳).

^۳ جلالی نائینی: «او به محض تولد آشکار شد؛ بعد زمین را آفرید و سپس صور مادی را» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۲)

^۴ برابر با بیت دهم ائهرودا (Lanman, 1971: 905)

تابستان سوخت [آن]، پاییز نثار^۱ [آن] بود. rīṣmā idhmāḥ, śarād dhavīḥ.

°va:atanvata، فعل؛ استمراری سوم شخص جمع ناگذر؛ از ریشه tan-: کشیدن این ریشه در مفهوم برگزار کردن آیین قربانی زیاد استعمال می‌شود (Macdonell, 1917: 198).

havís =dhavīḥ: (صورت غیر ترکیبی °Íṣ)؛ اسم خنثی، نهادی مفرد: خیرات مایع.

بیت هفتم^۲

tám yajñám barhīṣi práukṣan	نخست آن قربانی را در علف مقدس
	پخش کردند
Púruṣaṃ jātám agratāḥ	پروشنه زاده شده را
téna devā ayajanta,	با آن ایزدان قربانی کردند،
sādhyā ṛṣayaś ca yé	سادهیه‌ها ^۳ و ریشی‌ها ^۴

بیت هشتم^۵

tásmād yajñāt sarvahútaḥ	از همه آن پیشکشی بی‌کم و کاست
sám̐bhṛtaṃ pr̥ṣadājiám:	روغن لخته شده گرد آمده:
paśún tāmś cakre vāyavyān	آن چهارپایان هوایی را ساخت،

^۱ جلالی نائینی: «خود نذر» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۲)

^۲ برابر با بیت یازدهم ائهرودا (Lanman, 1971: 905).

^۳ نام دسته‌ای از موجودات آسمانی (Monier-williams, 1899: 1202)

^۴ دانشمندان و مقدسینی که برای هندوها از مقام ویژه‌ای برخوردارند (جلالی نائینی، ۱۳۶۸: ۵۲۷).

^۵ برابر با بیت چهاردهم ائهرودا (Lanman, 1971: 906).

جنگلی و نیز روستایی^۱ را. āraṇyān, grāmiās ca yé.

sarvahútaḥ: -út° صفت؛ نهادی جمع مذکر: پیشکشی بی‌کم و کاست (macdonell, 1958:342) تشکیل شده از -sárva: صفت: همه و -hu: اسم: قربانی و یا پیشکشی.

بیت نهم^۲

از آن پیشکشی بی‌کم و کاست tásmād yajñāt sarvahúta

سرودها^۳، مناجات‌ها^۴ زاده شده‌اند؛ ṛcaḥ sāmāni jajñire؛

اشعار از آن زاده شدند؛ chándāṃsi jajñire tásmād؛

آیین قربانی از آن زاده شد.^۵ yájus tásmād ajāyata

jajñire: -ñi°, فعل؛ نقلی سوم شخص جمع ناگذر با معنی مجهول؛ از ریشه -jan: تولید کردن و آفریدن؛ صورت اوستایی -zan

بیت دهم^۶

^۱جلالی نائینی: «حیوانات اهلی و وحشی» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۳).

^۲برابر با بیت سیزدهم ائهرودا (Lanman, 1971: 906).

^۳منظور ریگ ودا ست (Macdonell, 1917: 200).

^۴منظور سامه وداست (همان)

^۵جلالی نائینی: «از آن قربانی که در او نذر جهانی تقدیم شد، «ریچ» ها و آهنگ‌های سامن بوجود آمد و بحور عروض پیدا شد و دستور اعمال قربانی (ججر بید) نیز پدید آمد» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۳).

^۶برابر با بیت دوازدهم ائهرودا (Lanman, 1971: 906)

tásmād áśvā ajāyanta اسب‌ها از او زاده شدند.

yé ké ca ubhayáda و همه چهارپایانی که دو ردیف دندان دارند.

gávo ha jajñire tásmāt؛ همانا گاوها از او زاده شدند؛

tásmāj jātā ajāvāyah. از او بزها و گوسفندها زاده شدند.

ubhayádataḥ: (صورت غیر ترکیبی: °as)، °at-، صفت؛ نهادی جمع مذکر: دارندگان دوردیف دندان.

yé ké ca: این عبارت زمانی ظاهر می‌شود که چهارپایانی چون خر و قاطر، که دندان‌های پیشین بالا و وپایین دارند، در کنار اسب قرار میگیرند.

بیت یازدهم^۱

yát Púruṣaṃ viádadhuh, هنگامی که پوروشه را قطعه قطعه کردند،

katidhá ví akalpayan? به چند قسمت منظم کردند؟

múkhaṃ kím asya? káu bāhú? دهان او چه است؟ دو بازو؟

kā ūrú pādā ucyete? دو ران، دو پای [او]، چه خوانده می‌شود؟

viádadhuh: (صورت غیر ترکیبی °ur) °u-، فعل؛ استمراری سوم شخص جمع گذرا؛ تشکیل شده از پیشوند vi و ریشه -dhā: قرار دادن، با پیشوند معنی تقسم کردن می‌دهد.

^۱برابر با بیت پنجم ائهرودا (Lanman, 1971: 904)

پوروشه (برگردان فارسی و توضیحات واژگانی) و مقایسه آن با اسطوره کیومرث ۱۱۳

akalpayan: -ya°، فعل؛ استمراری سوم شخص جمع گذرا؛ از ریشه -kṛp: مناسب بودن؛ با پیشوند vi به معنی ترتیب دادن. این واژه در متن توسط مک دانل «شکل دادن» ترجمه شده است (Macdonell, 1917: 202).

بیت دوازدهم^۱

brāhmaṇó 'sya múkham āsīd,	برهمن دهان او بود،
bāhú rājaníah kṛtáh;	دو بازو [یش] جنگاور ساخته شد؛
ūrú tát asya yád váísyah;	دو ران [ش] وئیشیه بود؛
padbhyám súdró ajāyata .	از دو پا [یش] شودره ^۲ زاده شد.

بیت سیزدهم^۳

candráma mánaso jātás;	ماه درخشان زاده شده از اندیشه او؛
cácsoḥ sūryō ajāyata;	از چشم [ش] خورشید زاده شد؛
múkhād Índraś ca Agnís ca,	از دهان [ش] ایندیره و آگنی،
prāṇād Vāyúr ajāyata.	از نفس [ش] وای زاده شد. ^۴

بیت چهاردهم^۵

nābhyā āsīd antárikṣam;	از ناف [ش] هوا [ساخته] شد؛
-------------------------	----------------------------

^۱برابر با بیت ششم ائهرودا (Lanman, 1971: 905)

^۲کلمات قصار مربوط به وداها (جلالی نائینی، ۱۳۶۸: ۵۳۶)

^۳برابر با بیت هفتم ائهرودا (Lanman, 1971: 905)

^۴جلالی نائینی: «از نفس او باد وزیدن گرفت» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۴).

^۵برابر با بیت هشتم ائهرودا (Lanman, 1971: 905)

از سر[ش] آسمان^۱ تکامل یافت؛
 śīrṣṇó dyáuḥ sám avartata;
 از دو پای[ش] زمین، چهار جهت آسمان
 padbhyāṃ bhūmir, díśaḥ śrótrāt
 از گوش[ش]
 tátā lokāṃ akalpayan
 بدین ترتیب جهان را شکل دادند.^۲

dyáuḥ: -ó, اسم مذکر؛ نهادی مفرد: بهشت، اینجا آسمان (Macdonell, 1917:202).
 avartata: -ta, فعل؛ استمراری سوم شخص مفرد ناگذر؛ از ریشه -vṛt: چرخیدن با
 پیشوند sám: تکامل یافتن.

بیت پانزدهم

هفت حصار دور قربانی بود؛
 saptāsyāsan paridhāyas;
 سه برابر هفت، هیزم ساخته شد؛
 tríḥ saptá samídhaḥ kṛtāḥ;
 ایزدان، ترتیب‌دهندگان
 devā yád yajñāṃ tanvāṇā,
 پوروشای قربانی را محصور کردند.^۳
 ábadhnan Púruṣaṃ paśúm.

tanvāṇā: (صورت غیر ترکیبی: -ās, -ná, صفت فاعلی ناگذر؛ نهادی جمع مذکر:
 ترتیب دهنده؛ از ریشه -tan: امتداد دادن و کشیدن (Macdonell, 1917: 234).

بیت شانزدهم^۴

^۱جلالی نائینی: «عرش» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۴)

^۲نک. Macdonell, 1917: 202.

^۳جلالی نائینی: «این قربانی را هفت دیوار بود و سه بار هفت کُنده برای هیزم آن تهیه شده بود، وقتی که خدایان مراسم قربانی را انجام می‌دادند (دست و پای) پروش را بسته بودند» (ر. ک. جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۴).
^۴این بیت در ائهرودابه شکل دیگری آمده است: از سر ایزد بزرگ هفت بار هفتاد پرتو ساطع شد، از پادشاه سومه، هنگامی که زاده شد از پوروشه (Lanman, 1971: 906).

از طریق قربانی ایزدان آیین‌های قربانی
yajñéna yajñám ayajanta devās:
را به جای آوردند:
tāni dhārmāṇi prathamāni āsan.
آن‌ها نخستین آیین‌ها بودند.
té ha nákaṃ mahimānaḥ sacanta,
بزرگی آنها به فلک می‌رسید،
yātra pūrve Sādhiāḥ sánti, devāḥ
در جایی که ایزدان سادیهه باستانی
بودند.^۱

۳- کیومرث در قیاس با پوروشه از دیدگاه اسطوره‌شناسی

صورت آوانویسی شده واژه کیومرث در اوستا -gayō.marətan و مفهوم آن زندگی میرا است که به زندگی انسانی اشاره دارد (کریستن‌سن ۱۳۷۷: ۱۱). از نظر ریشه‌شناسی این واژه از ریشه -gay به معنی زیستن گرفته شده است. از آنجایی که نرینگ و مادینگ هر دو به صورت توأمان در وجود کیومرث دیده می‌شود و تنها پس از مرگ اوست که از هم تفکیک می‌شوند (واشقانی فراهانی، ۱۳۹۵: ۲۸۲) شاید مفهوم بخش نخست این نام به زیست و یا نیروی اولیه حیاتی که بشر برای شروع زندگی بشری به آن نیاز دارد نزدیک باشد. افزون بر آن وجود این واژه به تنهایی و بدون صفت نشان می‌دهد که احتمالاً واژه اصلی -gaya بوده که در تفسیر پهلوی اوستا جان معنی شده (پورداد، ۲/۲۵۳۶: ۴۱) و در اثر گذشت زمان با صفت آن به صورت یک واژه واحد در آمده در این صورت شاید کیومرث مفهوم نیروی زیست اولیه را داشته است. در جلد دوم اوپانیشاد سید محمدرضا جلالی نائینی پوروشه را «انسان اولیه که روح و منشأ اصلی جهان است» معنی کرده (جلالی نائینی، ۱۳۶۸: ۵۰۸-یا) و نیز واژه پوروشه به معنی مرد و انسان، خدمتکار و دوست نیز آمده است (Monier-Williams,)

^۱جلالی نائینی «با این قربانی خدایان او را که در همان حال قربانی شده بود پرستش کردند. آنها مراسم و تکالیف اولیه بود، آن بزرگان در عرش شریک او شدند، جایی که خدایان باستانی - یعنی: سادیهه‌ها- منزل دارند» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱۸۴).

637: 1899). بدین ترتیب از پوروشه مفهوم منشأ حیات همه جهان و از کیومرث مفهوم نیروی زیست اولیه موجودات را می‌توان استنباط کرد.

در بند ۸۶ یشت ۱۳ (فروردین یشت) فروشی کیومرث همراه با رشن، مهر، کلام مقدس، آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو و مؤمنان نیک‌بخت ستوده شده است (مولایی، ۱۳۸۲: ۱۰۳). در بند ۲۲ یسن ۶۸ به فروهر کیومرث نماز برده می‌شود و این واژه در کنار اهورامزدا، امشاسپندان و گئوش آمده است (پورداد، ۱۳۸۷ بخش دوم: ۱۰۴). بند ۸۷ فروردین یشت نژاد ایرانیان را به کیومرث نسبت می‌دهد: «فروهر کیومرث پارسا را می‌ستاییم که نخست [او] به اندیشه و آموزش‌های اهورامزدا گوش فرا داد، از او بود که [اهورا مزدا] ناف (خاندان) مردمان ایرانی، چهر (نژاد) مردمان ایرانی را آفرید (مولایی، ۱۳۸۲: ۱۰۳)». در بند ۲ یسن ۶۷ نام کیومرث جزو نخستین دین‌آوردگان آمده است (پورداد، ۱۳۸۷ بخش دوم: ۹۸). می‌بینیم که پوروشه ودایی انسانی غول‌پیکر است که تنها خویشکاری او قربانی شدن می‌باشد در مقابل کیومرث به عنوان نخستین دین‌آورنده، نخستین آموزنده کلام مقدس و نخستین انسان که صاحب فروهر است ستوده می‌شود.

در متن‌های پهلوی چون بندهش کیومرث شبیه به خورشید است، بلندی او به اندازه چهار نای و پهنایش برابر با بالایش توصیف شده و بر سوی راست هرمزد آفریده می‌شود، او دارای چشم، گوش، زبان و دخشک^۱ است، او از زمین آفریده شده و آتش تخمه است (بهار، ۱۳۷۵: ۴۶). اینجا کیومرث به شکل پیش نمونه انسانی تصویر شده اما پوروشه شبیه به انسان و دارای دست و پا و انگشت است. او از ویراج زاده شده که میانجی پوروشه اولیه و پوروشه رشد یافته است.

^۱ دخشک در زبان پهلوی به معنی نشان است و احتمالاً منظور این است که کیومرث نشان از اورمزد داشت یعنی به او شبیه بود (بهار، ۱۳۷۵: ۵۰).

در بندهش آمده است که مرگ کیومرث به دست اهریمن انجام می‌شود: «اهریمن اندیشید که همه آفریدگان هرمزد را از کار افکندم جز کیومرث. آستویهاد را با یک هزار دیو مرگ‌آور فراز هشت (همان: ۸۸)». اما پوروشه توسط ایزدان و تحت آیین‌های خاص قربانی می‌شود.

نطفه کیومرث پس از مرگ با روشنی خورشید پالوده می‌شود: «چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه را به روشنی خورشید بپالودند و دو بهر آن را نریوسنگ نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت» (همان: ۱۷۶). از تن کیومرث هفت گونه فلز پدید آمد و از تخم او که در زمین رفت پس از چهل سال مشی و مشیانه برستند (همان: ۱۱۴). از طرفی گاو یکتا آفریده همه جا در کنار کیومرث دیده می‌شود و از مرگ اوست که جانوران پدید می‌آیند. از تکه‌های بدن پوروشه همه جانوران و طبقات انسانی و آیین‌ها و سرودها و ماه و خورشید حتی ایزدان به وجود می‌آیند.

چنانچه به متن پوروشه دقت کنیم می‌بینیم که پوروشه دارای دست و پا و انگشت، به پیکر انسانی، تصویر شده در صورتی که کیومرث توده‌ای گرد، درخشان و خورشیدوش است. او بیشتر به شکل نطفه غول پیکر و نورانی توصیف شده است که جنسیت ندارد (وفایی، اسماعیل‌پور، ۱۳۹۵: ۳۲۳). پوروشه را ایزدان قربانی می‌کنند، گویا او آفریده شده برای قربانی شدن در صورتی که کیومرث بی‌مرگ است و در اثر حمله اهریمن مرگمند می‌شود. در اسطوره پوروشه چگونگی این قربانی توسط ایزدان شرح داده می‌شود و صحبت از قطعه قطعه شدن بدن او و به تبع آن آفرینش همه موجودات و همه جهان است اما از کیومرث تنها فلزات و نسل انسان و به خصوص ایرانیان شکل می‌گیرد.

با این که ممکن است اشاره شاهنامه به فرمانبرداری همه حیوانات اعم از اهلی و وحشی از کیومرث بازتابی از این اندیشه باشد که از پوروشه همه حیوانات اهلی و

وحشی به وجود آمده‌اند^۱، تنها شباهت قطعی که بین این دو اسطوره به چشم می‌خورد مرگ موجودی غول پیکری است که به دنبال آن آفرینشی جدید شکل می‌گیرد این آفرینش در مورد پوروشه بسیار وسیع و در سطح همه هستی و در مورد کیومرث محدود و در سطح تولید فلزات و نسل آدمیان و به ویژه ایرانیان است. علی‌رغم تفاوت‌های فاحش این دو، وجود دو اسطوره در دو قوم هند و ایرانی که قربانی و یا مرگ یک موجود باعث شکل‌گیری حیات می‌شود ارتباطی را بین این دو نشان می‌دهد و چنانچه تفاوت‌های فاحش بین دو اسطوره را مد نظر قرار دهیم منطقی‌تر به نظر می‌رسد که یک اصل کهن‌تر برای هر دو اسطوره در نظر بگیریم که شاید با موشکافی دقیق‌تر و کنکاش بیشتر در اسطوره‌های هندی و ایرانی مرتبط قابل دریافت باشد.

۴- نتیجه‌گیری

با توجه به تجزیه تحلیل واژه‌ها و ترجمه متن درمی‌یابیم که پوروشه غول بسیار بزرگی است که بزرگی او بیشتر از همه هستی است. او پس از قربانی و قطعه قطعه شدن اجزای مختلف هستی را شکل می‌دهد. عاملان این قربانی که ایزدان هستند با در نظر گرفتن آیین‌های ویژه قربانی با هفت حصار پوروشه را محصور کرده و او را قطعه قطعه می‌کنند. متن شرح می‌دهد که هر بخش از بدن او بخشی از جهان هستی را شکل داده است. بدین ترتیب طبقات اجتماعی، جانوران، ایزدانی چون ایندره و آگنی و سرودها و مناجات‌ها از او شکل می‌گیرد پس او پیش از هرچه که قابل تصور است وجود داشته است. در مقابل کیومرث به شکل پیش‌نمونه‌ای است که مرگ او توسط اهریمن صورت گرفته و از بدن او فلزات و از نطفه او نسل بشر به خصوص ایرانیان

^۱ دد و دام و هر جانور کش بدید ز گیتی به نزدیک او آرمید

دو تا میشدندی بر تخت اوی ازان فره و برشده بخت اوی

به رسم نماز آمدندیش پیش وزان جایگه برگرفتند کیش (فردوسی، ۱۳۷۰، جلد اول: ۲۸)

شکل می‌گیرند. با مقایسه دو اسطوره در می‌یابیم که علی‌رغم شباهت در قربانی شدن و پخش شدن بدن قربانی تفاوت‌های زیادی بین چگونگی و چرایی دو قربانی دیده می‌شود. پوروشه برای قربانی شدن و آفرینش هستی زاده شده و توسط ایزدان قربانی می‌شود در صورتی که کیومرث بی‌مرگ به صورت پیش‌نمونه‌ای توسط اورمزد و پس از پنج آفرینش دیگر آفریده شده و مرگ او در اثر حمله اهریمن و به دست دیو استویهاد رقم می‌خورد. از لحاظ ظاهری نیز این دو با هم شباهت ندارند، کیومرث چون نقطه غول پیکر درخشان و دو جنسی است اما طبق توصیف ودا پوروشه شبیه به انسان، دارای صورت و دست و پا و انگشت، است. از قربانی پوروشه همه جهان هستی و از مرگ کیومرث تنها نسل انسان و فلزات شکل می‌گیرد. به دلیل وجود تفاوت‌های زیاد نمی‌توانیم دو اسطوره را یکی بدانیم بلکه بهتر است برای دو اسطوره اصل و منشأ کهن مشترکی در نظر بگیریم که در گذر زمان بین دو قوم به صورت دو اسطوره مجزا به حیات خود ادامه داده است. احتمالاً منشأ اولیه آن در بین اسطوره‌های مختلف هندی و ایرانی پنهان است که رسیدن به آن نیازمند جستجوی بیشتر در اسطوره‌های مربوط به قربانی و آغاز آفرینش است.

منابع

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم و فاطمه وفایی. (۱۳۹۵). «بررسی علت تحولات نخستین انسان از یمه تا کیومرث، در اسطوره‌های زردشتی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. دوره ۱۲، شماره ۴۲، صص ۳۰۱-۳۳۲.

بویس، مری. (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.
بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)*. تهران: آگاه.
پورداد. ابراهیم. (۲۵۳۶). *یشت‌ها (جلد دوم)*. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران. چاپ سوم.

_____ (۱۳۸۷). *یسنا بخشی از کتاب اوستا*. تهران: اساطیر.

جلالی نائینی، سید محمدرضا. (۱۳۶۸). *اوپانیشاد (جلد دوم)*. ترجمه محمد داراشکوه فرزند

شاهجهان از متن سنسکریت با مقدمه و حواشی و تعلیقات و لغت‌نامه، تهران: علمی. چاپ سوم.

_____ (۱۳۷۲). *گزیده سرودهای ریگ ودا؛ قدیمترین سند زناده مذهب و جامعه هندو*. تهران: نقره. چاپ سوم.

زهر، آر. سی. (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.

کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۷). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۰). *شاهنامه*. تهران: گلستان کتاب.

مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲). *بررسی فروردین یشت سرود اوستایی در ستایش فروهرها*، تبریز: دانشگاه تبریز.

واشقانی فراهانی، ابراهیم. (۱۳۹۵). «تحلیل اسطوره کیومرث بر اساس نظریه روان‌شناسی شخصیت یونگ». *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال ۲۴، شماره ۸۰، صص ۲۷۳ - ۳۰۰.

Griffith, Ralph T.H. (1968). *The Ghowkhamba Sanskrit Studies*. Vol. LXVI, The Hymns of Atharvaveda. Vol. II. Varanasi: The Ghowkhamba Sanskrit Series Office.

Macdonell, Arthur Anthony. (1958). *A Practical Sanskrit Dictionary With Translation, Accentuation, and Etymological Analysis Throughout*. London: Lithographically at the University Press, Oxford.

_____ (1917). *A Vedic Reader for Students*, London: Oxford University Press.

Monier-Williams, Sir Monier. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Whitney, William Dwight. (1971). *Atharva-Veda-Samhita*. Vol. II. Delhi: Shri Jainendra Press.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۲۱-۱۵۲

توصیف دستگاه فعل در گویش بهدینی کرمان

آرمیتا فرهمند*

شیما جعفری دهقی**

محمد هادی فلاحی***

چکیده

گویش بهدینی ازجمله گویش‌های مرکزی ایران است که دری زردشتی یا گورونی^۱ نامیده می‌شود. این گویش خود دربردارنده دو گونه بهدینی یزدی و بهدینی کرمانی است که برخلاف شباهت‌های بسیار، تفاوت‌هایی نیز میان آنها وجود دارد. به نظر می‌رسد در این گویش واژه‌ها و اصطلاحات دینی زردشتی دخیل از زبان‌های اوستایی و پهلوی ساسانی، فراوانی وجود داشته باشد. در

* نویسنده مسئول. دانشجوی کارشناسی ارشد، زبانهای باستانی ایران، دانشگاه ولایت ایرانشهر

armita601@gmail.com

** استادیار زبان‌های باستانی ایران، دانشگاه ولایت، ایرانشهر sh.jaafari@velayat.ac.ir

*** استادیار گروه زبان شناسی رایانشی، مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری

fallahi@ricest.ac.ir

۱ - Gavruni

پژوهش پیش رو دستگاه فعل در گویش بهدینی کرمانی بررسی شده است. روش کار میدانی (مصاحبه) و کتابخانه‌ای بوده است. با استفاده از روش‌های مصاحبه و مکالمه خودانگیخته از گویشوران جمله‌ها و واژه‌های مورد نظر پرسیده شد و یا به گونه غیرمستقیم با انجام گفتگوهای هدف‌دار جملات و واژه‌های مورد نظر ضبط گردید. پس از بررسی، مشخص شد در دستگاه فعل در گویش بهدینی کرمان، ساختارهایی همچون ساخت کنایی^۱ حفظ شده است. همچنین، فعل در گویش بهدینی کرمانی دارای دو ستاک حال و گذشته است و علامت مصدری در گویش بهدینی کرمان پسوند (mo:n -) است.

کلیدواژه‌ها: گویش بهدینی کرمان، دستگاه فعل، ساخت کنایی، مصدر، ستاک حال، ستاک گذشته

۱ - مقدمه

گویش بهدینی کرمانی، یکی از دو گویش زردشتیان (گویش بهدینی یزدی و کرمانی) است که پیشتر زردشتیان کرمان با آن سخن می‌گفته‌اند. اگرچه این روزها زردشتیان در روستاهای اطراف کرمان زندگی نمی‌کنند، با این حال، بنابر آماري که از زردشتیان کرمان و پیرامون آن در سال ۱۳۶۸ یزدگردی^۲ در دست است گمان می‌رود که گویش بهدینی کرمان دارای لهجه‌هایی نیز بوده است که با گذشت زمان، به سبب تأثیر زبان فارسی یا گویش‌های محلی، از میان رفته است (نک: سروشیان، ۱۳۷۰: ۱۴۲). تا آنجا که این گویش در زمره گویش‌های «در معرض خطر شدید» قرار گرفته است. در سال‌های اخیر، کوشش‌هایی جهت ثبت و نگهداری این گویش انجام شده است. از آن جمله اجرای دو طرح برای پاسداشت و نگهداری گویش بهدینی کرمانی: یکی طرح «آموزش و پاسداری از گویش بهدینی کرمان» که توسط آرمیتا فرهنگد در سال ۱۳۹۱ ارائه و در گردهمایی انجمن‌های زردشتیان سراسر کشور به تصویب رسید. دیگری، طرح «ثبت گویش دری زردشتیان

^۱ از ویژگی‌های بارز دستگاه فعل در زبان‌های ایرانی میانه است.

^۲ برابر با ۱۲۷۸ خورشیدی و ۱۳۱۷ قمری

کرمان» به سرپرستی سالومه غلامی (۲۰۱۳-۲۰۱۵) با پشتیبانی ELDP^۱ و دانشگاه لندن SOAS (نک: فرهمند، ۱۳۹۵: ۱۵۷-۱۶۰). همچنین، برای افزایش علاقه‌مندی زردشتیان کرمان به فراگیری و به‌کارگیری این گویش، کلاس‌های آموزشی برگزار شده است. درباره جایگاه گویش بهدینی در طبقه‌بندی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نظریات گوناگون وجود دارد. بسیاری از پژوهشگران، از جمله ویندفور^۲ آن را در شمار گروه مرکزی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی می‌دانند (Windfuhr, 1989: 105) به نظر او، گویش بهدینی از سایر گروه‌های گویشی نیز تأثیر پذیرفته و با آنکه مشابه گویش یهودیان یزد و کرمان است ولی تفاوت‌های بسیاری با آنها دارد (همانجا). او همچنین هسته گویش‌های غربی را که اصطلاحاً گویش‌های مرکزی خوانده می‌شوند حدوداً میان همدان، اصفهان، یزد و تهران برشمرده است (ویندفور، ۱۳۸۳: ۴۸۵). گروه مرکزی شامل گویش‌ها و زبان‌های رایج در ناحیه مرکزی ایران، اطراف شهرهای تفرش، قم، اصفهان، کاشان، نطنز، کرمان و یزد می‌شود (لوکوک، ۱۳۸۲: ۵۱۷؛ Lecoq, 1989: 313-326). این گویش‌ها را می‌توان به چهار گروه: ۱- گویش‌های شمال غربی ۲- گویش‌های شمال شرقی ۳- گویش‌های جنوب غربی ۴- گویش‌های جنوب شرقی تقسیم کرد. لوکوک همچنین گویش بهدینی را در کنار گویش‌هایی مانند گویش کلیمیان یزد و کرمان در شمال یزد، گویش اردستانی، گویش نائینی و گویش فرعی آن، یعنی گویش انارکی و گویش اصفهان و نائین گویش زفره‌ای در شاخه گویش‌های جنوب شرقی قرار داده است (ویندفور، ۱۳۸۳: ۵۱۷-۵۱۸). حسن‌دوست نیز این گویش را در شمار شاخه جنوب شرقی گروه گویش‌های مرکزی، یعنی گویش‌های اطراف یزد و کرمان می‌داند. او بهدینی را در کنار گویش‌های اردستانی، انارکی، زفره‌ای، کجانی، نائینی، نهوجی، گویش یهودیان کرمان و یزد قرار داده است (حسن‌دوست،

^۱ Endangered Languages Documentation Programme (ELDIP)

^۲ - Windfuhr

۱۳۸۹: ۱۶). غلامی همچنین به شباهت‌های بی‌شمار دری با گروه زبان‌های شمال غربی اشاره کرده و معتقد است که این زبان به دلیل پیشینه تاریخی در گروه واحدی نمی‌گنجد و زبانی است که مرزهای همگویی از دو گروه جنوب غرب و شمال غرب را دارد. از دیدگاه غلامی دری زردشتی از یک سو زیر تاثیر زبان فارسی و به طور کلی گروه جنوب غرب زبان‌های ایرانی قرار گرفته و از سوی دیگر شماری از مرزهای همگویی گروه شمال غرب را به نمایش می‌گذارد. این آمیختگی مرزهای همگویی در دری نشان می‌دهد که گویشوران این زبان از مناطق مختلف ایران به دو مرکز اصلی زردشتیان امروزی، یعنی یزد و کرمان آمده‌اند (Gholami, 2016: 6)

پژوهشگران درباره گویش بهدینان یزد پژوهش‌هایی را انجام داده‌اند ولی در رابطه با گویش بهدینی کرمانی به ویژه درباره دستور زبان آن (به ویژه دستگاه فعلی) تاکنون کار جامع و کاملی انجام نشده است. تنها یک کتاب آموزشی و دو واژه‌نامه که یکی درباره لهجه کرمانی است و دیگری واژه‌های گویش بهدینی یزدی و معادل کرمانی آنها را جمع آوری کرده است. ولی درباره بررسی همه جانبه فعل در گویش بهدینی کرمانی تاکنون کاری انجام نشده است.

پژوهش‌هایی که تا کنون درباره گویش بهدینی کرمانی انجام شده از این قرار است: غلامی و فرهنگند (۲۰۱۶) کتاب آموزشی برای فراگیری گویش بهدینان کرمان با عنوان *دری زردشتی (بهدینی) در کرمان* تالیف کرده‌اند. این کتاب به فارسی، بهدینی و انگلیسی به همراه لوح فشرده و نگاره‌هایی به عنوان منابع اصلی آموزش است. هر درس دارای بخش‌های واژگان، مکالمه، دستور زبان، نوشتارهایی درباره آداب و رسوم زردشتیان کرمان و تمرین است. در این کتاب کوشش شده است که فراگیران در کنار یادگیری واژگان، اصطلاحات و دستور زبان، با فرهنگ زردشتیان نیز آشنا شوند. از این رو کتاب دربردارنده متونی است که آگاهی‌های ارزشمندی درباره موضوعات دینی،

تاریخی و آیینی مانند آیین‌های «پنجه»^۱، «گهنبار»^۲، «جشن سده»، «ارودارو»^۳ و یک تاریخی و زیارتی نزدیک کرمان به نام «باب کمال» در اختیار خواننده قرار می‌دهد.^۴ اشیدری (۱۳۸۲) در واژه‌نامه‌ای شماری از واژه‌های گویش بهدینی کرمانی را گردآوری کرده است که برخی از آنها را همراه با مثال‌هایی در جمله آورده است. در انتهای این واژه نامه چند فعل نیز در برخی از زمان‌ها صرف شده است. این واژه نامه دارای سرمدخل‌های فارسی است.

سروشیان (۱۳۵۵) در واژه‌نامه فرهنگ بهدینان، حدود ۴۵۰۰ واژه از واژه‌های گویش بهدینی یزدی و کرمانی را گردآوری کرده است. که با حرف [ک] برای واژه‌های کرمانی و حرف [ی] برای واژه‌های یزدی مشخص شده است و در صورتی که اختلافی میان لهجه‌های یزدی باشد آن واژه را با علامت اخصاری [دی] مشخص کرده است. واژگان در این واژه‌نامه از گویش دری به فارسی است و افزون بر آوانویسی هر واژه در مواردی که لازم بوده توضیحاتی نیز داده شده است.

در سرآغاز کتاب «واژه‌نامه فرهنگ بهدینان»، نویسنده چند مثال از اختلافات آوایی و واژه‌ای میان گویش بهدینی کرمانی و یزدی را بیان کرده و افزوده است که هریک از این دو لهجه تحت تأثیر زبان فارسی قرار گرفته‌اند از این رو در هریک از این دو برخی از واژه‌های قدیمی ممکن است از بین رفته باشد ولی در دیگری باقی مانده باشد. پیشگفتار کتاب «واژه‌نامه فرهنگ بهدینان» به قلم استاد پوردادود است که وی

^۱ یکی از آیین‌های دینی زردشتیان در ده روز آخر سال.

^۲ یکی از جشن‌های کهن زردشتیان که در شش هنگام یا چهره و در هر چهره به مدت ۵ روز در سال برگزار می‌شود

^۳ جشن زایش اشو زردشت. واژه «ارودارو» تنها در گویش بهدینی کرمانی باقی مانده است

^۴ در این کتاب آموزشی دستگاه فعل در گویش بهدینی کرمان به صورت بسیار مختصر آمده و به همه مباحث مربوط به دستگاه فعلی پرداخته نشده است.

دلایل نامناسب بودن نامگذاری گویش زردشتیان به «دری» و «گری» را برشمرده و بیان کرده که مناسب‌ترین نام برای این گویش «بهدینی» است.

این واژه‌نامه همچنین دربردارنده نام‌های زردشتیان یزد و کرمان، چند بیت شعر، زیارتگاه‌ها و اماکن متبرکه زردشتیان و آیین ازدواج زردشتیان است.

با این وجود هیچ یک از پژوهش‌هایی که تا کنون درباره این گویش انجام شده پژوهش جامع و کاملی به شمار نمی‌رود. از این رو که از ۳ کتاب موجود در رابطه با گویش بهدینی کرمانی دو کتاب واژه‌نامه است و هدف کتاب سوم هم آموزش این گویش به علاقه‌مندان است که هرچا لازم بوده به نمونه‌هایی از دستور برای آشنایی و رفع نیاز زبان‌آموزان بسنده شده است. اصولاً هدف این کتاب‌ها بررسی دستوری گویش بهدینی کرمانی به صورت کامل نبوده است.

هدف از نگارش این مقاله توصیف اجمالی ساختمان فعل در گویش بهدینی کرمان است.

تحقیق حاضر در راستای ارائه پاسخ به پرسش‌های زیر هدایت خواهد شد:

- ساخت فعل در گویش بهدینی کرمان چه ویژگی‌هایی دارد؟
- آیا برخی از ساخت‌های زبان فارسی میانه، از جمله ساخت ارگتیو یا کُنایی در گویش بهدینی کرمان باقی مانده اند؟

پیکره زبانی این پژوهش با بهره‌گیری از پرسش‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی و پرسش‌نامه میراث فرهنگی و با استفاده از روش میدانی (مصاحبه) تهیه شد که با توجه به محدودیت تعداد گویشوران، با همکاری چهار نفر از بانوان گویشور این داده‌ها گردآوری گردیده است.^۱ تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز با روش توصیفی و کیفی انجام خواهد گرفت.

^۱ -خانم‌ها زمره سهرابیان متولد ۱۳۱۳ کرمان، تحصیلات دیپلم؛ مهین‌دخت بختیاری متولد ۱۳۰۹ کرمان، تحصیلات ششم ابتدایی؛ سلطنت آبادی متولد ۱۳۲۰ کرمان، تحصیلات دیپلم و همایون پیرغیبی متولد ۱۳۱۲ فوق دیپلم. با سپاس از ایشان.

۲. دستگاه فعل در گویش بهدینی کرمان

فعل مهمترین بخش پایدار زبان و بدون شک بخشی از آن است که دیرتر از سایر اجزای زبان از میان می‌رود یا دستخوش تغییر می‌شود. برخی از ویژگی‌های فعل از این قرار است: فعل مهم‌ترین رکن جمله است، به‌گونه‌ای که اگر از جمله حذف شود، ساختمان، اصالت و رسالت جمله از میان می‌رود؛ دیگر اینکه به‌طور هم‌زمان به مفاهیم شخص، شمار و زمان اشاره می‌کند؛ همچنین شناسه و پیشوند می‌پذیرد و نهایتاً می‌تواند به تنهایی به عنوان یک جمله به‌کار رود. در گویش بهدینی کرمان، فعل دارای همه ویژگی‌های مذکور است و مهم‌ترین ویژگی آن، داشتن ساخت کنایی است. در ادامه به برخی ویژگی‌های دستگاه فعل در گویش بهدینی پرداخته خواهد شد.

۲-۱ ستاک حال و گذشته

در هر زبانی افعال از دو یا چند ستاک ساخته می‌شوند. منظور از ستاک، بخشی است که تقریباً در همه صیغه‌های آن فعل ثابت است. در بهدینی کرمان نیز ستاک حال و گذشته وجود دارد که هریک از آنها در ساختمان زمان ویژه‌ای به‌کار می‌روند.

جدول ۱: نمونه‌هایی از ستاک حال و گذشته

مصدر	ستاک گذشته	ستاک حال	
viʃtɒ:dmo:n	viʃtɒ:d-	viʃt-	ایستادن
vɒ:tmo:n	vɒ:t-	vɒ:j-	گفتن
xovsɒ:dmo:n	xovsɒ:d-	xovs-	خوابیدن
naʃtmo:n	naʃt-	nig-	نشستن
retmo:n	ret-	rij-	ریختن

۲-۲ مصدر

مصدر در گویش بهدینی کرمانی از ستاک گذشته همراه (مون) mo:n - ساخته می‌شود که به ستاک گذشته (بن ماضی) ملحق می‌گردد.^۱ با استفاده از پیوست کتاب‌های سبز علیپور (۱۳۹۵) و کلباسی (۱۳۷۳) تعدادی مصدر انتخاب و در قالب جمله‌هایی از گویشوران پرسیده شد. که چند نمونه از آنها در جدول زیر آمده است.

جدول ۲: نمونه‌هایی از مصدر

dv:ftmo:n	داشتن
bo:dmo:n	بودن

جدول ۳: نمونه جملات برای کاربرد مصدر

dars xinp:dmo:n saxt one study-GER hard COP-NPST	درس خواندن سخت است
moyae xosp:dmo:n one time sleep-GER COP.NPST	وقت خوابیدن است.
xosp:dmo:n aso:nentar az naftmo:n one sleep-GER easy-CMP than sit-GER COP.NPST	خوابیدن راحت‌تر از نشستن است.

۲-۳ صفت مفعولی

صفت مفعولی از ستاک گذشته به همراه پسوند a- ساخته می‌شود:

جدول ۴: نمونه‌هایی از صفت مفعولی

vd:ta	گفته
reta	ریخته

^۱ نشانه مصدر در گویش بهدینان یزد پسوند vo:n- است (برای نمونه: رسیدن rasodvo:n) (فیروزبخش، ۱۳۷۷: ۴۸).

جدول ۵: نمونه جملات برای کاربرد صفت مفعولی

gaf tell	vɒ:ta speak-DAT	ʃo becom- PST.PRF	حرف گفته شده
ow water	reta pour-DAT	ʃo becom- PST.PRF	آب ریخته شده
ketib book	v:rtə bring-DAT	ʃo becom- PST.PRF	کتاب آورده شده

۲-۴- شناسه فعلی (وندهای شخصی)

شناسه‌هایی که در این گویش برای رمزگذاری فاعل به کار می‌روند به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) شناسه‌هایی که به صورت پیش بست پیش از فعل قرار می‌گیرند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:^۱

۱) پیش بست‌هایی که با فعل گذشته ساده متعدی به کار می‌روند و عبارتند از:

جدول ۶: پیش بست‌هایی که با فعل گذشته ساده متعدی به کار می‌روند

	اول شخص	دوم شخص	سوم شخص
مفرد	om-	od-	oʃ-
جمع	mo:n-	do:n-	ʃo:n-

جدول ۷: صورت های تصریفی گذشته ساده گویش بهدینی کرمانی فعل

me yɒ:gv: ro om-ʃoʃt 1SG dish-ADD OBJ 1SG-wash.PST	من ظرفها را شستم
to yɒ:gv: ro od-ʃoʃt 2SG dish-ADD OBJ 2SG- wash .PST	تو ظرفها را شستی

^۱ این عناصر در فعل‌های گذشته متعدی (ساخت ارگتیو) به عنوان پیش بست مطابقه عمل می‌کنند

vin yv:gp: ro of-foft 3SG dish-ADD OBJ 3SG- wash .PST	او ظرفها را شست
mv: yv:gp: ro mo:n-foft 1PL dish-ADD OBJ 1PL- wash .PST	ما ظرفها را شستیم
fo:mv: yv:g: ro do:n-foft 2PL dish-ADD OBJ 2PL- wash .PST	شما ظرفها را شستید
viyv: yv:gp: ro fo:n-foft 3PL dish-ADD OBJ 3PL- wash .PST	آنها ظرفها را شستند

۲) پیش بست‌هایی که با فعل گذشته متعدی استمراری و گذشته نقلی، گذشته دور و التزامی می‌آیند عبارتند از:

جدول ۸: پیش بست‌های فعل گذشته متعدی استمراری و گذشته نقلی، گذشته دور و التزامی

	اول شخص	دوم شخص	سوم شخص
مفرد	me-	di:-	fi:/- fe-
جمع	mo:n-	do:n-	fo:n-

جدول ۹: صورت‌های تصریفی فعل گذشته متعدی نقلی گویش بهدینی کرمانی^۱

me ketib ro me-v:rta 1SG book OBJ 1SG-bring.PST	من کتاب را آورده‌ام
to ketib ro di:- v:rta 2SG book OBJ 2SG- bring .PST	تو کتاب را آورده‌ای
vin ketib ro fi:/- fe- v:rta 3SG bookOBJ 3SG- bring .PST	او کتاب را آورده‌است
mv: ketib ro mo:n- v:rta 1PL book OBJ 1PL- bring .PST	ما کتاب را آورده‌ایم
fo:mv: ketib ro do:n- v:rta 2PL book OBJ 2PL- bring .PST	شما کتاب را آورده‌اید
viyv v: ketib ro fo:n- v:rta 3PL book OBJ 3PL- bring .PST	آنها کتاب را آورده‌اند

۱ صرف فعل ماضی نقلی لازم در این گویش مانند صرف فعل ماضی ساده لازم است و در بیشتر موارد می‌توان گفت که تمایز بین این دو، در صرف از بین رفته است.

جدول شماره ۱۰: صورت های تصریفی فعل گذشته متعدی استمراری

me ow me-xerta 1SG water 1SG-drink.PST	من آب می خوردم
to ow di-xerta 2SG water 2SG- drink .PST	تو آب می خوردی
vin ow ʃi- xerta 3SG water 3SG- drink .PST	او آب می خورد
mp: ow mo:n-xerta 1PL water 1PL- drink .PST	ما آب می خوردیم
ʃomɒ: ow do:n-xerta 2PL water 2PL- drink .PST	شما آب می خوردید
viyp: ow ʃo:n- xerta 3PL water 3PL- drink .PST	آنها آب می خوردند

ب) شناسه هایی که همیشه به صورت پسوند به دنبال ستاک می چسبند. این شناسه ها عبارتند از:

جدول ۱۱: شناسه هایی که به دنبال ستاک می آیند

سوم شخص	دوم شخص	اول شخص	
-a/-e/ o:t/∅	-i:	-e	مفرد
-en	-i:t/ -i:d	-i:m	جمع

مثال:

me e-nig-e 1SG PROG-sit.PRS-1SG	من می نشینم
------------------------------------	-------------

جدول ۱۲: نمونه کاربرد شناسه هایی که به ستاک می چسبند

me e-vi:n-e 1SG PROG-see.PRS-1SG	من می بینم
to e-vi:n-i: 2SG PROG-see.PRS-2SG	تو می بینی
vi:n e-vi:n-a 3SG PROG-see.PRS-3SG	او می بیند
mp: e-vi:n-i:m 1 PL PROG-see.PRS-1PL	ما می بینیم

ʃomɒ: e-vi:n-i:t 2 PL PROG-see.PRS-2 PL	شما می‌بینید
vi:ɣɒ: e-vi:n-en 3 PL PROG-see.PRS-3 PL	آنها می‌بینند

۲-۵ انواع فعل از نظر زمان و وجه

در گویش بهدینی کرمانی هر سه زمان حال، آینده و گذشته وجود دارد. در این پژوهش ساختار فعل امر، حال اخباری، حال استمراری، گذشته نقلی، گذشته بعید، گذشته التزامی و گذشته مستمر از نظر زمان و وجه بررسی می‌شود.

۲-۵-۱ فعل امر:

اگر پیشوندهای وجه امر (be-, ve-, -ɒ:) پیش از ستاک حال بیاید فعل امر ساخته می‌شود. در این گویش ساختمان فعل امر در افعال لازم و متعدی یکسان است که به صورت زیر ساخته می‌شوند:

پیشوندهای امری (be-, ve-, -ɒ) + ستاک حال + شناسه‌های فعل امر

جدول ۱۳: شناسه‌های فعل امر

∅	دوم شخص مفرد
-i:d/-i:t	دوم شخص جمع

جدول ۱۴: نمونه جملات برای کاربرد فعل امر

saba ro beko:d Dog OBJ IMPV-beat.NPST.2SG	سگ را بزن
nɒ:ma ro venevis letter OBJ IMPV-write.NPST.2SG	نامه را بنویس
gap:ot ro veko:d word-GEN OBJ IMPV-say.NPST.2SG	حرفت را بگو
ketib ro ɒ:ftin book OBJ IMPV-take.NPST.2SG	کتاب را بردار

e keda veʃo to home IMPV-go.NPST.2SG	به خانه برو
---	-------------

جدول ۱۵: نمونه‌هایی از فعلهای امری

v:-te	بده	ve-ʃi:d	بروید	ve-vp:j	بگو
v:-penv:r	بگیر	ve-pars	بپرس	ve-v v:jid	بگویند
v:-pev:ri:d	بگیرید	ve-pars-i:d/i:t	بپرسید	ve-vi:n	بین
v:-ʃi:n	بردار	v:-gar	بگیر	ve-vi:ni:d	ببینید
v:-ʃi:ni:d	بردارید	v:-g v:ri:d	بگیرید	ve-fo	برو

فعل نفی / فعل نهی:

برای منفی کردن فعل امر (نهی) از افزودن پیشوندهای na- و ma- پیش حال از ستاک بهره گرفته می شود:

جدول ۱۶: نمونه جملات برای کاربرد فعل نفی / نهی

mo gaf ro ma-vp: Thisword OBJ NEG-say.NPST.2SG	این حرف را مگو
vone ma-nig there NEG-sit.NPST.2SG	آن جا منشین
nv:ma ro ma-nvis letter OBJ NEG-write.NPST.2SG	نامه را ننویس

۲-۵-۲ حال اخباری

در گویش بهدینی کرمان حال اخباری برای فعل‌های لازم و متعدی با افزودن شناسه به ستاک حال به دست می‌آید. شناسه‌های مربوط به این زمان در جدول آمده است. شناسه در افعال متعدی و لازم متفاوت است^۱ و به صورت زیر ساخته می‌شود:

الف - فعل حال اخباری لازم:

۱ در بخش ۲-۴ -شناسه فعلی (وندهای شخصی): شناسه‌های افعال لازم و متعدی آمده است.

۱۳۴ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

ستاک حال + شناسه‌هایی که به دنبال ستاک می‌آیند (جدول: ۱۱)

مثال:

me n ig-e	من می‌نشینم
-----------	-------------

شناسهٔ o:t تنها در سوم شخص مفرد فعل‌های لازم مضارع اخباری، استمراری و التزامی کاربرد دارد.

مثال:

win f o:t 3SG NPST- go.PRS-3SG	او می‌رود
xoda vekra ve f-o:t God willing SUBJ- go-3SG	خداکند او برود

فعل نفی حال اخباری لازم:

+na- ستاک حال + شناسه

مثال:

na- nig-e NEG-sit.NPST-1SG	نمی‌نشینم
-------------------------------	-----------

ب- فعل حال اخباری متعدی:

فعل حال اخباری متعدی همانند فعل‌های لازم ساخته می‌شود با این تفاوت که در سوم شخص مفرد شناسهٔ (o:t-) به کار برده نمی‌شود.

فعل نفی حال اخباری متعدی:

+na- ستاک حال + شناسه

مثال:

me na- vin-e 1SG NEG-see.NPST-1SG	من نمی‌بینم
--------------------------------------	-------------

جدول ۱۷: صورت‌های تصریفی فعل حال اخباری

نمونه یک فعل متعدی	نمونه یک فعل لازم
--------------------	-------------------

توصیف دستگاه فعل در گویش بهدینی کرمان ۱۳۵

vin-e see..PRS-1SG	می بینم	nig-e sit.PRS-1SG	می نشینم
vin-i: see.PRS-2SG	می بینی	nig-i: sit.PRS-2SG	می نشینی
vin-a see.PRS-3SG	می بیند	nig-a sit.PRS-3SG	می نشیند
vin-i:m see..PRS-1PL	می بینیم	nig-i:m sit.PRS-1PL	می نشینیم
vin-i:d see..PRS-2PL	می بینید	nig-i:d sit.PRS-2PL	می نشینید
vin-en see..PRS-3PL	می بینند	nig-en sit.PRS-3PL	می نشینند

۲-۳-۵ حال استمراری

نشانه استمرار در زمان حال استمراری در فعل‌های لازم و متعدی یکسان است و به این صورت ساخته می‌شود:

/-e/ نشانه نمود استمرار+ ستاک حال+ شناسه‌هایی که به دنبال ستاک می‌آیند (جدول: ۱۱)
مثال:

me har roj ketib e-xin-e 1SG every day book PROG -read.PRS-1SG	من هر روز کتاب می‌خوانم.
---	--------------------------

جدول ۱۸: صورت‌های تصریفی فعل حال استمراری

نمونه یک فعل لازم		نمونه یک فعل متعدی	
e-nig-e	می نشینم	e vin-e PROG- see..PRS-1SG	می بینم
e-nig-i:	می نشینی	e vin-i: PROG- see.PRS-2SG	می بینی
e-nig-a	می نشیند	e vin-a PROG- see.PRS-3SG	می بیند
e-nig-i:m	می نشینیم	e vin-i:m PROG- see..PRS-1PL	می بینیم
e-nig-i:d	می نشینید	e vin-i:d	می بینید

PROG- see..PRS-2PL			
e vin-en	می‌بینند	e-nig-en	می‌نشینند
PROG- see..PRS-3PL			

فعل نفی حال استمراری:

صورت نفی فعل حال استمراری به صورت **na-** + ستاک حال + شناسه‌های فعل استمراری ساخته می‌شود.

مثلاً:

na vin-e	نمی‌بینم
NEG- see.PRS-1SG	

۲-۵-۴ حال مستمر

حال مستمر یا حال استمراری در حال انجام یا مضارع در جریان، در زبان فارسی از مضارع اخباری فعل کمکی داشتن به اضافه مضارع اخباری فعل اصلی ساخته می‌شود. مثلاً دارم می‌روم. در گویش بهدینی کرمان نیز ساخت فعل حال مستمر همانند زبان فارسی است.

صورت حال فعل **dp:ftmo:n** + حال اخباری فعل اصلی

مثلاً:

me dp:re f-e 1SG PROG.AUX .NPST-1SG	من دارم می‌روم
me dp:re vin-e 1SG PROG.AUX.NPST-1SG	من دارم می‌بینم

جدول ۱۹: صورت‌های تصریفی فعل حال مستمر

dp:r-e aj-e PROG.AUX .NPST-1SG	دارم می‌گویم
dp:r-i: aj-i: PROG.AUX .NPST-2SG	داری می‌گویی
dp:r-a aj-a PROG.AUX .NPST-3SG	دارد می‌گوید
dp:r-i:m aj-i:m PROG.AUX .NPST-1PL	داریم می‌گوییم

dp:r-i:d aj-i:d PROG.AUX .NPST-2PL	دارید می گوید
dp:r-en aj-en PROG.AUX .NPST-3PL	دارند می گویند

۲-۵-۵ حال التزامی

حال التزامی افعال لازم و متعدی به صورت زیر ساخته می شوند.
وندهای وجه التزامی (be- ;ve-) + ستاک حال + شناسه هایی که به دنبال ستاک می آیند.
مثال:

me yesa vevp:je 1SG story-ACC SUBJ- tell.PRS.1SG	من قصه بگویم
--	--------------

فعل نفی حال التزامی:

برای منفی کردن وجه التزامی پیشوندهای وجه التزامی حذف می شوند و به جای آنها پیشوند نفی /na-/ قرار می گیرد.
مثال:

na vp:j-e NEG-tell.NPST-1SG	نمی گویم
--------------------------------	----------

جدول ۲۰: صورت های تصریفی فعل حال التزامی

نمونه یک فعل متعدی		نمونه یک فعل لازم	
ve-vp:j-e SUBJ-tell.PRS-1SG	بگویم	ve-f-e	بروم
ve-vp:j- i: SUBJ-tell.PRS-2SG	بگویی	ve-f-i:	بروی
ve-vp:j- a SUBJ-tell.PRS-3SG	بگوید	ve-f-a	برود
ve-vp:j- i:m SUBJ-tell.PRS-1PL	بگوییم	ve-f-i:m	برویم
ve-vp:j-i:d SUBJ-tell.PRS-2PL	بگویند	ve-f-i:d	بروید

ve-vb:j-en SUBJ-tell.PRS-3PL	بگویند	ve-f-en	بروند
---------------------------------	--------	---------	-------

۲-۵-۶ آینده

فعل آینده در گویش بهدینی کرمان همان فعل حال اخباری است که در مفهوم آینده به کار می‌رود و ساختمان خاصی برای آینده وجود ندارد.

۲-۵-۷ گذشته ساده

در گویش بهدینی کرمان ماضی ساده یا مطلق در فعل‌های لازم و متعدی به گونه متفاوت ساخته می‌شود.

الف- طرز ساخت فعل گذشته ساده لازم در گویش بهدینی کرمان:
ستاک گذشته + شناسه‌هایی که به دنبال ستاک می‌آیند.

مثال:

me fo-e 1SG go PST.-1SG	من رفتم
----------------------------	---------

صورت نفی: از افزودن وند نفی na به فعل گذشته ساده ساخته می‌شود

مثال:

na-fo-e NEG-go.NPST-1SG	نرفتم
----------------------------	-------

ب) فعل‌های گذشته ساده متعدی:

طرز ساخت فعل گذشته ساده متعدی در گویش بهدینی کرمان:

پیش بست مطابق با جدول ۶+ ستاک گذشته

مثال:

me yese om-vat 1SG story tell.PST-1SG	من قصه گفتم
--	-------------

مثال صورت نفی:

om na-di NEG-1SG-see.NPST	ندیدم
------------------------------	-------

جدول ۲۱: صورت‌های تصریفی فعل ماضی ساده (مطلق)

نمونه یک فعل متعدی		نمونه یک فعل لازم	
om-vp:t tell.PST-1SG	گفتم	fo-e go.PST-1SG	رفتم
od-vp:t tell.PST-2SG	گفتی	fo-i: go.PST-2SG	رفتگی
of-vp:t tell.PST-3SG	گفت	fo go.PST-3SG	رفت
mo:n-vp:t tell.PST-1PL	گفتیم	fo-i:m go.PST-1PL	رفتیم
do:n-vp:t tell.PST-2PL	گفتید	fo-i:d go.PST-2 PL	رفتید
fo:n-vp:t tell.PST-3PL	گفتند	fo-en go.PST-3 PL	رفتند

۲-۵-۸ گذشته استمراری

گذشته استمراری در افعال لازم و متعدی به دو صورت متفاوت ساخته می‌شود.

الف- در افعال لازم به صورت زیر ساخته می‌شود:

ستاک گذشته (با پیشوند /e- هم به کار می‌رود) + شناسه‌هایی که به دنبال ستاک می‌آیند

(جدول: ۱۱)

مثال:

me 1SG	(e-) fo-e PROG-go.PST-1SG	من می‌رفتم
-----------	------------------------------	------------

صورت نفی:

مثال:

(e-) na-ʃo-e PROG-go.PST-1SG	نمی‌رفتم
---------------------------------	----------

ب- فعل گذشته استمراری افعال متعدی به صورت زیر ساخته می‌شود:

پیش بست مطابق با جدول: ۸ + ستاک گذشته

مثال:

me do:sto:n ro me-vo:t 1SG story/tale OBJ 1SG-tell.PST- PROG	من داستان را می‌گفتم
---	----------------------

صورت نفی:

مثال:

me na-vo:t NEG-1SG-tell.PST- PROG	نمی‌گفتم
--------------------------------------	----------

جدول ۲۲: صورت‌های تصریفی فعل گذشته استمراری

نمونه یک فعل متعدی		نمونه یک فعل لازم	
me-vo:t 1SG-tell.PST- PROG	می‌گفتم	e- ʃo-e PROG-go.PST.1SG	می‌رفتم
de-vo:t 2SG-tell.PST- PROG	می‌گفتی	e- ʃo-i: PROG-go.PST.2SG	می‌رفت
ʃe-vo:t / ʃi:-vo:t 3SG-tell.PST- PROG	می‌گفت	e- ʃo PROG-go.PST.3SG	می‌رفت
mo:n-vo:t 1PL-tell.PST- PROG	می‌گفتیم	e- ʃo-i:m PROG-go.PST.1PL	می‌رفتیم
do:n-vo:t 2PL -tell.PST- PROG	می‌گفتید	e-ʃo-i:d PROG-go.PST.2PL	می‌رفتید
ʃo:n-vo:t 3PL-tell.PST- PROG	می‌گفتند	e-ʃo-en PROG-go.PST.3PL	می‌رفتند

۲-۵-۹ گذشته استمراری در حال انجام (مستمر)

الف- گذشته استمراری در حال انجام یا گذشته مستمر افعال متعدی به صورت زیر

ساخته می‌شود.

{سناک گذشته فعل داشتن (dɒ:ʃtmo:n) + شناسه جدول: ۱۱} + {پیش‌بست‌ها مطابق با جدول: ۸ + سناک گذشته فعل اصلی}
مثال:

me dɒ:ʃt-e dɒ:stɒ:n ro me-vɒ:t 1SG PROG.AUX.PST story/tale 1SG - tell PST- PROG	من داشتم داستان می‌گفتم
---	-------------------------

یادآور می‌شود که تکواژ /-e/ که علامت استمرار است در بیشتر موارد حذف می‌شود.

ب- این نوع فعل در افعال لازم به صورت زیر ساخته می‌شود.

{سناک گذشته فعل داشتن (dɒ:ʃtmo:n) به عنوان فعل کمکی + شناسه (جدول: ۱۱)}
{+ {نمود استمرار (-e) + سناک گذشته فعل اصلی + شناسه (جدول: ۱۱)}}
مثال:

me dɒ:ʃte e-ʃo-e 1SG PROG.AUX.PST-1SG	من داشتم می‌رفتم
--	------------------

جدول ۲۳: صورت های تصریفی فعل گذشته مستمر

نمونه یک فعل متعدی		نمونه یک فعل لازم	
dɒ:ʃt-e me-vɒ:t PROG.AUX.PST 1SG -tell PST-PROG	داشتم می- گفتم	dɒ:ʃt-e e-ʃo-e PROG.AUX.PST- 1SG	داشتم می‌رفتم
dɒ:ʃt-i: de-vɒ:t PROG.AUX.PST 2SG-tell PST-PROG	داشتی می‌گفتی	dɒ:ʃt-i:e-ʃo-i: PROG.AUX.PST- 2SG	داشتی می‌رفتی
dɒ:ʃt ʃe-vɒ:t PROG.AUX.PST 3SG -tell PST-PROG	داشت می- گفت	dɒ:ʃt e-ʃo PROG.AUX.PST- .3SG	داشت می‌رفت
dɒ:ʃt-i:m mo:n -vɒ:t PROG.AUX.PST 1PL -tell PST-PROG	داشتیم می‌گفتیم	dɒ:ʃt-i:m e-ʃo-i:m PROG.AUX.PST- 1PL	داشتیم می‌رفتیم
dɒ:ʃt-i:d do:n-vɒ:t PROG.AUX.PST 2PL-tell	داشتید	dɒ:ʃt-i:d e-ʃo-i:d PROG.AUX.PST-	داشتید

PST-PROG	می‌گفتید	2PL	می‌رفتید
ɖɔːʃt-en ʃoːn-vɔːt PROG.AUX.PST 3PL-tell PST-PROG	داشتند می‌گفتند	ɖɔːʃt-en e-ʃo-en PROG.AUX.PST- 3PL	داشتند می‌رفتند

۲-۵-۱۰ گذشته نقلی

گذشته نقلی در فعل‌های لازم و متعدی ساخت متفاوت دارد.

الف: فعل‌های لازم به صورت زیر ساخته می‌شود:

ستاک گذشته فعل + شناسه (جدول: ۱۱)

صرف فعل ماضی نقلی لازم در این گویش مانند صرف فعل ماضی ساده لازم است و تا حدودی می‌توان گفت که تمایز بین این دو در صرف از بین رفته است.

مثال:

me xovsʃd-e 1SG sleep.PST-PRF-1SG	من خوابیده‌ام
--------------------------------------	---------------

صورت نفی:

مثال:

ne-xovsʃd-e NEG sleep.PST-PRF-1SG	نخوابیده‌ام
--------------------------------------	-------------

ب- افعال گذشته نقلی متعدی به صورت زیر ساخته می‌شوند.

پیش‌بست‌ها مطابق با جدول: ۸ + صفت مفعولی که با افزودن تکواژ /-a/ به ستاک گذشته ساخته می‌شود.

مثال:

ɖɔːstʃn ro me-vɔːt-a Story/tale OBJ 1SG-tell.PST-PRF	داستان را گفته‌ام
---	-------------------

صورت نفی:

مثال:

توصیف دستگاه فعل در گویش بهدینی کرمان ۱۴۳

me- na-vb:t-a NEG-1SG-tell.PST-PRF	من نگفتم
---------------------------------------	----------

جدول ۲۴: صورت های تصریفی صرف فعل گذشته نقلی

نمونه یک فعل لازم		نمونه یک فعل متعدی	
خوابیده‌ام	xovsb:d-e sleep.PST-PRF-1SG	گفتم	me-vb:t-a 1SG-tell.PST-PRF
خوابیده‌ای	xovsb:d-i: sleep.PST-PRF-2SG	گفته‌ای	de-vb:t-a 2SG-tell.PST-PRF
خوابیده‌است	xovsb:d-a sleep.PST-PRF-3SG	گفته‌است	ʃe-vb:t-a 3SG-tell.PST-PRF
خوابیده‌ایم	xovsb:d-i:m sleep.PST-PRF-1PL	گفته‌ایم	mo:n-vb:t-a 1PL-tell.PST-PRF
خوابیده‌اید	xovsb:d-i:d sleep.PST-PRF-2PL	گفته‌اید	do:n-vb:t-a 2PL-tell.PST-PRF
خوابیده‌اند	xovsb:d-en sleep.PST-PRF-3PL	گفته‌اند	ʃo:n-vb:t-a 3PL-tell.PST-PRF

۲-۵-۱۱ گذشته دور (بعید)

گذشته دور در فعل‌های لازم و متعدی دو ساخت متفاوت دارد

الف- ساختار فعل‌های لازم به صورت زیر است:

صفت مفعولی + ستاک گذشته فعل بودن (bo:dmo:n) + شناسه (جدول: ۱۱)

مثال:

to xovsb:d-a bo- i 2SG sleep-ADJZ be.PST- PRF-2SG	تو خوابیده بودی
---	-----------------

صورت نفی:

مثال:

na xovsb:d-a bo-e NEG-sleep-ADJZ be.PST-1SG	نخوابیده بودم
--	---------------

ب- ساختار افعال متعدی در این نوع فعل به صورت زیر است:
پیش‌بست‌ها مطابق با جدول: ۸+ صفت مفعولی + صرف سوم شخص مفرد گذشته ساده فعل بودن (bo)
مثال:

me dɒ:stɒ:n ro me-vɒ:t-a bo 1SG story/tale OBJ 1SG-tell-ADJZ be.PST	من داستان را گفته بودم
--	------------------------

صورت نفی:

مثال:

me me-ne-karta bo 1SG NEG-1SG-do-ADJZ be.PST-3SG	من نکرده بودم
--	---------------

جدول ۲۵: صورت‌های تصریفی صرف فعل گذشته دور (بعید)

نمونه یک فعل متعدی		نمونه یک فعل لازم	
me-vɒ:t-a bo 1SG-tell-ADJZ be.PST-3SG	گفته بودم	xovsɒ:d-a bo-e sleep- be.PST-PRF-1SG	خوابیده بودم
de-vɒ:t-a bo 2SG-tell-ADJZ be.PST-3SG	گفته بودی	xovsɒ:d-a bo-i: sleep-ADJZ be.PST-PRF-2SG	خوابیده بودی
ʃe-vɒ:t-a bo 3SG-tell-ADJZ be.PST-3SG	گفته بود	xovsɒ:d-a bo sleep-ADJZ be.PST-PRF-3SG	خوابیده بود
mo:n-vɒ:t-a bo 1PL-tell-ADJZ be.PST-3SG	گفته بودیم	xovsɒ:d-a bo-i:m sleep-ADJZ be.PST-PRF-1PL	خوابیده بودیم
do:n-vɒ:t-a bo 2PL-tell-ADJZ be.PST-3SG	گفته بودید	xovsɒ:d-a bo-i:d sleep-ADJZ be.PST-PRF-2PL	خوابیده بودید
ʃo:n-vɒ:t-a bo 3PL-tell-ADJZ be.PST-3SG	گفته بودند	xovsɒ:d-a bo-en sleep-ADJZ	خوابیده بودند

		be.PST-PRF-3PL	بودند
--	--	----------------	-------

۲-۵-۱۲ گذشته التزامی

ساختار گذشته التزامی در گویش بهدینان کرمان به دو صورت لازم و متعدی وجود دارد

الف- فعل گذشته التزامی لازم:

صفت مفعولی فعل اصلی + صرف حال التزامی فعل بودن (bo:dmun)

مثال:

me	vi:fto:d-a	b-e	من ایستاده باشم
1SG	stand- ADJZ	be. NPST-SUBJ-1SG	

صورت نفی:

مثال:

na	vi:fto:d-a	b-e	نایستاده باشم
NEG-stand-	ADJZ	be. NPST -SUBJ -1SG	

ب- ساختار افعال متعدی در این نوع فعل به صورت زیر است:

شناسه (جدول: ۸) + صفت مفعولی فعل اصلی ستاک گذشته + (-a) + سوم شخص

مفرد حال التزامی فعل بودن (bo:dmun)

مثال:

me	dp:stɔ:n	ro	me	vp:ta	bo:t	من داستان را گفته باشم
1SG	story/tale	OBJ	1SG-tell.	ADJZ	be.	
NPST-SUBJ	-1SG					

صورت نفی:

مثال:

me-na-vp:t-a	bo:t	نگفته باشم
1SG-NEG-tell.	ADJZ	be. NPST-SUBJ-1SG

جدول ۲۶: صورت های تصریفی صرف فعل گذشته التزامی

نمونه یک فعل لازم		نمونه یک فعل متعدی	
ایستاده باشم	vi:ftw:d- b-e stand- ADJZ be. NPST-SUBJ -1SG	گفته باشم	me-vw:t-a bo:t 1SG-tell. ADJZ be. NPST-SUBJ-1SG
ایستاده باشی	vi:ftw:d-a b-i: stand- ADJZ be. NPST-SUBJ -2SG	گفته باشی	de-vw:t-a bo:t 2SG-tell. ADJZ be. NPST -SUBJ-2SG
ایستاده باشد	vi:ftw:d-a bo:t stand- ADJZ be.NPST-SUBJ - 3SG	گفته باشد	fe-vw:t-a bo:t 3SG-tell. ADJZ be. NPST -SUBJ-3SG
ایستاده باشیم	vi:ftw:d-a bo- i:m stand- ADJZ be.NPST-SUBJ - 1PL	گفته باشیم	mo:n-vw:t-a bo:t 1PL-tell. ADJZ be. NPST -SUBJ-1PL
ایستاده باشید	vi:ftw:d-a bo- i:d stand- ADJZ be.NPST-SUBJ - 2PL	گفته باشید	mo:n-vw:t-a bo:t 2PL -tell. ADJZ be. NPST -SUBJ-2PL
ایستاده باشند	vi:ftw:d-a bo-en stand- ADJZ be.NPST-SUBJ - 3PL	گفته باشند	fo:n-vw:t-a bo:t 3PL -tell. ADJZ be. NPST -SUBJ-3PL

۲-۵-۱۳- ساخت ارگتیو

دبیر مقدم به نقل از جاناتان سیلی^۱ (۱۹۹۷) اصطلاح کنایی را اینگونه تعریف می‌کند: «پذیرفته شده‌ترین تعریف کنایی مبتنی بر حالت دستوری است، یعنی حالت فاعل فعل متعدی، که طبق آن، این حالت در تقابل با حالت دومی، به نام [حالت] مطلق (فاعلی)، قرار می‌گیرد که شامل هم فاعل فعل لازم و هم مفعول فعل متعدی می‌شود. بدین ترتیب، حالت کنایی متضمن تمایز یا فقدان ارتباطی است میان فاعل فعل لازم و فاعل فعل متعدی». وی در ادامه توضیح می‌دهد که اصطلاح ارگتیو، یا کنایی را آدولف

^۱ Jonathan Seely

دیر^۱ (۱۸۷۶-۱۹۳۰) در سال ۱۹۱۲ وضع کرده است. این اصطلاح از واژه یونانی ergon به معنی کار، یا عمل مأخوذ است و از این رو به لحاظ معنایی شبیه اصطلاحات «عملی» و «عاملی» می‌باشد. (دبیرمقدم، ۱۳۹۳: ۴۹-۴۸)

همانطور که اشاره شد در گویش بهدینی کرمانی شیوه ساخت ماضی متعدی با ماضی لازم متفاوت است و از واژه‌بست‌های ضمیری مذکور در بالا برای این ساخت استفاده می‌شود.

مثال:

me ʃʔr om-va:t 1SG poem 1SG-compose.PST	من شعر را گفتم.
me to-ro om-di 1SG 2SG OBJ 1SG-see.PST	من تو را دیدم.
me to-ro to genza om-di 1SG 2SG OBJ in room 1SG-see.PST	من تو را در اتاق دیدم.

اگرچه در موارد زیادی از نشانه «را» ro به عنوان نشانه مفعولی استفاده می‌شود که به نظر می‌رسد این نشانه مفعولی تحت تأثیر فارسی ظاهر شده است. کاربرد شناسه در نقش فاعل منطقی که یکی از ویژگی‌های ساخت ارگتیو است در گویش بهدینی کرمانی دیده می‌شود. مثال:

جدول ۲۷: صرف فعل گذشته ساده متعدی (ارگتیو)

me ʃirin ro om-di 1SG Shirin OBJ 1SG-see.PST	من شیرین را دیدم
to ʃirin ro od-di 2SG Shirin OBJ 2SG-see.PST.	تو شیرین را دیدی
vin ʃirin ro of-di 3SG Shirin OBJ 3SG-see.PST	او شیرین را دید
mo: ʃirin ro mo:n-di 1PL Shirin OBJ 1PL-see.PST	ما شیرین را دیدیم
viya ʃirin ro do:n-di 2PL Shirin OBJ 2PL-see.PST	شما شیرین را دیدید

^۱ Adolf Dirr

foma firin ro fo:n-di 3PL Shirin OBJ 3PL-see.PST	آنها شیرین را دیدند
---	---------------------

صورت فعل (di) در همه حالت‌ها یکسان است و از نظر شخص و شمار با فاعل مطابقت ندارد. در حالی که شناسه فعلی با فاعل مطابقت کرده و در واقع شناسه‌های فعلی در نقش فاعل منطقی یا عامل ظاهر شده‌اند. چنین ساختی نشان دهنده ساختار کنایی در این گویش است.

۲-۵-۱۴- فعل‌های اسنادی

فعل اسنادی فعلی است که کیفیت، وضعیت، حالت، شرایط یا صفتی را به نهاد جمله نسبت می‌دهد. این گونه جمله‌ها از نهاد، مسند و فعل اسنادی تشکیل شده‌اند. در گویش بهدینی کرمان فعل‌های اسنادی از مصدر bodmo:n (هستن، بودن و شدن) را می‌توان نام برد. این فعل اگر به معنی «وجود داشتن» باشد فعل ربطی نیست.

ترتیب اجزای جمله‌های اسنادی به این صورت است:

مسندالیه (نهاد) + مسند + فعل اسنادی

مثال:

hovɒ: sard ha weather cold COP.NPST-3SG	هوا سرد است.
--	--------------

در بهدینی کرمان برای فعل «بودن» دو صورت پیوسته و ناپیوسته وجود دارد. ویژگی منحصر به فرد این گویش عدم وجود /m/ در صورت اول شخص مفرد فعل اسنادی است که در بیشتر زبان‌ها و گویش‌های ایرانی وجود دارد (غلامی ۲۰۱۶، ۴۲).

مثال:

me Ferengi:s-e 1SG Farangis-COP-1SG	من فرنگیسم.
me Ferengi:s he 1SG Farangis COP.NPST-1SG	من فرنگیس هستم.

جدول ۲۸: فعل بودن / شدن (حال) در بهدینی کرمان^۱

معنی	منفی	معنی	ناپیوسته	پیوسته	شخص	
نیستم	neye, neya	هستم	he	-e, -ye	اول شخص	مفرد
نیستی	neyi:	هستی	hi:	-i:, -yi:	دوم شخص	
نیست	na	هست	ha	-on, -ne, -one	سوم شخص	
نیستیم	nehi:m	هستیم	hi:m	-i:m, -yi:m	اول شخص	جمع
نیستید	nehi:t	هستید	hi:t	-i:t, -yi:t	دوم شخص	
نیستند	nehen	هستند	hen	-en, -yen	سوم شخص	

جدول ۲۹: فعل بودن (گذشته) در بهدینی کرمان

معنی	منفی	معنی		شخص	
نبودم	na-bo-ye	بودم	bo-ye	اول شخص	مفرد
نبودی	na-bo-yei:	بودی	bo-yei:	دوم شخص	
نبود	na-bo	بود	bo	سوم شخص	
نبودیم	na-bo-yi:m	بودیم	bo-yi:m	اول شخص	جمع
نبودید	na-bo-yi:t	بودید	bo-yi:t	دوم شخص	
نبودند	na-bo-yen	بودند	bo-yen	سوم شخص	

مثال:

me xasta bo-ye 1SG COP.. PST-1SG	من خسته بودم.
-------------------------------------	---------------

جدول ۳۰: نمونه جملهای اسنادی در بهدینی کرمان

mo keda masone e. This house big COP.NPST	این خانه بزرگ است.
--	--------------------

^۱ غلامی ۲۰۱۶، ۴۲

asb tu bo: bo. Horse in garden COP.PST	اسب در باغ بود.
kedi: vi:yo: sevomin ki:ʃa ne. house-GEN.3PL third valley COP.NPST	خانه آن‌ها سومین کوچه است.

۳- نتیجه‌گیری:

پس از بررسی و تحلیل دستگاه فعل در گویش بهدینی به وجود ساخت ارگتیو یا کنایی که نشان‌دهنده تمایز دستوری میان فعل‌های لازم و متعدی در زمان گذشته است می‌توان پی برد. بدین صورت که شناسه‌های فعلی (واژبست‌های عامل) که نشانگر شخص و شمار، فاعل در جمله هستند در فعل‌های لازم و متعدی در زمان گذشته تفاوت دارند. این ویژگی نشان می‌دهد با وجود تأثیراتی که زبان فارسی در درازای دوران بر این گویش گذاشته هنوز این گویش دارای ویژگی‌های یگانه‌ای است که بیشتر به ساختارهای موجود در زبان‌های ایرانی میانه، از جمله زبان فارسی میانه شباهت دارد. فعل در گویش بهدینی کرمانی در مقوله شمار میان مفرد و جمع و در مقوله شخص بین اول شخص، دوم شخص و سوم شخص تمایز قایل می‌شود. تصریف زمان فعل در این گویش به صورت یک نظام دوگانه حال و گذشته است که دارای ستاک‌های فعلی حال و گذشته است که از ریشه فعل ساخته می‌شود. برای ساخت صفت مفعولی پسوند /-a/ به ستاک گذشته افزوده می‌شود. در این گویش ساخت مشخصی برای آینده وجود ندارد و مضارع اخباری بر آینده هم دلالت می‌کند. فعل هستن علاوه بر اشکال منفصل اشکالی متصل هم دارد. ساختمان گذشته در این گویش در فعل‌های لازم و متعدی تفاوت دارد. نشانه مصدر در این گویش پسوند -mo:n است. که از پیوستن به ستاک گذشته به دست می‌آید. در این گویش نشانه /e/ نمود استمرار است که به دلیل رعایت اصل اقتصاد زبانی در بیشتر موارد حذف می‌شود. وندهای وجه التزامی، (be- ve-) و وندهای وجه امری (be-, ve-, n) و وندهای نفی (na- و ma-) است.

کتابنامه

- اشیدری، مهربان. (۱۳۸۲). گویش زردشتیان کرمان. تهران: مهربان اشیدری
- افراشی، آزیتا. (۱۳۸۸). ساخت زبان فارسی. تهران: سمت.
- پرسشنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی. (۱۳۹۱) (گروه زبانها و گویش‌های ایرانی) راهنمای گردآوری گویش‌ها برای گنجینه گویش‌های ایرانی
- حسن‌دوست، محمد. (۱۳۸۹). فرهنگ تطبیقی-موضوعی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی. ج ۱. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- دبیرمقدم، محمد. (۱۳۹۶). رده‌شناسی زبانهای ایرانی. ج ۱. تهران: سمت
- سبزه‌علی‌پور، جهان‌دوست. (۱۳۹۵). راهنمای گویش‌شناسی (با مثال‌هایی از گیلکی، تاتی و تالشی). رشت: فرهنگ ایلیا.
- سروشیان، جمشید. (۱۳۳۵). فرهنگ بهدینان. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران
- غلامی، سالومه و فرهنگ، آرمیتا. (۲۰۱۶). دری زردشتی (بهدینی) در کرمان. بارسلونا:
- (Estudios Iranios Y Turanios. Supplementa Didactica 1). Girona: :
Sociedad de estudios iranios y turanios (SEIT).
- ویندفور، گرنوت. (۱۳۸۳)، «گویش‌های ایرانی غربی»، راهنمای زبان‌های ایرانی، جلد دوم، زبان‌های ایرانی نو، ترجمه آرمان بختیاری، عسکر بهرامی، حسن رضایی باغ‌بیدی و نگین صالحی. تهران: انتشارات ققنوس.
- فرهمنده، آرمیتا. (۱۳۹۵). «بررسی نقش عوامل اجتماعی در نابودی گویش بهدینان کرمان و تلاش برای نجات آن». مجله مطالعات ایرانی دانشگاه کرمان. دوره ۱۶، شماره ۳۱، صص ۱۶۵-۱۴۱

Dirr, A. (1912). "Rutulskij jazyk. Sbornik materialov dlja opisanija plemen Kavkaza", Tbilisi, 42(3), pp: 1-204.

Gholami, S. (2016). "Zoroastrians of Iran, vi. Linguistic Documentation".

www.Encyclopediairanica.com

Lecoq, P. (1989). "Les dialectes du centre de L'Iran", *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag. Pp: 313-326

Seely, J. (1977). "An Ergative Historiography". *Historiographia Linguistica* (Vol. IV:2,). Amsterdam: John. Benjamins Vol 4(2). pp: 191- 206.

Windfuhr, G. (1989). "Behdinān Dialect". *Encyclopædia Iranica*. Vol. IV/1. 1989. Pp: 105-8; online edition, 1989, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/behdinan-dialect>.

دو فصل‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۵۳-۱۷۴

نگاهی به فلسفه و اسطوره زروان و بررسی کیهان‌شناخت زروانی بر اساس سه متن پهلوی بندهش، گزیده‌های زادسپرم و مینوی خرد

مرجان کیوانپور^۱

چکیده

کیش زروانی^۲ از جمله انشعابات دین زردشتی است که از دیرباز در ایران باستان رواج داشته است. این کیش حول محور زروان (خدای زمان) می‌چرخد؛ بر اساس کیهان‌شناخت^۳ این کیش، زروان به عنوان خدای اعلی و پدر اورمزد و اهریمن شناخته می‌شود، که پس از به وجود آوردن این دو، آفرینش و خلق جهان را به اورمزد و اهریمن می‌سپارد. زروانیسم کیش و مکتبی فکری و فلسفی است که به قول برخی صاحب‌نظران تاریخ ادیان از شاخه‌های دین زردشتی به حساب می‌آید که پیرامون بدنه این دین پیچیده و بارور شده است در حالیکه در ریشه با این درخت مشترک است.

۱. کارشناس ارشد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی و مدرس دانشگاه جامع علمی کاربردی شیراز

۲- Zurvānīsm

۳ - Cosmology

این بررسی بر آن است تا تاریخ اساطیری کیش زروانی را بیشتر باز شکافد و با معرفی بیشتر اسطوره زروان و کیهان شناخت و فلسفه زروانی، بر اساس سه متن پهلوی بندهش، گزیده‌های زادسپرم و مینوی خرد جنبه‌های بیشتری از آموزه‌های این کیش ایران باستان را باز شناسد.

واژگان کلیدی: زروان، کیهان شناخت، اورمزد، اهریمن، بندهش، گزیده-

های زادسپرم، مینوی خرد

۱- مقدمه

زروانیسم را می‌توان به عنوان کیشی در نظر گرفت که خاستگاه اصلی آن ایران است. زروانیسم شاید با فلسفه‌ای ابتدایی و کم‌تر پیچیده نسبت به آنچه که امروزه از این کیش در زمان ساسانیان و حتی پس از اسلام سراغ داریم، بوده است اما به نظر می‌رسد همین نظام ابتدایی فکری را می‌توان بنیانگذار بسیاری از مذاهب و فرقه‌های متنوع و مکتب‌های فکری گوناگون در نظام‌های دینی دنیای باستان و حتی تا به امروز در نظر گرفت. در *اوستا* نام زروان یا خدای زمان در چند جای اندک به صورت زرون (zrvan) و یا دقیق‌تر زروون (Zruvan) یاد شده که از ستاک -zrvan و صورت ضعیف -zrūn است. (Bartholomae, 1979: 1703) در زبان‌های ایرانی میانه این نام به صورت زروان (Zurwān) یا زروان (zarwān) آمده که صورت نخست آن متداول‌تر است؛ معنای اصلی این واژه «زمان» است، که از ریشه *√zar* به معنای پیر شدن و از بین رفتن است و در *اوستا* بیشتر با صفت -akarana به معنای «بی‌کرانه، کرانه ناپذیر» و به عنوان نام خاص آورده شده است (Jackson, 2004: 105).

زروانیسم از نظر تاریخ شناسنامه‌ای و اسناد زبان شناسی، یکی از قدیمی‌ترین ادیان ایرانیان به شمار می‌آید، اما به دلیل عدم وجود آثار مکتوب کافی که به صورت اختصاصی به آموزه‌ها و ایدئولوژی آن پردازد و تنها با استناد به اشارات کوتاه به عقاید اصلی این دین، در میان آثار و نوشته‌های ایرانی و غیر ایرانی، سعی در بازنمایی و

بازآفرینی مجدد این دین شده است. با بررسی دین زرتشتی در زمان ساسانیان و فراز و فرودهایی که این دین به همراه پیروان متعصب خود سپری نموده است، شاید اولین تصویر ذهنی که از دین ایرانیان زمان ساسانی متبادر می‌شود، رواج دین زرتشتی یا دین بهی باشد؛ اما با بررسی بیشتر مدارک آن عصر می‌توان به خوبی ارجحیت و رواج مقتدرانه کیش زروانی را نسبت به دین بهی (دین زرتشتی) باز شناخت. گرایشات زروانی بسیاری از پادشاهان این عصر و کتاب‌های دینی بسیار مهم آنان از جمله: بندهش، مینوی خرد، گزیده‌های زادسپرم و قسمتی از دینکرد، خود مدرکی معتبر بر این موضوع است. در واقع در عصر ساسانی، با دینی زرتشتی - زروانی روبرو هستیم که به فراخور موقعیت و مصالح امور، چندی زرتشتی‌گری لباس زروان به تن می‌کند و تحت لوای زروانیته عقاید خود را نشر می‌دهد و چندی زروانیسم نقاب زرتشتی‌گری بر چهره می‌زند تا از دم شمشیر متعصبان و پیروان افراطی و حامیان درباری چون کرتیر و آذرباد امهرسپندان، جان به سلامت بدر برد.

۱-۱- طرح موضوع:

در این جستار سعی بر آن شده است که با تکیه بر متون زرتشتی که رنگ و بویی زروانی دارند، مانند: بندهش، گزیده‌های زادسپرم و مینوی خرد و دیگر متون غیر زرتشتی برجای مانده از دیگر نویسندگان ایرانی و غیر ایرانی (ارمنی و سریانی) به بازنمایی اسطوره زایش و آفرینش در آیین زروانی و همچنین به تبیین فلسفه و کیهان شناخت زروانی بپردازیم. تلفیق و تحلیل هم زمان متون زرتشتی و غیر زرتشتی زروانی دیگر رویدادی است که در این آورده به آن خواهیم پرداخت. آنچه در این پژوهش اهمیت می‌یابد، بازآفرینی مفاهیم و اصول مربوط به تکوین آفرینش و فلسفه وجودی خود زروان و کیش نشأت گرفته از وجود این خدای دیرینه با تکیه بر متون باستانی است؛ که لزوم بازگشت و توجه بیشتر به منابع در دسترس ایرانی را بیش از پیش نمایان می‌سازد؛ و البته با توجه به اینکه جای پژوهش‌های متن محور در میان آثار پژوهشگران

ایرانی کم رنگ می‌نماید، بنابراین چرایی انجام این پژوهش خود تلاشی در این زمینه بوده است که با توجه به منابع موجود، مدارک و مستندات در دسترس به روش کتابخانه‌ای انجام گرفته است. در این زمینه پیش از این در کتاب‌هایی چون *زروان* یا *معمای زرتشتی‌گری* (زهر، آر سی، ۱۳۸۷) *طلوع و غروب زرتشتی‌گری* (زهر، آر سی، ۱۳۸۸) و *آیین زروانی مکتب فلسفی _ عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان* (جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۴) نیز از این کیش و فلسفه وجودی آن سخن به میان رفته است.

۲- بحث و بررسی

۱-۲- اسطوره زایش زروان

چگونگی اسطوره زایش زروان تنها در اقوال نویسندگان ارمنی و سریانی به تفصیل آورده شده است: *تئودور مویسوسیتا*^۱، *الیشه*^۲، *تئودور بارکونای*^۳ و *ازنیک*^۴ این نکته را آورده‌اند که: «خدای بزرگ زروان، برای هزار سال قربانی می‌کند تا مگر صاحب فرزندی شود، فرزندی که باید نامش اورمزد باشد؛ کسی که باید آسمان و زمین را بیافریند» (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۰۰)

در ادامه اسطوره زایش دو بن که در گزارش‌ها آمده، زروان پس از به جای آوردن یزش و نثار قربانی به مدت هزار سال، در تأثیر آن برای صاحب فرزند شدن شک می‌کند و به فکر فرو می‌رود و با خود چنین می‌گوید: آیا صاحب فرزندی به نام اورمزد خواهم شد یا که بیهوده می‌کوشم؟ در حالی که زروان با خود چنین می‌اندیشد اورمزد و

۱- مفسر و کلامی معروف مسیحی در سده چهارم میلادی است. شرح کوتاه تئودور مویسوسیتا درباره اسطوره زروانی توسط نویسنده دیگری به نام فوتیوس به دست ما رسیده است.

۲- او نیز یکی دیگر از نویسندگان ارمنی است که در نیمه اول قرن هفتم میلادی می‌زیست. گزارش او درباره اسطوره زروان با روایت ازنیک تفاوت چندانی ندارد و احتمالاً منبع او کتاب ازنیک یا تئودور مویسوسیتا بوده است.

۳- تئودور بارکنایی نویسنده‌ای مسیحی سریانی در سده هشتم میلادی است. کتاب او به نام مکاتب «Scholia» حاوی آگاهی‌های گران بهایی درباره دیانت مانوی و باورهای زروانی است.

۴- ازنیک کلبی نویسنده ارمنی است که در سده پنجم میلادی می‌زیست. گزارش ازنیک درباره دین ایرانی در ضمن کتاب معروف او «رد فرقه‌ها» بازگو شده و کاملاً جنبه زروانی دارد.

اهریمن در بطن او به وجود می‌آیند. اورمزد میوه یزش و عبادت هزار ساله زروان، و اهریمن ثمره شک او است.

زروان پدر «خوبی و بدی» و هم ظاهراً «روشنایی و تاریکی» است. به لحاظ اخلاقی او توأمان هم خوب است و هم بد. گرچه خداوند (زروان) در ماهیت خردمند و عادل است، اما یک نقص اساسی در او وجود دارد؛ که از طریق این «شک» خود را جلوه‌گر می‌سازد. از جوهره و نقص او، خوبی و بدی به وجود می‌آیند. ستیز بین این دو اجتناب ناپذیر است. این ستیز باید در زمان و مکان کرانه‌مند رخ دهد تا دوائر آن، دوباره توازن برقرار گردد (زرنر، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

در ادامه اسطوره زایش دو مینو، از نیک نقل می‌کند: «زروان بعد از شک مشاهده کرد که دو فرزند در بطن دارد؛ وی وعده کرد که هر کدام اول به حضورش رسید پادشاهی جهان را به او خواهد داد.» اورمزد که از خرد پدر خویش به وجود آمده بود، فکر او را حدس زد و تا اندازه‌ای صادقانه آن را برای اهریمن بازگو کرد. اهریمن از این آگاهی سود برد و در صدد خروج از بطن مادر بر می‌آید اما از بخت بد او، اورمزد به عنوان دوقلوی بزرگ‌تر به دهانه زهدان مادر نزدیک‌تر بود؛ پس اهریمن شکم مادر خویش را با شدت می‌درد و وجود نفرت‌انگیز خود را در مقابل زروان آشکار می‌سازد (باقری، ۱۳۷۶: ۸۷). در ادامه این اسطوره از نیک این چنین نقل می‌کند، پس از اینکه اهریمن بر زروان پدیدار شد او (زروان) نمی‌دانست که او کیست؛ از این رو از او پرسید: «تو کیستی؟» اهریمن پاسخ داد: «من فرزند تو هستم»، زروان پاسخ داد: «فرزند من دارای بوی خوش است و روشن؛ تو تاریک و بدبویی» هنگامی که این دو با هم سخن می‌گفتند، اورمزد به هنگام درست زاییده شد، روشن و خوشبو و رفت تا پیش پدر خویش درآید. پس زروان دانست که این فرزندش اورمزد است، که برایش قربانی کرده بود و شاخه‌های قربانی (برسم) را که در دست داشت و با آن قربانی می‌کرد، گرفت و با این سخنان به اورمزد داد: «تاکنون من برای تو قربانی می‌کردم از این پس تو باید برای من قربانی کنی» و در حالیکه شاخه‌ها را به اورمزد می‌داد زروان او را آفرین کرد. در این

هنگام اهریمن به پیش زروان درآمد و گفت: «آیا تو این را پیمان نکرده بودی که هر یک از فرزندان من که نخست پیش من آید، او را پادشاه خواهم کرد؟» زروان برای آن که پیمان نشکند گفت: «تو ای هستی پلید، به تو شهریاری نه هزار ساله خواهم داد و اورمزد باید سرور تو باشد. پس از نه هزار سال باید که اورمزد شهریاری کند و هر چه که او می‌خواهد باید که روی دهد. پس اورمزد و اهریمن در کار پدید آوردن هستی‌های آفریده شدند و هر چه که اورمزد می‌کرد همه خوب و راست بود و هر چه اهریمن می‌کرد پلید و وارونه بود.» این بود روایت از نیک در پرونده شهیدان کلیسای سریانی (نیرگ، ۱۳۸۳: ۴۰۴).

عبارت از نیک را این چنین می‌توان تفسیر کرد که زروان برای هستی یافتن اورمزد قربانی می‌کرده و اورمزد باید به زروان به عنوان موجد و خالق خود قربانی دهد و از او یاری بخواهد؛ که البته چنین می‌کند و بنابر گزیده‌های زادسپرم در فصل اول، بند ۲۱ در فعل آفرینش خود از یاری زروان بهره برد:

«در سر زمان (= پایان وقت) اورمزد نگریست که: چه سود است از آفریدن مخلوق اگر بی‌چندش (= بی‌تکان، بی‌حرکت)، بی‌رفتار [و] بی‌جنبش [باشد]؛ و پس به یاری سپهر و زروان آفرینش را [فراز رفتار (= متحرک)] آفرید.» (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۳۶).

در متون زروانی به این خویش‌کاری اورمزد و اهریمن اشاره شده است. بر اساس عقاید زروانی در طول کرانه‌مندی زمان، تسلط و نابودگری اهریمن است که جلوه‌گر است در حالیکه در سنت مزدیسنی اورمزد حاکمیت جهان را در اختیار دارد. در مینوی خرد پرسش ۴۱، بند ۶ چنین آمده است:

«مردم آن باشد که به آفریدگاری اورمزد و نابود کنندگی اهریمن و ... بی‌گمان (باشد).» (مینوی خرد، پرسش ۴۱: بند ۶)

اهریمن چون برای مرگ و نابودی ساخته شده، همه هدف خود را ادای این وظیفه خویش قرار می‌دهد و گزیده‌های زادسپرم در کرده اول: بند ۵ به زیبایی این هدف اهریمن را آشکار می‌کند:

«اهریمن نیز در تیرگی ابزار (نیرو) آراست. در سر (پایان) سه هزار سال دوباره به مرز آمد، تهدید کرد و گفت که: تو را بکشم، آفریدگان تو را نابود کنم، آفرینش مینوی تو را، که سپندمینوی، همه را با آن [نیرو] نابود کنم.» (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۳۴).

۲-۲- مدت کرانه‌مندی

هم چنین نکته قابل بررسی دیگر در این قطعه از اسطوره آفرینش، قطعه کیهانی مدت زمان پادشاهی اهریمن است که اقوال متفاوتی درباره آن آمده است؛ در میان نوشته‌های زرتشتی، مینوی خرد و در میان اقوال نویسندگان غیر زرتشتی، از نیک، تئودور بارکونای، پلوتارخ و شهرستانی هستند که مدت فرمانروایی اهریمن را برابر با نه هزار سال اعلام می‌کند و دیگر نویسندگان ارمنی، سریانی و زرتشتی، طول این دوره را دوازده هزار سال ذکر می‌کنند.

نیبرگ دوره دوازده هزار ساله را مطابق با سنت زروانی می‌داند، زیرا این رقمی است که در بندهش ارائه می‌شود، نه هزار سال ستیز و تخاصم که سه هزار سال آفرینش مینوی بر آن مقدم است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۱۰). بنویست صورت اول یعنی نه هزار سال را به گونه برجسته‌ای وابسته به محافل زروانی می‌داند، و معتقد است که دوازده هزار سال یک روایت مزدایی است که در بندهش آمده و آشکارا تحریفی از عقیده زروانی است. و کریستن‌سن فرقی میان این دو قائل نمی‌شود. او معتقد است که اختلاف در عدد سنوات حاکی از اختلافات این دو فرقه نیست، سبب این اختلافات این است که چه زروانیان و چه مزدیسنان گاهی سه هزار سال آغاز جهان را، که کائنات در حالت مینوی بوده به حساب می‌آوردند و گاهی هم نمی‌آوردند. (کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۱۰۸) زهر عدد ۱۲۰۰۰ سال را مطابق با سنت زروانی قلمداد می‌کند. همان‌طور که نیبرگ به درستی اشاره می‌کند، غیر ممکن است که اینجا اشاره‌ای به تعداد علائم و نشانه‌های منطقه-البروج نیابیم. همچنان که این عقیده در کتاب *علمای اسلام*، که در آن هر هزاره تحت یکی از صور فلکی قرار می‌گیرد، هم تأیید می‌گردد. این حقیقت را می‌توان افزود که

چرخه ۱۲۰۰۰ با دوازده ماه سال منطبق است. در کیهان‌شناسی بندهش (= هندی) و گزیده‌های زادسپرم ۹۰۰۰ سال نزاع و کشمکش است، به علاوه ۳۰۰۰ سال آفرینش مینویی که بالغ بر ۱۲۰۰۰ سال می‌گردد. نکته مهم این است که رقم ۱۲۰۰۰ سال در علمای اسلام که نوشته‌ای کاملاً زروانی است نیز، آورده شده است: «اورمزد زمان درنگ خدای را متجلی و آشکار ساخت که به اندازه ۱۲۰۰۰ سال است و در آن فلک (= سپهر) یا تقدیر کننده را قرار داد.» و این خود شاید صحه‌ای بر زروانی بودن رقم ۱۲۰۰۰ سال باشد. (زهر، ۱۳۸۷: ۱۵۸)

به گفته تئوپمپوس، در روایت پلوتارخ: «از این دو بن هر یک به نوبت مدت سه هزار سال فرمانروایی خواهند کرد و در طول سه هزار سال فرجامین هر کدام خواهد کوشید که دام و دهشن آن دیگری را نابود کند.» (بنونیست، ۱۳۵۰: ۶۵) باید دید می‌توان در اینجا از باوری به سال بزرگ کیهانی برسیم - مطابق کتاب بندهش (کرده یکم، بندهای ۱۳ و ۲۵) که در زیر می‌آوریم - که آیا از آغاز آفرینش تا پایان آن، دوازده هزار سال طول خواهد کشید یا نه.

بند ۱۳: «سه هزار سال آفریدگان به مینویی ایستادند، که بی‌اندیشه، بی‌حرکت و ناملوس بودند.» (بهار، ۱۳۸۵: ۳۴)

بند ۲۵: «هرمزد به اهریمن گفت که زمان کن تا کارزار را بدین پیمان به نه هزار سال فراز افکنیم؛ زیرا دانست که بدین زمان کردن اهریمن را از کار بیفکند.» (همان: ۳۵)

تا هنگام سر آمدن این زمان هیچ یک از آن دو، نه می‌تواند آن را دگرگون کند و نه بر خلاف آن رفتار کند. چون نه هزار سال سر آید آنگاه اهریمن یکسره آکار شود و همه گیتی پر از آشتی گردد، چنانکه در آغاز بود. بنونیست معتقد است که دوره دوازده هزار ساله ذکر شده در بندهش بر اساس سنت زرتشتی تدوین شده است و زروانی نیست (بنونیست، ۱۳۵۰: ۱۰۴)؛ سه هزار سالی که در سنت مزدیسنا به دوره نه هزار ساله روایت زروانی افزوده شده است چون پر کردن و بکار بستن آن مشکل بوده، به ناچار آن را در زمان پیش از آفرینش قرار داده‌اند که عبارت است از دورانی ازلی که در طی آن

نگاهی به فلسفه و اسطوره زروان و بررسی کیهان شناخت ۱۶۱

آفرینش در حالت بی جنبشی و ناآگاهی (اگر فتاری و آناگاهی) بود (بندهش، کرده اول: بند ۴)

«سه هزار سال آفریدگان به مینویی ایستادند، که بی اندیشه، بی حرکت و ناملموس بودند.» (بهار، ۱۳۸۵: ۳۴).

بنا به گزارش مزدایی که در بند ۵ از کرده اول بندهش، آمده اورمزد با اینکه می دانست که اهریمن نخواهد پذیرفت، از او می خواهد که دام و دهشن او را یاری کند و او را نماز برد ولی اهریمن نمی پذیرد :

«گفت که: اهریمن! بر آفریدگان من یاری بر، ستایش کن، تا به پاداش آن بی مرگ، بی - پیری، نافر سودنی و ناپوسیدنی شوی و اهریمن گفت که: نبرم بر آفریدگان تو یاری و ندهم ستایش؛ بلکه تو و آفریدگان تو را نیز بمیرانم.» (بهار، ۱۳۸۵: ۳۴).

پس اورمزد پیشنهاد کارزاری برای نه هزار سال می کند : سه هزار سال نخستین همه به کام اورمزد رود، سه هزار سال زمان گمیزشن هم به کام اورمزد رود و هم به کام اهریمن و در سه هزار سال فرجامین اهریمن بیکاره و اپادشاه گردد و پتیاره اش از دام و دهشن بازداشته شود. (بهار، ۱۳۸۵: ۳۵)

۳-۲- بازسازی وقایع در زمان کرانمندی

۳-۲-۱- جدال اورمزد و اهریمن

اهریمن موجودی است خصلتاً تجاوزکار و ویرانگر، بر عکس اورمزد که سازنده و صلح جو است؛ از این روی اهریمن ستیزه را آغاز می کند و به اورمزد و آفریدگان او هجوم می برد. شهرستانی می گوید : «اهریمن از تسلط بر مردم معزول بود، حيله کرد و به آسمان متصاعد شد. و بعضی گویند که اورمزد در آسمان بود و زمین از او خالی بود، حيله کرد تا آسمان را بشکافت و به زمین فرود آمد با متابعان از جنود خویش و جنود ملائکه فرار جستند و شیطان متابعت ایشان کرد تا در بهشت محاصره نور کرد و سه هزار سال محاربت کردند و شیطان به حضرت رب نتوانست رسید» (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۸۲).

گفتار علمای اسلام گزارش مفصلتری از این رویداد آغازین می‌دهد: «پس اورمزد..... فروشیبتر نگرید نود و شش هزار فرسنگ. آهرمن را دید، سیاه و پلید گندآلود و بد کردار. و اورمزد را شگفت آمد که خصمی سهمگین بود، و اورمزد چون آن خصم را دید اندیشید که مرا این خصم بر باید گرفت و اندیشه کرد که به چند وجه اقرار بیاندیشید، و پس آغاز کرد. و اورمزد هر چه کرد همه به یاری زمان کرد.» پس اورمزد شروع به آفرینش جهان کرد تا میدان رزم او و اهریمن باشد، و خود رزمگاه را آماده ساخت تا اهریمن پا به میدان گذارد. «پس آهرمن دروند به یاری زمان روی به بالا نهاد تا با اورمزد جنگ کند و لشکری از دیو ساخته و صف کشیده. با دوزخ دوارید، و پس، از آن پلیدی و تاریکی و گندگی که در وی بود لشکری ساخته کرد... و در این معنی سخن بسیار است - و مقصود که هم هیچ بدست نداشت. هم با دوزخ دوارید؛ از راستی که در اورمزد دید سه هزار سال نیارست جنبیدن، تا این سه هزار سال گیتی ساخته شد» (Dhabhar, 1932:14-15).

بیکار ماندن یا بیهوش افتادن اهریمن در گزیده‌های زادسپرم به سبب آن است که اورمزد دعای اهورنور را خواند و بدان وسیله سه ویژگی را بدو نشان داد. آنگاه بود که اورمزد توانست آفرینش مادی (متحرک) را به یاری زروان بیافریند که البته سه هزار سال مصروف آن شد. در گزیده‌های زادسپرم این قطعه زروانی مربوط به آفرینش مادی را در بندهای ۲۶ تا ۲۸ از فصل نخست مرور می‌کنیم:

بند ۲۶: «سه هزار سال آفرینش تنومند (= مادی) و ساکن بود. خورشید، ماه و ستارگان بی‌جنبش در بالا ایستادند.»

بند ۲۷: «در سر زمان (= سر وقت) اورمزد نگریست که: چه سود است از آفریدن مخلوق اگر بی‌چندش (= بی‌حرکت)، بی‌رفتار <و> بی‌جنبش <باشد>؛ و پس به یاری سپهر و زروان آفرینش را <فراز رفتار (= متحرک)> آفرید.»

بند ۲۸: «زروان توانا بود که آفرینش اورمزد را حرکت بخشد، بی آنکه آفرینش اهریمن را به حرکت آورد، زیرا اصل یکی دیگری را زیان‌رسان و متضاد بود.» (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۳۶).

بعد از ذکر مرحله حرکت بخشی و رواگی در آفرینش اورمزدی، گزیده‌های زادسپرم دیدگاهی زروانی را ذکر می‌کند که در آن تاریکی و سیاهی اهریمن را هم‌گوهر با زروان و در واقع نشأت گرفته از آن می‌آورد. این بند که در ادامه آن را خواهیم آورد، می‌توانسته از پایه‌های شکل‌گیری بحث‌های فلسفی در میان متفکران زروانی و زردشتی بوده باشد؛ و شاید بتوان ریشه‌های بدنگری کیش زروانی را نشأت گرفته از این گونه مباحث کلامی در متون زردشتی - زروانی دانست.

«او (زروان) فرجام‌نگرانه، نیرویی از سرشت خود اهریمن، یعنی تاریکی، که نیروی زروانی بدان پیوسته [بود] و پست، وزغی و سیاه و خاکستری بود، به سوی اهریمن فراز برد.» (همان جا).

بندهش در (کرده اول: بند ۴) نیز از حمله آغازین اهریمن چنین سخن می‌گوید:

«اهریمن به سبب پس داندیشی، از هستی اورمزد آگاه نبود؛ سپس از آن ژرف پایه برخاست، به مرز دیدار روشنان آمد. چون اورمزد و آن روشنی بی پایان را دید، به سبب زدارکامگی و رشک گوهری فراز تاخت. برای میراندن تاخت آورد ... و باز به (جهان) تاریکی تاخت، بس دیو آفرید، آن آفریدگان مرگ آور مناسب برای نبرد را.» (بهار، ۱۳۸۵: ۳۴).

آنگاه بندهش در بند ۷ همین کرده از گفتگوی اورمزد و اهریمن سخن می‌گوید که ظاهراً در ملاقاتی بین آن دو انجام می‌شود. چون اهریمن پیشنهاد صلح اورمزد را نپذیرفت، پس دعای اهورنور را بر خواند و با آن اهریمن گیج و بی‌حس شد و به جهان تاریکی باز افتاد و سه هزار سال در آن حال ماند، تا اورمزد به کار گیتی بپردازد. (بهار، ۱۳۸۵: ۳۵).

اهریمن بیکار و بیهوش ماند زیرا محلی برای فعالیت نداشت، تا اورمزد به خلق جهان پرداخت که زمانی برابر سه هزار سال مصروف آن شد. آنگاه اهریمن دوباره سر برداشت، و آنچنان که در کتاب علمای اسلام آمده: «دیگر باره اهرمن دروند بجنید و آسمان را و کوه را و زمین را سوراخ کرد و در گیتی دوازد و هر چی در گیتی بود از بدی و پلیدی خویش آلوده کرد و چون با روحانی چیزی بدست نداشت، در گیتی نود شبانه‌روز جنگ کرد و سپهر بشکست و...» (Dhabhar, 1932:17-18). در این جا بحث پیرامون اسطوره آفرینش و جدال دو بن را به پایان می‌بریم.

۴-۲- نگاه فلسفی به شخصیت زروان

در اینجا بحث از سرشت و ماهیت مبدأ وجود است بنابر فلسفه اصالت زمان، و اینکه پیروان این مکتب درباره این حقیقت در بی‌کرانگی محض او چگونه می‌اندیشیدند و تعین او را به چه سان می‌دیدند. اندیشمندان زروانی البته زروان را تنها از یک وجه نمی‌نگریستند، بلکه وجوه دیگری را نیز برای او در نظر می‌گرفتند که حاصل تشخیص او بود. برای آنان زروان منحصرأ ذاتی نبود که در بی‌کرانگی خود آرمیده باشد؛ بر عکس، او در مراحل تعین خویش در چهره زمان گذران ظهور کرده و ماهیت زروانی خود را آشکار نموده است و در این حال موجودیتی ثابت و بی‌تغییر نیست، بلکه روند و جریانی است که به سوی هدفی می‌رود.

بدیهی است که اگر سرمدیت در شکل زمان هستی یافته، بنابراین از جاودانگی و مطلق بودن خود نیز عدول کرده و کرانه پذیرفته است، و لذا حقیقت عالم کون و فساد (زمان) محدوده معین دارد و از سلسله‌ای مقاطع زمانی خاص (سال) تشکیل شده است. او چون تعین یابد، تعیین کننده سرنوشت عالم و جهت حرکت و جنبش آن نیز خواهد بود؛ در این حال او ذاتی مؤثر در جهان است، زیرا همه چیز در نهایت، خود اوست و از او برخاسته و در نهایت در او و به خواست او به وجود ادامه می‌دهد یا به عدم می‌رود. شخصیت زمانی زروان تنها محصول تعین او نیست. پیش از این گفتیم که دو بن از بطن

زروان صادر شده‌اند، و این دلالت دارد بر تبدیل قوه به فعل و تحول آن دو از وحدت به کثرت وجود. چراکه زروان معنا و دلیل اصلی عوامل هستی‌زا و ویرانگر به صورت توأمان در عالم است. نظم و تعادل موجود در جهان نتیجه وجود اوست. در این مکتب با فلسفه پیچیده‌ای روبرو هستیم. تعین زروان از سویی در چهره زمانی اوست که باز در مکان عینیت می‌یابد و ماده سازنده جهان از او ناشی می‌شود. از سوی دیگر او عوامل دست اندرکار جهان را از خودش تحقق می‌بخشد؛ عواملی که بنابر تقدیر او نقش موجودات فناپذیر و دگرگون شونده را بر آن ماده نخستین می‌زنند و جهان را چنان که هست، پدید می‌آورند.

۱-۴-۲- تشخیص زروان

زروان به منزله منشأ اصلی کائنات و موجودات، وجودی ازلی و ابدی است. در دین مزدایی، زروان تنها ذات بی‌کرانه است و هر چه جز او هست کرانه دارد؛ اما در نگاه زروانی اورمزد و اهریمن همراه با وای که میانه آن دو است مجموعه بی‌نهایت کائنات را تشکیل می‌دهند. در زروان‌گرایی اینها همه تجلی ذات زروان‌اند و از این روی زروان خود اکرانه است. ولی همین زروان بیکران، کرانه می‌یابد که مرحله کنونی جهانی است. زروان کرانمند یا زمان، که عالم کون و فساد در او واقع است و این پاره‌ای از زروان اکرانه است. (بندهش، کرده اول: بند ۱۰).

۱-۴-۱-۱- چستی زروان اکرانه

ازنیک کلبی در رساله خود از قول مغان نقل کرده است که: «آنگاه که هیچ چیز وجود نداشت، نه آسمان‌ها، نه زمین و نه مخلوقاتی که در آسمان‌ها وزمین‌اند، تنها زروان وجود داشت.» زروان (بی‌کرانه) تنها وجود قدیم است و جز او همه حادث‌اند؛ به علاوه زروان خود مصدر کائنات است و هستی بخش هر چه جز او در عالم هست. تئودور موپسوئسچیا از قول فوتیوس درباره زروان می‌گوید: «او منشأ همه چیز بوده است» و

در علمای اسلام این نظر زروانیان به روشنی بیان شده است که: «جهان نبوده است و بیافریده‌اند، پس آفریده را از آفریدگار چاره نیست. و نباید دانست که در دین پهلوی، که زرتشتیان بدان مذهب‌اند، جهان را آفریده گویند ... در دین زرتشت چنین پیداست که جدا از زمان، دیگر همه آفریده است و آفریدگار زمان است». او بی‌کرانه محض و به بیان دیگر سرمذیت محض است. زروان سرچشمه وجود است، او موجودیتی مشخص نیست، جاویدان و منشأ مقدس و برتر است. زروان اکرانه وجودی مقدم، بی‌تفاوت و بی‌دگرگونی است که از او اصل‌های نیک و بد ناشی شده‌اند. او ذاتی است برتر از هستی و نیستی، نور و ظلمت و نیکی و بدی. هم بذر وجود در او هست و هم نیروی انهدام، او ذاتی عام و شامل است که بود و نبود را در بر می‌گیرد و به گفته زنر همه کیفیات را در خود دارد. (Zaehner, 1961: 212). چنان که در بندهش، کرده اول: بند ۱۰ آمده است:

«زمان نیرومندتر از هر دو آفرینش است: آفرینش اورمزد و نیز آن اهریمن. زمان یابنده جریان کارها است، زمان از نیک یابندگان یابنده‌تر است، زمان از آگاهان آگاه‌تر است». (بهار، ۱۳۸۵: ۳۶).

زروان به طور هم زمان منشأ خیر و شر است. با نیروی اوست که این دو بالفعل می‌شوند. بدون زمان این‌ها در مرحله قوه باقی می‌مانند، شرارت اهریمن هرگز ویرانگری نمی‌کند و کمال و خرد اورمزد نیز هیچ‌گاه به مرحله فعل نخواهد رسید. زروان منشأ هر کیفیت و باعث بروز و به عمل درآمدن همان کیفیت است. زروان با کرانه‌پذیر شدن این کیفیات را محقق می‌سازد؛ و هر دو نیرو در او مستحیل شده و بالقوه می‌شوند. همین دیدگاه در گزیده‌های زادسپرم فصل اول، بند ۸ و ۹ به خوبی بازگو شده است:

بند ۸: «اورمزد با خرد مینوی دید که: اگر زمان ستیز بریده (= مشخص، تعیین شده) نباشد، اهریمن بر انجام دادن آن چه تهدید کرد، تواناست.»

بند ۹: «اورمزد (که از قدرت اهریمن به بیم افتاده بود) زمان را به یاری خواست، چه دید که اهریمن با میانجی‌گری هیچ روشنی بر نایستد (= همدستان نباشد). زمان [برای]

هر دو است [و] در همیاری و راست رایانیدن (=رهبری درست) بدو نیاز است.» (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۳۴).

هم چنین مینوی خرد در پرسش ۷: بند ۹ درباره زروان اکرانه چنین می گوید :
«زیرا که زروان بیکران عاری از پیری و مرگ و درد و تباهی و فساد و آفت است و تا ابد هیچ کس نمی تواند او را بستاند و از وظیفه اش باز دارد (هیچ کس نمی تواند او را از وظیفه اش بی قدرت کند).» (تفضلی، ۱۳۸۵: ۳۱).

نیروی او برترین نیروها و آگاهی او برترین آگاهی است و بر جریان تمام امور تسلط دارد. زروان بی کرانه است و هیچ چیز جز او بی کرانه نیست. او در فضا محدود نشده و در ذات بی نهایت است. هیچ جا یا منزلگاهی از او خالی نیست. او را با هیچ خردی ادراک نتوان کرد، پس وی با خرد خداوند هم ادراک شدنی نیست؛ وی نمی تواند خود را بشناسد چون بی معنی است بگوییم که او ذات نامحدود خود را با خرد محدود نا-محدود می شناسد. خلاصه مطلب اینکه او هست، بی علت است و علت است از برای هر آنچه هست (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۴۷).

۲-۱-۴-۲- تشخیص زروان کرانه مند

زروان در اصل ازلیت، ابدیت و جاودانگی است که به سبب ماهیت بیکرانه خویش تغییر ناپذیر است، اما زمانی که ما اسیر آن هستیم گذرا است. در زمان کرانه مند است که سکون به پویایی و تحرک تبدیل می شود. در اعتقادات زروانی وجود سرمدی و بیکرانه زروان، در ازلیت خود وجود دارد؛ او برای صدور جلوه های خویش به کرانه مندی می-رسد و تعین می یابد. وجود آدمیان و جهانیان از او صادر می شود و اقتدار و عظمت لایتناهی بیکرانگی خویش را کرانه مندی محقق می سازد؛ و پس از آن است که وجود کرانه مند در پایان جهان، به وجود ازلی و بی نهایت خویش باز می پیوندد. از همین تفکر زروانی است که ایرانیان، وجود ازلی و ابدی را همیشه در ادبیات خویش به کار گرفتند.

در/وستا از دو گونه زروان یاد شده، زروان بیکرانه و زروان دیرنگ خوتای یا زروانی که قائم به خود و دیرپا است. در کیش زروانی این زمان در وجود و عینیت بخشیدن، تأثیری ویژه دارد. البته اورمزد عامل فعال و صانع است، اما او «وجود» را خلق نمی‌کند، وجود از زروان صادر شده و او تربیت کننده آن در چهره عالم است. زروان با سپهر وحدت می‌یابد؛ باری با محدود شدن زمان، هستی صادر می‌شود و کیفیاتی که فقط بالقوه بودند به بالفعل تبدیل می‌شوند. محدودیت زروان لازمه عمل خلقت است و با آن است که صدور یا تجلی زروان اکرانه در صور موجودات به وقوع می‌پیوندد و وحدت به کثرت تبدیل می‌شود. زمان محدود و عمل و حرکت جدایی ناپذیر و مکمل یکدیگرند، زمان از آغاز تا پایان جریان می‌یابد و به خاستگاهش که نامحدود باشد می‌پیوندد (همان: ۱۶۳).

زمان وجودی ازلی و دیرپا است از ذات الهی که اورمزد و اهریمن نیز جلوه‌های ازلیت اویند، بنابراین عدم را در او راهی نیست. اما زروان چون در شکل زمان جهانی ظاهر شود، در خدمت هر دو قرار می‌گیرد و هر دو از آن برای مقاصد خود سود می‌جویند. چنانچه همین مسئله را گزیده‌های زادسپرم در کرده اول بند ۹ نیز ذکر می‌کند: «زمان برای هر دو است [و] در همیاری و راست رایانیدن بدو نیاز است.» (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۳۴).

در اینجا زروان از اورمزد و اهریمن قوی‌تر است زیرا اورمزد نیز که خداوند خالق است، برای آفرینش از او کمک می‌جوید و بنابر گزیده‌های زادسپرم او به یاری زروان و سپهر آفرینش را متحرک می‌آفریند. اورمزد از جانب اهریمن در خطر است و خوب می‌داند که کاری نمی‌تواند بکند مگر این که زمان به کمکش بشتابد. زمان امری است که هم اورمزد و هم اهریمن به آن نیاز دارند.

۳-۱-۴-۲- زروان خدای بخت و تقدیر

قضا و قدر هر چه در عالم هست در زمان وجود و تمرکز یافته است. زروان دیرند خدای همان تقدیر و بخت مقدر است که هیچ کس را توان ایستادگی در برابر آن نیست. چنانچه مینوی خرد در پرسش ۲۶: بند ۱۱-۹ ذکر می‌کند:

«که آنچه در مورد ایشان از جهت نیکی یا بدی می‌پرسی، آگاه باش و بدان که کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر (پیش) می‌رود که خود زروان فرمانروا و دیرنگ خداست.» (تفضلی، ۱۳۸۵: ۴۴).

اهریمن و اورمزد هر دو تابع این تقدیر و یا منطبق برآن‌اند و روانه شدن این تقدیر در جهان از طریق سپهر است. در بندهش کرده چهارم، بند ۳۲ نیز آمده است که: «سپهر را زروان آفرید که تن زروان درنگ خدای و تقدیر ایزدی است.» (بهار، ۱۳۸۵: ۴۸).

بخت جهانیان، که به بیان دیگر تعیین موقع و وضع و حال هر کائناتی در هر لحظه از وجود آن است. در زروان دیرند خدای یا از سوی او تثبیت شده است؛ «بخت آن است که از آغاز مقدر شده است.» (تفضلی، ۱۳۸۵: ۴۳). همچنین در جای دیگر یعنی پرسش ۲۱، بند ۶-۴ مینوی خرد این چنین ذکر می‌کند:

«که با کوشش آن نیکی را که مقدر نشده است، نمی‌توان به دست آورد، ولی آنچه که مقدر شده است با کوشش زودتر می‌رسد. ولی کوشش هنگامی که زمان با آن نباشد در گیتی بی‌ثمر است.» (همان: ۴۲).

زروان دیرند خدای حصه‌ای از وجود ازلی و ابدی زروان اکرانه است و ماهیت آن جز در ارتباط با مصدرش مفهوم نمی‌شود. اما از کهن‌ترین ایامی که از آیین زروانی سخن هست به رابطه زروان و تقدیر یا سرنوشت اشاره کرده‌اند. آنچنان که کتب پهلوی به طور وافی این تعریف را تأیید می‌کند.

۲-۴-۲-آفرینش گیهان

اینکه عالم چگونه پدید آمده است از پیچیده‌ترین بخش‌های فلسفی زروانی است. در اینجا خلقت از عدم در کار نیست؛ بلکه صدور عالم از آن هستی نخستین مبنای نظریه زروانی در مورد تکوین جهان است. همان‌گونه که اورمزد و اهریمن از درون زروان بیرون آمدند و او بدین دو وجود لاهوتی خود را موجودیت بخشید، گیهان نیز از او زاده شد. گیهان حاصل جمعیت یافتن و صورت پذیرفتن آن هستی بی‌صورت و فاقد بعد آغازین است که تعین پذیرفت و در این حال تجسم زمان وجودی است. در این میانه نقش اورمزد نیز در تکوین آفرینش بسیار مهم جلوه می‌کند، هر چه باشد زروان از آغاز خواستار داشتن فرزندی شده بود تا جهان را برایش بیافریند؛ پس به لحاظی اورمزد یک میانجی است برای پیدایش کائنات. اورمزد صانع جهان و سازنده انسان و معبود اوست، پس گزافه نیست اگر بگوییم که در نمایش بزرگ تقدیر ازلی، اورمزد بازیگر اصلی است - گرچه ممکن است که به اعتباری صدور ماده سازنده عالم را مستقیماً از زروان بدانیم.

۱-۲-۴-۲-صدور جهان از زروان

تشخیص زروان لازمه عمل خلقت است که با آن صدور یا تجلی از زروان اکرانه صورت می‌گیرد. زرن معتقد است که این محدود شدن زمان، زروان دیرند خدای (کرانمند) را می‌سازد که در آن کیفیات بالقوه تشکیل دهنده ذات از وحدت اولیه بیرون می‌آیند و تمایزی بین آنان حادث می‌شود: میان عالم روحانی، عقلانی یا معنوی (مینوگ) و مادی (گیتیگ) جدایی می‌افتد و نیز میان ارادی (kāmīg) و طبیعی (čihrīg). تقسیم عالم وجودی به دو پهنه مینو و گیتی ثمره روند کرانه‌پذیری بی‌کرانه است. این تقسیم زروان در روند پدید آوردن جهان، همانند صدور دو بن آغازین است. دو پهنه عالم محصول صدور از زروان دیرند خدای‌اند. روح و ماده متحد می‌شوند تا گیهان را پی افکنند و گیهان همان چرخ است، سپهر آسمانی است، جسمیت یافتن زروان کرانمند است. زروان بی‌نهایت پدر اورمزد و اهریمن است، و چون تعین یافت، گیهان دو گانه نیز از

آن زاده می‌شود. دو صورت یا ابزار طرح شده است: یکی نمونه نخستین یا اصلی ماده، که از آن سپهر یا گنبد آسمان پدید آمده است، و دیگری نمونه نخستین یا اصلی جهان روحانی یا اخلاقی. دیدگاه ماده‌گرایی جزء نظریات ارسطویی است که به نظر می‌رسد این دیدگاه از غرب و در زمان شاپور اول وارد ایران شده باشد. دیدگاه اخلاقی و زاهدانه در زمانی نامشخص با پتانسیلی خالص از فرهنگ ایرانی، پیدایش این اصل، که در آن خداوند در تکامل سیر خدایی خود بازسازی می‌شود را سبب می‌شود. مقدمه و معرفی ابتدایی این دیدگاه دوم، همچنان که زرنر و گیمن نیز موافق آن هستند؛ به قبل از زمان شاپور اول باز می‌گردد و اصلی ایرانی دارد. (Duchesne-Guillemin, 1956: 110)

۳- نتیجه گیری

خدایان زمان همواره در جوامع باستان وجود داشته‌اند و اغلب در رده خدایان بسیار قدرتمند قرار نمی‌گرفتند و بیشتر خدایان سرنوشت و مرگ هستند. اما آیا زروان ایران نیز به این روی بوده است؟ مسلماً در آیین زروانی این خدا جایگاهی والاتر یافته، و از لحاظ فلسفی، زمان با حقیقت وجود یکی انگاشته شده است. زروان در ایران رنگ و بویی فلسفی و بسیار عمیق‌تر از یک خدای کم‌اهمیت پیدا می‌کند. گرچه ممکن است برخی از عقاید این کیش تأثیری باشد که ایران از فرهنگ بابلی گرفته باشد اما سهم اندیشمندان و متفکران ایرانی در ساخت و پرورش این مکتب که در خلال اعصار زمان به پیچیدگی و پختگی خاص خودش می‌رسد؛ نشانی است بر ایرانی بودن این کیش و نمی‌توان به راحتی آن را از فرهنگ ایرانی جدا دانست.

از لحاظ ریشه‌یابی زروان به عنوان خدای زمان، به طور حتم سرشته تحقیقات، بر اساس متون باستانی چون *اوستا* و *الواح* و سنگ‌نبشته‌های اندک به جای مانده در این خصوص، به ایران خواهد رسید؛ و با بررسی ادیان دیگر و اعتقادات و مبانی دینی آن‌ها که هم‌عصر با کیش زروانی بوده‌اند، می‌توان ردپای رسوخ عقاید زروانی را بر دین و

فرهنگ یونانی (هلنیسم)، بابلی، گنوستیک و مانوی در نظر داشت. قدر مسلم آن است که وجود این مکتب فکری و فلسفی پرورده شده و رشد یافته ایران و ایرانیان است که کمتر کسی به آن توجه کرده و از نظر گذرانیده است چراکه تأثیرات عمیق اعتقادی آن در اخلاق و فرهنگ ایران، حتی پس از استیلای اسلام تا به امروز باقی مانده است. با ظهور اسلام و کشتار گسترده پیروان غیر مسلمان در ایران، تنها آن نظام دینی هم چنان می‌توانست به بقای خود ادامه دهد که غیر از نمود و ظاهر دینی، دارای نظامی فکری و فلسفی بسیار با سابقه‌تری باشد و در روح و جان مردمان پیرو خود به سختی تنیده شده باشد. نظامی که بتواند عقاید و باورهای نه صرفاً دینی خود را در دیگر ظروف دینی نیز بگنجاند و تطابق دهد؛ و این نظام فکری در ایران پس از اسلام چیزی جز زروانیسم نمی‌توانست باشد. زروانیسم با ظهور در فرقه‌های اسماعیلیه، قلاطیه، قرامطه، دهریون و کیومرثیه پس از اسلام نیز هم چنان به زندگی در نظام فکری و باوری ایرانیان ادامه داد و حتی پس از انقراض این فرق و مکاتب فکری، تا به امروز نیز رد پای خود را به خوبی در تقدیرگرایی ایرانیان و اعتقاد به قضا و قدر الهی و تسلیم بودن در برابر آن و دیگر وجوه اخلاق ایرانی به یادگار گذاشته است.

از نظر محققان تاریخ ادیان چنین بر می‌آید که زروانیسم محصول تفکرات فلسفی است، اما ریشه اولیه را باید در فرهنگ بابلی یافت که پس از ورود به ایران، مقبول طبع ایرانیان واقع شد؛ اگر هم مغان مزدایی این مکتب را پذیرفتند، تنها بدان سبب بوده که محبوبیت بسیار یافته بود و تغافل از آن دیگر برایشان ممکن نبود.

مطالعه دقیق‌تر پیرامون این کیش و دین زردشتی نشان می‌دهد که، پیش از به وجود آمدن مباحث فلسفی و کلامی در میان اندیشمندان مزدایی، جنبشی مذهبی با محوریت زروان به وجود آمده بود؛ که طرفدارانی چند نیز داشت. البته در خلال همین گرایشات نوپای کیش زروانی و بعد از ظهور زرتشت و شکل‌گیری جنبش کلامی و فلسفی زرتشتی در عصر هخامنشی و ساسانی، است که به مسائل مهمی چون علت و چگونگی پیدایش دو اصل خوبی و بدی و وجود سر منشایی بنام زروان اندیشیده شد.

نگاهی به فلسفه و اسطوره زروان و بررسی کیهان شناخت ۱۷۳

نقطه مشترک در میان پیروان زروان، حل شدن مسئله جدید ثنویت مزدایی بود که در دوران ساسانی قوت گرفت و پس از اسلام نیز در متون ایرانی و عربی قوت بیشتری یافت. زروان وجودی سرمدی بود که چون خدایی بی‌اثر امور جهان را به دو فرزند خویش حواله نموده بود. بنابراین اورمزد در میان زروانیان همچون مزدایرستان با همان نیایش‌ها و با همان آداب مزداییان سنتی ستوده می‌شد. به همین دلیل طرفداران این کیش در بطن جامعه مزدایی توانستند به وجود خود ادامه دهند و هم‌چنان به ترویج تفکرات خود پردازند.

سعی نگارنده در طول این پژوهش تماماً این بوده است که با اتکا بر تحقیقات دانشمندان و محققان تاریخ ادیان و همچنین تطبیق و مستندسازی گزارشات موجود، بر اساس متون و اسناد به جای مانده از مورخان و نویسندگان ایرانی، ارمنی، سریانی و یونانی و برخی متون دینی فارسی میانه با صبغه زروانی مانند مینوی خرد، بندهش و گزیده‌های زادسپرم؛ بتواند این کیش ایرانی را آن‌چنان که بوده است بازایی و بازآفرینی کند. به امید آن که شاید این اندک، مروری بوده بر آنچه بزرگان نگاشتند، و شروعی باشد برای گشایش درهای معرفت به سایه‌های تاریک و دست نخورده تاریخ و فرهنگ ایران کهن.

کتابنامه

- ابن ندیم، محمد ابن اسحاق. (۱۳۶۶). *الفهرست*. ترجمه محمد رضا تجدد. تهران: امیرکبیر.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۷۸). *دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی*. تهران: هیرمند.
- باقری، مهری. (۱۳۷۶). *دین‌های ایرانی پیش از اسلام*. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- بنونیست، امیل. (۱۳۵۰). *دین ایرانی بر پایه متن‌های کهن یونانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). *بندهش*. تهران: توس، چاپ سوم.

۱۷۴ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

- بیرونی، ابوریحان محمد ابن احمد. (۱۳۶۳). آثار الباقیه. ترجمه اکبر دانا سرشت. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- پاکزاد، فضل‌الله. (۱۳۸۴). بندهشن. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- تفضلی، احمد. (۱۳۸۵). مینوی خرد. به کوشش ژاله آموزگار و مهرداد بهار. تهران: توس، چاپ چهارم.
- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۴). آیین زروانی مکتب فلسفی _ عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان. تهران: امیرکبیر.
- راشد محصل، تقی. (۱۳۸۵). وزیدگی‌های سپرم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- زهر، آر. سی. (۱۳۸۷). زروان یا معمای زرتشتی‌گری. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- (۱۳۸۸). طلوع و غروب زرتشتی‌گری. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد ابن عبدالکریم. (۱۳۳۵). الملل و النحل. ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. تهران: تابان، چاپ دوم.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۵). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. تهران: صدای معاصر، چاپ پنجم.
- موله، ماریژان. (۱۳۷۷). ایران باستان. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: توس، چاپ پنجم.
- نیبرگ، ساموئل. (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الله نجم‌آبادی. دانشگاه باهنر کرمان.

Bartholimae, Christian. (1979). Altiranisches Wörterbuch. Berlin. New York: Walter De Gruyter.

Jackson, A.V. Williams. (2004). Avesta Grammer In Comparison With Sanskrit. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Duchesne-Guillemin, J. (1956). "Notes on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan, with Additional References". Journal of Near Eastern Studies. Vol. 15, No. 2, pp. 108-112.

Dhabhar, B.N. (1932). Ulema ī Eslam. Bombay.

نگاهی به فلسفه و اسطوره زروان و بررسی کیهان شناخت ۱۷۵

Zaehner, R.C. (1955). "Postscript to "zurvan". Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Vol. 17, No. 2, pp. 232- 249.

..... (1961). The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. New York: G.P.P.S.

دو فصل نامه تخصصی پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۷۵-۱۹۶

بررسی مفهوم نیایش در کیش مانوی: مطالعه موردی سه نیایش فارسی میانه مانوی

راحله خردمند*

چکیده

نیایش های بر جای مانده از مانویان بیشتر به زبان های فارسی میانه و پارتی هستند. نیایش های مانوی عموماً در بردارنده مضمون نجات نور و رستگاری روح در آمیخته با تاریکی و نادانی است. این نیایش ها اغلب شعرگونه بوده و به صورت سرودهایی همراه با موسیقی در تالارهای مخصوص نیایش که در مانستان ها ساخته شده بودند، خوانده می شدند. نیایش های مانویان دارای دو جنبه فردی و اجتماعی بوده و نیایش ها و نمازهای روزانه به صورت فردی یا جمعی همراه با آداب و مناسک خاصی خوانده می شدند. هدف از این پژوهش نگاهی اجمالی به مفهوم و جایگاه نیایش در باور مانویان با مطالعه موردی سه

* دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان های باستانی از دانشگاه شهید بهشتی،
r.kheradmand7619@gmail.com

نیایش فارسی میانه است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای سه نیایش فارسی میانه مانوی: قطعه نیایشی M4b، قطعه M20 و دست‌نوشته M174 را مورد واکاوی قرار داده است. مطالعه این نیایش‌ها نشان می‌دهد که نیایش‌های مانویان عموماً دربردارنده عناصر بنیادین اندیشه و عرفان این کیش هستند. مضامینی چون تقابل تاریکی و روشنی، نجات روح یا نور در بند تاریکی و رستگاری آدمی، استغاثه به پدر بزرگی، درخواست یاری از ایزدان و جستجوی منجی از اصلی‌ترین مواردی هستند که در نیایش‌های مانویان بیان می‌شود. این نیایش‌ها گاه شکل اندرز به خود می‌گیرند و گاه به صورت درخواست بیان می‌شوند.

واژگان کلیدی: نیایش، کیش مانی، فلسفه نیایش، نیایش‌های مانویان، فارسی میانه، پارتی

۱. مقدمه

با بررسی آثار به‌جامانده از مردمان باستان درمی‌یابیم که در ادیان و دیگر باورهای کهن، نیایش‌های مردم در مقابل خدایان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. مردمان باستان با نیایش و مدح خدایان در برابر آنان برای برآورده شدن خواست‌های خود، کرنش می‌کردند. در میان اقوام باستانی نیایش دارای جایگاه ویژه‌ای بوده است و نیایش‌های آنان غالباً دربردارنده مفاهیمی مانند درخواست رحمت، سپاس‌گزاری، استغاثه و طلب کمک و بزرگ داشتن خدا یا خدایان آن قوم بوده است. این نیایش‌ها به‌طور معمول با مراسم ویژه همراه بوده‌اند و در آن نیایشگران در پیشگاه خدا یا خدایان خود زانورده و با بلند کردن دست‌ها و باز کردن کف دست دعا می‌خواندند. (بی‌ناس، ۱۳۷۰: ۷۵) ساکنان سرزمین کهن ایران نیز از این قاعده مستثنا نبوده و نیایش در میان ایرانیان باستان دارای ارزش و اهمیت ویژه‌ای بوده است.

۱-۱. بیان مسئله

کیش مانوی نیز مانند دیگر باورهای دینی و عرفانی دربردارنده متون نیایشی بسیاری بوده است. مانی (۲۱۶-۲۷۷ م) در آغاز سده سوم میلادی با بیان دیدگاه‌های جدیدی در باب کیهان‌شناسی و تکوین عالم، کیشی نو را پایه‌گذاری کرد. وجود متن‌های

نیایشی گسترده که دربردارنده مفاهیم کلیدی باور مانویان است، نشان از این نکته دارد که این کیش نو همراه با شعائر و مناسک جدید به شیوه خود، از مفهوم نیایش برای گسترش شعائر مذهبی کیش مانوی در میان پیروان خود بهره برد. مانی با بهره‌گیری از هنر موسیقی، نقاشی، ادبیات و شعر مفاهیم پیچیده کیهان‌شناختی، اسطوره‌ای و عرفانی باور خویش را به ساده‌ترین روش در اختیار عموم مردم قرار داد. در بیشتر پژوهش‌ها آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد جنبه اساطیری و کیهان‌شناختی مانویان و نیز شعائر مانوی است. در این پژوهش تلاش شده است که با رویکردی فلسفی-عرفانی به واکاوی اجمالی مفهوم نیایش‌های مانویان با بررسی مطالعه موردی سه متن فارسی میانه M20، M4b و M174 به صورت تصادفی انتخاب شده تا مورد تحلیل قرار گیرند.

۱-۲. پیشینه پژوهش

کتاب *زبور مانوی*^۲ برگردان از قبطی سی. آر. سی. آلبری^۳ (۱۹۱۱-۱۹۴۳) یکی از مجموعه‌هایی است که در بردارنده متون نیایشی مانوی است. مزامیر مانوی بیشتر درباره فراخوانی و استغاثه به ایزدان هستند. هر یک از مزامیر دربردارنده نیایش خداوندگار، عیسی و خود مانی است. (آلبری، ۱۳۸۸: ۱۴) در سال ۱۹۷۵ مری بویس^۴ (۱۹۲۰-۲۰۰۶) مجموعه از اشعار مانوی و نیایش‌های مانوی را همراه با متون منشور تحت عنوان *A reader in Manichaean middle Persian and Parthian* منتشر کرد. در کتاب *ادبیات مانوی*، مهرداد بهار (۱۳۰۸-۱۳۷۳) و ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق در کنار بررسی مفهومی باور مانویان به اندیشه مانوی و تفکر عرفانی آنها در شکل‌گیری نیایش‌ها اشاره می‌کنند و در بخش انتهایی، ترجمه متون مانوی را که

^۲ مزامیر مانوی از آثار ادبی دوره ساسانی (سده ۴-۳ م) است که در اصل به زبان سریانی سروده شده بودند اما اکنون ترجمه قبطی این سروده‌ها در دسترس است. زبور شامل ۲۸۹ مزمور شماره دار و تعدادی از مزامیر بدون شماره و پراکنده است.

^۳ Charles Robert Cecil Allberry

^۴ Mary Boyce

دربدارنده نیایش‌ها هستند آورده‌اند. استوارت هالروید^۵ در کتاب /ادبیات گنوسی^۶ «مزامیر روشنی» را مطرح می‌کند که نیایش‌هایی هستند خطاب به آفریدگار و بزرگان مانوی. وی این نیایش‌ها را به عنوان نمونه‌ای از ادبیات گنوسی در کنار نیایش‌های دیگر مکتب گنوسی مطرح کرده است. والتر هنینگ^۷ (۱۹۰۸-۱۹۶۸) در سال ۱۹۴۳ ترجمه دو نیایش مانوی «هویدگمان» و «انگد روشنان» را منتشر کرد.^۸ سرود انگد روشنان نیایشی است استغاثی از روحی دربند که در جستجوی منجی خود است.

۲. نیایش در کیش مانوی

نیایش بخشی جدایی‌ناپذیر از کیش مانوی بوده و یکی از اجزای اصلی شعائر مانویان به حساب می‌آمده است. مانویان در طی نمازهای روزانه خود به سمت خورشید و ماه نیایش‌های ویژه‌ای را خطاب به پدربزرگی، مسیح، فرشتگان و جامعه مؤمنان قرائت می‌کردند و در طی این قرائت‌ها اتحاد چهارگانه خدا، روشنی، قدرت و خرد را می‌ستودند. (Gardner, 2013: 73-86)

با نگاهی کلی به ساختار جامعه مانوی می‌توان دید که مانویان قائل به فردگرایی صرف نبوده و به ساختار جامعه و جمع‌گرایی نیز توجه ویژه‌ای داشتند. ساختار طبقه‌بندی شده جامعه مانوی و خویشکاری‌های ویژه هر طبقه نشان از توجه مانی به ساختاری جمعی دارد. جامعه مانوی به دو دسته گزیدگان^۹ و نیوشایان^{۱۰} تقسیم می‌شد و نیوشایان علاوه بر تأمین زندگی خود وظیفه تأمین رفاه و معیشت گروه برگزیدگان را بر عهده داشتند. (بهار، اسماعیل‌پور

^۵ Stuart Halroyd

^۶ ر.ک هالروید، استوارت (۱۳۹۲). /ادبیات گنوسی. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق. تهران: نشر هیرمند.

^۷ Walter Henning

^۸ گزیده‌ای از مقالات هنینگ در مجموعه *Acta Iranica* شماره ۱۵ چاپ شده است. Henning,

W. B. (1977). *Selected Papers (Acta Iranica 15)*. Leiden: Brill.

^۹ گزیده‌گان (wizīdagān) شامل یک رهبر (sārār)، دوازده آموزگار (hammōzāg)، هفتاد و دو

خادم یا اسقف (ispasag) و سیصد و شصت مهستگ (mahistag) می‌شود.

^{۱۰} نیوشایان (niyōšāgān) توده مردم عادی جامعه مانوی بوده که اجازه ازدواج، کشت و زرع و

خوردن گوشت را داشتند. (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۴۰)

مطلق، ۱۳۹۴: ۳۲) نیایش‌های مانویان نیز از این قاعده جدا نبوده‌اند. با بررسی نیایش‌های مانویان و تصاویر بر جامانده از آنان می‌توان به این نکته دست یافت که نیایش‌های مانویان به دو صورت نیایش‌های جمعی و فردی به‌جای آورده می‌شدند.

۱-۲. نیایش‌های جمعی

نیایش‌های جمعی گاه با حضور جمع زیادی از مانویان و گاه با تعداد اندکی از مانویان برگزار می‌شد. در بخش بزرگی از یک برگ نقاشی مربوط به مراسم بما (IB4979)^{۱۱} تصویر مراسمی نیایشی را شاهد هستیم که به‌صورت جمعی به‌جای آورده شده است. در این مراسم نیایشی، مانویان بر اساس نقش و طبقه‌ای که به آن تعلق دارند در جایگاه خود قرار گرفته و مراسم نیایش با این تشریفات برگزار می‌شود. (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۱۰۹)



IB 4979 (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۱۵۵)

^{۱۱} جشن سالانه عروج مینوی‌مانی: این مراسم در آخر دوازدهمین ماه یا به عبارتی در «ماه روزه» مانویان بر پا می‌شد. هدف از این مراسم بزرگداشت مرگ مانوی بوده است. در این جشن تختی دارای پنج پله را فرش کرده و در نقطه توجه حاضرین قرار می‌دادند. (ویدن گرن، ۱۳۹۵: ۱۳۸)

گاه نیایش‌های جمعی با حضور تعداد اندکی برپا می‌شد. به‌عنوان نمونه در برگه مصور از یک کتاب مانوی که به مراسم توبه^{۱۲} معروف است (IB4974)، شاهد برگزاری مراسم نیایشی با تعدادی از مانویان در کنار بزرگان هستیم که با موسیقی و نواختن ساز زهی همراه بوده است. (همان: ۱۲۱)



IB4974 (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۱۶۲)

نیایش‌های جمعی مانویان به طور معمول در مکان‌هایی به نام «مانستان» که مخصوص عبادت مانویان بود، برگزار می‌شد. در مراسم نیایش، به طور معمول موسیقی و آوازهای دینی رواج داشت. در این مراسم‌ها، مانویان مزامیر یا سرودهای آیینی را هم‌خوانی می‌کردند و در این سرودخوانی‌ها، رهبر گروه یا تک‌خوان سرود می‌خواند و بقیه پاسخ می‌دادند. (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۴۳)

۲-۲. نیایش‌های فردی

علاوه بر نیایش‌های جمعی تصاویری نیز از نیایش‌های فردی مانویان به‌دست آمده که در آن فرد نیایشگر به‌تنهایی به نیایش می‌پردازد. در نگاره TIII 260 فرد نیایشگر در لباس سفید بر زمین زانو زده و به نیایش مشغول است. در نوشته همراه با این تصویر

^{۱۲} لوکک این تصویر را نیایش ایزدان یا خطابه یک حواری (دو حواری) در برابر تعدادی دیناور می‌داند اما کلیم کایت معتقد است که این مراسم بیشتر شبیه مراسم توبه و یا کفاره دهی است. (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۱۳۲)

متنی نیایشی به زبان ترکی میانه به خط مانوی در مدح مانی آمده است. (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۱۲۲)



THH 260 (کلیم کایت، ۱۳۸۴: ۱۵۹)

مانی و پیروانش برای تبلیغ آیین خود از ادبیات به ویژه شعر بسیار استفاده برده‌اند و انعکاس آن را نیز می‌توان در متون نیایشی مانویان یافت. مزامیر مانویان اغلب نیایش‌های شعرگونه‌ای هستند که زیبایی ادبی آن سبب جذب شنوندگان به آن شده و همچنین این قابلیت را به آن‌ها می‌داد تا آن را مانند مسیحیان با موسیقی همراه کنند. مانویان به‌ویژه در سرزمین‌های غربی که در آنجا ابن‌دیسان^{۱۳} (۱۵۴-۲۲۲ م) و پسرش هارمونیوس^{۱۴} بسیار فعال بودند، از نیایش‌های شعرگونه برای انتقال مفاهیم عمیق خود بهره بسیار برده‌اند. (شکری فومشی، ۱۳۹۵: ۹۹-۱۱۸)

۲-۳. متون نیایشی مانوی

مانویان دارای کتاب‌های گوناگون نیایش بوده‌اند و در این میان می‌توان به نیایش‌هایی دست پیدا کرد که مانی خود آن‌ها را سروده است. برخی از قطعات انجیل زنده و مزامیر

^{۱۳} عارف مسیحی بنیانگذار فرقه دیصانیه. نام وی برگرفته از نام رودی به همین اسم است. طریقه ابن دیصان با طریقت والانتین و مرقیون در ظاهر مخالف است اما در معنی هر سه آنها شعبات یک اصل فکری هستند مانی در تعلیمات کیش خود تحت تأثیر ابن‌دیصان بوده است.

^{۱۴} یکی از سه پسر ابن‌دیصان که همراه پدر به ارمنستان مهاجرت کرد.

توسط خود مانوی سروده شده است. از طرفی دیگر مانوی دو زبور منظوم نیز سروده بود که قطعاتی از یکی از آن دو به زبان پارتی و قطعاتی از دیگری به پارسی میانه و سغدی در دسترس هستند. (Rubio, 2013: 249-270) بخش‌هایی از این زبور که به زبان پارتی در دسترس است عنوان «آفرین بزرگان» (Wuzurgān āfriwan) را دارد که شامل نیایش‌هایی خطاب به پدر بزرگی و ایزدان آفرینش سوم بوده که چند بخش را شامل می‌شود. (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۹۱) دیگر زبور مانوی «آفرین تقدیس» (Qšūdagān āfriwan) نام دارد چراکه هر کدام از نیایش‌های آن زبور با واژه «قادوش» به معنی قدوس آغاز می‌گردد. (همان: ۱۹۲)

۲-۴. واژگان به کار رفته در مورد نیایش در متون مانوی

در متون مانوی واژه ng'y^{۱۵} به معنی نیایش کردن به کار رفته است (Durkin, 2004: 294) علاوه بر آن، از واژه fryn^{۱۶} به معنای «نیایش و ستایش» نیز استفاده شده است. (ibid: 26). واژه fryn^{۱۷} از ریشه فعلی frī- به معنای «ستودن، خشنود کردن» است که در اوستا با پیشوند ā به صورت ā-frī در معنای «دعای خیر» آمده است. (حسن دوست، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۰-۹۱) همچنین واژه fryn^{۱۷} با معنای مشابه را می‌توان در متون مانوی مشاهده کرد. (Durkin, 2004: 28) دیگر واژه‌ای که در متون مانوی برای اشاره به نیایش و ستایش به کار می‌رود واژه fwryšn^{۱۸} است. از نظر دورکین این واژه در معنا به معنی ستایش و یا سرود مذهبی در ستایش کسی آمده است. (ibid: 28) بر این اساس بخشی از نیایش‌های بلند مانویان را که اغلب خطاب به مانوی یا یکی از ایزدان مانوی است، «آفریشان» می‌نامند. در این نیایش‌ها گاهی واژه فارسی میانه st'yšn^{۱۹} و واژه پارتی st'wyšn^{۲۰}

^{۱۵} Niyāy

^{۱۶} Āfrīn

^{۱۷} āfrīwan

^{۱۸} āfurišn

^{۱۹} astāyišn

^{۲۰} astāwayišn

به معنای ستایش به جای 'fwryšn به کار می‌رود. این نیایش‌ها به تقلید از یشتهای /وستا نوشته شده و بعضاً در تقدیس یک ایزد یا قدیس هستند مانند نیایش‌های نریسه ایزد، سروش اهلای، عیسای درخشان، مانی و یا گاه به یک آیین مربوط می‌شوند مانند نیایش‌های ویژه بمای نور. (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۹۵)

در میان نیایش‌های منسوب به آفرشنان می‌توان سرودهای کوچک‌تری را نیز یافت که غالباً در ستایش یک ایزد بوده؛ سرودهای ابجدی^{۲۱} نیز معمولاً از آن دسته هستند. (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۹۵)

نیایش‌های مانویان علاوه بر ظاهری جذاب و هنرمندانه مفاهیم عمیق و جدی فلسفه و عرفان مانی را نیز در بردارند. نیایش‌های مانویان بایان مفاهیم عمیق عرفانی و انتقال آن‌ها به صورت نیایش‌های روزمره به پاسداری از اندیشه مانی و کیهان‌شناخت آن می‌پردازند. مانویان در نیایش‌های خود راه‌هایی و پالایش وجودی را گذر از جهان مادی و حرکت به سوی بهشت روشنان می‌دانند. در این جستار برای نمونه به سه متن نیایشی مانوی که به زبان فارسی میانه نوشته شده‌اند پرداخته شده که علاوه بر زیبایی ادبی انعکاسی از اصل دو بن و حضور پررنگ تجلی‌های خداوند در جهان مادی و وظایف هر فرد مانوی هستند.

۳. قطعه M4b

نخستین نیایش، بخش از قطعه نیایشی M4b را شامل می‌شود، ابوالقاسم اسماعیل پور در کتاب *سرودهای روشنائی* این نیایش را تحت نام «نیایش فرشتگان» آورده است. (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۶: ۳۴۱) این متن شامل سرودها، نیایش‌ها و استغاثه‌های کوتاه به زبان فارسی میانه است که چند واژه پارتی نیز در آن به چشم می‌خورد.

مخاطب این نیایش در ظاهر مشخص نیست اما به نظر می‌رسد که این نیایش خطاب به مانی یا یکی از ایزدان مانوی است که همراه با فرشتگان فراخوانده می‌شوند و دارای توانمندی پاسداری از دین پاک که منظور همان کیش مانوی است، بوده است. در اندیشه مانویان ایزدان جلوه‌های روشنی درنبرد با اهریمن و تاریکی هستند که وظیفه پاسداری از روشنی گرفتار در جهان ماده، پالایش آن و سرانجام هدایت آن به سمت

^{۲۱} سرودهایی که هر مصرع آن‌ها با یکی از حروف الفبای ابجد، هوز... آغاز می‌شوند.

بهشت روشنی را عهده‌دار هستند. ایزدان همراه با یاری فرشتگان که باشندگانی مینوی هستند به‌گونه‌ای رابط میان جهان مادی و انسان سالک با عالم ملکوت و مینو هستند. باشندگانی مینوی که قدرت دخل و تصرف در جهان ماده را دارند و از این‌رو در انتهای بند اشاره به از میان بردن دشمنان کیش مانوی و مخالفان شده است و از آنان درخواست شده تا دشمنان دین پاک (کیش مانوی)، که همانا فرزندان تاریکی در این جهان هستند را از میان ببرند:

“'wr, zyw xwd 'b'g prystg'n 'bz'r'n. nhwm 'wd p'y 'w dyn ywjdh'r, 'd hmb"wm qm'r bwr, kst'r'n 'y xw'styyh.” (Boyce, 1975: 190)

«بیا بزی خود با فرشتگان نیرومند؛ نهان دار و پپای دین پاک را؛ و سر دشمنان را ببر؛ دشمنان دین حقیقی را!» (اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۲۴۱)

مانویان همواره در تلاش برای مقابله با مخالفان آیین خود بوده‌اند و در این بند از نیایش نیز ما شاهد درخواست از قدرتی آسمانی به جهت نابود کردن مخالفان و دشمنان آیین مانویت هستیم. درخواست نابودی دشمنان به طور معمول یکی از متداول‌ترین درخواست‌ها در نیایش‌های مردمان از هر آیین و باور بوده است. این بند تقابل دو بُن را در اندیشه مانویان آشکار می‌سازد؛ نبرد میان روشنی و تاریکی. بخش آخر این بند نیز اشاره به افرادی است که نه‌تنها با آیین مانوی مخالفت کرده بلکه با آن نیز به مبارزه می‌پردازند:

«و سر دشمنان را ببر؛ دشمنان دین حقیقی را!» (اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۲۴۱) این دشمنان متخاصم کسانی هستند که قصد از میان بردن کیش مانی و مانویان باورمند را دارند. شاید بتوان گفت منظور از این دشمنان متخاصم موبدان زرتشتی به ویژه موبدان درباری است که با جدیت باور مانویان را سرکوب می‌کردند.

در بخش بعدی این نیایش نام چهار تن از فرشتگان مانوی آمده است که از نظر نام با فرشتگانی مقرب درگاه خداوند در ادیان سامی شبیه هستند. در این بند از نیایش

^{۲۲} جمله آخر این بند مبهم است و به نظر می‌رسد بیانگر احساسات غیر مانوی است. در اینجا واژه xw'styyh به جای درست‌کار، دین حقیقی ترجمه شده است.

فرشتگان به عنوان نیروهایی قدرتمند معرفی می‌شوند که آرامش و اعتماد را برای دیناوران فراهم می‌آورند.

“rwp'yl, yx'yl, gr'yl, sr'yl, 'b'g wysp'n prystg'n 'bz'r'n, wxd 'bz'y'nd r'm 'wd wšyd'x 'w h'm'g dyn 'y xwr's'n p'ygws” (Boyce, 1975: 190)

«روفائیل و میکائیل؛ جبرائیل و اسرائیل؛ با همه فرشتگان نیرومند؛ خود افزایش رانمش و اعتماد؛ به همه دیناوران ناحیه خراسان» (اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۲۴۱)

در بخش دیگر نیایش ما با ستایش این فرشتگان روبه‌رو هستیم:

“pryn 'w prystg'n thm'tr'n, r'hywnyg z'wr'n, nmr'n, kw xwd p'y'nd 'w dšnyz'dg'n 'c w'dyn 'wd pdyn z'wr'n.” (Boyce, 1975: 190)

«آفرین بر فرشتگان تهم‌تر؛ نیرومندان...، فروتنان؛ که خود پایند راستی زادگان را؛ از نیروهای مینویی و مادی.» (اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۲۴۲)

بر اساس اسطوره مانوی این فرشتگان در جریان روند آفرینش به مبارزه با اهریمن و دیوان تاریکی پرداخته و بخش از دیوان تاریکی را نابود می‌کنند. در کتاب غولان^{۲۳} این فرشتگان به عنوان «چهار فرشته» معرفی می‌شوند. در نیایش‌های مانویان اغلب نام این فرشتگان تکرار می‌شود. (ر.ک. M4d19 و F6) (Hening, 1977: 177) با نگاهی دقیق به فلسفه مانویان در شکل‌گیری جهان آفرینش می‌توان دریافت که در نگاه مانویان فرشتگان موجوداتی مینوی هستند که نقش آن‌ها محدود به جهان مینوی نبوده بلکه در جهان مادی حضور پیدا کرده و رابط میان دیناوران پاک و ایزدان هستند. در کیش مانوی فرشتگان تنها وظیفه نیایش و ستایش خداوند را عهده‌دار نبوده بلکه حضور آنان در جهان مادی و پاسداری و حمایت از روشنی و برگزیدگان مانوی از جمله وظایف فرشتگان محسوب می‌شده است. بر اساس فلسفه مانویان این فرشتگان لزوماً قدیم و ازلی نبوده بلکه می‌توانستند حادث باشند. گاه این فرشتگان از مقام فرشته

^{۲۳} کتاب غولان یا k'w'n مجموعه‌ای از نوشته‌های مانی است که ابن ندیم آن را «سفره الجابره» نامیده است. کتاب دربردارنده کیهان‌شناخت مانی، داستان غولان و آموزه‌هایی درباره پنج عنصر است. (Hening, 1977: 115-137)

بودن سقوط کرده و به دیو تبدیل می‌شوند مانند ابلیس و نقطه مقابل آنان فرشتگان تهم‌تر هستند که به پایداری از دین پاک می‌پردازند.
در بخش بعدی نیایش، ستایش مانی همراه با بزرگداشت روح‌القدس آمده است و در ادامه ستایش فرشتگان همراه است:

“pwrym 'w by m'ny, xwd'n .nbrym ' prh wzrg 'yt br'z"'.
'wrw'rym 'w w'xš ywjdhr, 'b'g prh'n prystg'n 'bz'r'n. 'pryn
'w prystg'n thm'tr'n. p'y'nd *'w dyn 'y yzd'n*, 'wd w'n'nd
'w wzyndg'r'n 'y r'styh.” (Boyce, 1975:190)

«بستاییم بغ مانی خداوند را؛ نماز بریم فره بزرگ <و> رخشات را؛ بزرگ داریم
واخش یوژدهر (روح‌القدس) را؛ با فرهان و توانمند فرشتگان آفرین بر فرشتگان
تهم‌تر؛ پایند دین ایزدان را؛ و چیره گردند بر گزندگران راستی.»
(اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۲۴۲)

بر اساس فلسفه مانویان، ایزدان تجلی‌هایی از نور خداوند در مراحل مختلف آفرینش بوده که در نبرد با تاریکی به فراخور نیاز توسط پدربزرگی فراخوانده می‌شده‌اند. آنان وظیفه حفظ و دفاع از روشنی در جهان مادی را عهده‌دار بودند. مانی به‌عنوان فرستاده روشنی وظیفه پایداری از دین ایزدان را عهده‌دار است. بر اساس اندیشه مانویان راستی همان راه ایزدان و اندیشه مانی است و دستیابی به آن تنها با یاری فرشتگان امکان‌پذیر است.

پس از آن ما شاهد ستایش فریدون شاه هستیم. فریدون به‌عنوان پهلوانی اوستایی که به شیوه سنتی زرتشتیان با مهر ایزد پیوند خورده است فراخوانده می‌شود تا بر ضد پلیدی و بیماری آنان را یاری کند. در متون مانوی فریدون به طور مستقیم با مهر ایزد در ارتباط نیست، اما بر اساس اسطوره کیهان‌شناخت مانوی مهر ایزد به عنوان ایزد نجات دهنده و معمار جهان و آفریننده کیهان مادی شناخته می‌شود و هموست که مانند تمام پهلوانان با صفت دلیری و کاردانی (رک. قطعه M100) نام برده می‌شود. (Sundermann, 1973:37-41) در این بند فریدون به‌عنوان فرشته‌ای خردورز، نیک‌نام، زیبا دیدار که با فرشته‌ای دیگر که همان یاکوب نریمان است همراه می‌شود. در اینجا فریدون به‌عنوان یک منجی معرفی می‌شود که با توانمندی و قدرت

می‌تواند از کیش مانوی و پیروان آن در مقابل همان دشمنانی که در ابتدا از آن صحبت شد، دفاع کند و به آنان یاری رساند.

“prystg r'ymst, yzd dwš'rmygr, wryhr pd dydyšn,
nyrwg'ynd by 'gr'w-n'm, prydwnš'h 'wd y'kwb nrym'n.
xwd p'y'nd 'wdyn 'wd 'm'h przynd'n.” (Boyce, 1975:190)

« فرشته خردورز؛ ایزد دوستار؛ زیبا دیدار؛ نیرومند بغ نیک‌نام؛ فریدون شاه و یعقوب نریمان. خود پایند دین و ما فرزندان را. » (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۲۴۲)

نکته قابل‌توجه در این بخش از نیایش نام بردن از فریدون شاه است به‌عنوان فردی مانوی که دین و دیناوران مانوی را محافظت می‌کند. در متون اوستایی نیز از فریدون (θraētaona) به عنوان شخصیتی مهم در مسیر مقابله با اهریمن و تاریکی یاد شده است. در متون زرتشتی فریدون با شکل سنتی مهر یزد در ارتباط بوده است. (Boyce, 1975:190) در این بخش می‌توان این‌گونه ابراز کرد که حضور عناصر آشنای ایرانیان و زرتشتیان سبب مشروعیت بخشی به کیش مانی در میان پیروانش بوده است. این مسئله نشان‌دهنده آن است که نیایش‌های مانوی تنها متن‌های ساده نیایشی نبوده بلکه دربردارنده مفاهیم اسطوره‌ای و فرهنگی ایرانیان نیز بوده‌اند. در اسطوره ایرانی فریدون انسانی قدرتمند است که ضحاک را به‌عنوان نیروی اهریمنی به بند کشیده و سرکوب می‌کند. حضور فریدون شاه در کنار یاکوب به‌عنوان فرشته‌ای از مقربین درگاه یادآور نبرد مهر ایزد با تاریکی در باور مانویان و آفرینش کیهان مادی است. (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۱۹۵)

در بند بعد نیایش، ستایش سه خداوندگار به میان آمده است، منظور از سه خداوندگار پدربزرگی، روح‌القدس و مانی است. مانویان بخش‌هایی از نیایش‌های خود را مانند نیایش‌های مسیحیان بیان کرده‌اند. بردن نام سه خداوندگار و نیروی آسمانی در برابر باورهای مسیحیان نمودی از تأثیرپذیری نیایش‌های مانوی از نیایش‌های مرسوم در میان مسیحیان دارد. در فلسفه مانویان پدربزرگی به‌عنوان خدای یگانه و روشنی مطلق است و روح‌القدس و مانی را از تجلیات او می‌دانند که واسطه خیر بوده و انتقال‌دهنده برکت و رحمت خداوند به انسان‌هایی است که در مسیر روشنی حرکت می‌کنند.

“pryn 'wd 'st'yšn 'c 'm'h hrwysp pdyryh'd 'w pyš sn'n
xwdy'h""n, kwm'n xwd pryst'nd zwr 'wd nyrwg pd 'yn rwc
'wd zm'n 'y š'dyh.” (Boyce, 1975:191)

«آفرین و ستایش؛ از ما همه پذیرفته گردد؛ به پیش سه خداوندگار؛ که ما خود
را فرستند زور و نیرو؛ بدین روز و زمان شادی» (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۳۴۲)

این بخش از نیایش با دعا برای شهر و شهریار که به دین پاک گرایش دارد به پایان
می‌رسد. منظور از دین پاک کیش مانوی است. چراکه مانویان بر آن باور بودند که تنها
افرادی که به کیش مانوی باورمند هستند می‌توانند از یاری و لطف خداوند بهره‌مند
گردند.

“ 'pryn 'y'd 'c b'n 'y b'ryst, 'wd nwg 'wwd'yšn 'c zwr 'y
qyrdq'r , 'br šhr 'wd šhry'r, kwbwynd wrwyšnyg pd dyn
ywjdh.” (Boyce, 1975:191)

«آفرین آید از بغان برین؛ و نو یآوری از زور کردگار؛ بر شهر و شهریار؛ که
گرونده بوند به پاک دین.» (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۳۴۲)

۴. قطعه M20

نیایش دیگر قطعه M20 سرودی به زبان پارسی میانه است که بازمانده یک
دست‌نوشته کوچک دو برگه‌ای بوده است. (Boyce, 1975: 192) بند اول این
سروده با سوگند آغاز می‌شود. در متون نیایشی مانوی گاه ما شاهد آن هستیم که متن
نیایشی با سوگند به خداوند، ایزدان، مانی و یا فرشتگان مانوی آغاز می‌شود. این متن
نیایشی نیز با سوگند به فرشته یاکوب و دیگر فرشتگان آغاز شده و نام بخشی از
فرشتگان مانوی آورده می‌شود. در این بند از این نیایش سرود گونه در کنار نام
جبرائیل که در ادیان سامی به طور معمول به‌عنوان فرشته وحی و پیغام‌آور شناخته می‌

شود، نام نرسوس و نستکوس^{۲۴} دو تن از فرشتگانی که در نزد مانویان به عنوان فرشته پیغام آور شناخته می شوند نیز آورده شده است:

“... 'w y'wq prystg, xwd'y r syws, ptynwws qyrdg'r rwp'yl
gbr'yl myx'yl sr'yl nrswws nstyws...” (Boyce, 1975: 192)

«...به یاکوب فرشته؛ خداوندگار برسیموس؛ کفتینوس کردگار؛ روفائیل و
جبرائیل؛ میکائیل و اسرائیل؛ نرسوس و نستکوس...» (اسماعیل پورمطلق،
۱۳۹۶: ۳۴۵)

در این بند نام فرشتگان به ترتیب مقام و منزلتشان آورده شده است. یاکوب فرشته همان یعقوب در ادبیات گنوسی است که مقام فرشته را دریافت کرده و در بالاترین مرتبه از مراتب فرشتگان قرار گرفته است. آوردن نام فرشتگانی که غالباً به عنوان فرشتگان پیام آور هستند نشان از توسل به این فرشتگان به عنوان واسطه های میان جهان مینوی و مادی در متن نیایش دارد.

بند بعدی این نیایش حالتی اندرزگونه داشته و به استغاثه به خداوند تأکید دارد. در این بند تأکید می شود که خواننده این نیایش فردی ثواب کار است نه از گناه کاران. شاید بتوان این گونه اظهار کرد که منظور از بزه گران افرادی هستند که پیرو کیش مانوی نبوده و به نیایش ها و شعائر کیش مانی باور و تعلقی ندارند:

“... 'yg pydr hyšt..pywhyšn m' *pr'mwšyyd 'wd w'ng 'ym'n
'whng, cy 'c qyrbkr'n hwm 'wd ny 'c *bzqr'n.” (Boyce,
1975:192)

«... پدر هشت...؛ استغاثه را فراموش مکنید؛ و بانگ اندوهمان را؛ چه، از کرفه
گرانم^{۲۵}؛ و نه از بزه گران^{۲۶}» (اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۳۴۵)

در این بخش از نیایش می توان گفت که مراد از اندوه همان اندوه دائمی مانویان از درهم آمیختگی روشنی و تاریکی و رنج انسان در مسیر پالایش روشنی است. در باور مانویان انسان موجودی است آفریده اهریمن و تاریکی که روشنی و تاریکی در وجود او

^{۲۴} نام این دو فرشته در این قطعه و قطعه M196 آمده است. به نظر می رسد که نام این دو فرشته در متون مانوی همواره در کنار هم می آید.

^{۲۵} ثواب کاران

^{۲۶} گناه کاران

با یکدیگر آمیخته شده‌اند. (بهار، اسماعیل‌پورمطلق، ۱۳۹۴: ۳۱۴) از منظر مانویان انسان کرفه‌گر با توسل به خدایان و بینش مانوی وجود خود را از تاریکی رهانیده و با توسل و نیایش روشنی درونی خویش را پالوده است. از منظر فلسفه مانویان انسانی مستقیم به بهشت روشنی هدایت می‌شود که این پالایش روشنی در وجود آن به بالاترین حد خود رسیده و این مقام از بالاترین مقام‌ها در میان مانویان است. حال آنکه انسان بزه‌گر به سبب غلبه تاریکی در وجودش گرفتار زادمرد بوده و راه بهشت روشنی را به راحتی نخواهد یافت. (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۱۵۰)

انسان با تحمیل رنج فراوان بر خود تاریکی را از نور جدا کرده و این رنج و اندوه دائمی برای انسان کرفه‌گر مادامی که در این جهان مادی و تاریکی به سر می‌برد، وجود دارد. تأکید بر عدم فراموشی استغاثه از آن روی است که تنها با یاری نیروهای روشنی و کمک آنان می‌توان چنین مسیر سخت پالایش و رهایی را طی کرده و به رستگاری رسید و از راه راست که همانا راه مانی و پیروان او است منحرف نشد. مانویان تنها راه رهایی از این اندوه و رنج را گرایش به کیش مانوی و کسب معرفت و دانش می‌دانند. از همین روست که در ادامه این نیایش تأکید بر بینش و اندیشه به واسطه دین پاک می‌شود:

“... wynyd 'wd *'ng'r qwnyd pd 'yn dyn ywjdhr, wywg 'y
š'h. ywjdhr dšn 'yg bwzygr h' pdyryptn pr'y 'yg dyn
kwš...” (Boyce, 1975:192)

«ببینید و اندیشه کنید؛ بدین پاک‌دین؛ عروس شاه. پاک دست منجی را

پذیرفتن آیا؛ فراتر دین <است؟>...» (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۹۶: ۳۴۵)

این بینش و اندیشه‌ای که در این نیایش بدان دعوت می‌شود همان خودشناسی است که آیین مانی بدان تأکید می‌کند. بر اساس اسطوره مانوی، انسانی که به وسیله اهریمن در این جهان مادی و اهریمنی خلق شده است دچار گونه‌ای نسیان و فراموشی نسبت به حقیقت وجودی خود است. مادامی که انسان از حقیقت وجود خویش غافل بوده و حقیقت جهان مادی را نمی‌شناسد قابلیت پالایش روشنی وجود خویش را نداشته و به حقیقت آفرینش آگاه نخواهد بود. در این بخش از نیایش بر این نکته تأکید شده است که کسب بینش و حقیقت آفرینش سبب هدایت انسان و شناخت منجی حقیقی است،

به‌گونه‌ای که دست منجی که همان روشنی و تجلی پدربزرگی است را گرفته و به سمت بهشت روشنان حرکت کند.

در ادامه این سرود نیایشی واژه اندوه تکرار شده است. در بند آخر نیایش، مانویان به سوگواری و لابه در دین و پاسداری از آن دعوت شده‌اند:

“...čyyšn 'wd r'b 'y dyn, 'wš w'ng 'yg 'whnngyn, nywšydyš
'šm'h, 'wš p'sb'n bwyd. qyrdg'ryh wynyd...” (Boyce, 1975: 192)

«... سوگواری و لابه برای دین؛ و بانگ اندوهگین را شما نیوشیدید؛ <پس> آن را

پاسبان بوید؛ <و> کردگاری ببیند...» (اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۳۴۵)

در نهایت ساختار به جای مانده از این نیایش شامل سوگند و استغاثه به فرشتگان و ایزدان و سپس استغاثه و لابه به درگاه خداوند است.

۵. قطعه M174

دست‌نوشته M174 قطعه شعری نیایشی به زبان فارسی میانه است که بند اول آن با چهار سوگند آغاز می‌شود:

“...pd hrysp xrd 'wd brhm 'y 'rd'yh, pd pnz'n 'ndrz'n nyw'n
'y xw'styy, 'wd pd sn'n mwhr'n 'gr'w'n pd pnz'n j'mg'n
wzzrg'n, 'wd pd wygr'dyy 'wd wzyštyyh...” (Boyce, 1975: 195)

«...به هر خرد و شیوه راستکاری؛ به پنج اندرز نیک پارسایی؛ و به سه مهر عالی؛

به پنج جامه بزرگ؛ بو به بیداری و دلدادگی...» (اسماعیل پورمطلق، ۱۳۹۶: ۳۵۱)

در بند اول این نیایش به خرد و راستکاری و شیوه راستکاران سوگند یاد می‌شود. مانویان نیز مانند دیگر ادیان ایرانی باستان بر کسب دانش و راستی تأکید فراوان داشتند و جهل و نادانی و دروغ و کژی را از ویژگی‌های اهریمن می‌دانستند. در این نیایش منظور از راستکاری (ardāyīh) و پارسایی (xwāštīh) جامعه مانوی و باورهای مانویان است (Boyce, 1975: 195). مانویان بر این باور بودند که نادانی از ویژگی‌های شهریار تاریکی و پیروانش است و آنان با در هم آمیختن روشنی با تاریکی در وجود انسان و قرار دادن ویژگی‌های اهریمنی او را از کسب شناخت و معرفت و خرد

حقیقی دور کرده‌اند. انسان سالک در مسیر حرکت به سمت روشنان نیازمند کسب خرد و دانش حقیقی است که او را در مسیر درست رهنمود باشد. در نقطه نظر مانویان فرد سالک با کسب این شناخت به مرتبه برگزیدگی می‌رسد. از همین رو در ادامه به «سه مَهر عالی سوگند» (Senān muhrān agrāwān) یاد می‌شود. بر اساس کیش مانوی، برگزیدگان مانوی سه مَهر داشتند. مَهر اول بر دهان که شامل پاکی فکر و گفتار بود، (ویدن‌گرن، ۱۳۹۵: ۱۲۷) مَهر دوم بر دست که بیش از هر چیز منع هر نوع کار شرّ و گناه بوده است به ویژه آسیب نزدن به جان حیوانات و گیاهان و سرانجام مَهر سوم مَهر باطن که منع کامل تمایلات جنسی و ایجاد روابط جنسی برای برگزیدگان مانوی را در برداشت. (همان: ۱۲۸) پس از آن به پنج جامهٔ بزرگی "panzān jāmagan" سوگند یاد می‌شود. مری بویس معتقد است این پنج جامه اشاره به تقوا و قواعد اخلاقی دارد. (Boyce, 1975: 195) از طرفی دیگر در کیش مانوی، مانی هیئت قابل‌درک خداوند را به پنج منزل هوش، خرد، اندیشه، تأمل و اراده تعبیر می‌کند. (ویدن‌گرن، ۱۳۹۵: ۶۴) شاید بتوان پنج جامهٔ بزرگی را اشاره به این پنج هیئت قابل‌درک خداوند در نظر گرفت که در این نیایش مانوی بدان سوگند یاد شده است. با نگاه به بندهای دیگر به نظر می‌رسد که این نیایش به طبقات بالاتر جامعهٔ مانوی تعلق داشته است. در بند دوم این نیایش به تلاش برای هدایت طبقه نیوشایان سوگند یاد می‌شود:

“... pd twxšynydn ‘y nywš'g'n ' yrbgyy 'h kw hanzps'n pd
pryh w'xš 'wd tnw'r, 'wd pd zwr 'y t, xwd'wn, 'yrnz'n 'w
sn'n drwxš'n wyyb'g'n 'ym gy'n, 'wd 'stwyqwn'n 'w...”
(Boyce, 1975: 195)

«... به کوشانیدن نیوشایان به کرفگی؛ چنان‌که کامل کنم به روح و تن گرامی؛

و به زور تو ای خداوند؛ پیروز شوم بر سه دروج فریبکار این جان؛ و پیروز

گران...» (اسماعیل‌پورمطلق، ۱۳۹۶: ۳۵۱)

از آنجا که درهم‌آمیختگی روشنی و تاریکی در وجود انسان شکل‌دهندهٔ بخش اساسی فلسفهٔ فکری مانویان است، انعکاس این بینش را در دسته‌بندی طبقات جامعهٔ مانوی به خوبی می‌توان یافت. بر اساس میزان آلودگی روشنی به تاریکی در وجود آدمی، مانویان طبقه‌بندی را در جامعه خود شکل دادند که در پایین‌ترین طبقه نیوشایان قرار می‌گیرند؛

آنان که روشنی وجودشان با شدت بیشتری با تاریکی درهم آمیخته و از این رو اعمالشان به بزه نزدیک تر است. در نتیجه می توان این گونه در نظر گرفت که برگزیدگان مانوی برای هدایت نیوشایان و دعوت آنان به کرفه گری و انجام کارهای نیک زحمت بسیاری را متحمل می شدند. از این روی در این بند از این نیایش به این تلاش سوگند یاد شده است که این خود نشان از اهمیت این خویشکاری دارد.

در ادامه این بند از خداوند برای پیروزی بر سه دروج یاری طلب می شود. به نظر می رسد این سه دروج اشاره به سه ماده دیو در باور مانویان دارد که به فریب انسان ها می پردازند. دیوان تاریکی در باور مانوی همواره در تلاش برای کسب روشنی و حفظ آن در این جهان مادی هستند و لذا مانویان برای دستیابی به بهشت روشنان نیازمند نبردی درونی با دیوان تاریکی هستند. به همین سبب است که در نیایش های مانوی مانند این نیایش، مانویان از خداوند برای غلبه بر دیوان تاریکی یاری می طلبند. این گونه درخواست طلب و یاری از خداوند بر نیروهای شر را ما در نیایش های پیروان دیگر ادیان نیز شاهد هستیم. مانویان نیز مانند پیروان دیگر ادیان بر این باورند که تنها با یاری خداوند، انسان توانایی رویارویی با اهریمن و نیروهای شر را دارد و در نیایش های مختلف این نکته به گونه های متفاوتی بیان شده است.

در بخش انتهایی این نیایش با درخواست برکت و خیر از خداوند برای نیکوکاران روبه رو هستیم:

“...bw'nd 'rz'n 'w...*d'syn 'yg wisp'n qqyrdg'r'n. 'wd dy zyyšn 'wd "ypt 'y nyw'n ' hjdg 'wd 'st'dg 'w'hm'n, xwd'yy, šhry'r wzrg pdyxšr'wnd” (Boyce, 1975: 195)

«...بوند ارزانی...دهش همه کردگاران؛ بده زیش^{۲۷}؛ و آفت^{۲۸} نکوکاران؛ به

نیک بخت و ستاییده بهمان؛ خدای، شهریار بزرگ مفتخر.» (اسماعیل پورمطلق،

۱۳۹۶: ۳۵۱)

^{۲۷}خوراک

^{۲۸}ارمغان

ساختار این نیایش مانند بسیاری از نیایش‌های مانوی با سوگند آغاز شده، پس از آن مدح و ثنا و مذمت دروغ‌گویان و ناباوران به کیش مانی بیان شده و در نهایت درخواست خیر و برکت مطرح می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

نیایش‌های مانویان عموماً دربردارنده اندیشه‌های مانی و عناصر بنیادین شکل‌دهنده کیش مانوی به زبانی ساده و شکلی قابل درک برای مخاطبان هستند. بررسی این سه نیایش نشان می‌دهد که هر سه آنها در مرتبه نخست خطاب به یک نیروی قدرتمند آسمانی هستند. بالاترین خطاب در نیایش‌های مانوی به پدربزرگی به‌عنوان روشنی مطلق و سرچشمه خرد و هستی حقیقی اشاره دارد، در مرتبه بعد ایزدان روشنی که تجلی‌هایی از پدربزرگی در جهان مینوی بوده که در مراتب آفرینش در مقابله دو بن رو در روی تاریکی قرار می‌گیرند، پس از آن فرشتگان بر اساس مرتبه وجودی و تقرب به درگاه ملکوتی خطاب می‌شوند و گاه به آنان سوگند یاد می‌شود. در دو قطعه نیایشی M20 و M4b این فرشتگان به‌عنوان باشندگانی مینوی واسطه فیض و برکات برای دین‌آوران پاک در جهان مادی هستند. در قطعه M4b شخص مانی به‌عنوان فرستاده پدربزرگی واسطه فیض قرار گرفته و نیایش به‌گونه‌ای توسل به این قدرت روشنی است، چرا که خداوند در مقامی دورتر قرار دارد و در این میان توسل به وجودی پاک‌تر که با تاریکی آمیخته نیست، سبب دریافت برکات و نیکی می‌شود.

با بررسی این سه نیایش می‌توان گفت که این نیایش‌ها دارای لایه‌های متفاوتی هستند که به فراخور میزان پاکی و بی‌آلایشی روان و پارسایی فرد سالک و نیایشگر درکی عمیق‌تر از مفاهیم موجود در نیایش‌ها برای آن‌ها به ارمغان می‌آورد. این نیایش‌ها گاه شکلی اندرزگونه به خود می‌گیرند (نیایش M20) و گاه به صورت درخواست‌های معنوی و طلب یاری به جهت نبرد با نیروهای تاریکی بیان می‌شوند و گاه استغاثه و توبه به درگاه خداوند هستند که در این میان توسل به ایزدان و فرشتگان با آن همراه است (نیایش M174) گاه نیایش تنها به مدح و ثنای خداوند، ایزدان، فرشتگان و یا مانی می‌پردازد. (نیایش M4b)

به نظر می‌رسد که این نیایش‌ها با زندگی روزمره مانویان همراه بوده است. از آنجا که مانویان تنها راه رهایی و رستگاری در جهان مادی را باورمندی به اندیشه و کیش مانوی می‌دانستند، با تمرکز بر نیایش‌های متعدد خود در تلاش برای عمق بخشیدن به دیدگاه‌های مردمان طبقه پایین اجتماع یا همان نیوشایان بودند. مضمون هر سه نیایش غلبه بر تاریکی، کسب معرفت و آگاهی، دریافت آیف، رامش و پاک دینی است. شکل شعرگونه و منظوم نیایش‌ها و همراهی آن‌ها با موسیقی اثرگذاری بیشتر آنان را به دنبال داشته است. بررسی این نیایش‌ها نشان می‌دهد که هر سه این نیایش‌ها دربرگیرنده بخش‌های مهمی از عرفان مانوی به ویژه تلاش برای دستیابی به بینش و آگاهی بوده است. در پایان باید خاطرنشان کرد که نیایش‌های مانویان تنها از جنبه آیینی برخوردار نبوده بلکه مبتنی بر نگرشی عرفانی بوده است تا از این طریق عمق بیشتری به فرهنگ و بینش پیروان این آیین ببخشد.

کتاب‌نامه

- آلبری، چارلز، (۱۳۸۸). *زیور مانوی*. برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق. تهران: نشر اسطوره.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۶). *اسطوره آفرینش در کیش مانوی*. تهران: نشر چشمه.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *سرودهای روشنائی: جستاری در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی*. تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی.
- بیناس، جان (۱۳۷۰). *تاریخ جامع ادیان*. برگردان علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- بهار، مهرداد؛ اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۴). *ادبیات مانوی*. تهران: نشر کارنامه.
- حسن دوست، محمد (۱۳۹۵). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. دوره پنج جلدی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حیدری، حسین؛ خانیان، الهه (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی و آماری نیایش‌های زرتشت در گاهان». *شهر پژوهی (بوستان ادب)*. سال هشتم. شماره اول. صص: ۶۳-۸۶.
- شکری فومشی، محمد (۱۳۹۵). «سرودی انجیلی در باب انگاره مانوی «۳ روز بزرگ» با رویکردی به خواست و ماهیت سروده‌های مانوی بر اساس دست‌نویس‌های تورفان در برلین». *پژوهش‌های دینی*. سال چهارم. شماره ۷. صص: ۹۹-۱۱۸.

کلیم‌کایت، هانس یواخیم (۱۳۸۴). *هنر مانوی*. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۵). *مانی و تعلیمات او*. برگردان نزهت صفای اصفهانی. تهران: نشر مرکز.

Boyce, Mary (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Leiden: Brill.

Durkin, Desmond (2004). *Dictionary of Manichaean Texts*. London: School of Oriental and African Studies.

Gardner, Iain (2013). "Mani, Augustin and the Vision of God". *Augustine and the Manichaean Christianity*. Leiden: Brill. pp. 73-86.

Henning, W. B. (1977). *Selected Papers (Acta Iranica 15)*. Leiden. Brill.

Rubio, F. B. (2013). "I worship and Glorify: Manichaean Liturgy and Piety in Kelli's Prayer of the Emanations". *Practicing Gnosis*. Leiden: Brill, pp. 249-270.

Sundermann, Wener (1973). *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin: Akademie-Verlag.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۹۷-۲۱۲

معرفت بخشی رؤیا در اندیشه مزدایی

نادر شکراللهی*

مرتضی تهامی**

چکیده

توجه به اهمیت رؤیا ریشه در تاریخ بلند بشر دارد و از منابع مسلم معرفتی در ادیان است. موضوع و پرسش این نوشته آن است که رؤیا چه نقش و جایگاهی در اندیشه مزدیسنايي داشته است. تحقیق نشان می‌دهد که از کهن‌ترین ادیانی که از رؤیا در متون دینی آن یاد می‌شود و به اهمیت آن در اثبات آموزه‌های دینی اشاره می‌شود، متون دینی زردشت است. رؤیاهای متعددی در متون مزدیسنايي ذکر شده است که نشان از آن دارد که این دین

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، nadershokrollahi@khu.ac.ir

** استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، Motahami20@khu.ac.ir

الهی همچون همه ادیان بزرگ به رؤیا توجه داشته و بر اساس آن مسائل مهمی همچون حقانیت پیامبر آیین زردشت را بنا می‌گذاشتند. این توجه به رؤیا که در فلسفه‌های الهی و متون عرفانی ادامه می‌یابد، لزوم توجه به آن واقعه مهم بشری را تذکر می‌دهد. بی‌توجهی به رؤیا از سوی محققان تاریخ ادیان و متخصصان متون دینی، اجحافی است که در باب این منبع معرفتی صورت می‌گیرد. در دوره معاصر تحقیق در باب رؤیا به بعضی از رشته‌های علمی واگذار شده که کاملاً آن را از محتوای معرفت ماوراءبی تهی کرده و به فعالیت‌های روانی و عصبی فروکاسته‌اند. رجوع به اهمیت رؤیا در متون دینی قدمی است برای بازگشت به تأمل جدی در باب این کشف عرفانی و منبع معرفتی الهامی.

واژگان کلیدی: رؤیا، زردشت، منبع معرفتی، مزدیسنا

مقدمه

از پدیده‌های شگفت و رازآلود زندگی، رؤیاهای انسان است. همه افراد در هر شبانه-روز در خواب، رؤیاهایی می‌بینند، هرچند ممکن است آن را به یاد نیاورند. در خواب همچون بیداری، اموری را می‌بینیم، می‌شنویم، غمگین و مضطرب و خوشحال می‌شویم و تقریباً تمام احساساتی که در بیداری می‌تواند برای ما رخ دهد در رؤیا هم به سراغ ما می‌آید. مولوی می‌گوید:

بس عجب در خواب روشن می‌شود دل درون خواب، روزن می‌شود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۷۴).

«رؤیا تجلی گسست شبانه است، بدون اختیار به ظهور می‌رسد، آن هم در جهانی که مثل دنیای روزانه ما مانوس نیست» (اپلی، ۱۳۷۱: ۱۳). رؤیاها از جنبه‌های مختلفی همچون روان‌شناسانه و هستی‌شناسانه و اخلاقی قابل بررسی‌اند و تأمل در باب این

پدیده، مورد علاقهٔ فلاسفه و ادیان و روانشناسان^۱ بوده و هست و نظریات- و به تعبیر دقیق‌تر گمانه‌زنی‌های- زیادی در باب رؤیا در طول تاریخ عرضه شده است. اما هنوز به قطعیت و حتی به اطمینان نسبی هم نمی‌توان گفت که محتوا و معنای رؤیا چیست و این تصاویر و صداها و احساس‌ها از چه چیز حکایت می‌کند. اکثریت مردم عادی در فرهنگ‌های مختلف به رؤیاهای خود توجه می‌کنند و در زندگی خود آن را دخالت می‌دهند.^۲ یک پرسش اساسی آن است که آیا رؤیاهای صادق- در اصطلاح دینی وجود دارد به این معنا که رؤیا در کنار منابع معرفتی دیگر یعنی عقل، حس، گواهی دیگران، حافظه، درونگری و ... بتواند منبعی برای یک آگاهی از جهان اطراف یا عوالم دیگر باشد؟ پاسخ مثبت به این پرسش، که در حوزهٔ معرفت‌شناسی قرار دارد، پرسش‌های مهم دیگری را در مقابل محققان قرار می‌دهد که از سنخ هستی‌شناسی و نفس‌شناسی است. این که نفس چگونه موجودی است که می‌تواند از زمان و مکان درگذرد و اطلاعاتی فراتر از آن در اختیار ما بگذارد، آیا برای تبیین چنین رؤیاهایی نیاز به وجود عوالمی غیر از عالم طبیعت لازم است؟ برای پاسخ به آن پرسش بنیادین اول که معرفت‌شناسانه است، و آثار فراوان در پی دارد، روش‌های مختلفی اعم از درون دینی و برون دینی می‌توان عرضه کرد (شکراللهی، ۱۳۹۷) یکی از روش‌ها مطالعهٔ موردی متون ادیان مختلف است. در این نوشته به بررسی نگاه دین زردشتی به این پدیدهٔ مهم بشری می‌پردازیم. جای تأسف است که در دورهٔ جدید، تحقیق در معنای رؤیا تقریباً به طور انحصاری به دست عصب‌شناسان و

^۱ مطالعه در باب رؤیا را در علوم تجربی (روانشناسی) *oneirology* می‌نامند که به معنای رؤیاشناسی است.

^۲ در یک تحقیق میدانی که در بین افراد مختلف از فرهنگ شرق و غرب صورت گرفته بود؛ یعنی در بین افراد سه کشور آمریکا و هند و کره که متعلق به سه فرهنگ مستقل هستند اکثریت کسانی که مورد تحقیق قرار گرفتند بر این باور بودند که رؤیاها دارای حقایق پنهانی هستند و اطلاعات معناداری در باب جهان بیش از تفکر در حالت بیداری در اختیار ما می‌گذارند. و رؤیاها بر تصمیمات و قضاوت‌های و زندگی روزمره آنان تاثیر می‌گذارد. (Norton, 2009: 249)

روانشناسان و روانکاوانی افتاده است که هر گونه امکان معرفت‌بخشی یا به تعبیر دیگر منبع معرفت بودن رؤیا را نسبت به مسائل فراروانی و فراجسمی انکار می‌کنند و معنای آن را به پیام‌های بی‌معنای سلسله اعصاب در هنگام خواب فرو می‌کاهند یا معنای آن را به دغدغه‌های روانی تنزل می‌دهند. این اشکال بر آنان وارد نیست، بلکه اشکال اصلی بر کسانی است در حوزه دین‌پژوهی فعالیت می‌کنند یا در حوزه فلسفه و عرفان پژوهش می‌کنند و یا پیروان ادیان الهی هستند چرا نگاه ادیان و عارفان و فلاسفه الهی را در این میان برجسته نمی‌کنند و از لوازم نفس‌شناسانه، هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آن بهره نمی‌برند؟ برجسته کردن نگاه ادیان بزرگ جهان نسبت به این پدیده رازآلود زندگی بشر راهی است برای بازگرداندن این منبع مهم معرفتی به جایگاه اصلی آن و استخراج لوازم آن. طبیعی است که در این نوشته نمی‌توان به تمام این ابعاد پرداخت. همچنان که گذشت این پژوهش اشاره‌ای است به جایگاه رؤیا در نگاه یکی از ادیان بزرگ الهی. در تحقیقات دیگر باید با در کنار هم نهادن نگاه دیگر ادیان، قدم‌های دیگر را برداشت تا به مقصود اصلی نزدیک شد.

این نوشته بعد از توضیح معنای لغوی و اصطلاحی رؤیا به گزارش و تحلیل نقش معرفت‌بخشی رؤیا در متون دینی زردشتی می‌پردازد؛ به این معنا که در این متون دینی از رؤیا برای نفی و اثبات‌های مهمی در تاریخ دین زردشتی مدد گرفته شده است و رؤیا را پدیده‌ای بی‌معنا تلقی نکرده‌اند.

پیشینه پژوهش

منبعی که به طور خاص به بررسی رؤیا در اندیشه مزدیسناپی پردازد بدست نیامد اما مقالاتی وجود دارد که در آن به برخی از خواب‌ها و یا معراج‌های زردشتی پرداخته‌اند، از جمله مقاله «مقایسه نگاه ارداویراف‌نامه و رساله الغفران در دنیای پس از مرگ»^۱ که

^۱ محمدی، گردآفرین؛ نظری، جلیل (۱۳۸۷). مجله ادبیات تطبیقی. دوره ۲. شماره ۸. صص: ۱۹۵-۲۱۱.

مشابهات و افتراقات این دو اثر و میزان تأثیرگذاری *ارداویراف‌نامه* بر *رسالة الغفران* را بیان می‌دارد. مقالهٔ «بررسی نمادگرایی در *سیرالعباد الی المعاد* سنایی و *ارداویراف‌نامه*» نیز به مقایسهٔ این دو اثر پرداخته و بیان می‌دارد که سنایی و *ارداویراف‌نامه* حقایق جاودانگی، بهشت و دوزخ و رصد و اعمال را در قالب نمادهایی همچون خواب هفت روزه، افلاک و ستارگان و .. تصویر می‌کنند. مقالهٔ «خواب‌های اهورایی آبتین»^۱ به بیان خواب‌های چهارگانهٔ آبتین و تعبیر آنها در منظومهٔ *کوش‌نامه* می‌پردازد. مقالهٔ «تحلیل محتوایی معراج‌نامه‌های مزدایی» که بطور خاص، چهار معراج مزدایی را بررسی کرده است و شیوهٔ اجرایی آنها و تجربه‌های سفر به جهان غیب و دلایل آن را بیان می‌دارد. اما ما در این مقاله در صدد هستیم که آیا رؤیا در دین زردشت اهمیتی داشته است و اینکه رؤیا چه کاربردی داشته است.

۱. رؤیا در لغت و اصطلاح

از نظر لغوی کلمه رؤیا که یک واژهٔ عربی است به چند معنا بکار می‌رود ۱- چیزهایی که هنگام خواب می‌بینیم. (عمید، ۱۳۶۲: ۵۳۶) ۲- خواب ۳- آنچه واقعیت ندارد و فقط در عالم خیال تحقق می‌یابد به ویژه آرزوها و خواسته‌هایی که تحقق آن بعید یا ناممکن است. (انوری، ۱۳۸۲: ۱۱۶۹/۱) انگلیسی آن *dream*^۲ است و فارسی آن «خواب» است. معادل آن در متون فارسی میانهٔ زردشتی *xwamn* و *xwāb* (مکنزی، ۱۳۷۳: ۱۶۴-۱۶۵) است.

^۱ متینی، جلال (۱۳۷۰) *مجلهٔ ایران‌شناسی*. شمارهٔ ۱۰. صص: ۳۶۹-۳۸۷.

^۲ راغب می‌نویسد: رؤیا بر وزن فُعَلی گاهی همزه را تبدیل به واو می‌کنند و می‌گویند رؤیا. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۹)

^۳ این کلمه در انگلیسی گاهی به معنای اسمی است و گاهی فعل است در کاربرد اسمی به معنای: خواب، رؤیا، خیال، پندار به کار می‌رود. (حق شناس، فرهنگ هزاره، ۱۳۹۱: ۴۴۸)

مقصود ما در این نوشته از رؤیا، تصاویر یا اصواتی است که ما در هنگام خواب می‌بینیم و می‌شنویم. ما از نظر هوشیاریِ حواسِ ظاهری و عدم آن چند حالت می‌توانیم داشته باشیم. اول حالت هوشیاری کامل، دوم خواب، سوم حالت خلسه، چهارم حالت بیهوشی، پنجم غشی (به فتح غین و سکون ش و ی): هر گونه کاهش هوشیاری به واسطهٔ بیماریهای عصبی، قلبی - عروقی، ضعف یا هیجانات شدید و ناگهانی، ششم حالت کما (اغما)^۱ هفتم مرگ. در نتیجه اینجا مقصود ما از رؤیا تنها تصاویر و اصوات هنگام خواب است و تصاویر یا اصواتی که در حالات دیگری مانند کما یا تجارب نزدیک به مرگ ممکن است رخ دهد رؤیا نیست و آن وقایع تحقیقی مستقل است.

۲. متون فارسی میانهٔ زردشتی و رؤیا

در بارهٔ رؤیا و اتفاقات مرتبط با آن، در متون زردشتی مطالب و بحث‌هایی بیان شده که متون عبارتند از: ۱. *ارداویراف‌نامه*، که شرح سفر هفت روزهٔ روان موبدی پارسا به نام ارداویراف (یا ارداویراز) به بهشت و دوزخ است. ۲. *زند و همن یسن*، در این متن تقسیم ادوار جهان در دو سنت یکی به چهار و دیگری به هفت آن چنان که در رؤیا به زردشت آشکار شده بیان گردیده است. ۳. *زردشت نامه بهرام پزودو*، متنی منظوم که در ۱۹۷۰ بیت سروده شده است و دربارهٔ معجزات زردشت پیش از زادن، دورهٔ خردسالی، و داستان‌هایی از زندگانی او، رفتن به دربار گشتاسب و دین‌پذیری وی، و هزارهٔ هوشیدر و آمدن بهرام ورجاوند بحث می‌کند. ۴. کتیبه‌های کرتیر که برای حقانیت دادن به اقدامات خود، معراج خود را در دو کتیبهٔ سرمشهد و نقش رستم شرح می‌دهد.

^۱. در پزشکی درجات هوشیاری را از یک تا چهارده تقسیم می‌کنند: از یک تا شش را مرگ مغزی می‌نامند، از هفت تا نه کما و از نه تا چهارده هوشیاری می‌نامند.

دراین نوشته‌ها سعی شده الهی بودن دین زردشت و حقانیت آن را با بیان مکاشفات و الهام تبیین کنند. رؤیاهای نیز در این میان در بیان حقانیت برخی از شخصیت‌های زردشتی نقش مهمی دارد. اکنون به شرح و بررسی آنها می‌پردازیم.

۲-۱. رؤیاهای زردشت

«دوغدو^۱ از پوروشسب^۲ باردار شد و نطفهٔ زردشت بسته شد. هنگامی که در شکم مادر پنج ماه و بیست‌روزه بود، شبی دوغدو به خواب دید که ابری تیره خانهٔ او را گرفت و از آن ابر تیره ددان باریدند و یکی از ددان شکم او را درید و زردشت را بیرون کشید تا او را نیز بدرد، ولی زردشت به سخن درآمد و به مادر خود گفت که «از چیزی نیندیش که مرا ایزد یاور است» (بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۶-۱۲). «و... دوغدو از خواب بیدار گشت و سراسیمه به سوی پیری اخترشناس که در همسایگی او بود شتافت و خواب خود را بازگو کرد و چنین شنید که: روزگار ترا بلندی دهد و کام تو را از فرزند برآید و از نام او نام تو به کیوان رسد، پیر جهان‌دیده بر گزارش خواب چنین افزود که: زردشت فرخ نام فرزند تست و به نیکی سرانجام او برآید، گرچه بدان بسیاری به دشمنی باو کوشند. آن شاخ روشن که دیدی فرهٔ ایزدی بود که هر بدی را باز دارد و آن نبشته‌ای که جوان در دست داشت نشانی از پیامبری است که تخم نیکی را به بار آورد و دیو و پری را خیره کند. سه ددی که شاخ آنها را به آتش کشید نشان از سه دشمنی است که او خواهد داشت. که با او دشمنی کنند و بر وی دست نیابند و سرانجام سرنگون گردند و راستی

^۱ نام مادر زردشت

^۲ نام پدر زردشت

آشکار شود. در آن روزگار که یاور دین زردشت شود. چون دوغدو گزارش خواب شنید بر خوابگزار آفرین کرد» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۰: ۱۷۴-۱۷۵).

در این خوابی که مادر زردشت دیده دو نکته نهفته است یکی قبل زادن و دیگر آینده زردشت و جایگاه درخشانی که خواهد داشت. هر دو نکته بیانگر اعجاز زردشت و دلیلی بر اینکه او پیامبر خواهد بود، تلقی شده است. یعنی در اینجا خواب به عنوان یک منبع معرفتی برای اثبات مطلبی مهم همچون تصدیق نبوت زردشت است. سودگر(سوتکر) نسک، یکی از نسک‌های بخش گاهانی/وستای دوره ساسانی است که در دسترس نیست، ولی خلاصه مطالب آن در کتاب هشتم دینکرد آمده است. در کتاب زند بهمن یسن به نقل از سودگر نسک درباره خواب زردشت مطالبی آمده است و در دو نوبت به موضوع به خواب رفتن و مکاشفه زردشت اشاره گردیده است. در بار اول اورمزد «خرد همه آگاه» را به زردشت می‌نماید و در نتیجه زردشت به خواب می‌رود و خواب می‌بیند:

«از ستودگر(نسک) چنین پیدا است که: زردشت از اورمزد بی‌مرگی خواست، پس اورمزد «خرد همه آگاه» را به زردشت نمود(نشان داد). آنگاه پنداشت که در خواب دیده است. هنگامی که از خواب بیدار شد زردشت به او (=اورمزد) گفت که ای خدای مینویان و جهانیان به من نشان دهید که درخت یک ریشه‌ای که دیدم، که چهار شاخه بدان بود (چیست)» (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۱).

در خوابیدن و مکاشفه دوم «خرد همه آگاه» به وسیله اورمزد به صورت آب بر دست زردشت ریخته می‌شود و زردشت از آن آب می‌خورد و هفت شبانه روز می‌خوابد:

در بندهای ۵ تا ۱۱ از بخش سوم پس از آنکه اورمزد «خرد همه آگاهی» را به پیکر آب به زردشت می‌دهد او بدین طریق در مدت شش شبانه‌روز به اسرار گیتی پی می‌برد، آنگاه در شبانروز هفتم خرد همه آگاه را از زردشت باز ستاند. «زردشت پنداشت

که: (این را) در خواب خوش اورمزد آفریده دیدم (و) از خواب برنخاسته‌ام. و هر دو دست را برد و پیکر خویش باز مالید (لمس کرد): که دیر زمان است خفته‌ام و از خواب خوش اورمزد آفریده برنخاستم. اورمزد به زردشت سپیتمان گفت که: در خواب خوش اورمزد آفریده چه دیدی». (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۱ و ۳). در ادامه زردشت آنچه دیده بود بیان کرد. اورمزد رمز و راز دیده‌های زردشت را می‌گشاید و تفسیر می‌کند. زردشت در حال بیهوشی درخت یک ریشه‌ای با چهار شاخه زرین، سیمین، پولادین، و آهن گمیخته می‌بیند، اورمزد می‌گوید آن درخت یک ریشه‌ای که دیدی، آن جهان است که من آفریدم. چهار فلز را تمثیلی برای چهار دوره تاریخی می‌داند که عبارتند از شاخه زرین پادشاهی گشتاسب، سیمین پادشاهی اردشیر، پولادین پادشاهی خسرو انوشیروان، و شاخه آهن گمیخته اشاره به فرمانروایی دیوان خشم تخمه است (آصف آگاه، ۱۳۸۷: ۸۳). پادشاهی بد دیوان گشاده موی خشم تخمه (= از نژاد دیو خشم است) در هنگامی که سده دهم تو سر بود (= به پایان رسد) (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۲).

آنچه که مهم است اینکه اورمزد «خرد همه آگاه»^۱ را به زردشت می‌نمایاند و زردشت به نیروی «خرد همه آگاه» و از طریق خواب به سرنوشت جهان و تحولات و حوادث تا پایان جهان آگاه می‌شود و از این طریق به حقانیت پیامبری و تثبیت دین خود توانا تر می‌گردد.

زردشت در سی سالگی به محلی که جشن «بهار بود»^۲ برگزار می‌شد رفت در راه در دشتی خوابید و خواب دید که چنین است: «زردشت چون برای رفتن به جشنزار آغاز رفتن کرد در راه، در دشتی تنها بخفت. در خواب دید که مردم گیتی با آرایش کامل حروی به < اباختر (شمال) داشتند، تا اینکه همه مردم روی زمین در اباختر پیدا شدند؛

^۱ خرد همه آگاه، خرد اورمزدی است که در آن تاریکی و نادانی نیست. به کمک همین خرد است که اورمزد نابودی دیوان را می‌بیند و زوال نیروهای اهریمنی را در پایان زمان در می‌یابد (نداف، ۱۳۹۳: ۱۹۵).

^۲ جشنی که در نیمه بهار برگزار می‌شده است، نخستین جشن از جشن‌های فصلی.

در سر ایشان میدیوماه^۱ آراستایان - که آراستای برادر پوروشسب بود - پیشتر از همه مردم میدیوماه <و سپس دیگران> به پیش زردشت رفتند. نشان این بود که نخست میدیوماه، سپس همه جهان مادی <به زردشت> بگروند» (وزیدگیهای زادسپرم، ۱۳۸۵: ۶۶).

جشن «بهار بود» از نخستین جشن‌های گاهانبار^۲ است که برگزار می‌شود زردشت که برای شرکت در این جشن می‌رفت در راه در جایی می‌خوابد و در عالم خواب گرویدن پسر عموی خویش را به دین می‌بیند.

۲-۲. رؤیای گشتاسب

در دو متن زیر که مفهوم یکسان دارند گشتاسب از طریق خواب به حقانیت دین زردشت پی می‌برد و دین زردشتی را می‌پذیرد: «گشتاسب از می^۳ یشت شده (دعا خوانده) خورد و سه روز بخفت و روانش به مینو شد و همه چیز را در آنجا آشکارا بدید و پایه خود و هر کسی را در آنجا یافت... چون گشتاسب بیدار شد بر کردگار آفرین کرد زردشت را پیش خواند و او /وستا و زند خواند و از این گفتار دیوان گریزان شدند و به زیر زمین پنهان گشتند» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۷-۵۸)^۴.

داستان خواب دیدن گشتاسب و دین پذیری او در زردشت‌نامه چنین آمده است:

از آن یشته می خوره شاه گشت	ز خوردن همانگاه آگاه گشت
تنش خفته سه روز بر سان مست	روانش به مینو شد ایزدپرست
بدید اندر آن مینوی کردگار	روانش همه نیکوی آشکار

^۱ پسرعموی زردشت، به معنی میان ماه.

^۲ طبق آیین زردشت، آفرینش موجودات در شش نوبت صورت گرفته، لذا به مناسبت هر آفریده و زمان آفرینش آن جشن‌هایی برگزار می‌شود که گاهانبار گفته می‌شود.

^۳ در دین زردشتی می و منگ نقش درمان بخشی و دور دارنده مرگ داشتند.

^۴ در وجرکرد دینی این موضوع به شکل دیگری بیان شده است (رک. آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۰: ۶۷-۶۸).

به مینو در آن جای خود بنگرید	هم آن جای نیکان و پاکان بدید
بدید اندرو پایهٔ هرکسی	همیدون بدید از عجایب بسی
پس آنگاه گشتاسب بیدار گشت	از آن خواب مستی هشیوار گشت
پس آنگه زراتشت را پیش خواند	وزان دیده با او یکایک براند
نمودند گفتش مرا دین به	تو بنمای همه راه و آیین به
چو زرتشت بر شد بتخت بلند	طلب کرد ازو شاه اوستا و زند
بگفتا سراسر بمن باز گوی	که بی شبهت و بی گمانم بدوی
چو زرتشت از آن کار شد شادمان	هم اندر زمان برگشادش زبان
چو نام خداوند آغاز کرد	سر دفتر زند را باز کرد

(بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۷۷-۷۸)

روایت دیگر در مورد دین‌پذیری گشتاسب وجود دارد که چنین است: «زردشت هر چه کرد گشتاسب دین نپذیرفت، پس اورمزد خود به ایزد نریوسنگ دستور می‌دهد به نزد امشاسپند اردیبهشت رود برای خوراندن آن «خورش روشنگر چشم جان گشتاسب» برای جهان مینوی. چون گشتاسب از آن خورش خورد در جا گیج شد و فرو آرمد و به خواب رفت. آن ایزدان روان او را به گروتمان^۱ بردند و ارجمندی پذیرش دین را به او نمودند و هنگامی که گشتاسب از گیجی و خواب به در آمد و از بستر برخاست به هوتوس همسرش گفت زردشت کجاست تا من دین او را بپذیرم» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۷؛ دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۶).

۲-۳. رؤیای کرتیر

^۱ در گاهان «گروتمان» و در دیگر بخشهای اوستا «گروتمان» و در پهلوی «گروتمان» و در فارسی «گرزمان» به معنی «خان و مان سرود و ستایش» یا «سرای نیایش» نام بارگاه اهوره مزدا یا بهشت برین است (دوستخواه، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۴۱).

کرتیر موبد دوران ساسانیان بود «که در مدت سلطنت شش پادشاه (اردشیر تا نرسه) می‌زیسته است» (تفضلی، ۱۳۷۰: ۷۲۱). کرتیر در کتیبه‌های سرمشهد و نقش رستم معراج خود را شرح داده است. او از ایزدان می‌خواهد «در صورت امکان جهان دیگر را بدو بنمایانند که بدانند کارهای نیک جهان و نیکوکاری در جهان دیگر چگونه است تا در امور مربوط به جهان دیگر با اعتمادتر و بهتر از دیگران شود و همچنین درخواست می‌کند راه شناختن بهشت و دوزخ را بدو بنمایانند که آیا پس از مرگ رستگار است یا اینکه گناهکار است و دین او را به دوزخ رهنمون می‌شود» (همان: ۷۳۳-۷۳۴). پس از آن دعایی آیینی را که ظاهراً وسیله‌ای برای رفتن او به عالم خلسه و رسیدن به کشف و شهود است می‌خواند و بدین گونه به عالم دیگر می‌رود (همانجا).

در این که آیا در اینجا هم رؤیایی اتفاق افتاده است یا نوع دیگری از کشف و شهود است صراحتی نیست، ولی احتمال این که در رؤیا باشد منتفی نیست. همچنان که بعضی نوشته‌اند: «در سفر روحانی کرتیر، خود جسمانی وی حضور ندارد بلکه روح و یا جفت یا به اصطلاح نوشتار کتیبه، هم شکل (hamkirb) کرتیر است که سفر می‌کند و چونان شهریاری بر تخت زرین نشسته است» (جهان پور، ۱۳۹۴: ۹۵). عدم همراهی جسم در این سفر روحانی که مسلماً نوعی مکاشفه است می‌تواند در رؤیا باشد یا غیر آن زیرا رؤیا هم نوعی کشف است. (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۸).

۴-۲. رؤیای ارداویراف / ویراز

پس از آنکه زردشت دین را رواج داد تا سیصد سال دین در پاکی بین مردم رواج داشت. پس گنامینوی دروند برای اینکه مردم را به دین بدگمان کند، اسکندر یونانی را به ایرانشهر فرستاد. او فرمانروای ایرانشهر را کشت و کشور را آشفته کرد. مردم به دین بدگمان شدند و گونه‌های بسیاری از کیش‌ها و باورهای الحادی در بین مردم رواج

یافت. مغ مردان و دستوران دین در آتشکده آذر فرنیخ^۱ انجمن کردند و تصمیم گرفتند فردی را بفرستند تا از جهان دیگر آگاهی آورد و مردم بدانند آیینی که موبدان مبلّغ آنند از ایزدان است و شک مردم از بین برود و حقانیت دین را باور کنند. بنابراین سفر ویراز بدین منظور انجام می‌گیرد. سفر آن جهانی وی هفت شبانروز طول می‌کشد و در این مدت سرنوشتی که انسان‌ها پس از مرگ می‌یابند می‌بیند و سپس بیان می‌دارد. این سفر در عالم رؤیا شکل می‌گیرد که چنین است:

ویراز پس از ستایش اورمزد و یشتن درون و خوردن خورشست، سه جام زرین از می و منگ گشتاسبی در می‌کشد و هفت شبانه روز در حال جذبه است. روان او در چکاد دائیتی^۲ است و بدنش در بستر خواب، پس از هفت شبانروز از خواب خوش بر می‌خیزد و آن چه دیده است باز می‌گوید. (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۲۵؛ بهار، ۱۳۹۱: ۳۰۲). پس از حمله اسکندر به ایران بین مردم ایرانشهر آشوب و پیکار بود. مردم به دین دچار شک شدند و کیش‌ها و باورهای الحادی شکل گرفت، دستوران و مغ مردان انجمن کردند و چاره آن دیدند که کسی برود و از مینوان آگاهی بیاورد که مردمانی که از این جهان هستند بدانند که نیایش‌ها و آیین‌هایی که به جای می‌آورند به ایزدان می‌رسد. برای این کار ویراز انتخاب شد. دستوران می و منگ گشتاسبی آماده کردند و به ویراز خوراندند: «او آن می و منگ بخورد هوشیارانه باج بگفت و بر بستر بخفت. روان ویراز از تن به چکاد دایتی و چینود^۳ پل رفت و پس از هفت شبانه روز باز آمد و در تن شد. ویراز برخاست چون (= چنانکه) از خواب خوش برخیزد در رؤیا و خرم» (رذ/ویر/ف‌نامه، ۱۳۷۲: ۴۵-۴۶)، و آنچه دیده بود شرح داد و دبیری دانا، درست و

^۱ یکی از سه آتشکده اساطیری است. آتش موبدان که محل آن در فارس بود. این آتشکده بدست جمشید از پادشاهان پیشدادی ساخته شده است (آموزگار، ۱۳۷۴: ۲۹).

^۲ قلّه‌ای در ایرانویج در میان جهان

^۳ پلی که روان در گذشتگان از آن گذشته و به جهان دیگر می‌روند. امروزه پل صراط.

روشن و واضح نوشت. در این عالم خلسه یا معراج، ارداویراف نخست به همیستگان^۱، سپس به دوزخ و بعد به بهشت می‌رود. در پایان معراج با اهوره‌مزدا دیدار و همپرسگی می‌کند و باز می‌گردد و آنچه را مشاهده کرده بیان می‌دارد. این خواب نمایانگر حالتی خلسه گونه و نمادی است که برای اشاره به بی‌مرگی و جاودانگی و شهود سرگذشت روان به کار گرفته شده است (کسرائی‌فر....، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

نتیجه‌گیری

رؤیا در ادیان از جمله دین زردشت منبعی الهی برای معرفت است. رؤیا در متونی که نقل کردیم نقش مهمی در تاریخ دین زردشتی بر عهده دارد. مادر زردشت از طریق خواب به سرنوشت فرزند خود پیش از زادن و پس از آن آگاهی پیدا می‌کند. زردشت از طریق خواب از اسرار گیتی و تحولات آن تا پایان جهان پی می‌برد و همچنین از چگونگی گرایش مردم به دین آگاه می‌شود. گشتاسب و کرتیر از طریق خواب از آینده خود در جهان دیگر آگاهی پیدا می‌کنند. اثبات حقانیت دین که ارداویراف مسئولیت آن را به عهده می‌گیرد از طریق خواب انجام می‌گیرد. بنابراین معرفت بخشی رؤیا در متون مزدیسنايي در موارد مختلفی مطرح شده است که می‌توان در موارد زیر نشان داد:

۱. رؤیا دلیلی است بر پیامبری زردشت و اینکه دارای معجزه است.
۲. آگاهی از آینده و سرنوشت مردم و جهان
۳. خواب بخت و اقبال را نشان می‌دهد.
۴. خواب مکاشفه‌ای است که فرد سرنوشت خود را می‌بیند و حقانیت دین به او ثابت می‌گردد.

^۱ در اصطلاح آئین مزدیسنی، جایگاه روان کسانی است که در زندگی کردار نیک و بد آنان برابر باشد. در اوستا به صورت Misvana و به معنی «جایگاه آمیخته» و در پهلوی همیستگان به معنی همیشه یکسان بکار رفته و در فارسی برزخ گفته می‌شود (عفیفی، ۱۳۸۳: ۶۴۳).

۵. از طریق خواب انسان جایگاه خود در عالم پس از مرگ را بدست می‌آورد که بیانگر عمل اوست و آنچه خود فراهم کرده است.

۶. رهایی از جسم مادی از طریق به خواب رفتن، بیانگر تصویری از بقای روح و جاودانگی آن است.

از این موارد که ذکر شد مطلبی روشن در معرض دید محققان خصوصاً محققان در ادیان و دین زردشتی قرار می‌گیرد، که نباید از کنار رؤیا به آسانی گذر کرد. رؤیا در نگاه ادیان دریچه‌ای است به آسمان و به ماوراءطبیعت. رها کردن بررسی رؤیا به دست روانکاوانی چون فروید که آن را به ضمیرناخودآگاه و امیال برآورده نشده سپردند، جفایی است که انسان در حق خود می‌کند و از این منبع معرفتی الهی خود را محروم می‌کند. راه تأمل عمیق در رؤیا را ادیان گشوده‌اند و فیلسوفان الهی در آن وارد شدند و عارفان از آن بهره‌ها بردند. اما گویا به مرور غفلتی رخ داده است و میدان به رقیبانی سپرده شده است که همه چیز را می‌خواهند به سطح مادی و روانی تنزل دهند. باید به پیروی از بزرگان ادیان به این منبع معرفت الهی بازگشت.

کتاب‌نامه

- آصف آگاه، سید حسن (۱۳۸۷). *سوشیانت منجی ایران/نویج*. قم: آینده روشن.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۴). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد (۱۳۷۰). *اسطوره زندگی زردشت*. بابل: کتابسرای بابل.
- اپلی، ارنست (۱۳۷۱). *رؤیا و تعبیر رؤیا*. ترجمه دل‌آرا قهرمانی. تهران: میترا.
- ارد/ویراف‌نامه* (۱۳۷۲). حرف نویسی، آوانویسی و ترجمهٔ متن پهلوی، واژه‌نامه: فیلیپ ژینیو. ترجمه به فارسی و تحقیق: ژاله آموزگار. تهران: معین.
- انوری، حسن (۱۳۸۲). *فرهنگ فشرده سخن*. تهران: سخن.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. پارهٔ نخست و دوم. تهران: آگه.
- بهرام پژدو (۱۳۳۸). *زردشت نامه*. به کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: طهوری.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۰). «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دورهٔ ساسانی». یکی *قطره باران*؛ جشن نامهٔ استاد زریاب خوئی. تهران: نشر نو، صص ۷۲۱-۷۳۷.

۲۱۲ پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

- جهان پور، فاطمه (۱۳۹۴). «تحلیل محتوایی معراج نامه‌های مزدایی». *جستارهای ادبی*. شماره ۱۹. پاییز. صص ۸۱-۱۱۳.
- حق شناس، علی محمد (۱۳۹۱). *فرهنگ معاصر هزاره*. تهران: فرهنگ معاصر.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵). *اوستا*. جلد ۲. تهران: مروارید.
- دینکرد هفتم (۱۳۸۹). ترجمه محمد تقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. لبنان- بیروت: دار الشامیه.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میر فخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زند بهمن یسن (۱۳۷۰). تصحیح، آوانویسی و برگردان فارسی محمد تقی راشد محصل. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شکراللهی، نادر (۱۳۹۷). «رؤیا و معرفت». *قیسات*. سال بیست و سوم. بهار. صص: ۱۹۸-۲۲۰.
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۳). *اساطیر و فرهنگ ایران باستان*. تهران: توس.
- عمید، حسن (۱۳۶۲). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کسرائی فر، مرضیه و ابراهیمی، حسن (۱۳۸۸). «بررسی نماد گرایی در *سیرالعباد الی المعاد* سنایی و *ارداویراف‌نامه* ادیان و عرفان». شماره ۱. پاییز و زمستان. صص ۱۴۱-۱۶۱.
- مکنزی، دن. (۱۳۷۳). *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*. ترجمه مهشید میر فخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. به کوشش توفیق ه- سبحانی. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نداف، ویدا (۱۳۹۳). «نقش و جایگاه خرد در متون باستانی ایران». *زبان شناخت*. سال پنجم. شماره اول. بهار و تابستان. صص: ۱۸۷-۱۹۷.
- وزیدگیهای زادسپرم (۱۳۸۵). پژوهش محمد تقی راشد محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Norton, Michael I., Carey K. Morewedge (2009). "When Dreaming Is Believing: The (Motivated) Interpretation of Dreams" *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 96. American Psychological Association. pp.249-263.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۲۱۳-۲۲۵

زمان زیست زرتشت

مصطفی سعادت*

چکیده

امروزه اطلاعات ما پیرامون زندگی زرتشت -پیامبر بزرگ ایرانی- چندان زیاد نیست به طور مثال از زمان و محل تولد وی به طور دقیق آگاهی نداریم. هدف مقاله حاضر، به دست آوردن زمان زیست این پیامبر، با استفاده از اطلاعات موجود در حماسه ملی، *آثارالباقیه* ابوریحان بیرونی و *مجملة التواریخ و القصص* است. در این مقاله نشان داده شده که ۳۴۵ تا ۳۹۰ سال مربوط به دوران حکمرانی مادها و هخامنشیان از حماسه ملی ایران حذف شده است. با در نظر گرفتن مدت زمان پادشاهی شاهان کیانی از گشتاسب تا دارا، مدت زمان حذف شده مربوط به دوران مادها و هخامنشیان و با عنایت به اینکه اسکندر در ۳۳۰ سال پیش از میلاد بر هخامنشیان غالب شده، تولد زرتشت ۹۷۵ تا ۱۰۲۰ سال پیش از میلاد برآورد می‌شود. این یافته با تاریخ سنتی ذکر شده در

* استاد دانشکده علوم دانشگاه شیراز، saadat@shirazu.ac.ir

ارد/ویراف‌نامه و بندهش حدود چهار قرن اختلاف دارد که برابر با مدت زمانی است که افتادگی در حماسه ملی رخ داده است.

واژگان کلیدی: زرتشت، کیانیان، حماسه ملی، هخامنشیان، مادها

۱. مقدمه

اطلاعات ما پیرامون زندگی زرتشت پیامبر بزرگ ایرانی چندان زیاد نیست. محل و زمان تولد وی را به طور دقیق نمی‌دانیم و از سفرهایی که در راستای انتشار عقایدش انجام داده است بی‌اطلاع هستیم. گذشت زمان و به وجود آمدن حوادث ناگوار باعث شده که بسیاری از سخنان وی از بین برود و تنها بخش اندکی از آن به ما برسد. شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد زرتشت، واقعاً یک شخصیت تاریخی است (بویس، ۱۳۷۶: ۲۵۵-۲۶۵). امروزه عقیده محققان بر اینست که زرتشت در ناحیه شرقی ایران که محل حکومت کیانیان بوده می‌زیسته است (همان: ۲۵۵). پیرامون زمان زیست وی، اختلاف نظر بسیار زیادی بین محققین وجود دارد. تعیین این زمان‌ها معمولاً بر اساس یکی از این دو روش، بررسی تطبیقی وقایع تاریخی و بررسی شواهد زبان‌شناسی، به دست آمده است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۲: ۱۵-۲۲). این زمان که از حدود هزاره هفتم تا سده هفتم پیش از میلاد برآورد شده است را می‌توان در سه گروه به شرح زیر تقسیم‌بندی کرد:

الف. زرتشت چند هزاره پیش از میلاد می‌زیسته است که متکی بر تحلیل داده‌های تاریخی در متون غیرایرانی به ویژه یونانی است (برای مرور مراجعه شود به نیولی، ۱۳۹۳: ۷۳-۱۰۲). همچنین «ست‌تگاست» با مطالعه یافته‌های باستان‌شناسی مربوط به دوره نوسنگی دریافت که گسترش کشاورزی با یک تغییر در عقیده ناشی از ظهور پیامبری جدید همراه بوده است. وی این تغییر عقیده را ناشی از گسترش آموزه‌های زرتشت می‌داند و تاریخ زیست وی را ۶۵۰۰ سال پیش از میلاد برآورد می‌کند (ست‌تگاست، ۱۳۹۳: ۲۱-۲۲).

ب. زرتشت در زمانی بین سده نهم تا پانزدهم پیش از میلاد می‌زیسته است. شمار زیادی از پژوهشگران نظیر مری بویس (۱۳۹۰: ۶۳)، کریستن‌سن (۱۳۸۲: ۲۴-۳۴)،

پورداود (۱۳۵۶: ۱۱۰)، شهبازی و هومباخ (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۲) از جمله کسانی هستند که نتایج یافته‌های آنان در این دسته جای می‌گیرد. این پژوهش‌ها متکی بر بررسی تطبیقی وقایع تاریخی ارائه شده در متون عمدتاً یونانی و اطلاعات زبان‌شناسی است.

ج. بر اساس تاریخ سنتی ارائه شده در متون پهلوی، بندهش و *رداویراف‌نامه*، زرتشت در سده هفتم پیش از میلاد می‌زیسته است. محققان نسبت به صحت «تاریخ سنتی» نظر مساعدی ندارند و آن را فاقد ارزش علمی می‌دانند (پورداود، ۱۳۵۶: ۱۱۰؛ آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۲: ۱۸).

همچنان که مشخص شد پژوهشگران برای یافتن زمان زیست زرتشت عمدتاً از داده‌های موجود در منابع غیرایرانی به ویژه یونانی استفاده کرده‌اند. در این مختصر برآنیم تا با بررسی تطبیقی چند واقعه تاریخی که توسط دو نویسنده ایرانی دوره اسلامی گزارش شده است، زمان زیست این پیامبر ایرانی را بیابیم. منابعی که ابوریحان بیرونی و مولف ناشناس *مجموعه التواریخ* از آن استفاده کرده‌اند، امروزه در دسترس ما نیست، اما می‌توان پی برد که آنان از آثار باقی‌مانده پیش از اسلام که در آن روزگار در دسترس بوده است، استفاده کرده‌اند. در این پژوهش از چند داده تاریخی که در دو کتاب *آثارالباقیه* (بیرونی، ۱۳۸۹: ۵۶) و *مجموعه التواریخ و القصص* (۱۳۸۹: ۱۴) گزارش شده، بهره گرفته شده است.

۲. داستان‌های حماسه ملی ایران

داستان‌های حماسه ملی ایران، روایت زندگی ایرانیانی است که در نواحی شرقی و شمال شرقی فلات ایران می‌زیسته‌اند (کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۳). سرگذشت شاهان پیشدادی و کیانی، بخش مهمی از داستان‌های حماسه ملی ایران را تشکیل می‌دهد. این داستان‌ها در *اوستا* نیز گزارش شده‌اند. محققان بسیاری اعتقاد دارند که شخصیت‌های این داستان‌ها، شخصیت‌هایی تاریخی هستند. مشابهت‌هایی بین شاهان کیانی و شاهان هخامنشی نشان داده شده است، همانند مشابهت کی خسرو با کورش، کی گشتاسب با ویشتاسب هخامنشی، داراب با اردشیر و دارا با داریوش سوم آخرین شاه هخامنشی (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۲۸-۱۵۴). کیانیان، شاهان یا امیران محلی نواحی شرقی و

شمال شرقی ایران دانسته شده‌اند (کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۳-۶)، در حالیکه هخامنشیان در جنوب و جنوب غرب ایران می‌زیستند (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۷). به همین خاطر برخی از محققان معتقدند که به جز مشابهت دارا با داریوش سوم، سایر مشابهت‌ها، به ویژه همانندی کی‌گشتاسب با ویشتاسب هخامنشی نمی‌تواند واقعی باشد (کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۳-۶).

۳. تحریف تاریخ در داستان‌های حماسه ملی

تا چیزی کمتر از دو قرن پیش، حماسه ملی به عنوان تاریخ ایران باستان مطرح بود. نشان داده شده است که این روایت‌ها، دستخوش تحریف‌های متعددی شده‌اند. برای مثال تاریخ اشکانیان در روایت‌های ملی دستخوش تحریف شده و در زمان ساسانیان به طور عمدی دوره حدوداً ۵ قرن حکمرانی اشکانیان، به نصف تقلیل داده شده است (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۵۴-۱۶۳).

در حماسه ملی، دوران فرمانروایی مادها و هخامنشیان به طور کامل حذف شده است (یارشاطر، ۱۳۶۲: ۱۹۱-۲۱۳). در پژوهشی نشان داده شده است که در هنگام تدوین داستان‌های ملی، پارتیان (یعنی ایرانیانی که در شرق می‌زیستند) دو شکست را به یاد آوردند؛ یکی شکست «آخرین شاه کیانی» از حکمرانی مادی و دیگری شکست آخرین شاه هخامنشی از اسکندر مقدونی. در هنگام تدوین داستان‌های ملی، ادغام شخصیت‌ها صورت می‌پذیرد. یکی ادغام شخصیت آخرین شاه کیانی با آخرین شاه هخامنشی که در حماسه ملی دارا نامیده شده و دیگری ادغام شخصیت اسکندر مقدونی با شاهی از ماد که بر کیانیان غلبه کرده و در حماسه ملی اسکندر نامیده شده است. با روی دادن این دو ادغام، تاریخ ماد و هخامنشیان از داستان‌های حماسه ملی حذف شده است (سعادت، ۱۳۹۴: ۵۳-۷۰). در تمامی منابع، زمان ظهور زرتشت نسبت به واقعه مهم و فراموش ناشدنی شکست ایرانیان از اسکندر مقدونی گزارش شده است (بندش، ۱۳۹۰: ۱۵۵-۱۵۶؛ ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱: ۳۰۰). با عنایت به اینکه تاریخ مادها و هخامنشیان از حماسه ملی حذف شده، تعیین تاریخ ظهور زرتشت با استفاده از حماسه ملی با مشکل روبرو شده است. برای یافتن زمانی که زرتشت می‌زیسته است نیازمندیم که زمان مغلوب شدن کیانیان به وسیله مادها را بیابیم.

۴. مشخص نمودن زمان شکست کیانیان از مادها

به منظور مشخص کردن زمان شکست کیانیان از مادها از دو روایتی که در *آثارالباقیه* (بیرونی، ۱۳۸۹: ۵۶) و *مجمل التواریخ و القصص* (۱۳۸۹: ۱۴) آمده است استفاده می‌شود.

الف: روایت ابوریحان بیرونی

بیرونی در *آثارالباقیه* می‌نویسد: «اهل خوارزم ... به آغاز بنای خوارزم تاریخ می‌گذاشتند که نهصد و هشتاد سال پیش از اسکندر بود و پس از آن به ورود سیاوش کی‌کاووس و سلطنت کی‌خسرو و دودمان او در خوارزم تاریخ گذاشتند و این واقعه نود و دو سال پس از ساختن خوارزم بود.» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۵۶). به این ترتیب می‌توان از زمان ورود سیاوش به خوارزم تا یورش اسکندر به ایران را ۸۸۸ (= ۹۲-۹۸۰) سال دانست.

در *شاهنامه* فردوسی و در سایر منابع که داستان سیاوش ذکر شده است، به طور مستقیم به زمان خروج سیاوش از ایران و زمان بازگشت پسرش که پس از به قدرت رسیدن کی‌خسرو نامیده می‌شود، پرداخته نشده است. در اینجا سعی می‌شود تا با بررسی وقایع این دوره بتوان این مدت را برآورد کرد. سیاوش از ایران به توران می‌رود و مورد پذیرش قرار می‌گیرد، سپس با دختران پیران ویسه و افراسیاب یکی پس از دیگری ازدواج می‌کند، شهر جدیدی در توران احداث می‌کند و پس از آن با سعایت گرسیوز رابطه سیاوش با افراسیاب به تیرگی می‌گراید تا اینکه سیاوش کشته می‌شود. شاید برآورد یک دوره ده ساله برای انجام این رخدادها چندان دور از واقعیت نباشد. پس از کشته شدن سیاوش، همسر باردارش وضع حمل می‌کند، خسرو به دنیا می‌آید و نزد مادرش با حمایت‌های پیران پرورش می‌یابد تا اینکه گیو موفق می‌شود او و مادرش را یافته و به ایران بازگرداند. باید توجه داشت که خسرو در بدو ورود به ایران از خود چنان شایستگی‌هایی نشان می‌دهد که بزرگان قوم را قانع می‌کند که وی می‌تواند زمام امور را بر عهده گیرد. با عنایت به اینکه از ابتدای جلوس شخصاً تصمیم می‌گرفته است و با توجه به روحیات بزرگان ایران در طول تاریخ و دوره کیانی که پادشاهی شخصی کم سن و سال را بر نمی‌تابیده‌اند، خسرو باید حداقل ۲۰ ساله بوده باشد. ابن‌بلخی به

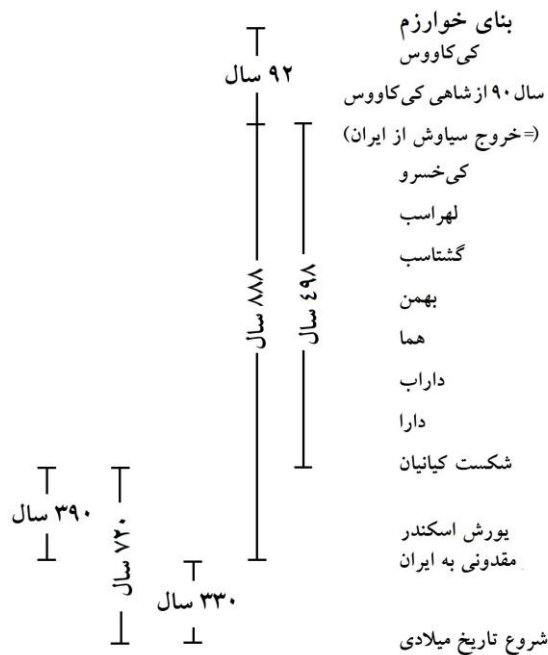
صراحت ذکر می‌کند که خسرو در هنگام ورود به ایران فردی بالغ بوده است (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۳۰). بنابراین از پناهندگی سیاوش تا آمدن خسرو به ایران، حداقل زمانی برابر با ۳۰ سال لازم بوده است.

بنابه روایت شاهنامه (فردوسی، ۱۳۶۳، ۲۴۴/۱)، بندهش (۱۳۹۰: ۱۵۵) و بسیاری از منابع دوره اسلامی (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۷۲؛ طبری، ۱۳۷۵، ۴۲۵/۲؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۷-۱۴۸؛ ثعالبی مرغنی، ۱۳۷۲: ۱۵۰؛ *مجمل التواریخ*، ۱۳۸۹: ۴۵)، سلطنت کی کاوس ۱۵۰ سال بوده است. پرواضح است که مدت‌های طولانی که در شاهی شاهان پیشدادی و کیانی گزارش شده است نمی‌تواند مربوط به شاهی یک تن باشد، بلکه نام یکی از آنان که یا سرسلسله بوده یا از سایرین نامی‌تر بوده و در خاطرهای باقی‌مانده و جانشین نام چندین نفر شده است (پیرنیا ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۰). چون کی کاووس برجستگی خاصی داشته و یا در دوران سلطنت او حوادثی اتفاق افتاده که مهم‌تر و فراموش ناشدنی‌تر بوده در خاطره جمعی باقی‌مانده و نام دیگران به تدریج به فراموشی سپرده شده است. حال باید به این پرسش پاسخ داد که وقایع مربوط به سیاوش و خسرو در اوایل و یا اواخر دوره یکصد و پنجاه ساله شاهی کی کاووس رخ داده است؟ با توجه به اینکه خسرو پس از آمدن به ایران، جانشین نیای خود شده و هدایت جنگ‌های ایرانیان و تورانیان را عهده‌دار می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۳: نک: جلد‌های سوم و چهارم؛ *مجمل التواریخ*، ۱۳۸۹: ۴۸)، نمی‌توان ماجرای سیاوش را مربوط به اوایل دوران شاهی کی کاووس دانست. بنابراین با منطق سازگارتر است که این وقایع را مربوط به ۳۰ سال آخر شاهی کی کاووس بدانیم. توضیح این مطلب نیز ضروری است که در بندهش نیز حوادث مربوط به سیاوش و خسرو در نیمه دوم سلطنت کی کاووس ذکر شده است (بندهش، ۱۳۹۰: ۱۵۵). علاوه بر آن بیرونی روایتی نقل می‌کند که بر اساس آن رستم در هفتاد و پنجمین سال شاهی وی، او و همراهانش را که اسیر بودند نجات می‌دهد (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۷). این روایت تأیید می‌کند که تولد سیاوش و ماجراهای وی مربوط به اواخر دوران سلطنت کی کاووس است. بنابراین ورود سیاوش به توران در یکصد و بیستمین (= ۳۰-۱۵۰) سال از سلطنت کی کاووس (مطابق با سال ۹۲ بر اساس تاریخ اهل خوارزم) رخ داده است.

بر اساس بسیاری از منابع، مدت سلطنت کی کاووس تا آخرین شاه کیانی (که در تمام این کتاب‌ها با حمله اسکندر از آنان یاد شده است) ۶۱۸ سال است (*مجمل*

//تواریخ، ۱۳۸۹: ۴۵-۵۸؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۷-۱۴۸). بدین ترتیب از هنگام خروج سیاوش از ایران تا مرگ آخرین شاه کیانی، ۴۹۸ سال (= ۱۲۰ سال سلطنت کی کاووس تا تولد سیاوش - ۶۱۸ سال سلطنت کیانیان) خواهد شد. این در حالی است که بیرونی (۱۳۸۹: ۵۶) می نویسد که بر اساس تاریخ اهل خوارزم از ورود سیاوش تا حمله اسکندر ۸۸۸ سال بوده است. سؤال اینست که چرا این اختلاف وجود دارد؟

این اختلاف ۳۹۰ (= ۴۹۸-۸۸۸) سال، مربوط به مجموع سال های حکومت مادها و هخامنشیان است که در جریان تدوین حماسه ملی دچار افتادگی شده است. با توجه به اینکه اسکندر مقدونی در سال ۳۳۰ پیش از میلاد بر هخامنشیان غلبه می کند (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۴۴) و ۳۹۰ سال نیز فاصله زمانی وی تا آخرین شاه کیانی است، می توان زمان غلبه مادها بر کیانیان را ۷۲۰ (= ۳۳۰+۳۹۰) سال پیش از میلاد دانست. به نمودار شماره ۱ که بر اساس محاسبات بالا ترسیم شده است، مراجعه فرمایید.

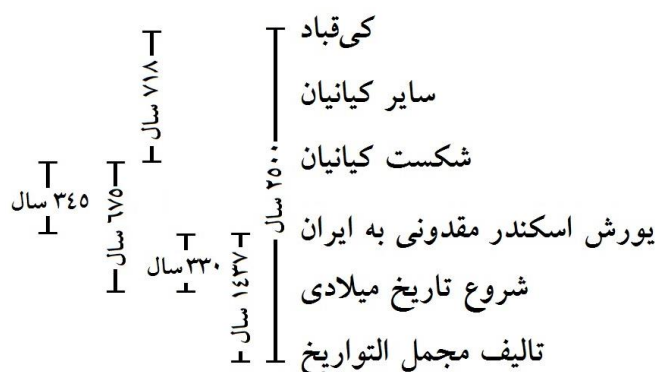


نمودار شماره ۱: برآورد مدت زمان حذف شده از حماسه ملی با توجه به روایت بیرونی در آثار الباقیه (تهیه و

تنظیم نگارنده)

ب: روایت مجمل‌التواریخ و القصص

نویسنده ناشناس این کتاب، می‌نویسد که فاصله زمانی بین کی‌قباد (اولین شاه کیانی) و اسکندر مقدونی تا هنگام تألیف کتاب (در سال ۵۲۰ هجری قمری) به ترتیب ۲۵۰۰ و ۱۴۳۷ سال بوده است (مجممل‌التواریخ، ۱۳۸۹: ۱۴). اگر اسکندر مقدونی کسی باشد که بر آخرین شاه کیانی غلبه یافته است، اختلاف این دو عدد از یکدیگر (۱۰۶۳=۱۴۳۷-۲۵۰۰) باید برابر با زمان حکومت کیانیان (یعنی از ابتدای سلطنت کی‌قباد تا مرگ آخرین شاه کیانی) باشد. جالب توجه اینکه براساس اطلاعات موجود در مجمل‌التواریخ (۱۳۸۹: ۴۵-۵۸)، دوران کیانیان برابر با ۷۱۸ سال بوده است. مشاهده می‌شود که این دو برآورد از طول حکومت کیانیان (یعنی ۷۱۸ و ۱۰۶۳ سال) با هم اختلاف دارد. تفاضل این دو از یکدیگر (۷۱۸-۱۰۶۳) برابر با ۳۴۵ سال است. این مدت می‌تواند در نتیجه حذف حکمرانی مادها و هخامنشیان از حماسه ملی رخ داده باشد. بنابراین شکست کیانیان از مادها، ۶۷۵ (۳۴۵ سال دوره مادها و هخامنشیان + ۳۳۰ سال فاصله اسکندر مقدونی تا میلاد) سال پیش از میلاد اتفاق افتاده است. به نمودار شماره ۲ که بر اساس محاسبات بالا ترسیم شده است، مراجعه فرمایید.



نمودار شماره ۲: برآورد مدت زمان حذف شده از حماسه ملی با توجه به روایت مولف مجمل‌التواریخ و القصص (تهیه و تنظیم نگارنده)

می‌دانیم که مادها پس از اختیار سکونت در غرب فلات ایران، همسایه حکومت‌های قدرتمند آن زمان شدند. بدون تردید این همسایگی باعث آشنایی آنان با فنون مختلفی

شد که برای کشورداری و تشکیل دولتی مقتدر و تمرکزگرا ضروری بود. بر اساس منابع آشوری، آشوریان در قرن‌های نهم تا هفتم پیش از میلاد بارها به منطقه‌ای که سکونت‌گاه مادها بوده است یورش آورده‌اند. در قرن نهم پیش از میلاد برای اولین بار در سالنامه‌های آشوری با نام‌هایی روبرو می‌شویم که ایرانی هستند (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۱۹۸-۲۱۵). قاعدتاً این همسایگی می‌توانسته است برای مادها تهدیدی جدی قلمداد شود. به همین خاطر بسیار طبیعی است اگر بپذیریم که قبایل مختلف ماد (و شاید قبایل غیرمادی و غیرآریایی) ساکن در شرق دولت آشور (و غرب فلات ایران) برای دفاع از خود ناچار شده باشند که تصمیماتی اتخاذ کنند. وحدت نیروها اولین و مهمترین شیوه دفاعی است که می‌توان تصور کرد (همان: ۲۴۴-۲۴۵). پس از آن همزیستی مسالمت‌آمیز با قدرت قاهر زمان می‌تواند از جمله تصمیماتی باشد که ساکنین نواحی غربی ایران اتخاذ کرده باشند. مادها به خاطر مشاهده روش حکومتی همسایگان خود، توانستند از آنان الگوبرداری کنند. بنابراین برای مادها بسیار حیاتی بوده است که بسیار پیشتر از زمانی که مستقیماً با دولت قدرتمند آشور به مخاصمه برخیزند، دارای تشکیلاتی منظم و با برنامه شده باشند. اینکه مادها می‌توانند بالاخره بر آشوریان غلبه کنند، گواهی درستی این مدعاست. متأسفانه به خاطر اینکه این مسایل و مسایل داخلی مادها چندان مورد علاقه همسایگان آنها نبوده در سالنامه‌های آنان از آن سخنی به میان نیامده و باز متأسفانه اطلاعاتی نیز از خود مادها و سایر ایرانیان باقی نمانده و به دست ما نرسیده است. بنابراین بسیار دشوار است که گفته شود چه شاهی از مادها و یا چه متحدی از آنان توانسته بر کیانیان غلبه کند. مشخص این است که قلمرو مادها از سمت شمال به رود ارس و سلسله کوه‌های البرز و از مشرق به صحرای شوره‌زار دشت کویر و از جنوب و مغرب به سلسله کوه‌های زاگرس محدود بوده است (همان: ۱۰۷-۱۲۵). در این میان تعیین مرزهای شرقی حوزه حکمرانی مادها دشوارتر است. احتمالاً این مرزها به گونه‌ای بوده که قسمتی از سرزمین آینده پارت را نیز ضمیمه خاک ماد می‌ساخته است (همان: ۴۱۶)، مانند منطقه هیرکانیه که در کرانه جنوب شرقی دریای خزر واقع شده است (همان: ۴۳۹). سارگون دوم در سال ۷۱۳ پیش از میلاد به مادها حمله می‌کند. در این یورش، آشوریان بسیاری از مناطق تحت کنترل مادها را درمی‌نوردند از جمله به ایالات دوردست در مرزهای کشور «آریبی» (در مشرق،

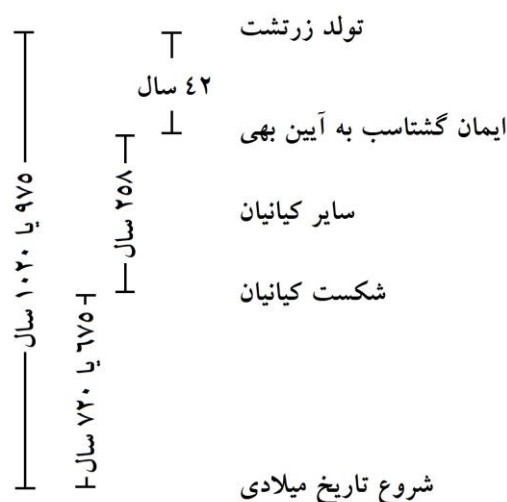
Aribi) نیز می‌رسند (همان: ۲۷۵). این احتمال وجود دارد که منظور از کشور آریبی همان نواحی شرقی ایران و یا سرحدات محل زیست کیانیان بوده باشد. بنابراین شکست آخرین شاه کیانی از یک شاه مادی در ۷۲۰ (برآورد شده بر اساس روایت بیرونی) یا ۶۷۵ (برآورد شده بر اساس روایت مجمل‌التواریخ) سال پیش از میلاد می‌تواند پذیرفتنی باشد. جالب اینکه این دو برآورد با یکدیگر تنها ۴۵ سال اختلاف دارند که برای چنین فاصله زمانی ناچیز و قابل چشم‌پوشی است. همچنین می‌توان احتمال داد که حاکمان نواحی شرقی ایران دو بار (با فاصله ۴۰-۵۰ سال) توسط حکمرانان نواحی غربی‌تر شکست خورده باشند و آثار الباقیه و مجمل‌التواریخ و القصص هر کدام از یکی از این دو استفاده کرده‌اند.

۵. تاریخ زرتشت

با کمک اطلاعات موجود در بسیاری از منابع و با توجه به ۳۹۰ یا ۳۴۵ سال افتادگی در حماسه ملی، می‌توان به بررسی زمان زیست زرتشت پرداخت. بر اساس روایت‌های منابع ایرانی، زرتشت در سی‌امین سال پادشاهی گشتاسب، دین جدید را بر شاه عرضه می‌دارد (بندهبش، ۱۳۹۰: ۱۵۶). به استناد روایت‌های سنتی، از پذیرش «آیین بهی» توسط گشتاسب تا حمله اسکندر به ایران (که منظور همان مغلوب شدن کیانیان از مادهاست)، ۲۵۸ سال می‌شده است: ۹۰ سال پادشاهی گشتاسب + ۱۱۲ سال پادشاهی بهمن + ۳۰ سال پادشاهی هما + ۱۲ سال پادشاهی داراب + ۱۴ سال پادشاهی دارا (همانجا). جالب اینست که بیرونی چهار روایت را در این زمینه نقل می‌کند که همگی این مدت را ۲۵۸ سال گزارش کرده‌اند (بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۸-۱۵۱). زرتشت در هنگام عرضه دین جدید به گشتاسب ۴۲ ساله بوده و در ۷۷ سالگی نیز کشته شده است (آموزگار و فضل‌ی، ۱۳۸۲: ۱۴۷-۱۴۹). تحقیقات نشان داده‌اند که غلبه اسکندر بر آخرین شاه هخامنشی در سال ۳۳۰ پیش از میلاد اتفاق افتاده است (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۴۴). بنابراین با فرض ۳۹۰ سال افتادگی از تاریخ ایران بنابه گزارش بیرونی، زمان زایش زرتشت در ۱۰۲۰ (= ۳۳۰+۳۹۰+۲۵۸+۴۲) سال پیش از میلاد و زمان کشته شدن وی در ۹۴۳ (= ۷۷-۱۰۲۰) سال پیش از میلاد به دست خواهد آمد و با فرض اینکه از تاریخ ایران ۳۴۵ سال افتاده شده باشد (بنا به گزارش مجمل‌التواریخ)، زایش و

زمان زیست زرتشت ۲۲۳

کشته شدن زرتشت به ترتیب در سال‌های ۹۷۵ (=۳۳۰+۳۴۵+۲۵۸+۴۲) و ۸۹۸ (=۹۷۵-۷۷) پیش از میلاد بوده است. به نمودار شماره ۳ که بر اساس محاسبات بالا ترسیم شده است، مراجعه فرمایید.



نمودار شماره ۳: برآورد زمان زیست زرتشت (تهیه و تنظیم نگارنده)

هرکدام از این برآوردها درست باشد قدر مسلم اینست که زرتشت در قرن دهم پیش از میلاد، مردم را به آیین جدید دعوت می‌کرده است. این زمان با یافته‌های محققینی که بر اساس شباهت‌ها و تفاوت‌های زبانی/وستا با کتاب‌های مقدس هندیان به دست آمده (۱۰۰۰ تا ۱۴۰۰ سال پیش از میلاد) همخوانی بسیار بالایی دارد (بویس، ۱۳۷۶: ۲۶۳؛ آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۲: ۱۵-۲۲).

زیست زرتشت در قرن دهم پیش از میلاد با تاریخ سنتی ذکر شده در اردویر/فنامه (۱۳۹۱: ۳۰۰) و بندهش (۱۳۹۰: ۱۵۵-۱۵۶) حدود چهار قرن اختلاف دارد. این مقدار اختلاف برابر با مدت زمانی است که افتادگی در حماسه ملی رخ داده است. البته پژوهشگرانی هنگام زیست زرتشت را بسیار قدیمی‌تر از این می‌دانند که مورد قبول بیشتر محققین نیست (مراجعه شود به آذرگشسب، ۱۳۷۲: ۱۶-۲۶؛ آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۲: ۱۵-۲۲).

۶. نتیجه‌گیری

برآوردهای بسیار متفاوتی از زمان زیست زرتشت انجام شده است. این برآوردها زمان زیست زرتشت را از سده هفتم تا هزاره هفتم پیش از میلاد تعیین کرده‌اند. عمده این پژوهش‌ها با استفاده از داده‌های تاریخی نوشته شده در منابع غیرایرانی به ویژه یونانی و یا اطلاعات زبان شناسی به دست آمده است. شماری از پژوهشگران، تاریخ سنتی ارایه شده در متون پهلوی را غیرقابل اعتماد می‌دانند. در این پژوهش سعی شده است تا با تحلیل داده‌های ارایه شده در منابعی که نویسندگان آنها ایرانی هستند، برآوردی از زمان زیست زرتشت به دست آورده شود. بیرونی در کتاب «آثار الباقیه» از هنگام بنای خوارزم تا زمان یورش اسکندر به ایران را ۹۸۰ سال دانسته است و مولف ناشناس «مجمل التواریخ» از اولین شاه کیانی و از اسکندر تا هنگام تالیف کتاب را به ترتیب برابر با ۲۵۰۰ و ۱۴۳۷ سال گزارش کرده است. مقایسه این داده‌ها با تاریخ گزارش شده در بندهش و شاهنامه فردوسی، ناهمخوانی فاحشی را نشان می‌دهد. پیش از این نشان داده شده که حکمرانی مادها و هخامنشیان از داستان‌های حماسه ملی حذف شده است. تجزیه و تحلیل اطلاعات تاریخی ذکر شده در «آثار الباقیه» و «مجمل التواریخ» با بندهش مشخص کرد که حذف شدگی مادها و هخامنشیان از داستانهای حماسی باعث حذف ۳۹۰ تا ۳۴۵ سال از تاریخ ایران در متون پهلوی شده است. با استفاده از تاریخ سنتی، زمان تولد زرتشت بین ۱۰۲۰ تا ۹۷۵ سال پیش از میلاد برآورد شد. این زمان با یافته‌های پژوهشگرانی که بر اساس شباهت‌ها و تفاوت‌های زبانی اوستا با کتاب‌های مقدس هندیان به دست آمده (۱۰۰۰ تا ۱۴۰۰ سال پیش از میلاد) همخوانی بسیار بالایی دارد.

کتاب‌نامه

- آذرگشسب، اردشیر (۱۳۷۲). *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*. چاپ سوم. تهران: سازمان انتشارات فروهر.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد (۱۳۸۲). *اسطوره زندگی زرتشت*. چاپ پنجم. تهران: نشر چشمه.
- ابن‌بلخی، ابوزید احمد بن سهل بلخی (۱۳۷۴). *فارسنامه*. تصحیح لسترنج و نیکلسن. توضیحات منصور رستگار فسایی. چاپ اول. شیراز: بنیاد فارس شناسی.
- رداویرف‌نامه* (۱۳۹۱). ترجمه از متن پهلوی مهرداد بهار. در «پژوهشی در اساطیر ایران». چاپ نهم. تهران: نشر آگه، صص ۳۰۰-۳۳۴.
- بندهش فرنبنگ دادگی (۱۳۹۰). گزارنده مهرداد بهار. چاپ چهارم. تهران: انتشارات توس.

زمان زیست زرتشت ۲۲۵

- بویس، مری (۱۳۷۶). *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی زاده. چاپ اول. تهران: انتشارات توس.
- بویس، مری (۱۳۹۰). *آیین زرتشت. کهن روزگار و قدرت ماندگارش*. ترجمه ابوالحسن تهامی. چاپ چهارم. تهران: موسسه انتشارات نگاه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. مترجم اکبر دانا سرشت. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۵۶). *یسنه*. جلد اول. چاپ سوم. تهران: انتشارات تهران.
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۳). *عصر اساطیری تاریخ ایران (خطوط برجسته‌ی داستان های ایران قدیم)*. چاپ دوم. تهران: انتشارات هیرمند.
- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد (۱۳۷۲). *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*. ترجمه محمد روحانی با عنوان شاهنامه کهن. چاپ اول. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- دیاکونوف، ا.م. (۱۳۴۵). *تاریخ ماد*. ترجمه کریم کشاورز. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ست‌نگاست، مری (۱۳۹۳). *آن‌گاه که زرتشت سخن گفت: اصلاحات فرهنگی و دینی در دوره نوسنگی*. ترجمه عسکر بهرامی. چاپ دوم. تهران: نشر ثالث.
- سعادت، مصطفی (۱۳۹۴). *حذف شدن تاریخ مادها و هخامنشیان در حماسه ملی ایران*. دو فصلنامه ادبیات حماسی. سال دوم، شماره چهارم. صص: ۷۰-۵۳.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). *تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری)*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ پنجم. تهران: انتشارات اساطیر.
- فردوسی، حکیم ابوالقاسم (۱۳۶۳). *شاهنامه*. تصحیح ژول مول. چاپ سوم. تهران: انتشارات: امیر کبیر.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۹۲). *ایرانیان (دوران باستان تا دوره‌ی معاصر)*. ترجمه حسین شهیدی. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۲). *مزد/ پرستی در ایران قدیم*. ترجمه ذبیح الله صفا. چاپ پنجم. تهران: انتشارات هیرمند.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۹۳). *کیانیان*. ترجمه ذبیح الله صفا. چاپ هشتم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مجمعل‌التواریخ و القصص (۱۳۸۹). *تصحیح محمد تقی بهار*. چاپ اول. تهران: دنیای کتاب.
- نیولی، گاردو (۱۳۹۳). *زرتشت در تاریخ*. ترجمه مهدیه چراغیان. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- یارشاطر، احسان (۱۳۶۲). *چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟ ایران نامه*. سال سوم، شماره دوم، صص ۱۹۱-۲۱۳.

