

سروش معان

یادنامہ جمشید سروشیان

به کوش
کتایون مزدپور



انتشارات ثریا

سروش پیر مغان
یادنامه جمشید سרוشیان



جمشید سروشیان

سروش پیر مغان

یادنامه جمشید سروشیان

(مجموعه مقالات)

به کوشش

کتابیون مرزداپور



انتشارات ثریا

تهران ۱۳۸۱

سروش پیر مغان: یادنامه جمشید سروشیان (مجموعه مقالات)/ به کوشش
کتابون مزداپور. - تهران: ثریا، ۱۳۸۱.
۸، ۹۶۸ ص. مصور، نقشه، جدول، نمونه، عکس.
قیمت ۴۸۰۰۰ ریال
ISBN 964-91997-4-8
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. سروشیان - جمشید سروش، ۱۲۹۳ - ۱۳۷۷. یادنامه‌ها. ۲. زردشتی -
مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. زردشتی - شعایر و مراسم مذهبی - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
الف. سروشیان، جمشید سروش، ۱۲۹۳ - ۱۳۷۷. ب. مزداپور، کتابون، ۱۳۲۲.
ج. عنوان. د. عنوان: یادنامه جمشید سروشیان (مجموعه مقالات).
۴ س ۴ / ۱۵۶۰ BL
کتابخانه ملی ایران ۲۶۵۷۹ - ۸۰ م
۲۹۵/۰۵۵۰۹۲



سروش پیر مغان
(یادنامه جمشید سروشیان)
به کوشش: کتابون مزداپور
چاپ اول: ۱۳۸۱؛ تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه
آماده‌سازی پیش از چاپ: ثریا
چاپ: گهرگرافیک؛ صحافی: سیدین
حق چاپ و نشر محفوظ است.

خیابان آذربایجان، میدان رشدیه، شماره ۳۷۵
تلفکس: ۶۹۲۰۹۰۷

شابک ۹۶۴-۹۱۹۹۷-۴-۸ ISBN 964-91997-4-8

فهرست مطالب

پیش سخن

در بزم سروشیان

۳	مهربرزین سروشیان	پیش سخن
۶	فرخ وجیقدار	جمشید سروش سروشیان
۱۶	مهوش سروشیان	به نام دادار هورمزد
۱۸	توران شهریاری (بهرامی)	نیک اختر
۱۹	بوذرجمهر مهر	به یاد ارباب جمشید
۲۳	شادروان کیخسرو هروسف	نام نیکش جاودان و بهشت برین جایگاهش باد
۲۷	مهربان اشیدری	یادی از بهدینان جاویدان
۳۷	برهان ابن یوسف	یاد مردان نیک، جاویدان
۴۳	موید جهانگیر اوشیدری	کرمان و زرتشتیان و شاه جمشید سروش سروشیان
۵۸	حسین وحیدی	فرهنگ بهدینان

بخش یکم

روزگاران گذشته

۶۳	ژاله آموزگار	کتاب پنجم دینکرد از چه سخن می گوید؟
۷۲	ماریا آیوازیان	یزنیک کوقباتسی و عقاید فلسفی او
۸۲	ایرج افشار	سه نوشته از زرتشتیان
۸۹	مهران افشاری	یادداشت هایی درباره خرم دینان
۹۷	موید جهانگیر اوشیدری	گیر محله
۱۰۸	محمدابراهیم باستانی پاریزی	اهمیت اسناد تاریخی زرتشتیان کرمان
۱۱۹	کوروش بهی زاده	کاوش هایی روی شهرهای باستانی شوش، اور و بابل
۱۳۱	شیدا جلیوند صدفی	به سوی سرزمین بی بازگشت
۱۴۶	علی حصوری	تاریخ گذاری مهرهای ساسانی

شش سروش پیرمغان

۱۵۴	پارسا دانشمند	زنانشویی سه نفره در میانرودان
۱۶۷	تورج دریایی	چند نکته دربارهٔ دین و دولت در دورهٔ ساسانی
۱۷۸	شاهرخ رزمجو	نوشته‌های دین دبیره در آرامگاه کورش بزرگ
۱۸۹	شادروان استاد جمال رضائی	نگاهی به سراغاز «منظوم» برخی از کتیبه‌های هخامنشی
۲۰۳	محمود روح‌الامینی	تحلیلی از یک وقفنامه در خانوادهٔ زرتشتی
۲۱۷	زهره زرشناس	مانویت، آموزهٔ دوئین
۲۳۷	علیرضا شاپور شهبازی	خَوُئْتَوَدَهٗ
۲۴۸	مهربان شهروینی	دانشگاه گندی شاپور در گهواره تاریخ
۲۵۶	بدرالزمان قریب	عدد پنج در اسطورهٔ مانی

بخش دوم

زبان

۲۶۳	داریوش اکبرزاده	دو نبشته‌ی جدید پهلوی
۲۷۵	جواد برومند سعید	بی‌سر و پا
۲۹۵	پارسا دانشمند	یک گِلنبشتهٔ جگریبنی از هفت‌تپه (H.T. 152)
۳۲۱	محمدتقی راشد محصل	واژه‌ای خوانده نشده در کتاب مینوی خرد
۳۲۵	زهره زرشناس	کهن‌ترین متن سغدی
۳۳۴	گیتی شکری	صرف دو فعل از گونهٔ ساری‌گویش مازندرانی
۳۴۰	محمدرضا محمدی	بررسی فعل (حال و گذشته)
۳۶۶	کتایون مزداپور	نیایش برای درگذشتگان
۳۸۱	مehشید میرفخرایی	«گر نشیند فرشته‌ای با دیو...»
۳۸۵	سیروس نصراله‌زاده	کتیبهٔ سنگ مزار تل سفید
۳۹۲	شادروان استاد ماهیار نوایی	مدهوش، نیازان، آواشناسی زبان فارسی

بخش سوم

ادب و فرهنگ

۴۵۹	مهران افشاری	رسالهٔ تیراندازی و کمانداری
۴۶۶	ژاله باختر	گل‌های آفتابگردان، نیلوفرها و شمس!
۴۷۳	خسرو باستانیفر	سروکشمیر
۴۷۷	مهردخت پرومند	تاریخچهٔ هزار و یک‌شب و اصل و منشأ آن
۴۸۵	برزو پرستار	پیرمغان

پیام آناهیتا	مهرین بانو ترکمان اسدی	۴۹۶
دو نامه از ملک الشعراء بهار درباره کتاب تاریخ سیستان فاطمه جهان پور		۴۹۷
زبان فارسی از آشوب تا سامان	جلیل دوستخواه	۵۱۴
گزیده‌هایی از سخنرانی موبد رستم شهزادی	گزینش مهرانگیز شهزادی	۵۳۴
دو شعر از عثمان آوانگ، شاعر بزرگ مالزی	عثمان آوانگ / سهیلا صارمی	۵۳۷
یادی از دوست	علیقلی محمودی بختیاری	۵۴۲
سآلکی	مهرین بانو نورافروز	۵۵۸

بخش چهارم

باور و آیین

شادیهای ملی ایرانی و جشنهای زردشتی	مریم بدیعی	۵۷۷
یاد و یادگار	شادروان کیخسرو خسرویانی (راستی)	۶۰۲
سمندران آتشکده	نیلوفر رستمی	۶۱۲
خوراکهای آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران	مهوش سروشیان	۶۲۹
دهکده - موزه چم	فرنگیس مزداپور	۶۶۳
کوسه، گشتیز، و عروسک‌های باران	محمد میرشکرای	۶۶۹
نوروز در بین زرتشتیان شهر کرمان	کتایون نمیرانیان	۶۷۳
گاتها و عرفان ایرانی	حسین وحیدی	۶۸۴
انگروه مینو در گاتها	رستم وحیدی	۶۹۳

بخش پنجم

گفتارهای ایران‌شناسان خارجی

تاریخچه رمزگشایی سکه‌نیشته‌های ساسانی	ف. پاروک	۷۰۷
آناهیتا	ترجمه داریوش اکبرزاده	
	مری بویس	۷۲۱
	ترجمه زهرا (نیلوفر) باستی	
قصه زرتشتیان هندوستان و قصه سنجان	کارلو. جی. چرتی	۷۴۲
	ترجمه زهرا (نیلوفر) باستی	
نسا و فسا	هارولد والتر بیللی	۷۵۵
	ترجمه فاطمه جدلی	
اعداد در زبانهای ایرانی	رونالد امریک	۷۶۰
	ترجمه احترام‌السادات حسینی	

هشت سروش پیرمغان

۸۲۵	مانفرد هوتیر ترجمه سالومه رستم‌پور	مانویت ایرانی در سده چهارم میلادی
۸۳۷	ایلیا گرشویچ ترجمه سید جلیل شاهرخ لنگرودی	قیدهای زمان در زبانهای ایرانی
۸۵۸	فرانس گرنه - بوریس مارشاک ترجمه پرینا صمدی	اسطوره «ننه» در هنر سغد
۸۸۹	مری بویس ترجمه همایون صنم‌نی	جشنهای ایرانیان
۹۲۰	یس. پ. آسموسن ترجمه حمیده کرک پراقی	زن گیتی
۹۳۰	ژان کلنز ترجمه بهمن مرادیان	جم و مرگ
۹۳۴	ای. جی. گیلز ترجمه مهرنوش ملایری	نام بابل
۹۴۱		همکاران این مجموعه
۹۶۳		تصاویر

پیش سخن

در بزم سروشیان

پیش سخن

یادگارنامه‌ای که در دست دارید، به پاس بزرگداشت و ارج‌گذاری شادروان پدرم، جمشید سروشیان، فراهم آمده است تا یاد او را نزد دوستانش و علاقمندان آثارش بازگو کند. این مجموعه را دوستداران، پژوهشگران، استادان و همپایگان فرهنگی آن شادروان، بر ما منت نهاده‌اند و چنان به نگارش درآورده‌اند که به پاس عشق و شوق او، بازتابی باشد از فرهنگ و تاریخ ایران باستان و تاریخ کهن؛ و جز آن پژوهندگان و دانشجویان فارسی‌زبان این رشته از دانش را به کار آید. برخی از گفتارها به گوشه‌هایی از حیات اجتماعی و زندگانی و تفکر جامعه معاصر زرتشتی باز می‌گردد و به لطف استادان نگارنده آنها، نکاتی دانستنی را در این باره روشن می‌کند و به ثبت و ضبط می‌رساند.

گمان من بر آن است که دلدادگی راستین پدر به تاریخ دراز دامان و فرهنگ ایرانی و دین زرتشتی او را همواره سزاوار ستودن می‌نمود. اگر فقر و تهیدستی همگانی، و بویژه آسیبهای دو جنگ جهانی بر ایران او را می‌آزرد؛ اگر به کار کشاورزی و آبادانی دل‌بسته بود و عمر و زندگانی بر سر آن می‌نهاد؛ اگر به خانواده و بستگان و همکیشان خود همواره مهر می‌ورزید؛ این اشتیاق و دوستداری هرگز منافی عشق و ایمانش به کرامت انسانی بطور کلی و حرمت عظیمش نسبت به آدمیان در سراسر جهان نبود.

پدرم دین و آموزه زرتشتی را از آنرو می‌پسندید و به آن عشق می‌ورزید که انسان را وجودی جهانی و برترین آفریده یزدان می‌شناسد و در هر زمان و مکان، او را گرمی می‌بیند و ستوده می‌داند. این افتخار برای من است و خواهران و برادرم، که آیین نیاکانی خود را از این نظرگاه دیده‌ایم و به آن بالیده‌ایم، و این راه را از پدر آموخته‌ایم.

خانه ما در کرمان، همواره میزبان پژوهندگان عزیزی بود که پدرم آنان را با شادی و ارادت فرا می‌خواند و مادرم می‌کوشید تا در پذیرایی از آنها کوتاهی نکند. این دیدارها

رویداد دلپذیر و خوشایند در زندگانی او بود. جز این، هر دیگرگونی و پیشرفتی که در حیات اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی زادگاهش کرمان، و کشورش ایران، و نیز در هر جای دیگر از جهان بزرگ روی می داد، دل مهربانش را به تپش در می آورد.

وی بهشت راستین را در خاک کرمان و ریگزارهای آن می جست و بسیار می کوشید که در پیشرفت و آبادانی آن انباز و یاور باشد. به همین مناسبت بود که باز شدن دانشکده ها و دانشگاهها در کرمان، برایش شادی آور و واقعه شورانگیز حیات او بود و نیز به همان شیوه، انتشار مقاله و کتابی فرهنگی و سودمند، سخنرانی و سمیناری راهگشا، و توفیقی علمی و آموزشی برای دانشجویان و حتی دانش آموزان و بویژه استادان بزرگ به او شادی و قدرت و دل آسانی می بخشید. زندگانی و آثار او را استاد فرخ وجیفدار نگاشته است و ترجمه فارسی آن را ملاحظه خواهید فرمود.

این یادنامه در دو مجلد است، یکی به زبان پارسی و دیگری به زبانهای انگلیسی و فرانسه به نام آتش درون (*The Fire Within*). نخست از یکایک نویسندگان و مترجمان ارجمندی که در فراهم آمدن هر دو مجلد کوشیده اند و با نوشتن گفتارهای ارزنده و ترجمه های سودمند خود، من و خانواده ام را مرهون بزرگواری خویش کرده اند، سپاسگزاری می شود.

در این جا بویژه از استادان گرانقدر، دوستان پدرم، که نامه برای فراخوانی مقاله برای مجموعه فارسی را نوشته اند و بر تهیه و تدوین کتاب نظارت داشته اند، متشکرم: آقایان استاد ایرج افشار، استاد محمد ابراهیم باستانی پاریزی، استاد جواد برومند سعید، و استاد محمود روح الامینی، یاری و همکاری استاد جلیل دوستخواه؛ همچنین خانم کتابیون مزدپور، که گردآوری و بازبینی گفتارها را تقبل کرده و نیز خانم نیلوفر رستمی عصرآبادی که برای چاپ کتاب، زحمات گوناگون آن را پذیرفته اند.* از ایشان و همچنین آقای زرتشت آزادی که در فراهم آوردن نوشته های فارسی از خارج از ایران همکاری کرده اند، نیز آقای اکبر افسری که از هرگونه یآوری دریغ نورزیده اند، و خواهر عزیزم، مهوش سروشیان (گودرز)، و همسر ارجمندشان آقای مهندس گودرز شاهجهان گودرز، که زحمات بسیاری را در این باب متحمل شده است، سپاسگزارم.

مقاله های مجلد دیگر به درخواست شفاهی من و خواهش کردن از استادان

* اگرچه برخی از مقاله ها با اطلاع خود نویسند یا مترجم ویراستاری شده و با تغییر و دیگرگونی در آنها به عمل آمده است، مسئولیت همه مقاله ها، برعهده مؤلف و مترجم آنها است. کتابیون مزدپور.

فراهم شده است و ویراستاری آن را استادان گرانقدر، فرخ وجیفدار و کارلو چرتی (ایتالیائی) انجام داده‌اند. همه سروران و استادانی را که به خواهش ما پاسخ مثبت دادند و در فراهم گشتن این یادگارنامه تقبل زحمت فرموده و همکاری کرده‌اند، از سوی مادرم و خانواده، و از سوی خود و همسر مهربانو و خویشان و بستگان و دوستان و دوستانان شادروان پدرم شاه جمشید سروشیان، سپاس می‌گویم.

همچنین همکاری عزیزانی که در انتشارات ثریا، در این باره ما را یآوری داده‌اند: آقای بیوک رضایی و حروف‌نگار متبحر و دقیق، سرکار خانم معصومه حیدرزاده که با دلسوزی و مرحمت برای چاپ این کتاب کوشیده‌اند موجب سپاسگزاری است. شادکامی و دیرزیوی را برای همه آرزو مندیم.

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان هزار باده ناخورده در رگ تاک است

از سوی مادرم و خانواده و خویشان

مهربرزین سروشیان

تیرماه ۱۳۷۰ یزدگردی برابر با ۱۳۸۰ خورشیدی

فرخ وجیفدار

جمشید سروش سروشیان

(۱۲۹۳-۱۳۷۷/۱۹۱۴-۱۹۹۹)

شادروان ارباب شاه جمشید سروشیان یکی از واپسین مردان سرشناسی بود که یادگار فرهنگ غنی و سنتی دیرپای، در او همپای جهان‌بینی امروزی و نظرگاهی تازه گرد آمده بود. به پاس این تقارن فرخنده، که خود دستاورد مجموعه حوادث و شرایط زمان و مکان است، شخصیت گرانمایه او را باید یگانه شمرد. این یادگارنامه برای ارج نهادن به خاطره آن بزرگ شکل گرفته است و امید است که در زنده داشتن یاد عزیز او نقشی زند. خاندان شادروان ارباب شاه جمشید، از چهار نسل نیاکان پدری، نامهای سروش، شهریار، خدابخش و جم را به یاد می آورند. می گویند که جم اصلاً از یزد به کرمان مهاجرت کرده بوده است. تعیین تاریخ برای چنین روزگار کهنی متأسفانه میسر نیست. پسرش خدابخش، در سالهای پس از ۱۲۰۰ خورشیدی (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی) در دوران ناصرالدین شاه قاجار، در بیرون از دروازه شهر و در محله کرمان، یعنی محله زرتشتیان که جامعه دینی زرتشتی از دیرباز مکلف به زیستن در آن بودند، به سر می برد و کار می کرد. وی خرده فروش بود و با زیرکی و کاردانی خاصی، دستاورد زندگانی با دشواری حاد، کالاهایی را به سوی جنوب، به جویبار و دهکده های مجاور می برد تا از عهده گذران زندگانی برآید و معیشت همسر زحمتکش و چهار پسرش را تأمین کند. در آن روزگار نامساعد، به عللی چون فقر و کمبود مراقبتهای بهداشتی به بقای کودکان امید

چندانی نمی‌رفت، و نیز بنا بر شرایط دیگر، معمول بود که خانواده‌ها فرزندان بسیاری پیدا کنند تا مگر از میان آنان تنی چند زنده بمانند و زندگانی را ادامه دهند.

خدابخش خود در ایامی که بیش از سی‌و‌اندی سال نداشت، در بحبوحه زمستان سختی از پای درآمد و تکلیف ستیزیدن در راه مراقبت و حفاظت از مادر و برادران کوچکتر را در برابر تهیدستی ناگزیر، بر عهده شهریار گذاشت که بزرگترین فرزندش بود. هنگامی که فاجعه بر سر خانواده فرود آمد، شهریار فقط نه سال داشت.

شهریار خردسال به کمک دایی خود کار پدر را دنبال گرفت. در خاندان سروشیان درباره شرایط دشوار کار این کودک و آسیبی که در بیابان و شن‌زار او را در هنگام سفر از پای درآورد و رؤیایی که در یآوری خضر و نجات یافتن جان و بخشیدن برکت به مال و داراییش دید، هنوز به صورت خاطره محوی بازمانده است و بازماندگان او پس از چندین نسل آن را به یاد می‌آورند و باز می‌گویند. از آن پس هنگامی که تاجر جوان تجارت پر سودی کرد، در کرمان با سرای تجارتی معتبری به مشارکت پرداخت که به ارباب «ملا» گشتاسب دینیار تعلق داشت. ملاگشتاسب اصلاً از یزد آمده بود و در آنجا کسب و کارش به رونق وافر و نمایانی رسیده بود. از آن پس بود که شهریار با بانو، دختر ملاگشتاسب، ازدواج کرد. از همان زمان درگذشت گشتاسب دینیار، دارایی خانواده در راه امور خیریه جماعتی زرتشتیان به مصرف می‌رسید؛ خانه مسکونی او به منظور تأسیس مدرسه ابتدایی برای پسران زرتشتی وقف شده بود. در آن روزگار هنوز رسم نبود که برای دختران آموزش رسمی و همگانی منظور شود و فقط به شکل خصوصی در خانه، سنتهای باستانی و آداب گرانقدر کهن را به آنان می‌آموختند. این البته همان آموزش شفاهی است که تداوم غنای ارزشهای فرهنگی و رشته‌های پیوند استوار خانوادگی را تضمین کرده است و از گذار این مداومت در طی نسلها، به رغم تحمیل محرومیت رسمی بر آنان، هنر بر جهل چیرگی یافت و آن دانایی اصیل اخلاقی به روشنایی تازه رسید. در دنیای نوین، زن زرتشتی اینک با احراز مجدد جایگاه مساوی با مردان، که در فرهنگ کهن از آن برخوردار بود، توانمندی و نفوذی را که دیرگاهی به ناحق از او بازگرفته بودند، دیگر باره به دست آورد و جای درست خود را در خانواده در حیات اجتماعی جامعه باز یافت.

بانو فرزند گشتاسب، زنی توانا بود و به همسری شهریار، که پدر ملت، یعنی خاندان، لقب یافت، درآمد. بانو را با لقب مهرآمیز می‌نامیدند (مادر بزرگ بانو) می‌نامند و این نام از آن مایه می‌گیرد که خانواده سروشیان با نام سروش فرزند او خوانده می‌شود:

از آن پس که سروش، پسر بانو و شهریار، با ایران بانو، دختر برادر شهریار، به نام اسفندیار، ازدواج کرد، این خانواده پای گرفت. به یادها مانده است که پیش از تولد این دو، که انتظار آن را داشتند، قرار گذاشته و گفته بودند که البته به شرط اختلاف جنس نوزادان، دو کودک به عقد ازدواج یکدیگر درآیند! پس سروش، پسر شهریار، با این ترتیب بزرگ که شد، با نخستین دختر عمویش، ایران بانو، که اندکی از او کوچکتر و دختر اسفندیار و زنش، سلطان فرزند بهرام، بود ازدواج کرد.

جمشید که شرح داستان زندگانی او در اینجا به ایجاز مورد گفتگو است، مانند دیگر خواهران و برادرانش در کرمان و از این پیوند هماهنگ و از پیش تعیین شده به دنیا آمد. تولد جمشید در ۱۷ آبانماه ۱۲۹۳ خورشیدی برابر با ۱۲۸۳ یزدگردی (۸ نوامبر ۱۹۱۴) و اندکی پس از سرگرفتن جنگ جهانی اول روی داد. بازتاب جنگی شعله‌ور در سراسر اروپا دیر به ایران رسید و بیشتر در منطقه بینابین نواحی تحت نفوذ امپراطوری روسیه و بریتانیای کبیر باتندی و شدتی فزونی‌تر پدیدار شد. اینک با ورود جنگ، بازی بزرگ (Great Game)^۱ با شکلی رام‌نشدنی و آشتی‌ناپذیر ادامه یافت و در طی آن، امپراطوری آلمان چالشی تهاجم‌آمیز را برای سلطه در توطئه‌های سیاسی - نظامی بی‌پروا بنیان نهاد و مناقشات میان نیروهای سلطه‌گر و مخالف غربی اوج گرفت. جمشید پیش از آن خردسال بود که تحت تأثیر این زد و بندهای توطئه‌آمیز و موزیانه تلخی قرار گیرد که بر کرمان محبوبش تحمیل می‌شد؛ پس دوران کودکی را در آغوش مهرآمیز خانواده می‌گذرانید. وی نخست به مدرسه پسران زرتشتی در کرمان رفت و با بهترین رتبه آن را به پایان رسانید. آنگاه مراحل بعدی آموزش را در مدرسه روزانه که مرسلین مسیحی تأسیس کرده بودند، نخست در کرمان و سپس به عنوان شاگرد شبانه‌روزی در مدرسه وابسته به انجمن مرسلین کلیسا در اصفهان ادامه داد که با مدارج تحصیلی مدارس public-school انگلیسی انطباق داشت. در آنجا دانش‌آموزانی از اقوام و ادیان گوناگون درس می‌خواندند و جمشید تنها دانش‌آموز زرتشتی در آن مدرسه بود و به دلیل دور از ذهن و مهجور بودن باورهای دینی و ایستارهای خود در انزوا و تنهایی می‌ماند. اولیای مدرسه بیشتر نسبت به دانش‌آموزان مسیحی و مسلمان خود به بذل توجه می‌پرداختند. این تجارب رنج‌آور فقط جمشید را در استوار کردن و تحکیم ایمان و عزم راسخ خود بر

۱. Great Game؛ این نام بر رقابت و نقشه‌های خدعه‌آمیز و جدال دولتهای انگلیس و روس و دیگر ابرقدرتهای آن زمان اطلاق می‌گردد و نیز شعبه‌ای از Intelligence Services به همین نام خوانده می‌شود که در آن روزگار در هندوستان و نواحی همسایه فعالیت سخت داشت.

می‌انگیخت تا بیشتر به میراث نیاکانی زرتشتی و مسائل امور اجتماعی و سنت کهن پردازد و اینها دلمشغولی و درگیری تام و فراگیری را ساخت که بیش از هر چیز دیگر، بعداً جوانه زد و در سراسر حیاتش راه و روش او را شکل داد. وی یکسره به جامعه و کسان خود، خانواده‌اش، و دانشجویی مداوم و ژرفی دل بست که برای این دلبستگی، مدرسهٔ مرسلین اصفهان وی را آماده کرده بود. جان و دل او با شیوهٔ شگرفی در گرو و پیمان درآمد تا اندیشهٔ بلند زیستن و منش عالی و برتر را پیروارند و دریابد و همین او را واداشت تا با استواری به سوی آرمان بازگرداندن شکوه دیرینه و از نظر افتادهٔ باورهای آزادگانی که نیاکانش بودند، در قلب ایران عزیزش گام نهد.

جمشید خواهر بزرگتری به نام کتایون و خواهری کوچکتر به نام مهین دخت و سه برادر به نامهای پرویز، اسفندیار و هرمزد داشت. در دنبالهٔ جنگ بزرگ جهانی، بیماری واگیرداری در کرمان شیوع یافت که بواسطهٔ نظامیان لهستانی که از برابر نیروهای کمونیست قزاقستان عقب‌نشینی می‌کردند، به آنجا راه پیدا کرده بود. این نظامیان جادهٔ مرکزی ایران را که از طریق کرمان به خلیج فارس می‌پیوست، برای عبور و رسیدن به مقصد از راه مصر برگزیده بودند. جمشید تازه سال با خانواده‌اش، که همراه با بسیاری از مردم کرمان دچار این ناخوشی شده بودند، از خیل قربانیان این بیماری وارداتی به سختی جان به در برد و خود به لطف مراقبت‌های پزشکی دکتر مهربان شهریاری، طبیب زرتشتی، سلامت را بازیافت.

شهریار آن نیای بزرگی است که نامش را بخوبی و بسیار ذکر می‌کنند، و با پشتکار و زحمت توانست فعالیت کشاورزی مختصری را از طریق ادارهٔ دلسوزانه و پر احتیاط چند ملکِ کوچک در اطراف کرمان بنیانگذاری کند. در زمان زندگانی و حیات سروش، این فعالیت با فروش زمین از سوی خانوادهٔ سلطنتی قاجار به دارندگان زمین و خرده مالکان توسعه یافت. و دامنهٔ خرید این زمینها به اراضی مزروعی پیرامون تهران هم رسید. این ابتیاع اخیر بواسطهٔ توجهات عنایت‌آمیز و روابط نیکو و پرتفاهم میان خاندانهای قاجار با ارباب کیخسرو شاهرخ، نمایندهٔ زرتشتیان در مجلس در پایتخت کشور، تسهیل شد.

جمشید پس از بازگشت از مدرسه، توجه خود را به اقتصاد و دستاوردهای فعالیت کشاورزی خانواده معطوف داشت و کوشید تا با مدیریت و نظارت مستقیم شخص خود بر بهبود کار بیفزاید. سرپرستی هوشیارانه و تلاش سخت او در راه پیشبرد فعالیت اقتصادی خانواده سهم ارزنده‌ای به نقش و کارآمد بودنش در نظر سروش، که از

کار سنگین فرسوده شده بود، داد. در این اثنا، سروش یکی از معدود کسانی شد که به داشتن اتومبیل، این وسیله مدرنی که چندی از آن به کرمان هم رسیده بود، مفتخر گشتند.

شادروان ارباب جمشید ماشین سواری های پرتل و تلمب را بر جاده های ناساخته و مملو از دست انداز به یاد می آورد و خشم تند پدر را از عذاب بی که در این هوتول سواری می کشید؛ و همچنین به خاطر داشت که چگونه او و خواهرش، کتابون، برنامه می چیدند که هر یک از زیر مسئولیت راندگی در روند و آن دیگری را به چنگال سرزنش بیندازد! در سالهای نیمه دوم دهه ۱۳۱۰ خورشیدی (آخر دهه ۱۹۳۰)، جمشید در معیت پدر بیمار خود که ناراحتی قلبی رو به وخامت داشت، برای معالجه به برلین رفت. مسافرتی طاقت فرسا از طریق شمال ایران و پس در سرزمین شوروی از راه باکو و سراسر منطقه اوکراین و لهستان بود، و در مرزهای غربی لهستان بود که پدر و پسر نخستین دسته نظامیان آلمانی و پیشروی ارتش آلمان را به سوی مرز لهستان مشاهده کردند و شاهد لشکرکشی پیش از شلیک نخستین توپهایی بودند که دنیا را به جنگ جهانی دوم در تهدید آغاز داشت.

پس از چند ماه معالجه زیر نظر متخصصان در برلین، نشانه های اعاده سلامت سروش، تا آن حدی که برای بازگشت پدر و پسر به سوی وطن اطمینان بخش به نظر می رسید، پدیدار شد. جمشید آنچه را که لوازم سفر بی دردسری برای آن دو نفر به شمار می رفت، و برای رسیدن به مبدأ حرکت و وطن در جاده بیرون از مرز ضرورت داشت، تهیه دیده بود. اما چنین بی دردسری و سهولتی روی ننمود! مقدمات جنگ بی تردید در شرق اروپا در دست تدارک بود و تحرکات نظامی در اوکراین و روسیه به جریان افتاد. راه دیگری را برای سفر در نظر گرفتند که مسافت درازی را دور می زد؛ از جنوب می رفت و از بالکان می گذشت. پس آنها باکشتی عازم مدیترانه شرقی شدند تا از طریق سوریه و عراق به ایران بازگردند. مسیر دقیق جاده را مسافران به خاطر نمی آوردند، زیرا آنچه به محض سر رسیدن آنها در سوریه به سرشان آمد بی نهایت زجر آور بود و برای پدر که اندک اندک می رفت تا شفا یابد و پسر فداکار که بشدت در اضطراب هرچه زودتر رسیدن به ایران بود، عذابش پایان پذیر به نظر می رسید.

ما آنچه را که در وضعیت پیچ در پیچ سیاسی، در اواخر دهه ۱۳۱۰ خورشیدی (انتهای دهه ۱۹۳۰)، در سوریه سلطه داشت، ناگفته می گذاریم؛ جز آن که به خوانندگان گرامی بگوییم که قیومت فرانسه در آن منطقه بلایی بزرگ بر سر سروش و جمشید

آورد. تَنَش‌ها و فشارهای سیاسی بشدت در اوج بود و دو ایرانی عازم وطن را به عنوان جاسوسان دولت آلمان مورد سوء ظن قرار دادند. آنان را به دهکده کوهستانی دورافتاده‌ای در پشت خطوط نظامی فرانسه بردند و دار و ندارشان را به یغما گرفتند و چیزی را باقی نگذاشتند که با آن از خودشان نگاهداری کنند. در بحبوحه اوضاع پرتشنج و قحطی جان‌شکار خوراک، اینان برای زنده ماندن به درِیوزگی افتادند. از طرفی، مسئولان بی‌توجه و بی‌فکر، آن دو را به مجازات مرگ تهدید می‌کردند و از طرف دیگر، جان باختن از گرسنگی چشم‌اندازی بود که انتظارشان را می‌کشید. خدایی بود که اتفاقاً یکی از دهاتی‌ها که از گوشه و کنار چیزکی درباره ایرانیان می‌دانست، بر آنان دل سوزاند و بر وضعشان شفقت آورد و بنحوی ترتیبی داد که بتوانند چند کلمه تلگراف بزنند. به محض وصول خبر این تلگرام مبهم و گنگ، ارباب کیخسرو شاهرخ تیزهوش و با فطانت، دست به کار شد. پا در میانی او در سفارت فرانسه در تهران و شفاعت از جمشید سرگردان و پدرش سرانجام به رد و بدل شدن چند تلگرام دیگر انجامید و در کوتاهترین زمان، در ظرف کمتر از یک ساعت، از زندان دور افتاده خلاصی یافتند. ارباب جمشید با قاطعیت می‌گفت هرگاه «توقیف خانگی» آنها اندکی به درازا می‌کشید، اعدامشان، که یک ژاندارم محلی آن را با غرور و شادمانی اعلام کرده بود، در همان بعدازظهر به اجرا در می‌آمد! هشداردهنده و خوشمزه است که خاطرنشان کنیم که در آن آشفته‌بازار تغییراتی که بر مدیریت سیاسی منطقه حکمفرما بود، پس از آن گرچه واقعاً انتظار می‌رفت که حالا نوبت آلمانی‌ها باشد که آزادی و آسودگی این دو نفر را که به نام آنها اینهمه بلا کشیده بودند تأمین کنند، ولی همان خودشان اینک برچسب جاسوسی برای فرانسه را بر ایشان زدند! دست آخر، به هر مکافاتی که بود، پدر و پسر به خانواده به جان رسیده از اضطراب و اضطراب و انتظار خود، در کرمان هیجان‌زده و ملتهب پیوستند.

توقیف برای این دو بیگناه آزمون آزارنده و پُرزجری بود. کوتاه مدتی پس از بازگشت، سلامت سروش بر اثر فقدان مراقبت در این جریانات دشوار از دست رفت؛ پس در این هنگام، با داشتن پنجاه و اندی سال درگذشت. پیکرش را در آرامگاه خانوادگی در گورستان زرتشتیان شهر کرمان، که خانواده سروشیان به همین منظور آن را خریداری کرده بود، به خاک سپرده شد.

ارباب جمشید با توانمندی، فعالیت اقتصادی خانوادگی را دنبال می‌کرد و در عین حال، خود را در کاوش ژرف در مطالعات دینی و تمدن نیاکانی خود مستغرق می‌داشت.

وی با آثار پژوهشی دانشمند پارسی، دینشاه ج. ایرانی^۲ (پدر پروفیسور کیخسرو) آشنا شد. وی دوبار از ایران دیدار کرد و در یکی از این دو سفر رابیندرانات تاگور او را همراهی می‌کرد. همچنین ارباب جمشید که سخت دل‌داده عشق به زرتشت و پیام ژرف و جهانگیر وی بود، به همفکر و همکار ایرانی برجسته خود، شادروان استاد ابراهیم پورداود روی آورد و بزودی استاد را ریزن خردمند و مشاور مؤتمن و معلم معتبر خود یافت. ارباب جمشید همواره پورداود را به پاس دل‌آگاهی ژرف و دانش و دانایی شگرفش می‌ستود.

ارباب جمشید با شوق وافر به گردآوری کتاب، وقت کافی را برای دنبال کردن مطالعات زرتشتی اختصاص می‌داد و با آرزومندی و اشتیاقی که هرگز خودخواهانه نبود، در راه روشن کردن اذهان همکیشان خود بلندپروازانه می‌کوشید. توجه او به دین و عقایدش به صورتی نمایان روی به سوی عشق سخت و پایدارش به ملیت خویش شکل می‌گرفت. همه آثاری را که به نگارش در می‌آورد، به زبان فارسی بود و مجموعه نوشته‌های وسیعش در این موضوع هم مورد توجه دانشمندان ایرانی است و هم آن پژوهندگان خارجی که خود را وقف مطالعه و تحقیق در تاریخ و تمدن ایران باستان کرده‌اند.

سالهای سال ارباب جمشید پذیرای شادکام میهمانان و دانشجویان و پژوهنگانی بود که از فراسوی دریاها برای بررسی این فرهنگ دوردست در خانه او سر می‌رسیدند و میزبان همواره از حضورشان لذت می‌برد و همکاری ارجمندشان را در پژوهش و دانش سپاس می‌گفت. وی ارتباط متقابل و سرشار از احساس خود را با شمار بسیاری از دانشمندان بیرون از مرز ایران حفظ می‌کرد و هرگاه که در سفرهای خارج از ایران فرصت می‌یافت، به دیدارشان می‌شتافت. درست و بجا است که خاطرنشان کنیم که بسیاری از مقالاتی که در این مجموعه انتشار می‌یابد، اثر دوستان، همکاران و گویندگان ذکر خیر ارباب جمشید است که آسان و با اشتیاق، خوشامد گفتن سریع و دلپذیرش را به یاد می‌آوردند و نیز مهمان‌نوازی سنتی او را در خانه پرجنب و جوشش در کرمان، که بسیاری آن را مرکزی غیررسمی برای آموختن می‌پنداشتند. خود شهر کرمان جایگاهی مقدس‌وار در قلب ارباب جمشید داشت. آیا واقعاً این شعر از همسازی شگرف شهر و مردمش حکایت نمی‌کند که می‌گوید: کرمان دل عالم است و ما اهل دلیم؟!

ارباب جمشید با شاهنامه فردوسی طوسی انسی شگرف داشت و از آن برای

2. Solicitor Dinshah J. Irani.

سخن گفتن و اثبات گفتار خویش در لحظات حادّ و دشواری که می‌بایست در جدل پیروز شود، به فراوانی و آسانی سود می‌جست. این شیوه همواره کارآمد بود! افزون بر تیزهوشی و فراست آشکار و نمایان در فعالیت شغلی خویش، کاردانی و تبخّر وافرش، هم مورد تحسین همکیشانانش بود و هم دیگران. وی به سِمَتِ پُرآوازه و برجسته رئیس انجمن زرتشتیان کرمان برگزیده شد که در این سمت، قابلیت پراعتبارش چراغی فراره جامعه محبوبش بود. گفته‌اند که وی دهمین کسی بود که بر این کرسی ریاست تکیه زده است. برادرش، پرویز، بعداً در این مقام، دوازدهمین رئیس انجمن زرتشتیان کرمان شد. جمشید از بچگی دچار عارضه مختصر ناشنوایی بود که احتمالاً ناشی از همان بیماری باید باشد که گفتیم در کودکی به آن مبتلا شده بود. در سالهای بعدی زندگانش این مشکل به حد اعلی رسید، چندان که در سالهای آخر فقط می‌توانست از راه لب‌خوانی دقیق با نزدیکانش در خانواده ارتباط برقرار کند. جبران آن را نیروی حیاتی پرتوان و نزاکت بی‌رذخور و همیشگی او نسبت به خرد و کلان می‌کرد که در نظر دوستانِ دلواپس و مشتاقش و وابستگان و مهمانش همواره با مهر و فروتنی روایی داشت و به چشم می‌خورد.

جمشید سروش سروشیان را به عنوان نویسنده‌ای دانشمند بیش از همه بواسطه کتاب فرهنگ بهدینان می‌شناسند که واژه‌نامه گویش یا زبان دری زرتشتی است. جامعه زرتشتیان تا چندی پیش در کرمان و هنوز هم در یزد و تهران و دیگر نواحی ایران به این زبان سخن می‌گفته‌اند و می‌گویند. ولی آثار دیگرش که اهمیتی کم از آن ندارند، عبارت‌اند از سوادآموزی و دبیری در دین زرتشت (که درباره تعلیم و تربیت همگانی در آن ایام کهن سخن می‌گوید)، به یاد پیر مغان، روشنائی بخش (درباره سنتهای باطنی آیین زرتشتی در دوران کهن)، تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند صد ساله، پندنامه محمد (ص) (سفارشهای مشهور حضرت محمد (ص) درباره رفتار با مردم مغلوب)، شاهنامه هخامنشیان (کتابی بحث‌انگیز و پرگفتگو که جنبه‌هایی ظریف از تاریخ کهن ایران در دوران هخامنشیان را بازنمون می‌کند)، و آب، گرمابه و پاکیزگی نزد زرتشتیان ایران (درباره تطهیر و پاکیزگی سنتی در نزد زرتشتیان). آخرین اثر تمام شده ارباب جمشید، کتاب چاشت (مشمول بر بخشهایی درباره رفتار نامساعد اعراب با زرتشتیان بلوچستان)، اخیراً پس از درگذشت وی انتشار یافت. همچنین فصلهایی از یک دستنوشته ناتمام نیز از او برجای است که باید تنظیم گردد و به چاپ رسد.

در اواسط دهه ۱۳۲۰ خورشیدی (اوایل دهه ۱۹۴۰) ارباب جمشید با همایون،

دختر ارباب سهراب کیانیان از شهر یزد ازدواج کرد. همایون خانم پنج فرزند در طی سالیان، در این ازدواج استوار به دنیا آورد: بزرگترین آنها، دخترشان مهوش گودرز است و پس از او سروش و مهربرزین، و سپس خواهران دوقلو، آرمیتی شهرباری و آناهیتا سوشیانی پای به جهان نهادند. (با همکاری دکتر مهربرزین است که ما از پیشینه و سرگذشت خانواده سروشیان و شرح زندگانی شادروان پدر نامورشان آگاهیهایی به دست آوردیم.) فزونی آن که پیوندهای ارباب جمشید با یزد بر اثر مطالعاتی درباره تاریخ و فرهنگ این شهر و شناخت بیشتر روابط میان دو شهری که پناهگاه تاریخی زرتشتیان بودند، استوارتر شد و وی را به سوی ادراک ژرفتر و روایی و تفهیم سرسختانه آموزه‌های دین‌بهی، هرچه بیشتر و پرمایه‌تر، رهنمون می‌گشت.

جمشید سروش سروشیان در آخرین سفرش از کرمان، در شهر تهران دچار حمله قلبی شد و در ۱۰ اسفندماه ۱۳۷۷ خورشیدی (۲۸ فوریه ۱۹۹۹) درگذشت. پیکرش را به خواست خودش، به زادگاه محبوبش بازگشت دادند و در آرامگاه خانوادگی، کنار والدین عزیزش، در محوطه گورستان زرتشتیان، به خاک سپردند. از آنجا که وی سنت‌گرای وفادار و سرسختی در امور اجتماعی و دینی بود، شاید به نظر آید که بر آن افسوس می‌خورده است که رسم دخمه‌گذاری جسد و نهادن کالبد درگذشتگان در فضای باز که اینک دیگر در ایران معمول نیست و از یکی دو نسل پیش موقوف شده است - (دخمه مانکجی در یزد، به هر ترتیب، تا حدود سی سال پیش (اوایل دهه ۱۹۶۰) هنوز باز بود و از آن استفاده می‌شد) - چرا دیگر به عمل در نمی‌آید. ولی باید به یاد آورد که آن بزرگوار، اندیشه‌ای چنان روشن و زنده داشت که با سرعت با شرایط جدید انطباق می‌یافت و قدرت سازگارگشتن با وقایع تغییرپذیر و تازه‌های دنیا را بخشی بایسته و ضروری می‌دانست از آموزش دین. عشق او به انسانیت و سعه صدرش بخوبی و بزودی بر آن ملاحظات می‌توانست فائق آید که از دنیای کهن بازمانده بودند و در جهان امروزی دیگر تداومشان سازگاری و لطفی نداشت. از دیدگاه او این راه پیشرونده و آینده‌جوی و گسترنده دین زرتشتی است. به یمن اینهمه برکات و به پاس بخت فرخنده و بخشایش ایزدی است که آن نیکمرد زندگانی را هم بدان‌سان بدرود گفت که همان‌سان زیسته بود: در بزرگی، در آرامش و آشتی، و در سرشاری حیات و درازای خوشاهنگ و پربار زمان.

ارباب جمشید در عین حال که دل در گرو عشق به بستگان داشت، چه مهر و ملاطفت بر خانواده بلافضلش و چه خانواده گسترده خود؛ جانش آکنده بود از مهر و

دوستی و عشق به آیین زرتشتی و ایران بزرگ. هم چندان که با کوشندگی به فعالیت کشاورزی خانوادگی و آبادانی زمین می پرداخت و با نظارت دقیق و درست وی این کار به شکوفایی رسید، به همان شیوه هم وقت خود را مصروف می کرد تا به علائق اجتماعی خود دست یازد و برای بهبود وضع مادی و معنوی جامعه به تلاش پردازد. وی آموختن را در همه سطوح و برای هرگونه استعداد تشویق می کرد و از ساده ترین کارگر تا برترین کس از آشنایانش را از این نظرگاه به اندیشیدن و کار وامی داشت و به شوق بر می انگیخت تا به آنان اطمینان می دهد که چنین فرصتهایی را برای یادگیری همیشه می شود فراهم آورد و خود نیز در فراهم آوردن آن فرصتها می کوشید.

با طیب خاطر درباره ارباب شاه جمشید سروشیان می شود گفت که همچنان که آتش مقدس در جهان بیرونی پر فروغ می درخشد و هر سپیده دم به بانگ مرغ سروش باز افروخته می شود و فروزندگی از سر می گیرد، به یمن آواز هاتفی غیبی و سروشی راستین، در دلش آتشی خاموش ناشدنی فروزان بود و جانش را روشن می داشت. اینک به پاس این آتش درون و فروغ «آتشی که نمیرد» و روشنائی دل او است که با اعزاز و آرجداری در پرداختن این یادگارنامه همه دست یازیده ایم. باشد که فروغ آن آتش جاودانه بتابد تا جان زنده آیین زرتشتی و ایران عزیز را درخشان بدارد!

اشونام فروشیم یزه میده

(بر فروهر راستان درود می فرستیم)

مهوش سروشیان

به نام دادار هورمزد

روانشاد جمشید سروش شهریار سروشیان در روز دی‌بدین و آبانماه برابر با ۱۷ آبانماه ۱۲۹۳ خورشیدی در شهر کرمان از مادری به نام بانو اسفندیار خدابخش و پدری به نام سروش شهریار خدابخش به دنیا آمد و دارای سه برادر و خواهر بود.

روانشاد جمشید سروشیان تحصیلات ابتدایش را در مدرسه زرتشتیان کرمان و دوره دبیرستان را در دبیرستان مرسلین انگلیسی اصفهان، که بعدها به نام دبیرستان جم شد، گذراند. او تنها محصل زرتشتی بود که در کنار دانش آموزان عیسوی، یهودی و مسلمان به تحصیل پرداخت و از همانجا به خاطر ناسزاگویی‌های که به دین‌بهی می‌کردند، تصمیم گرفت مطالعاتی درباره کیش بهی انجام دهد که با این هدف روزه‌روز بر دانش خود راجع به تاریخ نیاکان و ایران باستان افزود تا به آنچه می‌خواست رسید. اولین کتابی که نوشت به نام فرهنگ بهدینان است که با مقدمه استادش، استاد پورداود و با کوشش دکتر منوچهر ستوده در سه نوبت در چاپخانه دانشگاه به چاپ رسید. بعد از آن کتاب سوادآموزی و دبیری در دین زرتشت؛ به یاد پیر مغان؛ به نام ایزد روشنی‌بخش؛ شاهنامه و هخامنشیان؛ تاریخ زرتشتیان کرمان؛ پندنامه پیامبر اسلام؛ مختصری از سرگذشت خودشان؛ آب، پاکیزگی و گرمابه در نزد زرتشتیان که همه به چاپ رسیده است. در حال حاضر کتابهایی به نام چاشت و پاک‌تن و به یاد پیر مغان با مقدمه جدید و کاملتر در زیر چاپ است. آخرین کتاب آن شادروان راجع به جهانگشایی ایرانیان باستان است که نیمه‌تمام مانده و بسیار مقاله و رساله از ایشان بجا مانده است.

منزل شادروان جمشید سروشیان همیشه به روی دوستداران دین‌بهی و آیین نیاکان از استاد و پژوهشگر و دانشجو باز بود به طوری که مهمانهای چون استاد پورداود، پروفیسور مری بویس انگلیسی، پروفیسور آلبرس و پروفیسور لنتس آلمانی، پروفیسور لازار و پروفیسور دومناش فرانسوی و پروفیسور پال انگلیش آمریکایی و همچنین دوستانی دانشمند چون ذبیح بهروز، دکتر مشکور، دکتر فروه‌شی، دکتر ایرج افشار، دکتر منوچهر ستوده، دکتر معین، دکتر مکاری، شادروان مجتبی مینوی، دکتر ژاله آموزگار، دکتر احمد تفضلی، دکتر باستانی پاریزی، دکتر روح‌الامینی، دکتر برومند، دکتر کتایون مزدپور، و استاد همایون صنعتی‌زاده، شیوا کاویانی و بسیار استادان عالیقدر دیگر بود. او علاقه عجیبی به استاد سخن، فردوسی بزرگ داشت و خیلی از اشعار فردوسی را حفظ بود و با علاقه و با لحنی زیبا داستانهای شاهنامه را می‌خواند.

روانشاد جمشید سروشیان پس از مرگ پدر بزرگش (شهریار جم) و پدرش سروش و عمویش فریدون به سرپرستی انجمن زرتشتیان کرمان برگزیده شد. این انجمن با همت مانکجی هاتریا که از پیشکسوتان پارسیان هند بود تشکیل گردید. آن بزرگواران مدتها سرپرستی انجمن را به عهده داشتند و جمشید سروشیان چندین دوره ریاست انجمن زرتشتیان کرمان را عهده‌دار بود.

روانشاد جمشید سروشیان علاقه فراوانی به امر کشاورزی و آباد کردن زمین داشت و در خیر و خیرات و دستگیری از نیازمندان سرآمد بود. ایشان انسانی وارسته و مردمی بود و زادگاهش کرمان را دوست داشت. با همسری مهربان که همیشه یار و یاورش بود به نام خانم همایون سهراب کیانیان ازدواج کرده بود. ثمره این ازدواج پنج فرزند به نامهای مهوش سروشیان (گودرز)، پروفیسور سروش سروشیان، دکتر مهربرزین سروشیان، آرمیتی سروشیان (شهریاری) و آناهیتا سروشیان (سیوشانسی) هستند. وی بالاخره در سن ۸۴ سالگی در روز ۱۰ اسفندماه ۱۳۷۷ برابر با مهر روز از ماه اسفند زندگی پر از کوشش و پربارش را وداع گفت و بنا به آرزوی خودش در آرامگاه کرمان در کنار همشهریهایش به خاک سپرده شد. روانش شاد و یادش گرامی باد و بهشت برین جایگاهش باد.

توران شهریاری (بهرامی)

نیک اختر

زرتشتی بخرد و نکوگوهر
بودی به مثل چو نخل بارآور
هم مانده از او نوشته و دفتر
هم آگه و بخردی خدا باور
تا گشت به کار خویش نام آور
الهام گرفت از جهانداور
گردش همه مردمان دانشور
گردید ز جان و دل ورا یاور
در راه خدا و دین بُد و کشور
چون گوهریان بشد گهر پرور
او بود به زندگی ستایشگر
بگشود سوی بهشت مینو، پر
بگرفت ورا چو مادری در بر
در عرش خدا و عالم دیگر

جمشید سروشیان نیک اختر
در عمر دراز و پر بر و بارش
هم پنج نهال سبز از او برجاست
هم بود محقق و نویسنده
بنمود بسی پژوهش و تحقیق
در این ره بیکرانه و دشوار
شد خانه او سرای اهل دل
بانوی نژاده اش همایون نیز
آن مرد خداشناس ایران دوست
تا همدم و همراه بزرگان گشت
آئین بهی و دین مزدا را
ناگاه به روز مهر از اسفند
کرمان عزیز زادگاه او
آسوده و شادمان روانش باشد

بوذرجمهر مهر

به یاد ارباب جمشید

روز دهم اسفند ماه سال ۱۳۷۷ یکی از ایرانیان پاک نهاد و خدمتگزار دین، فرهنگ، و تاریخ ایران باستان شادروان «جمشید سروشیان» درگذشت و به ابدیت پیوست. بفرموده فردوسی:

ز یزدان پاک آمد آن جان پاک سپردش دگر ره به یزدان پاک
مرگ جمشید سروشیان برای او یک مرگ با افتخار و برای دوستان و بازماندگانش ضایعه‌ای ناگوار بود. اگرچه این حقیقت را همه ما می‌پذیریم که هرکسی که به دنیا می‌آید ناچار یک روز در می‌گذرد و به جهان ابدی می‌پیوندد.

مولوی شادروان در این باره شعر جالبی دارد که آدمی را به میوه درخت تشبیه می‌کند که در آغاز میوه نارس است. این میوه بتدریج می‌رسد و پخته می‌شود. همان‌طور که میوه پس از پخته شدن و رسیدن از شاخه می‌افتد و می‌ریزد، انسان هم پس از مدتی که دوران کودکی و جوانی را سپری کرد، دانش و تجربه اندوخت، خدماتی انجام داد، کاسه زندگیش لبریز می‌شود و دست اجل گریبانش را می‌گیرد، مرگش فرا می‌رسد و ازین جهان خاکی در می‌گذرد:

این جهان همچون درخت است ای غلام ما در آن چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خام‌ها هر شاخ را زانکه در خامی نزیبد کام را
چون بپخت و گشت شیرین بر زبان شست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
برخی عقیده دارند مرگ هم یک مرحله تکامل است و انسان هنگامی که به مرحله کمال رسید از زندگی فانی و ناپایدار در می‌گذرد و زندگی باقی و پایدار را آغاز

می‌کند. اساساً هر مرحله از زندگی ظاهری ارتقاء به مرحله بالاتر و کامل‌تر است.

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
از ملک هم خواهی پُران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم

با وجود این آدمی نمی‌داند چرا آمده است، چرا می‌ماند، چرا می‌رود. او اگر خود آمده است، چرا آزادش نمی‌گذارند و اگر او را آورده‌اند چرا باز می‌برندش. چرا چشم می‌بیند و دل می‌خواهد و تن نمی‌شکبد و نمی‌تواند در برابر این نیازها و آرزوها ایستادگی کند. هزاران سال پدران ما در پی دین و حکمت و فلسفه و علم و ریاضی و نجوم و مانند آن رفته‌اند تا بلکه بتوانند برای این پرسشها پاسخ بیابند و آسایش خاطری پیداکنند. حتی اندیشه‌های سقراط و افلاطون و ارسطو و بوعلی سینا و محمد ابن زکریای رازی و حافظ و خیّام و عطار هم به جایی نرسیده و راه به جایی نبرده‌اند.

خیّام می‌فرماید:

در دایره‌ای کآمدن و رفتن ما است آن را نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می‌نبرد همی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است
حافظ هم در همین معنی می‌فرماید:

حافظ اسرار الهی کس نمی‌داند خموش

از که می‌پُرسی که دور روزگاران را چه شد؟
اکنون که می‌دانیم مرگ برای همه امری طبیعی است و از آن گریزی نیست باید از زندگیها پند بگیریم. ما کسانی را در زندگی می‌بینیم که کار و کوشش می‌کنند. وظایف خود را به نحو احسن انجام می‌دهند، در حقیقت مانند شمع می‌سوزند ولی پیش پای دیگران و خود را روشن می‌کنند. چنین کسانی پس از مرگِ ظاهری، در حقیقت زنده هستند و مردم آنان را فراموش نمی‌کنند. آن چیزی که آدمی را به این درجه از مقام می‌رساند عبارتست از پاکدامنی، راستی، انسانیت، شوق به خدمت و مفید بودن به حال اجتماع. در این صورت به قول سعدی:

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حدّ است مقام آدمیت
وگرنه اگر کسی بخواهد فقط به فکر خویش باشد و برای خودش زندگی کند و کاری برای اجتماع انجام ندهد، پس از مرگ به آسانی از یادها می‌رود. شادروان جمشید سروشیان مردی بود متدین، معتقد به دین، فرهنگ، تمدن ایران باستان و در راه

شناسایی و شناساندن دین و فرهنگ ایران باستان به قدر توانایی کوشش می‌کرد. می‌دانیم که تاریخ‌نویسان غیرایرانی ایران باستان، حکومت غرب ایران را از آغاز تشکیل ماد و حکومت شرق ایران را از کیومرس (سلسله پیشدادیان) شرح داده‌اند. مهاجرت اقوام آریایی به ایران در مدت چند قرن از راه شمال شرقی و راه شمال غربی به جنوب صورت گرفته و این دو گروه از حدود ۱۴ سده پیش از عیسی مسیح در فلات ایران بتدریج ساکن شدند.

مردم غرب ایران با اقوام آن سوی مرز غربی ایران از ۱۵۰۰ سال پیش از زایش عیسی مسیح) یعنی در حدود ۳۵۰۰ سال پیش ارتباط داشتند. تاریخ ماد که از ۷۰۸ سال و تاریخ پارس که از ۵۵۰ سال پیش از زایش عیسی مسیح نوشته شده مربوط به مردم غرب ایران می‌شود و به هیچ وجه شامل همه کشور ایران که از شرق تا قلب آسیا و فلات پامیر و کوههای سلیمان و سواحل دریای عمان پیش رفته‌اند نمی‌شود. ایرانیان گروه شرقی شعبی از اقوام هندوایرانی بوده‌اند که بخشی از آنها مدتی در سرزمین باستانی خود در آسیای مرکزی مانده و بخشی دیگر به جاهای گوناگون مانند بلخ، مرو، سغد، هرات، کابل و گرگان و دیگر نواحی مشرق راه یافته و در آنجا سکنی گزیده‌اند و از میان همین اقوام است که شت زرتشت سراینده گاتها در سده یازدهم پیش از عیسی مسیح ظهور کرد و پرستش خدای یگانه و دستور زندگی را از راه اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک به مردم آموخت. این مردم شرق ایران هم مانند مردم غرب ایران دارای حکومت و تشکیلات سیاسی بوده‌اند که هرودوت به واسطه دوری مسافت و فاصله زیاد از آنها و تشکیلاتشان اطلاع کامل نداشته و ذکر می‌نکرده است. حکومت و مقررات آن و تاریخ آنها مقداری مکتوب و مقداری هم غیرمکتوب بوده و به این جهت با داستانهای مخلوط شده است ولی از ورای همین داستانها هم می‌توان به نکات تاریخی زیادی پی برد.

در کتاب تاریخ تمدن بشری ذکر شده است که احتمالاً بابلی‌ها نجوم، مصریها هیئت، هندیها عدد و رقم، فینیقی‌ها الفبا، چینی‌ها کاغذسازی را به مردم یاد دادند بنابراین باید گفت کاخ تمدن بشری را که امروز مردم جهان از آن استفاده می‌کنند همه ملل دنیا (منتها هر یک به سهم خود) بنا کرده‌اند ولی ایرانیها بودند که عالی‌ترین اصول اخلاقی و ایمان و معنویت را که از پرستش خدای یگانه آغاز می‌شود و به پیروی از اندیشه و گفتار و کردار نیک می‌انجامد به مردم آموختند. بنابراین می‌توان گفت پایه‌گذاری تمدن بشری از خاور بوده و سپس غربی‌ها کار کرده و آن را به پایه کنونی رسانده‌اند. سابقاً اروپائیان یونان را مادر تمدن خود و سقراط را پدر فلسفه غرب تصور

می کرده اند ولی اکنون متوجه شده اند که تمدن و فلسفه باختر از خاور سرچشمه گرفته است. پروفیسور ژیلبرت موری رئیس پیشین سازمان یونسکو در کتابی که درباره تمدن یونان نوشته است می گوید یونانیان تا حدود ۶۰۰ سال پیش از زایش عیسی مسیح به خدایان متعدّد، خدایان خوب و خدایان بد، معتقد بودند. از این سده به بعد در اثر ارتباط با ایرانیان و اقتباس از دین، فرهنگ و تمدن ایرانیان به پیشرفتهای مهم معنوی دست یافتند. یونانیان قبل از آن آفرینش را بدون هدف و همراه با هرج و مرج می دانستند، در صورتی که در همین هنگام در ایران عالی ترین اصول اخلاقی و استوارترین قوانین اجتماعی برقرار بوده است. زرتشت نخستین بار به خدای یگانه معتقد شد و او را «اهورامزدا» یعنی «دانای مطلق» و «خوبی محض» و «شیدان شید»، یعنی نورالانوار نامید و به این ترتیب پیشرفت مهمی در افکار و زندگی ایرانیان به دست آمد و این به واسطه آموختن از فلسفه و تعلیمات شت زرتشت در ایران بوده است. یونانیان با راهنمایی فرزنانگان و دانشمندان خود از این اصول معنوی، اخلاقی و فلسفی بهره زیاد بردند. در کتابهای تاریخ فلسفه نوشته شده که فلسفه دین زرتشتی در میان فرزنانگان و فلاسفه یونانی جایگاهی والا داشته و یونان در پرتو فرهنگ معنوی ایران پرورش و شکوفایی یافته است. مثلاً دانش پزشکی که هیپوکرات (بقراط) را به جهانیان شناساند و سوگندنامه پزشکی که به نام وی برجای مانده از ایران و دانشهای ایرانی سرچشمه گرفته است. دانشمندان و فیلسوفانی چون فیثاغورث (سده ششم پیش از زایش عیسی مسیح)، سقراط (زایش ۴۶۸ سال پیش از عیسی مسیح)، افلاطون (۴۲۷ سال پیش از عیسی مسیح) و ارسطو (۳۸۴ سال پیش از مسیح) به جهان آمده اند، همه از استادان و فرزنانگان ایران آموزشهای گرانمایی کسب کرده و در نوشته های خود به آنها اشاره کرده اند.

شادروان جمشید سروشیان کتابهایی نوشته اند که از آن جمله می توان فرهنگ بهدینان؛ سوادآموزی و دیری در دین زرتشت؛ به یاد پیر مغان؛ شاهنامه و هخامنشیان؛ تاریخ زرتشتیان کرمان؛ آب، پاکیزگی و گرمابه در نزد زرتشتیان؛ چاشت را ذکر کرد که حاکی از علاقه ایشان به فرهنگ و دین ایران باستان می باشد.

شادروان جمشید سروشیان مدتها ریاست انجمن زرتشتیان کرمان که انجمنی خیریه و غیرانتفاعی است و همچنین عضویت انجمنهای خیریه دیگر را به عهده داشته اند و چنانچه گفته شد کوششهای ایشان برای شناساندن فرهنگ و تمدن ایران باستان قابل تقدیر است.

روانش شاد باد

شادروان دکتر کیخسرو هروسف

نام نیکش جاودان و بهشت برین جایگاهش باد

روانشاد جمشید سروشیان در خانواده ثروتمندی در کرمان پای به این جهان فانی گذاشت ولی در زندگانی فلسفه‌اش این نبود که از لحاظ مادی تنها متمول باشد بلکه فلسفه‌اش انسانی‌تر و آن تمول معنوی بود چون عقیده داشت:

نام نیکی گر بماند ز آدمی به کزو ماند سرای زرنگار

در تمام مدت عمرش این فلسفه را ادامه داد و امیدوار بود که بتواند درس عبرت و سرمشق خوبی برای دیگران هم باشد. آیا به این هدف مقدس یعنی انسان خوبی بودن و کمک کردن به دیگران رسید؟ به جرأت می‌توان گفت که خاطرات رفقا و دوستانش بهترین شاهد بر این مدعا می‌باشند که تا حد امکان به هدفش رسید.

آشنایی من با روانشاد گفتنی و شنیدنی است. با روانشاد پدرم دوست نزدیکی بودند. من و برادرم در دبیرستان ملی ایرانشهر کرمان محصل بودیم. یک سال در هنگام جشن فرخنده نوروزی روانشاد آقای میرزا برزو آمیخی به شاگردان اول هر کلاس جایزه می‌دادند. من و برادرم چون در کلاس مربوط به خودمان شاگرد اول شده بودیم مدال نقره گرفتیم. پس از پایان جشن هنوز نیم ساعت نبود که به خانه رسیده بودیم که در خانه به صدا در آمد. روانشاد با برادر کوچکش بودند. آمده بودند تا به روانشاد پدرم تبریک بگویند. در همین ضمن به پدرم گفتند شما دو پسر با استعداد دارید که همیشه شاگرد اول بوده‌اند. خواهش داریم به آنها اجازه بدهید تحصیلاتشان را در یکی از دانشگاه‌های اروپا ادامه دهند. پدرم در پاسخ گفت انشاءالله. یعنی خواست اول آن روانشاد پیشرفت و

ترقی افراد بود و دانش و احراز درجات عالی علمی را فقط مختص یک خانواده و فامیل نمی دانست و هرچه خوب بود برای بشریت می خواست و با حقیقت سروکار داشت نه آنکه خیال باف و خیال پرداز باشد. نقاشی واقع بین بود.

نقاش چیره دست آن از خدا ترس عنقا ندیده صورت عنقا کشد همی بلی، این نقاش ما آنچه را که می دید و حقیقت داشت می کشید و کامل می کرد و خیال باف نبود. برای او انسان و سعادت و پیروزی تمام انسانها مهم بود نه انسانی خواب و خیالی که در خیالش مجسم کرده باشد.

در مسافرت هایش به خارج میهن عزیزمان ایران سعی می کرد بیشتر به درد دل مردم برسد و تا آنجا که می توانست از نظر درمی - قلمی و بخصوص قدمی کمک نماید چون عقیده داشت:

چو عضوی به درد آورد روزگار
دگر عضوها را نماند قرار
بلی، سرمشقهای زندگانی هم انسانی بود و سعی می کرد تا حد ممکن از آنها پیروی نموده و به دیگران هم بیاموزد و کمک نماید، چون لذت زندگانی برای او موفقیت و بهتر بودن زندگانی دیگران بود و هیچ گونه فرقه و مذهبی را ترجیح نمی داد و منظورش فقط بشریت بود. روانشاد حتی با نوشته هایش آنچه که بشریت را سعادتمند می کرد به قلم می آورد و با نوشتن کتابهای مختلف سعی می کرد در اشاعه آرزوهای انسانی اش بکوشد و چندین کتاب نوشته و آخرین کتابی که من از ایشان دارم شاهنامه و هخامنشیان است.

این نویسنده حقیقت نویس بود و برای هر کتابی که نوشته مراجع آن را هم نوشته و این خود شاهد زنده ای است که نه تنها نویسنده مبرز بود بلکه محقق فداکار، پرحوصله و پرکار بود و مثل این که اهورامزدا او را انسانی کامل به وجود آورده بود که نه تنها از نظر مادی بی نیاز بود بلکه از نظر معنوی به سرحد انسانی کامل رسیده بود و خوشحالی در زندگانی بی نیازی و سعادت دیگران بود.

به عقیده اینجانب دهها و شاید صدها سال طول خواهد کشید تا انسانی مانند روانشاد جمشید سروشیان پای به عرصه حیات بگذارد. در شهر کرمان به دنیا آمد و در کرمان هم با وجدانی راحت به خاک سپرده شد و به دنیای ابدی پیوست.

در شروع این نوشتار به خود گفتم:

کم‌گوی و گزیده‌گوی چون دُر تا ز اندک تو جهان شود پر
خوب فکر کردم و متوجه شدم حقیقتاً همان اندک را ندارم که درباره خودم
بنویسم ولی چه می‌شود کرد، وقتی دوست و برادر عزیزم آقای دکتر مهربرزین
می‌خواهد من درباره خودم بنویسم سعی خودم را خواهم کرد.

موضوع مهم اینجاست که این کتاب درباره مردی پارسا و دانشمند یعنی
روانشاد جمشید سروشیان است نه من. همه می‌دانیم این همه آوازه‌ها از شه بود
و با نوشتن مختصری از سرگذشت خودمان شایسته نیست خدشه‌ای به منزلت
روانشاد وارد کنیم.

نام من کیخسرو، و فرزند روانشادان مهربان خدامراد هروسف و مروارید
اردشیر خسرو سَندل می‌باشم. بیش از ۶۰ سال پیش در کرمان متولد شده و در
حدود ۳۲ سال است که در امریکا زندگی می‌کنم. تحصیلاتم در مدرسه کاویانی
کرمان و چند سال هم در دبیرستان ایرانشهر کرمان و بقیه دوره متوسطه را در
دبیرستان فیروز بهرام در تهران به پایان رساندم. در سال ۱۳۴۳ از دانشکده
پزشکی دانشگاه تهران به اخذ درجه دکتری در رشته پزشکی نائل گردیدم و
خدمت مقدس سربازی را با درجه ستوان دوم به عنوان پزشک وظیفه در مرکز
آموزش تهران در باغ‌شاه انجام دادم و در زمان دانشجویی در سلطنت‌آباد به علت
خدماتی که انجام داده بودم به اخذ تقدیرنامه از ستاد نیروی زمینی شاهنشاهی
نائل گردیدم. ضمناً چند کتاب اوستا به کتابخانه‌های مختلف ارتش منجمله
نیروی زمینی تقدیم نموده تا در مراسم تحلیف سربازان، دانشجویان و افسران
زرتشتی به کتاب آسمانی و مذهبی خودشان یعنی اوستا قسم بخورند. تا آن
زمان کتاب اوستا در کتابخانه‌های ارتش شاهنشاهی موجود نبود. البته من هم
مانند هر ایرانی ایران‌دوست در مدت خدمت سربازیم خدمات مختلفی که
شایسته ایران و ایرانی بودن است انجام دادم که البته به ذکر همه آنها لزومی
نمی‌بینم.

ژانویه سال ۱۹۶۸ پس از خدمت مقدس سربازی و مدت یک سال
آسیستان بودن در بخش جراحی بیمارستان سینا در تهران، برای ادامه تحصیلاتم
به امریکا آمدم و چون به رشته کودکان و کمک به کودکان علاقه داشتم به اخذ
درجه تخصصی در رشته کودکان از Albany Med. Center و University of
Florida نائل گردیدم و مدتی هم در رشته بیماریهای کودکان در Temple
University به تحصیل و مطالعه ادامه دادم سپس ۲۶ سال به عنوان طبیب اطفال

در جاکسونویل فلوریدا طبابت کردم و حتی مدت ۶ سال رئیس بخش اطفال در St. Vencens Medical Center بودم به عنوان president مدتی مسئول Speech and Hearing and که شعبه‌ای از United Way است خدمت کردم هنوز هم عضو Board of Directors of Duval Country Medical Society می‌باشم که بیش از ۱۲۰۰ دکتر عضو دارد که عضو سازمانهای پزشکی امریکا من جمله AMA و FMA هستند.

از نظر ایران و مذهب باستانی و فعلی ایران یعنی دین بهی در کلیساهای مختلف و دانشگاهها سخنرانی کرده و می‌کنم. اخیراً کمیسیون برگردان گاتها به زبان فارسی که اینجانب سردبیری آن را به عهده داشتم موفق به چاپ و انتشار گاتها شد. تقریباً از بدو تأسیس FEZANA در کمیته‌های مختلف عضو بوده و چند سالی است که در سِمَت رهبری کمیته Fund and Finance می‌باشم. تعجب می‌کنم چرا نامه طولانی شد چون:

تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد
روان دوست عزیز و دانشمندان جمشید سروشیان شاد باشد

* * *

* دکتر کیخسرو هروسف زمانی کوتاه بعد از نوشتن این مقاله درگذشت. امیدوار است علاقه و شور و هیجانی که ایشان در مورد فرهنگ نیاکانشان داشت سرمشقی برای دیگران باشد.
روانش شاد و یادش نکو باد.

مهربان‌اشیدری

یادی از بهدینان جاویدان

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است در جریده عالم، دوام او
«در این نگارش، سخن از عاشقانی به میان خواهد آمد که سراسر زندگی آنها سرشار از
عشق اهورائی و مهرورزی به آفریده‌های اهورامزدا بوده است.»

در دوران تجدد، با پیدایش محیط (پیرامون) اجتماعی کم و بیش مساعد و موافق،
رفته‌رفته زرتشتیان اندیشمند، پژوهشگر و نیکوکار، از درون جامعه به‌پا خاستند که
توانستند با بهره‌گیری از گفتارها، قلمها و یا قدمهای کارساز خود از یک سوی، پیام و آئین
راستین زرتشت اسپنتمان را که بر پایه یکتاپرستی (پرستش اهورامزدا)، نیک‌اندیشی و
گاتها «سرودهای جاودانی و زندگی‌ساز» او استوار شد، به ایرانیان و جهانیان، بازگو
نمایند، و زرتشتیان و زرتشتیگری را به همگان از نو بشناسانند، و از سوی دیگر با پژوهشها و
کنجکاویهای دقیق و درست خود، گرهها و عقده‌های غمگانه و انباشته شده را در درازای
زمان بگشایند و گامهایی بلند در راه پیشبرد جامعه زرتشتی و ایران بزرگ بردارند.

اینک، از آنجا که یاد نیک همه نکوکاران و گره‌گشایان، یک‌صد و اندی سال
گذشته، در این نگارش، امکان ندارد، از این‌روی به آوردن دو نمونه، یکی مربوط به
بهدینی در زمان ۱۸۷ سال تا ۱۱۰ سال پیش، و دیگری مربوط به ۸۶ تا ۲ سال پیش،
بسنده می‌نماید.

بدیهی است، در فاصله بین این دو زمان، خوشبختانه شمار قابل توجهی از
زنده‌یادان جاویدان، در آسمان تاریخ جامعه زرتشتیان، درخشیدند که هر یک به گونه‌ای

در زمینه باز شناساندن آئین اشوزرتشت و واقعیتهای این دین کهن سال، نقشهای کلیدی و سازندگی ایفا نمودند و نام نیک خود را برای همیشه جاودان ساختند و گفتار، رفتار و کردار نیک، و آزادگی و وارستگی پیروان راستین آئین زرتشت اسپنتمان را به همه ایرانیان و جهانیان، نمایان ساختند.

برجسته‌ترین و بلندآوازه‌ترین افراد این گروه، فهرست‌وار عبارتند از شادروانان: دینشاه ایرانی - کیخسرو شاهرخ - استاد ابراهیم پورداوود - دکتر بهرام فره‌وشی - پشتون جی مارکار - رستم و مروارید گیو - دکتر اسفندیار یگانگی - موبدان موبد برادران اردشیر و فیروز آذرگشسب - رشید شهردان - اردشیر جهانیان - دکتر ذبیح‌الله صفا - موبدان موبد رستم شهرزادی - شافریدون زرتشتی و دکتر دینیار قرین.

همچنین پرشمار، فرهیختگان و پژوهشگران غیرایرانی در سراسر گیتی، که به سبب بازیابی و بازتابی واقعیتهای دین‌بهی، نام نیک خود را به یادگار گذاشته‌اند.

و از بخت خوش، هم اینک، در جهان بسیاری از دانشمندان دین، اعم از: زرتشتی، ایرانی و غیرایرانی به کار پژوهش در زمینه دین زرتشت و بهره‌برداری از اقیانوس بیکران دانش و بینش او در گاتها می‌باشند و مدام به گونه روزافزون آنها را به کام تشنگان و شیفتگان بزرگراه اشا می‌رسانند.

اکنون همان‌گونه که اشاره شد به بیان مشروح خدمات دو بهدین نیکوکار و نکونام مبادرت می‌شود.

نمونه نخست:

پس از آمدن تازیان به ایران، گروهی از زرتشتیان بر آن شدند که به سوی هندوستان سفر نمایند.

روشن نیست که چه شمار از آنها هرگز در این سفر طولانی دریاها به مقصد نرسیدند و به سبب رویدادهای گوناگون از بین رفتند، و آن شمار که رسیدند پس از هفتاد سال دربردی و آوارگی در نقاط مختلف هند (دیب Div - سنجان Sanjan که نخستین نیایشگاه خود را به نام آتشکده «ایران‌شاه» در ۱۲۰۰ سال پیش در آن مکان پایه‌گذاری نمودند - نوساری Navsari - بلسار Bulsar و بالاخره اودواره Udvara) پروانه و اجازه سکونت دائمی را در آن مرز و بوم وسیع بدست آوردند.

این گروه رفته‌رفته به سبب کارها و فعالیت‌های سازنده که همه و همیشه بر پایه: اندیشه و گفتار و کردار نیک استوار بود، مورد احترام و مهر مردم هند قرار گرفتند و به نام

«پارسیان» با نیکنامی، شهرت یافتند و بتدریج با در دست گرفتن مشاغل و حرفه‌های ارزنده، بلندآوازه و ارجمند شدند و شمار آنها رو به فزونی نهاد چه در درازای زمانها، مدام گروهها و افراد از ایران به آن سرزمین کوچ کردند.

به سال ۱۸۱۳ ترسائی، در یک خانواده پارسی ساکن بندر سورت Surat، فرزندی پسر زایش یافت که کسانش او را «مانکجی» نام نهادند. نام پدر او «لیمجی» و نام خانوادگی آنها «هاتریا» بود. نیاکان این خاندان به هنگام آغاز دوران صفویه از ایران کوچ کرده بودند.

او در جوانی از تحصیلات بایسته زمان، برخوردار شد و چند سال بعد به همراه خانواده‌اش، ساکن بمبئی شد و به سبب استعداد و لیاقت به هموندی انجمن اکابر پارسیان در آمد.

این انجمن پس از آگاهی از وضع دشوار زرتشتیان ایران، بر آن شد تا بهدینی شایسته و از خودگذشته را به نام نماینده انجمن، به ایران روانه سازد تا گرهای را از امور آنها، باز کند.

مانکجی برای این مأموریت خطیر و دشوار برگزیده شد و او در چهل سالگی (۱۸۵۴ ترسائی، ۱۴۶ سال پیش) رهسپار ایران شد.

این مسافرت پرماجرا و پربار، حدود سی سال به درازا کشید و از آنجا که بیان جزئیات کارنامه سی ساله این بزرگ‌مرد زمان و منجی زرتشتیان ایران، خود نیاز به یک دفتر دارد، از این روی در این نوشتار به «برجسته‌ترین و کارسازترین» آنها اشاره می‌شود: ۱- او نخستین گام اساسی را به سود بُنیه بسیار اندک مالی زرتشتیان ایران، در حدود ۱۸۰ سال پیش برداشت. بدینسان که با پذیرش دشواریهای بسیار توانست به دیدار ناصرالدین شاه قاجار (در تهران) و مظفرالدین میرزا، ولیعهد (در تبریز) بار یابد و با اقدامات و سخنان نافذ و مؤثر، موفق شد فرمان بخشش جزیه را بگیرد و از دوش گروههای ناتوان زرتشتیان بار آن را، که در حقیقت بار سنگین و جانکاهی برای آنها بود، بردارد.

۲- برای نخستین بار، از شاه قاجار، پروانه بنیاد مدارس و آموزشگاهها را برای سوادآموزی کودکان زرتشتی در شهرهای یزد و کرمان و تهران به دست آورد که پی آمد آن تأسیس ۷ باب مدرسه در شهر کرمان و دهات زرتشتی نشین آن، و ۱۱ باب در یزد و دهات اطراف بود که همه آنها را با یاری و مددکاری زرتشتیان انجام داد.

۳- شماری از نونهالان و نوجوانان زرتشتی را از یزد و کرمان، با خود به تهران برد و

یک دبستان شبانه‌روزی ویژه زرتشتیان را بنیاد نمود و هزینه تحصیلی آنها را خود پذیرا شد.
۴- گفتارها و کردارهای نیک او موجب شد که روزبه‌روز بهتر و بیشتر، شاهزادگان قاجار، علمای اسلام، رجال دولت و روشنفکران، دوستدار او گردند و خود طرف مهر و احترام آنها قرار گیرد، که در نتیجه این ارتباطات مساعد و موافق موجب رفع ظلم و ستم، و آزادی بیشتری، نسبت به زرتشتیان رنج کشیده گردید.

پی آمد همین اقبال بود که او توانست در ۱۸۸۲ میلادی، جشن بزرگی برای نخستین بار، در باغ بزرگ ظهیرالدوله با شرکت شمار بسیاری از بزرگان و سرشناسان مسلمان و همچنین نمایندگان کشورهای خارج در ایران برگزار نماید و سخنرانی جانانه‌ای به زبان فارسی و به سود و به شناسائی زرتشتیان ایراد نماید.

۵- یک باب خانه شخصی خود را در محله بازار تهران، در تاریخ ۲۸ ژوئن ۱۸۶۲ برای تربیت و آموزش کودکان زرتشتی وقف نمود.

۶- علاوه بر یزد، کرمان، تهران به: اصفهان، بندرعباس، کردستان، کرمانشاه، بغداد که سراغ شماری زرتشتی نشین در آنجاها داشت، مسافرت نمود، از آنها آمار تهیه کرد، با آنها صحبت نمود و گامهایی برای رفع مشکلات آنها برداشت و یادگارهای کارسازی از خود به جای نهاد.

۷- اقدامات سودبخش و گردشگری (سیاحت) خود را در دو کتاب به نامهای: سیاحت ایرانی به فارسی و جامعه مانک به گجراتی نگاشت و پخش کرد.

۸- پس از سازماندهی‌های بایسته و مساعدتهای لازم، انجمن زرتشتیان یزد و کرمان را به نام انجمن ناصری بنیاد نهاد و خود مدتی سرنشینی (ریاست) انجمن ناصری کرمان را عهده‌دار بود.

در پایان، به پاداش این مأموریت موفق، پارسیان هندوستان به پاس ارج‌گذاری و قدردانی از فداکاریهای او در جهت خدمات زندگی ساز به جامعه زرتشتیان ایران، آئین بزرگداشت باشکوهی با شرکت بسیاری از پارسیان در یکی از میدانهای مشهور بمبئی به افتخار و سرافرازی او برگزار نمودند.

این منجی و نابغه بزرگ زمان، با این چنین کارنامه درخشان سی ساله، در نخستین روز از ماه مهر ۱۲۶۹ خورشیدی در ۷۷ سالگی، در تهران، روان پاکش به ابدیت و جاودانگی اهورائی پیوست و در آغوش سرزمین آریایی ایران، دور از زادگاه خود، آرامش و آسایش یافت و نام نیک خود را در تاریخ زرتشتیان جاودان ساخت.

نمونه دوم:

در یک بُرهه از یک زمان و در یک مکان، جهان آفرین یکتا، به یک خانواده زرتشتی سرشناس، ساکن شهر کرمان، فرزندی پسر، ارزانی فرمود که از آغاز بالندگی و شکوفائی تا پایان دوران درخشان عمر ۸۴ ساله خود، توفیق حاصل نمود تا با بهره‌گیری از هوش و استعداد خداداده، خدماتی ارزنده و جاودانه به پیروان راستین آئین زرتشت اسپنتمان و تاریخ زرتشتیان ایران، بویژه کرمان انجام دهد.

او دومین فرزندی خانواده بزرگ و بلند آوازه شادروان «سروش شهریار سروشیان» بود که در هفدهمین روز (دی به‌دین)، از ماه آبان و سال ۱۲۹۳ خورشیدی زایش یافت. خانواده‌اش او را «جمشید» نام نهادند که بعداً تا همیشه به «شاه جمشید» شهرت یافت. دوران کودکی را در دامن خانواده و آموزشهای بایسته اولیه را در آموزشگاه زرتشتیان کرمان، و دوره دبیرستان را در مدرسه مرسلین انگلیسی، که بعدها، دبیرستان جَم نامیده شد در شهر اصفهان گذراند.

در این دبیرستان، پیروان ادیان گوناگون آموزش می‌دیدند، آنها بویژه مسلمانان، همواره احساسات پاک و بی‌آلایش دینی جمشید جوان را آماج نادانیه‌ها و رفتارهای ناروا و ناشایست خود قرار می‌دادند و مدام روح حساس و ظریف او را آزرده می‌ساختند. اثرات ناخوشایند این رفتارهای توهین‌آمیز و تحقیرکننده موجب شد که جمشید پس از بازگشت به زادگاه خود، با خویشتن پیمان بست که تا جان در تن دارد و تا از توان و نیروی تندرستی برخوردار است، با پژوهشها و بررسیهای دقیق و درست، از یک سوی رسائی و راستی دین زرتشتی را که برپایه یکتاپرستی، نیکاندیشی و آزادگی استوار و پایدار است، و از سوی دیگر رفتار و کردار پسنندیده و شیوه زندگی شرافتمندانه پیروان راستین آئین دیرپای زرتشتی پی‌گیرد تا بتواند موجب بیداری و هشیاری زرتشتیان گردد. او چنین کرد و جانانه در تمام طول عمر پربار خود بر پیمان خویشتن استوار ایستاد و با تلاش و کوشش، گام به گام، به موفقیت‌های مورد نظر دست یافت.

آغاز کار بزرگ خود را با گردآوری و مطالعه آثار بزرگان و پژوهشگران گذشته و معاصر، در زمینه دین زرتشتی و وضع زندگی زرتشتیان در درازای سده‌ها، بنا نهاد و برای تمرکز هوش و حواس خود، از زادگاه و منزل مسکونی خویشتن کمتر خارج می‌شد. خانه‌اش بیشتر جایگاه و دیدارگاه دوستداران و دانشمندان دین زرتشتی، اعم از فرهیختگان ایرانی و یا غیرایرانی بود و در این نشستها، بین شاه‌جمشید و شرکت‌کنندگان، تبادل دانش و بینش می‌شد، او از آنها می‌آموخت و به آنها نظریه و ایده می‌داد.

به شادروانان: ابراهیم پورداود و دکتر بهرام فره‌وشی، بسیار گرایش داشت و آن دو را استادان و پیشگامان برجسته شناساندن دین زرتشت، گاتها و فرهنگ و ادب ایرانیان زرتشتی می‌دانست و از دریای بیکران دانش آنها سود می‌جست.

او هر زمان که از کار سنگین: مطالعه، پژوهش و نگارش، احساس خستگی می‌نمود، برای چند روزی، به منظور آسایش و تجدید نیرو، به قریه‌های اطراف کرمان که در آنجا مالکیتی دارا بود می‌رفت و علاوه بر آرامش و آسایش (استراحت)، در کار سپند (مقدس) آبادانی زمین و باغ و با زارعین و باغبانان و راهنماییهای بایسته و شایسته، با آنها یاری و همکاری می‌نمود چه او با الهام از اندرزهای اشوزرتشت، بر این باور و یقین بود که: «هرکس زمین را آباد نماید، نیکی و برکت برداشت می‌کند».

گونه دیگر رفع خستگی از کار روزانه شاه جمشید، روی آوردن او به «شاهنامه»، شاهکار جاودانی استاد سخن پارسی، حکیم ابوالقاسم فردوسی بود که سروده‌های این شاعر گرانقدر را با آهنگ دلنشین زمزمه می‌کرد و با این نواها دل و جان خود را شادمان می‌ساخت و در نتیجه تکرار هر از گاهی، این سرگرمی دلنشین، موجب شد که بسیاری از سروده‌های او را از «بهر» داشته باشد.

از دید امور اجتماعی زرتشتیان کرمان، افراد خانواده بزرگ «سروشیان» در شش دوره از دوره‌های پانزده گانه (از ابتدا، تا این زمان)، فرنشینی (سرنشینی یا ریاست) انجمن ناصری زرتشتیان کرمان را، آن شادروانان به شرح زیر عهده‌دار بودند که متشاء خدمات ارزنده‌ای برای رفاه و آسایش زرتشتیان شدند:

- ۱ - چهارمین فرنشین انجمن، شادروان ملاگشتاسب دینیار سروشیان^۱
 - ۲ - پنجمین فرنشین انجمن، شادروان ارباب شهریار خدابخش سروشیان (پدر بزرگ شاه جمشید)
 - ۳ - ششمین فرنشین انجمن، شادروان سروش سروشیان (پدر شاه جمشید)^۲
 - ۴ - هفتمین فرنشین انجمن، شادروان فریدون سروشیان (عموی شاه جمشید)
 - ۵ - دهمین فرنشین انجمن، شادروان جمشید سروشیان (خود شاه جمشید)
- پس از آنان، دوازدهمین فرنشین انجمن، فرزانه پرویز سروشیان (برادر کهر شاه جمشید)

۱. تمام دارایی خود را به آموزشگاه زرتشتیان و گهدهاها واگذار نمود.

۲. بنیان‌گذار آرامگاه زرتشتیان کرمان، با مشارکت برادرش، فریدون.

و امّا، پی آمد بررسیها، مطالعات و پژوهشهای بسیار وقت گیر و بایسته و دریافت دانش و آگاهیهای شایسته و کافی در زمینه دین بهی و بهدینان در درازای سده ها، کار بزرگ و ماندگاری خود را آغاز، و تا پایان دوران زندگی سودبخش خویشتن، تعداد ۱۰ دفتر (کتاب)، به شرح زیر به خامه توانای خود نگاشت و برای شیفتگان راستیها و روشنائیها به یادگار نهاد و نام نیک خود را در تاریخ زرتشتیان، جاودانه ساخت:

۱ - فرهنگ بهدینان، ۱۳۳۵، تهران (فرهنگ ایران زمین) چاپ سوم، از انتشارات دانشگاه تهران، بهار ۱۳۷۱.

۲ - سوادآموزی و دبیری در دین زرتشت، چاپ امریکا، پائیز ۱۳۶۶.

۳ - به یاد پیر مغان، چاپ تهران، پائیز ۱۳۶۹.

۴ - تاریخ زرتشتیان کرمان در چند سده اخیر، در دو جلد، چاپ کرمان، زمستان ۱۳۷۱.

۵ - شاهنامه هخامنشیان، چاپ اول، انتشارات فانوس کرمان، ۱۳۷۶.

۶ - به نام ایزد روشنی بخش، به چاپ نرسیده است.

۷ - پندنامه پیامبر اسلام، به چاپ نرسیده است.

۸ - مختصری از سرگذشت خودشان.

۹ - آب، گرمابه و پاکیزگی در نزد زرتشتیان، چاپ اول، انتشارات ماکان، زمستان ۱۳۷۶.

۱۰ - و آخرین آنها، جهانگشاه ایران باستان که ناتمام مانده است، و همچنین شمار بسیاری «رساله ها و مقاله ها» و چاپ آنها در رسانه های گروهی پارسی. هرچند که همه کتابهای یاد شده، هر کدام دارای ارزش ویژه و بازگوکننده حقایق و واقعیتهای گوناگون می باشند، اما تاریخ زرتشتیان کرمان دارای ویژگیهایی است که شایسته و بایسته است در اینجا «اندکی از بسیار» به آن اشاره شود.

فرزانه دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، استاد ممتاز دانشگاه تهران و دانشمند نامی معاصر، در تاریخ و ادبیات ایران که خود دارای تألیفات متعدد، و یکی از دوستان بسیار نزدیک شادروان شاه جمشید می باشند و در هر مورد به دانش و بینش او ارجح می گذارند، مقدمه مشروحی درباره این کتاب نگاشته اند که اینک گوشه هایی از آن، بازنویسی می شود که خود گویای اهمیت و ارزش کتاب است:

— آقای شاه جمشید سروشیان، نویسنده این کتاب، علاوه بر آنکه خود اهل کتاب و اهل تحقیق می باشند، در مجامع ایرانشناسی و شرق شناسی نیز با

بسیاری از محققان معروف و درجهٔ اول دنیا، در ارتباط است و دارای شهرت می‌باشند.

— اسناد و مدارک تاریخی «دست اول»، این کتاب را بیشتر و بیشتر «مستند» می‌سازد و این نامه‌ها و اسناد دست اول انجمن ناصری زرتشتیان کرمان که از روزگار ناصرالدین شاه قاجار و شاید هم پیش از آن مرتب تشکیل جلسات می‌دادند، در این دفتر نقل شده و اینها جزء، منابع اولیه «تاریخ کرمان» است.

— نامه‌ها و صورت جلسات نقل شده، حاکی از ظلم، تجاوز و تعدی به زرتشتیان می‌باشد و انسان را به این فکر وامی‌دارد که لابد جامعه زرتشتی در تمام طول تاریخ کرمان، دچار توهین، تحقیر، و ظلم و گرفتاری شده‌اند.

— باری کتاب دوست مکرم آقای شاه جمشید سروشیان از کتب بسیار باارزشی است که اینک به مجموعه کتب منابع تاریخ کرمان افزوده می‌شود.

— من امیدوارم بسیاری از عکسها، و اصلی اسناد و نامه‌ها عیناً چاپ و اُفتست شده باشند.

و برآستی که، خواننده هنگامی که این کتاب ارزنده و مُستند را با دقت می‌خواند، خیلی زود در می‌یابد که انجمن ناصری زرتشتیان کرمان در نشستهای خود، برای رفع ظلم و ستم، و بیدادگرها از جامعه زرتشتیان، چقدر و چه پُرشمار نامه‌های سراسر احترام‌آمیز و مُلتمسانه، به تمام مراجع مملکتی (شاه، ولیعهد، بزرگان دولت، علمای اسلام و ...) در کرمان و تهران و به پارسیان هندوستان برای آگاهی و همیاری، و چقدر کامل و با ذکر تاریخ و شماره نگارش، نگاشته‌اند، به امید آن که گشایشی در گره‌های کور و سردرگم مشکلات طاقت‌فرسای زرتشتیان پیدا شود.

پارسیان هندوستان که مُدام در اندیشه بی‌سروسامانها و گرفتاریهای زرتشتیان ایران بودند، برای جلب خشنودی و نظر مساعد شاه قاجار و همه دست‌اندرکاران، به هر وسیله‌ای، و فرستادن هدایا به دربار، متوسل می‌شدند. از جمله پارسیان، یک جلد شاهنامه «دست‌نویس» را که مصوّر به عکسهای نفیس چینی بود برای ناصرالدین فرستادند و برای آسایش و رفاه زرتشتیان ایران، در نهایت فداکاری، از هر وسیله‌ای بهره می‌جستند.

نکته جالب آن که، شاه جمشید نویسنده این کتاب تاریخی، به پاس قدردانی، در ابتدای کتاب آن را این چنین به «روان پاک نیاکان که با هزاران رنج و آزار و سختی، فرهنگ و کیش و آیین درخشان و با فز و شکوه دیرینه‌مان را به ما سپردند» پیشکش نموده است.

نگارنده این نوشتار که خود افتخار دارد همشهری شاه جمشید بوده و هشت سال

بعد از زایش او، در یک خانوادهٔ زرتشتی ساکن کوچهٔ دبیرستان ایرانشهر، به جهان هستی پای نهاده باشد، هرچند که در سالهای فعالیتهای تاریخی و دینی این دانش‌پژوه و فرهیختهٔ زمان، در تهران سکونت داشته است، ولی مانند بسیاری از بهدینان روشنفکر، از آوازهٔ بلند و شهرت و محبوبیت روزافزون او در بین ایران‌دوستان و دانشمندان دین در ایران و خارج از میهن، باخبر شده و مانند همه، به داشتن چنین بهدین ارزشمند، و این موهبتِ اهورائی، افتخار می‌نمودم و هر زمان که از تهران برای دیدن دیار و یاران به کرمان مسافرت می‌نمودم، از بختِ خوش و دمساز، گاه به گاه از دیدار او در جشنها، بسیار شادمان و از سخترانیهای سودمند او در جمع شرکت‌کنندگان، بهره می‌گرفتم و از گفت‌و شنود دیداری، درک می‌نمودم که ایشان چقدر پُر مایه و آگاه بر دین‌بهی و بهدینان می‌باشند. در سخنانِ پایانی این نگارش، شایسته می‌داند، شعر زیر را که سرودهٔ شادروان ابراهیم پورداود (استاد شاه‌جمشید)، که گویا و زبانِ حالِ زرتشتیان می‌باشد، از برابر دیدگانِ خوانندهٔ ارجمند بگذراند:

جور و بیداد، فراوان و فزون دید این مُلک

ستم و کینهٔ اسکندرِ دون، دید این مُلک

دشت و هامون ز عرب غرقه بخون دید این مُلک

جور چنگیز، ز اندوه برون دید این مُلک

گنبد و کاخش، ز آسیب نلرزید ارکان

فرّ و پیروزی ما ملت پیداست هنوز

دین زرتشت ز آتشکده برجاست هنوز

تخت دارای بلند اختر، برپاست هنوز

طاق کسرا به لبِ دجله هویداست هنوز

«ماند آن قوم، کز او مانده به جا نام و نشان»

سوگمندانه، براساسِ نظامِ هستی و هنجار آفرینش چنین پیش آمد که روان پاک و فروهر تابانِ «شاه‌جمشید سروش سروشیان» که در درازای ۸۴ سال زندگی سراسر سازندگی: «زرتشت‌وار، اندیشید، و زرتشت‌گونه، با خلق خدا زیست»، در روز مهر، از ماهِ اسفند، و در سال ۱۳۷۷ خورشیدی «۳۷۳۶ زرتشتی و ۱۹۹۸ ترسائی»، از کالبدِ تن او رها شد، و به ابدیت اهورائی و «آمرتات، جاودانگی» پیوست، و به مقام و مرتبهٔ: «زنده و جاوید» ماند هر که نکونام زیست کز عقبش «ذکر خیر»، «زنده» گُند نام را رسید.

و سخن افتخارآمیز پایانی آن که شادروان جمشید و همسرش سرکار خانم همایون سهراب، در زندگانی زناشویی، از بزرگترین موهبت اهورامزدا بهره‌مند و دارای پنج فرزند (سه دختر و دو پسر) شدند.

دختران هر سه دارای تحصیلات دانشگاهی و همسر و فرزند می‌باشند. و پسران: یکی فارغ‌التحصیل رشته آبهای سطحی و عمیق زیرزمینی است، که هم‌اکنون با شهرت بالاترین Hydrologist و سرپرست ۲۷ گروه دانشمندان و متخصصین این علم ارزنده در دانشگاه آریزونا که در سطح جهانی در این رشته فعالیت دارند می‌باشد، و پسر دیگر دارای درجه دکتری در رشته فیزیک می‌باشد. خوشبختانه هر دو از موهبت همسر و فرزند برخوردارند و هر پنج فرزند توانسته‌اند با شهرت نیک، و آوازه بلند خود نام نیک پدر ارجمندشان را به بهترین وجه ممکن، همیشه در افکار عموم زرتشتیان و دوستان، درخشان و زبانزد نگهداری نمایند.

برهان ابن یوسف

یاد مردان نیک، جاویدان گشت و گذاری با سروشیان و سروش

الا ای همای همایون نظر
خجسته «سروش» مبارک خبر

شادم از این که زمان یافتم تا یادی از مردی گرانمایه کنم. مهربان ایرانی سرفراز برخوردار
از فرهنگ جهانگیرمان، زنده یاد، شادروان جمشید سروشیان، روان‌اش شاد و نام بلندش
جاوید ...

زیست مرزین، زندگی پایدار

زیست مرزین (محدود) است و زندگی پایدار و جاوید. از مادر به جهان می‌آییم. و پرورش
می‌یابیم. آموزش می‌بینیم.

نوزادیم، به نوپایی می‌رسیم، کودکی را می‌گذرانیم و به نوجوانی در می‌آییم.
روزگار جوانی را پشت سر می‌نهیم و میانسالی می‌شویم، در بزرگسالی سرد و گرم زمان
چشیده، پیر می‌شویم و پس از گذشتن از کهنسالی، مرگ را دیداری به ناچار داریم،
زیست را بدرود گفته، به جهان دگر می‌رسیم و ... بسیار کس، پیش از این که نردبان
زیستی را بپیمایند، چشم از جهان بر می‌بندند. مرگ، بسیار زن و مرد را گریبان می‌گیرد.

پیش از آنکه به هنگام زیست، به زندگی رسند! آری، تکدانگانی از میان زنان و مردان، به گاه زیست سرفرازشان، به بلند پایگاه زندگی می‌رسند و نامشان در گروه جاودانان بی‌مرگ نوشته می‌شود. کسانی که با بهره‌گیری از دستمایه روزگار زیست‌گذرا، توانسته‌اند زندگی پایدار یابند.

چگونه می‌توان جاوید شد؟

از گذشته‌هایی بس دور، کم نیستند زنان و مردان ایرانی که پس از گذشتن از گذر زیست، توانسته‌اند به جاودانگی رسند. چه سان؟

یکی از راه‌های جاودانگی را، انجام کار و کوشش نیک پایدار می‌دانند. در ایران جاودانه‌مان، از کهن روزگاران، کردار نیک را یکی از پایه‌های زیست سرفراز دانسته، نیاکان سرفرازمان، نهادی به نام «پیوسته نیکی، اشداد» داشتند که پس از اسلام، بدان «وقف» گفتند.

چه بسیار کاریز (قنات)، آب‌انبار، کاروانسر، آموزشگاه، نیایشگاه، درمانگاه، پذیرشگاه، پرورشگاه و ... که با نام نیک زنان و مردان نیک‌اندیش نیک‌کردار به جای مانده و در این راه، ایرانیان مزدیسنی (زرتشتی) پیشگام هستند.

از آن دوره‌های دور، از آن هنگام که سرگذشت جهان به یاد دارد، آموزش و پرورش مردمان، به‌ویژه همسر و فرزندان، از بایسته‌های زمان، به شمار رفته است. زرتشت، بینشور فرزانه و ایرانی‌تکدانه، در کهن‌ترین سروده‌ی جهان، گات‌ها، سخن از آموزش و پرورش مردمان دارد و به‌ویژه، زنان و مردان را سپارش (سفارش) به آموزش فرزندان دارد و ... داشتن فرزندانی آموزش‌دیده و نیک‌پرورش‌یافته، یکی از انگیزه‌های نیکبختی و جاودانگی نام مادران و پدران است و با داشتن فرزند نیک سرفراز، می‌توان جاودانگی نام را گواه بود ... فرجام کار؛

آن زمان که از زن یا مردی برخوردار از فرهنگ، دفتری (کتابی) باارزش بر جای ماند، نویسنده پای به بلندپایگاه زندگی و جاودانگی نهاده است چه، هر بار که خواننده‌ای به خواندن آن نامه یا دفتر پردازد، یاد و نام نویسنده، زندگی تازه‌ای یافته، نویسنده در برابرمان با زندگی پایدار و جاودانه، چهره می‌نماید. زنده‌یاد، شادروان جمشید سروشیان، گرانمایه مردی است برخوردار از اندیشه نیک سازنده، گفتار نیک شادی‌بخش و فرجام کار؛ کردار نیک سودرسان، به گاه زیست سرفرازش، گام‌هایی بلند در راه فراهم آوردن آسایش مردم، به‌ویژه همدینان خویش در استان کرمان برداشته است.

از نیک نام جمشید سروشیان، فرزندی بر جای مانده که هر یک یادآور ویژگی های نیک آن شادروان هستند.

ماندگار کردار نیک سودرسان شادروان جمشید سروشیان را به نام پژوهنده ای فرهنگی، در جاودانه دفترهایی دانم که از وی برجای مانده است: فرهنگ بهدینان - سوادآموزی.

فرهنگ بهدینان، کار پژوهشی و ارزشمند روانشاد جمشید سروشیان، چنان برخوردار از ارج دانشی است که در زنجیره (سلسله) چاپ شده های دانشگاه تهران به چاپ رسید و پذیرای دانشمندان، دانش پژوهان و دانشجویان شده که گردانندگان سازمان چاپ دانشگاه تهران، به چاپ دوباره اش پرداختند.

کوشش های مردمی

یکی از آرنگ (شعار) های ماندگار، پراج و ارزندگی و هنری نیاکان سرفرازمان، در فرازمانی (جمله ای) کوتاه و چنین چکیده شده است:

«زندگی برای دیگران» این آرنگ جاودانه را، در رهگذر زندگی سرفراز شادروان جمشید سروشیان می شد آشکارا دید.

از بخت نیک، زمانی که به کرمان رفتم، نیکبختی آن را یافتم تا شادی بودن در «آیین با فَر و شکوه جشن سده» را داشته باشم و چه شاد بودم که همراه با شادروان سروشیان به جشنگاه رفتم. برای رسیدن به جشنگاه ناچار راه تا اندازه ای دراز را پیاده رفتم زیرا؛ از دید ایمنی، از نزدیک شدن خودرو به جایگاه روشن کردن آتش و بیم آتش گرفتن آنها، پیشگیری می کردند و این خود مایه ی شادی بود. زیرا، در راه به زنان و مردان بسیاری از کرمانیان برخوردیم که بیشترین شان، شادروان سروشیان را می شناختند و با کرنش و بزرگداشت با وی رویاروی می شدند و من گواه بستگی چشمگیری بودم که میان مردم و آن زنده یاد دیده می شد.

شگفت آن که بسیاری از مردم، زرتشتی نبودند!... کسی برایم می گفت: «ارباب خدمت می کنند و هرچه از دستش بر بیاید، انجام می دهد، فرقی نمی کند که زرتشتی باشند یا مسلمان، ارمنی یا یهودی، دست به خیر است.»

... و درست است کردارش. زیرا؛

در جاودانه گفتار نیک زرتشت آمده که، زن و مرد در پیشی جویی انجام کار نیک، باید از یکدیگر پیشی گیرند.

فرزندی سرفراز

زنده‌یاد سروشیان را فرزندی سرفراز شناختم. از آن‌روی که در برابر مادر پیر، سر به فرمان بود و شادمان به انجام دستور مادر، زنده‌یاد مادرش از آن روانشاد به نیکی یاد می‌کرد و می‌گفت:

«همیشه برای او نیایش می‌کنم و...»

شادروان جمشید سروشیان، از مردانی است که به زبانزد توده‌ی مردم، «سیر و پیر زندگی کرد». او برخوردار از زیستی شادی‌بخش بود و توانست به زندگی پایدار رسد. تا جایی که به یاد دارم، سرفراز بانوی گرامی‌شان خانم همایون را، با خشنودی فراوان از همسر همراه و شوی یگانه‌ی خود یاد می‌کردند و به راستی وی را «فرزند سرفراز» خانواده دیدم. این ویژگی را درگردهم‌آبی باشکوه، در آتشکده‌ی کهن بهدینان کرمانی گواه بودم که چه‌سان ارباب جمشید سروشیان از بزرگداشت زنان و مردان و برنا و پیر زرتشتی برخوردار بود.

سروش و سروشیان

نوشته‌ام را با یادی از «سروش» پایان می‌دهم:

اگر به بررسی دستگاه بینشی ایرانی، یاران هستی، انجمن بهان و یا امشاسپندان دست زنیم، سروش را سرفرازی دیدار خواهیم داشت. از دستگاه بینشی ایرانی یاد کردیم. خوب است از فراهم‌آوردندگان این دستگاه بینشی (عرفانی)، تک‌تک، نشانی دست دهیم؛

● بهمن = برترین منش نیک

● اردی بهشت = برترین داد (قانون) نیک

● شهریور = برترین فرمانروایی نیک ایزدی

● سپندارمذ = برترین فروتنی و مهر پاک

● خرداد = برترین رسایی (تکامل) نیک

● امرداد = برترین بی‌مرگی یا جاودانی نیک

هم‌آهنگ‌کننده‌ی دین دستگاه بینشی را یکی از سه نام؛ خود، سروش و اهورامزدا یاد کرده‌اند.

● سروش = فرمانبرداری - شنیدن گفتار ایزدی.

اگر بخواهیم به ارزیابی «سروش» پردازیم، باید بدانیم که نیاکان بهدین ما، ارج و ارزش سروش را تا بدآن جا رسانده‌اند که وی را برابر «مهر = میترا» می‌دانند. هفدهمین

- روز، از دوازده ماه سی روزی باستانی، نامیده به نام «سروش» است.
- **سروش** برخوردار از چنان ارزش بالایی است که نمازی ویژه، به نام «سروش باژ» دارد. نمازی که بامدادان خوانده می‌شود. **سروش باژ** درود و سپاسی به پیشگاه «سروش» ... است. آن هم زمانی که روشنی روز، بر تیرگی شب چیره شده است.
 - **سروش** و نیایش ویژه‌اش «سروش باژ» چنان برخوردار از ارج فراوان است که پیش از نیایش‌های بسیاری خوانده می‌شود.
 - **سروش** را پایگاهی بس بلند و از دیرزمان، ویژگی‌هایش شناخته شده است. زیرا، در یشت‌ها که بخشی است کهن از اوستا، دو **سروش** یشت، جای دارد.
 - **سروش** را نگاهبان روان مردم دانسته‌اند. با آگاهی که از ارزش **روان** در برابر تن و جان داریم، باز هم ارج فراوان «سروش» آشکار می‌شود. به بزرگداشت و شادی **روان** درگذشتگان از «سروش یشت سرشب» یاد شده است. پس از درگذشت زنان و مردان، در سه شب نخستین، **سروش یشت** خوانده می‌شود.
 - «سروش یشت سرشب» در برخی از دستنویس‌های دینی آمده است که: «سروش یشت را در آغاز شب باید خواند»
 - **سروش**، سرود و سرآیدن در پیوندی بس نزدیک اند.
 - **سروش** را با روشنی، به ویژه روشنی ناب و فروغ بامدادی مهر، بستگی چشمگیری است و آن را در پیوند با خروش بامدادی خروِس دانسته‌اند.
 - **سروش** را همراه با واژه‌های: سپنتا (مقدس)، نیک، توانا، پیروزمند، رساننده‌ی پیام ایزدی خوانده‌اند. از این واژه چنین بر می‌آید که نیاکان سرفرازمان، **سروش** و مهر را همانند یکدیگر دانسته است ... و این به کهن روزگاران می‌رسد.
 - **سروش** را نگاهبان شب نیز گفته‌اند. او چونان «میترا» همیشه بیدارست و کمر بسته‌ی نگاهبانی از هستی‌یافتگان، در نبود خورشید و روشنی.
 - **سروش** و همبردان - به اندیشه و باور ایرانیان، نبرد از دل ریزه (ذره) تا کیهان، همه‌جا هست. اگر **سروش** را با چنان ویژگی‌های نیک سازنده داریم، وی را در نبردی همیشگی با تیرگی، تاریکی، خشم و مستی است. نبردی گفتاری که در آن از گفتار نیک و سازنده بهره می‌گیرد، گفتاری برآمده از اندیشه‌ی نیک ... و این است، نشانی از نبرد اندیشه! نبردی که امروز روز، جهان و جهانیان را زیر جنگ ابزار مرگبار خود دارد ...!
 - **سروش و یاران**
- این بخش را با یادی از «یاران **سروش**» پایان دهیم. نیاکان ما را باور بر این بود که،

سروش، مهر و رشن، در رهگذر زندگی همراهند و همواره در بسیاری از نوشته‌های دینی، با هم آورده شده‌اند. از سروش و مهر که یاد کردیم، رشن برابر است با دادگر و هیجدهمین روز از ماه‌های باستانی ایران، نامیده به نام رشن است.

شاد باد روان بزرگمرد جمشید سروشیان که استادی بود برخوردار از ویژگی‌های نیک آموزگاری، آن‌گونه که پس از مرگ هم برانگیزنده‌ی پژوهنده‌ای چون من است که در نوشته‌ای به نامگانه‌اش، برداشت خود از واژه‌ی «سروش» را نیز چاشنی نوشته‌ی سازم. نامش گرامی، یادش جاوید باد.

موبد دکتر جهانگیر اوشیدری

کرمان و زرتشتیان و شاه جمشید سروش سروشیان اولین پنچایت^۱ کرمان و مانکجی‌ها تریا

بخش اول

یادآوری - از مدتها پیش، نوشته و یادداشت‌هایی برای تاریخ زرتشتیان بویژه زرتشتیان کرمان گردآوری و در نظر بود که با شادروان جمشید سروشیان (شاه جمشید) در فرصتی مناسب، یادداشت‌ها را با هم مرور نموده و چاپ نماید که با درگذشت ایشان به تعویق افتاد. از سویی دیگر آن زنده‌روان در سال ۱۳۷۰ تاریخ زرتشتیان کرمان را چاپ و منتشر ساخت که نسخه‌ای هم به وسیله دخت گرامیشان مهوش خانم به من داده شد. امید که در این یادنامه (که الحق بجاست) آنچه را که باید و شاید تقدیم روان آن پژوهشگر و بازماندگان و دیگر دوستداران بنماید.

من دیدگاه‌های خود را درباره شاه جمشید و زرتشتیان و کرمان خواهم آورد:

۱ - هنوز آهنگ و طنین این سه بیت شعر را از شاه جمشید، در سمینار کرمان‌شناسی چند سال قبل در گوش دارم. یکی از ویژگی‌هایش این بود که صحبت و گفتار و خواندن شعر را با آهنگ (تن) ویژه خودش می‌گفت و می‌سرود. (شادروانان استاد پورداد و رضازاده شفق) سخنانشان همواره با آهنگ ادا می‌شد و تأثیر خاصی بر شنونده داشت.

۱. پنچایت = انجمن

آری، آن روز شاه جمشید نیز در سمینار کرمان‌شناسی پس از ذکر نام خداوند بخشندهٔ مهربان دادگر چنین گفتند:

زمین گر گشاده کند راز خویش	نماید سرآغاز و انجام خویش
کنارش پُر از تاجداران بود	برش پر ز خون دلیران بود
پُر از مرد دانا بود دامنش	پُر از خوب رخ چاک پیراهنش

(فردوسی)

با اندک توجهی به مفهوم و مفاد سه بیت بالا، سرودهٔ شادروان فردوسی و تکرارکنندهٔ آن شاه جمشید، از دنیا درس‌هایی می‌گیریم که اختصاراً چنین است. زمین خیلی رازها در خود پنهان دارد و به گفتهٔ شادروان پورداود آنچه از «تک خاک» بیرون می‌آید گویای فرهنگ و زندگی و تمدن و ... مردمان دورانه‌های گوناگون است کما اینکه هفته‌ای نیست کاوشگران به ابزارآلات و یا زینتها و ... از دورانه‌های پیش دست نیابند و دامنهٔ این اکتشافات گاهی آنچنان وابسته به دورانه‌های گذشته و دور و درازی که صحبت از میلیون‌ها سال پیش است و این خود گواه است با همهٔ آنچه بر زمین گذشته هنوز خیلی چیزها (رازها) را در خود نهان دارد.

در جای دیگر شعر از سرداران و دلیر و فرمانروایان و ... گفتگو می‌نماید که جز نامی (نیک - بد یا گمنام و بی‌نام) از آن باقی نیست.

در بند سوم شعر از اهل علم و دانش و خوبرویان سخن در میان است گرچه زمین به تازگی پژوهشگر زنده‌دل و دانشمند ما را در خود جای داده ولی گذشته‌ها و تحقیقاتش در صفحات چند جلد کتاب و ده‌ها مقاله در مجلات گویاست که «پُر از مرد دانا بود دامنش» مسلماً در این یادنامه دیگر علاقه‌مندان بدان اشارت خواهند فرمود.

۲ - آشنایی من با شاه جمشید - حدود سال ۱۳۰۹ بود که از دبستان کایانی به دبیرستان ایرانشهر برای طی کلاس سوم دبستان رفتم (در آن روزها، مدارس زرتشتیان تا کلاس دوم را در دبستان کایانی و از سوم به بعد را در مدرسه ایرانشهر می‌گذراندند و «مدرسه ملی زرتشتیان» از بنیادهای «ارباب کیخسرو شاهرخ» بنا به راهنمایی جناب علی‌اصغر حکمت وزیر معارف وقت در بازدید از مدرسه به «دبیرستان ایرانشهر» تغییر نام داد و سه کلاس دورهٔ اول متوسطه بعداً بدان اضافه شد که شاگردان بعد از گذراندن سوم متوسطه به حسب انتخاب رشته (ریاضی و علمی یا ادبی) به دبیرستانهای پهلوی یا مرسلین ادامهٔ تحصیل می‌دادند تا به اخذ دیپلم متوسطه نایل گردند.

من نیز از مدرسهٔ کایانی (از مؤسسات موقوفه پوراندخت) به مدرسه ایرانشهر

(ملی زرتشتیان) آدمم و آن وقت بود که شاه جمشید را در کلاسهای بالای ایرانشهر از دور می دیدم. دیگر آشنایی نداشتم جز اینکه «دورادور» پدرش سروش سروشیان و عمویش فریدون، از بزرگان جامعه و انجمن زرتشتیان کرمان بودند. نامبردگان علاوه بر کارهای انجمنی و جماعتی، تجارتخانه‌ای در کاروانسرای چهار سو داشتند در ضمن جزو ملاکان کرمان نیز بودند.

۳- شاه جمشید و تیفوس - و دست و پنجه نرم کردن با مرگ:

جنگ دوم جهانی که در سوم شهریور ۱۳۲۰ نیز دامن ایران را گرفت، برای ایران از لحاظ اقتصادی و دیگر امور زیان‌آور بود. به قول یکی از روزنامه‌های آن وقت کرمان (شاید تندباد به مدیریت آقای نژند) گفتاری زیر عنوان «سوغات متفقین» و بلاهایی که بر سر ایران و مردمش وارد آمده بود مانند: قحطی، ناامنی، گرسنگی، کمیابی، دزدی و قتل و ناامنی راهها، بیماری (تیفوس وارداتی) که این بیماری تا آن وقت برای ایرانیان ناشناخته بود و کشتار می نمود و از راه آواره‌گان لهستانی که از راه روسیه آمده بودند در ایران شایع و دامنه‌اش به کرمان رسید که تعدادی از جوانهای ما را به دیار دیگر فرستاده یکی از آنها همکلاس دبستانی‌ام خسرو شهریار راوری بود و تعدادی دیگر حتی دکتر دادسن انگلیسی رئیس بیمارستان مرسلین نیز که برای عیادت بیماری، به محله یهودیان کرمان (نزدیک دولت‌خانه) رفته بود. با مشاهده شپشی که او را گزیده بود، به زبان آورد که کار من نیز تمام است. مردم کرمان به یاد دارند که روز درگذشتش تا آرامگاه عیسویان چه بدرقه مفصلی به عمل آمد و این گفته آقای دکتر باستانی پاریزی را تحقق می‌بخشید که در کرمان یک نوع «تولرانس و سازگاری» هست. از تیفوس شاه جمشید بگویم: باری شاه جمشید هم در آن گیر و دار به تیفوس مبتلا شد و در عمارت مرکزی دولاب سروشیان در احاطه سرو و کاجها و درختان دولاب در یکی از اطافهای طبقه دوم بستری بود من هم بنا به آشنایی گهگاه به دیدنش می‌رفتم.

پس از طی دوران دانشکده دامپزشکی (۱۳۲۱ ش) برای انجام خدمت وظیفه به کرمان آمدم و پس از پایان وظیفه، به‌طور داوطلب با درجه ستوان یکمی در گردان سوار کرمان مشغول شدم چون پادگان سرآسیاب با شهر ۶-۷ کیلومتر فاصله داشت با اتومبیل‌های آن وقت ارتش، به پادگان رفته و بر می‌گشتیم، ایستگاهی که من پیاده می‌شدم فلکه مرکزی شهر یعنی فلکه میدان مشتاقیه بود. گهگاه عصرها در مراجعت از پادگان به دولاب سروشیان در ابتدای خیابان زیرسف، سری به شاه جمشید زده و احوالپرسی می‌نمودم (بعدها وقتی که ارباب شهریار خسرو راوری خانه‌نشین و بیمار

شد به او هم سری می‌زدیم). شاه جمشید در تب و تاب بیماری سوغاتی متفقین می‌سوخت (تیفوس)، چون در کرمان بیماریهای مالاریا و حصبه و بیماریهای مشابه نیز شیوع داشت، و تیفوس سابقه نداشت، در آغاز پزشکان به تجویز و درمان با داروهای ضد مالاریا (کینین) و حصبه می‌پرداختند در صورتی که برای تیفوس باید روشهای معالجاتی دیگری به کار برده می‌شد. در اثر عدم تشخیص تعداد زیادی، بویژه جوانان زندگی خود را از دست دادند. (شادروانان خسرو راوری - رستم ثابتی مشهور به ویولونی^۲، بهرام بختیار - بهزاد اوشیدری) بیش از اینها بودند که من آگاهی ندارم. خداوند همه را از آموزش خود برخوردار سازد.

به یاد می‌آورم سروانی که تازه از مرخصی اردبیل برگشته بود (ماهوتجیان) و نامزد هم اختیار کرده بود و قرار بود در مراجعت عروسی نماید، او نیز مبتلا به تیفوس و در اثر درمان مالاریا، و حصبه درگذشت و در تشییع جنازه او در میدان مشتاقیه، دسته موزیک ارتش، آهنگ عزا می‌نواخت و اثری بر من گذاشت که اشکم درآمد دیگر حضار و رهگذران نیز متأثر شدند. من آن وقتها ستوان جوانی بودم و حساسیت بیشتری داشتم و از سویی دیگر دلم برای چند چیز به درد آمد:

۱ - نامبرده معاون گردان مهندس و قرار بود همان سال ترفیع درجه بگیرد. ۲ - تازه نامزده کرده بود که عروسیشان نزدیک بود. ۳ - جوان بود و یک دنیا آرزو داشت. ۴ - موزیک مارش و آهنگ عزا می‌نواخت که خودبه خود بر اعصاب و احساسات اثر می‌گذاشت و در همان مشتاقیه به خاک سپرده شد. این جمله معترضه‌ای بود که در گزارش تیفوس آمد. ببینیم شاه جمشید چگونه با تیفوس دست و پنجه نرم کرد؟

در پیش گفتم بعضی روزها (بویژه عصرها) که از پادگان بر می‌گشتم سر راه برای احوالپرسی سری به شاه جمشید می‌زدیم و ساعاتی با هم حرف می‌زدیم و او را تسلی می‌دادم که خوب شده تندرستی را باز می‌یابد به اصطلاح پیشینان: «درد کوه کوه می‌آید و موم می‌رود.» البته فوق‌العاده ضعیف شده بود. در یکی از دیدارها با اطمینان و تأکید گفتم، شاه جمشید تو خوب می‌شوی و به آنچه می‌گفتم ایمان داشتم و معتقد بودم، و آنچنان با صراحت و اطمینان مژده بهبودی او را می‌دادم که مسلماً در روحیه‌اش اثر می‌نمود و ما به روان درمانی (ماترره بیشه‌زو - کلام ایزدی) معتقدیم و برخی بیماریهای سخت با تلقین خوب می‌شود. «چرا به درمان و بهبودی او ایمان داشتم؟»

۲. در نواختن ویولون استاد بود.

خواب دیدنهایم: خوابهایم چنین است: اگر شخصی بیمار و تحت درمان باشد و من او را در خواب ببینم که شاد و سر حال است، خواهد مرد، و اگر بعکس ببینم که در رنج و عذاب است و ناراحتی دارد، بهبودی می یابد و آماده زندگی می شود.

شبی که روزش مژده بهبودی شاه جمشید را به او دادم، خواب دیده که در میان انبوهی اسکلت بویژه جمجمه های چندی بسر می برد وقتی که بیدار شدم با خود گفتم شاه جمشید خوب می شود!

تعبیر و دلیل از دید من: چون رنج و ناراحتی و سختی، به گفته بیشتر عرفا و فلاسفه، همراه زندگی است (درشتی و نرمی بهم در به است) و زندگی هم با رنج و عذاب آمیخته است و پستی و بلندی دارد. مگر نه اینست که آدمیزاد هر چه بیشتر می رود دشواریهای زندگی اش (از هر جهت) بیشتر می شود یعنی همان رنج و تعب نشانه تداوم زحمت و صدمه زندگی است (با همه اینها زندگی شیرین است آدمیزاد دوبار به دنیا نمی آید). اما چون خواب ببینم که بیماری خوب شده و سر حال است نشانه آن است که از هر گونه درد و رنج راحت می شود و دیگر زجر زندگی و ناسازگاریها را ندارد. برخی نیز بعکس جور دیگر می بینند که خود بحث مفصل و روانشناسی جداگانه ای دارد. اینکه می گویم اینست. روزی به دیدن بیماری که از احتمال و فشار تنفسی بیماری تیفوس در توش و توان بود رفتم، شب خواب او را دیدم گفتم فلانی چطوری، گفت خیلی خویم و شادان و خندان بود. ساعتی بعد، صدای رد شدن گاری مخصوص حمل پیکر درگذشتگان را از کوچه شنیدم چون پرسیدم، گفتند فلانی (بهزاد اوشیدری) درگذشته است و معلوم شد که واقعاً از درد و رنج و تب بهبودی یافته است.

اما شاه جمشید و تیفوس و بیماری و خواب و بیداری:

از آن روز به بعد کم کم رو به بهبودی رفت و تلقین و روان درمانی مؤثر افتاد. شاه جمشید به شاهنامه علاقه مند و اغلب که به دیدارش می رفتم می گفت برایم شاهنامه بخوان. من هم که آن روزها نفسی جوان داشتم و در ضمن از آهنگ و صدائی برخوردار بودم برایش شاهنامه می خواندم.

از آن سال به بعد همه ساله در فصل مناسب به یاد و به شکرانه و به پاس بهبودی برای مدت چند روز (۳ تا ۷ روز) در بندر بالی آباد (سرچشمه آب سرآسیاب فرسنگی یا چشمه امام رضا) و دوستان و آشنایان به پاس بهبودی و گریز از تیفوس در آنجا به شادی و گردهمایی و سورچرانی می پرداختند و از املاک نیز مرتباً میوه های جورواجور فصل

(مانند شلیل و انگور، قنات غستان، هلوی ماهان، خیار سرآسیاب، خربزه و هندوانه کویر و ...) می آوردند و گوسفند هم برای دعاگوینان و خورش مهمانان نیز کشته می شد.

بخش دوم

۱- شاه جمشید و امور دینی: آیا می توان شاه جمشید را با بودا مقایسه نمود؟ نامبرده از همان اوایل به دین و امور دینی علاقه داشت و به مطالعات دینی و اوستایی علاقه مند بود و هرچه بالاتر می رفت دامنه تحقیقاتش بیشتر می شد. او یکی از علاقه مندان و دوستان استاد پورداود بود و به توصیه استاد: «فرهنگ بهدینان» را با مقدمه ای از استاد تدوین و همراه با اطلاعات دیگر به چاپ رسانید (تاکنون تجدید چاپ هم شده).

در سال ۱۳۲۹ که درجه سروانی داشتم، استاد پورداود از راه یزد به کرمان آمد و زرتشتیان کرمان برخی تا رفسنجان و برخی تاباغین به پیشواز استاد آمدند و در کرمان مهمان شاه جمشید بود و چند جلسه سخنرانی داشتند. این گفتار استاد را در آن بازدید به یاد دارم. استاد در کتابها خوانده که مثلاً ناصرخسرو از زیر درختان سایه دار گذشته است. وقتی که در فاصله یزد تا کرمان جز چند شهر کوچک و آبادی در محاصره کویر را دیده بود اظهار تعجب می نمود. به روح استاد، درود می فرستم که فرمود: «کجا شد آن همه آبادیها و درختان و مردم با ایمان و زحمت کش؟» در سه شنبه ۱۳۷۸/۳/۱۲ در روزنامه خواندم که کرمان نسبت به مرتع داری از دیگر جاها جلوتر بوده است. من هم در مسافرت سالهای اخیر جنگل کاری و دفع شن را تا حدی از نزدیک دیده ام و دیگر آن باد و طوفانهای سرخ شب نرووزی را ندارند.

۲- در شرح حال بودا می خوانیم که از خانواده اشرفی بود و پدرش او را با محافظین در قصر نگهداری تا چشمش به نابسامانیها نیفتد که بالاخره روزی بیرون رفت و آنچه را که از دیدنش منع شده بود (مرگ و فقر و بیماری و پیری و نداری و ...) دید و ترک منزل نمود و خوشبختی را در چشم پوشی از لذایذ و مادیات دید.

حال شاه جمشید ما هم با اینکه از طبقه مرفه و دارنده و ملاک بود به امور دینی و مطالعات تاریخی و فرهنگی و اوستا می پرداخت و ضمناً به امور ملکی و آبادانی نیز می رسید. علایق دینی اش بقدری بود که بنا به نوشته همشهری ارجمند جناب دکتر باستانی پاریزی به نقل از آقای فروغ ریاست وقت دادگستری کرمان در مقدمه یادداشتی ارباب کیخسرو شاخر نوشته اینجانب آورده:

«این شاه جمشید بقدری در گفتگوی دینی اصرار دارد که می خواهد در همان برخورد اول شخص را بدین زرتشتی دریاورد.»

۳- چرا به او شاه جمشید می گوید یا می گفتند؟

مرسوم است که برخی زرتشتیان به برخی از فرزندان خود لقب شاه در جلو اسم می نهند (یا می نهادند) و شاه در اینجا، شاهی نیست که بر تخت می نشیند و کشورداری می نماید بلکه منظور عزیز خانواده است. در گذشته این نام را در سر بعضی اسامی می نهادند. مانند شاه جمشید، شاه فریدون و شاه کیخسرو (کیخسرو از جاودانان است که در رستاخیز جز یکی از ۱۵۰ نفر همراهان سوشیانس است). شاه اردشیر و شاه گشتاسب و شاه یزدگرد (که عاقبت خوبی نداشت).

البته به همه اطلاق نمی شد بلکه به نامهایی گفته می شد که به نحوی مانند جمشید و فریدون و کیخسرو (جاودانیست) ویژگیهایی نیز داشتند.

۴- شاه جمشید و پژوهندگان دین و اوستا: شاه جمشید همواره در منزلش بر روی دانشمندان غرب و شرق و ایران باز بود حتی دکتر مری بویس چند ماه را مهمان او بود و به تحقیقات مازدیسنی می پرداخت و به طوری که شاه جمشید، خودش برایم نقل نمود، بعد از آنکه مری بویس نسخه ای از نوشته هایش را برای شاه جمشید فرستاد، بعضی جاها به مذاق شاه جمشید خوش نیامده بود از او گله کرده بود «چرا اینها را نوشته ای؟» مری بویس گفته بود من محققم و برای خوش آیند تو چیزی ننوشته ام بلکه آنچه را در پژوهشهایم بدان رسیده ام نوشته ام ... (مری بویس مدتی را هم در شریف آباد به تحقیق سنتها پرداخت) شاه جمشید با دانشمندان و پژوهندگان در مکاتبه و درباره بعضی مسائل دینی و اوستایی نوشت و خوان داشت.

۵- بازتاب اعمال و نوشته هایش در مجلات ایرانی که من به آن اشاره می نمایم:

الف - حدود ۲۵ سال پیش مخبرین یکی از مجلات در مصاحبه ای با انتشار تصویری از شاه جمشید (با ریش بلند) به همراه همسر و یکی از فرزندان در مقاله ای که عنوانش چنین بود: «این مرد کرمانی کیست که پژوهندگان از گوشه و کنار دنیا از محضرش کسب اطلاع می نمایند؟ ...»

ب - مجله فروهر نیز در شماره مسلسل ۲۱۶، آذر و دی سال ۱۳۶۸ ضمن چاپ عکسی از او پشت جلد شرحی از کارهای او را آورده بود و مندرجات و انتشار کتاب سوادآموزی و دبیری در دین زرتشت را همراه سخنرانی شاه جمشید در کنگره کرمان شناسی آورده بود. که سه بیت شعری را که در آغاز گفتار آمد در آن نیز به چشم می خورد.

پ - آخرین کتابش که در ۱۳۷۶ در کرمان به چاپ رسیده شاهنامه - هخامنشیان است که در ۳۲۴ صفحه می باشد.

ت - در زمستان ۱۳۷۶ کتاب دیگری به نام آب، گرمابه و پاکیزگی نزد زرتشتیان در ۷۱ صفحه چاپ و منتشر نموده است. کوتاه سخن آنکه در سن و سال بالای ۸۰ دست از مطالعه و پژوهش و کتاب نویسی برداشت. اگر عمرش به جا بود شاید آثار بیشتری از او داشتیم.

ث - شاه جمشید برای جامعه زرتشتیان کرمان و انجمن زرتشتیان کرمان یکی از ارکان جماعتی بود و در بیشتر مراسم داخلی و فرهنگی کرمان سخنرانی داشت. با درگذشت او، جایش بسیار خالی است و جا دارد انجمن زرتشتیان کرمان هر چه زودتر نسبت به آموزش و تهیه جانشین اقدام نماید.

ج - در مجله فروهر شماره بهمن و اسفند سال ۱۳۷۷ ضمن اخبار سازمان فروهر می خوانیم که مبلغ پانصد هزار ریال و دو جلد از آخرین کتابهایش را به سازمان زنان هدیه کرده است.

چ - متأسفانه در سفر اخیرش به تهران به قول پورداد به بخشایش ایزدی پیوست و پیکرش به کرمان زادگاهش انتقال یافت. روانش شاد و بهشت برین جایگاهش باد و برای بازماندگانش شکیبایی آرزو مندیم.

بخش سوم - مانکجی و کرمان - پنچایت و انجمن

۱ - مانکجی هاتریا در ۳۱ مارس ۱۸۵۴ میلادی (۱۲۲۳ یزدگردی ۱۲۳۳ خورشیدی) یعنی ۱۴۵ سال (اکنون که گفتار نوشته می شود سال ۱۳۷۸ خ / ۱۹۹۹ م است) پیش، از سوی انجمن اکابر صاحبان پارسی بمبئی برای تحقیق از چگونگی حالات زرتشتیان عازم ایران شد (از راه بوشهر، شیراز، جیرفت، کرمان، یزد و تهران).

۲ - مانکجی در سفری که به کرمان داشت، در مهر قدیمی کرمان راکه در محله شهر بود نوسازی (۱۲۲۸ یزدگردی) و سنگ نبشته ای به یادگار گذارد که هم اکنون در ایوان (پسکم - صُفه شرقی پیر شاوره رام یزد کرمان) نصب است بدین شرح:

«خجسته هنگام پادشاهی خسرو فیروزگر، ناصرالدین شاه قاجار این خانه مینو نشان که پرستشگاه والایزدان است، از یاورِ ارزانیش خداوندان داد و دهش انجمن زرتشتیان هندوستان که از پارسیان نژاد باستان ایرانند به میانجی و کوشش ستوده، آیین مانکجی پور بهشتی روان لیمجی هوشنگ هاتریای هندوستانی پارسی نژاد انجمن زرتشتیان ایران

در شهر کرمان ساخته و پرداخته شد. این فرخنده کده از برای چند کار نامزد گردید: نخست - آنکه مردم زرتشتی در این جای پاک نماز خدای مهربان و ستایش آفریننده جهان را به جای آورند.

دوم - دبیرستان باشد و زرتشتیان در اینجا آمده دانش آموز و هنرآموز شوند.

سوم - جای گهنبار خواندن و ارزانش بارزانیان زرتشتی دادن بود.

چهارم - جز از هنگام گهنبار هرگاه دیگر، هر زرتشتی که خواهد در اینجا آفرینگان بخواند و دهش و بخشش نماید.

پنجم - برای فراهم آمدن و همداستان شدن کسان، «پنچایت و انجمن زرتشتی» گروه و آراستن بزم نوسیره در هر سکه دین زرتشتی.

ششم - جای پیراستن بزم شادی برای گواه گرفتن و پیوند دادن پسران و دختران زرتشتی و مانند آن، دیگر کارهای شایسته دین فرمای شایسته است انجام یافت در روز پنجشنبه و هرام ایزد از اردیبهشت ماه قدیم ۱۲۲۸ یزدگردی برابر ششم ماه ربیع الاول ۱۲۷۵ هـ. همبار ۱۴ ماه اکتبر سال ۱۸۵۸ عیسوی به خط کمترین و هدین بهروز اسکندر ابن گشتاسب کرمانی.»

(یادآوری: در آن موقع آتشکده‌های کرمان یکی در محله شهر که بعداً وسیله مانکجی ترمیم و بعدها به آتشکده کنونی در کوی دبیرستان ایران‌شهر منتقل گردید و آتش و هرام کرمان را دستور رستم پور بندارپور مهرگان در روزگار شاه عباس صفوی به سال ۱۰۱۴ یزدگردی ساختمان نمود. آتشکده دولت خانه نیز از دهش پولاد اسفندیار یزدی مقیم بمبئی تخت نشین ۱۲۷۰ ی). چنانچه در بند پنجم دیده می‌شود پایه تشکیل انجمن زرتشتیان کرمان (پنچایت = انجمن) در آن سالها (۱۲۲۵ یزدگردی = ۱۲۳۵ خورشیدی = ۱۸۵۵ میلادی = ۱۲۷۲ هجری) گذارده شد که در ۱۲۲۸ به پایان رسید و آن به دست و وسیله مانکجی بود و انجمن ناصری بعداً بر همین پایه در ۱۳۰۸ هـ. = ۱۲۶۲ یزدگردی در زمان کیخسرو جی خانصاحب نهاده شد. سپس ارباب کیخسرو شاهرخ پس از بازگشت از بمبئی آن را از نو روبه راه و انجمنهای کنونی زرتشتیان کرمان دنباله آن می‌باشند.

۲- مانکجی در سفر اولش به کرمان (۱۲۲۵ ی) انجمنی (پنچایت) بنیان نهاد که ۱۲ نفر به عضویت آن برگزیده شدند که نام ۷ نفر از آنها برایمان مانده است.

۱- دستور جهانگیر مرحوم دستور رستم (جد هورمز دیها). ۲- ملا بهروز ملا اسکندر (عموی ارباب کیخسرو). ۳- ملا گشتاسب دینیار (مشهور به ارباب گشتاسب).

۴- ملا اورمزدیار خسرو. ۵- ملا دینیار اورمزدیار. ۶- ملا ظهرا سب گشتاسب. ۷- استاد آدرباد اورمزدیار.

مانکجی در سفر دومش به کرمان (۱۲۳۵ ی) پنج نفر دیگر به شرح زیر برگزید که ۱۲ نفر کامل شود.

۱- ملا خسرو مرحوم فولاد. ۲- ملا رشید شهریار مهربان شهریار. ۳- ملا بهمن جمشید. ۴- استاد سهراب خداداد بهمن. ۵- ملا خداداد خسرو صندل.

چون سخن از پنچایت کرمان است با توجه به نوشته‌ها و یادداشتها و کتابهای تاریخ زرتشتیان و یادداشتهای ارباب کیخسرو شاهرخ و دوره مجله هوخث برای تکمیل گفتار به کوتاهی از آن یاد خواهد شد.

۳- مانکجی ده سال بعد از سفر اولش مجدداً به کرمان آمد و در روز دی به آذر و خرداد ماه ۱۲۳۵ ی = ۱۲۸۲ ه. اعضای پنچایت را (انجمن) به دولاب سهرابخان (محلّی که از سوی وکیل‌الملک حکمران کرمان برای مانکجی ترتیب داده بود) فراخوانده در امور زرتشتیان و وظایف همگان صحبت داشت. مانکجی در آن جلسه مطالبی مبنی بر همبستگی و اتحاد و کار و برادری و یاری به نیازمندان و ناتوانان اظهار نمود (ص ۲۵۷ تاریخ زرتشتیان گرد آورده اینجانب) بدین شرح:

«در هر جماعتی و ملتی رسم است، ریش سفیدی و بزرگتری داشته باشد که سرپرستی طایفه خود را بنماید. در هر جماعتی پنچایت و انجمن هست، اعضای پنچایت باید اول این فکرها را بکنند و اگر قوت انجام این کارها را در خود می‌بینند عضو پنچایت گردند و پای در عمل خیر بگذارند که در خدمت رئیس کشور و میان خلق عالم نامشان باقی بماند و تحصیل آخرت بشود. نام اعضای پنچایت یا بزرگان در دفتر نوشته نمی‌شود بلکه نام کسانی نوشته می‌شود که زیادتیر برای جماعت زحمت کشیده و از کیسه خود خرج کلی و بیشتر نموده و در راه دین عقیده درست داشته و بی‌ریا و از ته دل برای گروه کوشش نمایند.

همان گزّت ده سال پیش که اینجا آمدم و پنچایت تشکیل یافت و تنها برادران عضو آن گشتید بسیار ممنونم که به درستی امورات وقفی و کارهای دینی و گهنبار و غیره را هر یک به جای خود به انجام رسانیدید و بسیار ممنونم، نه اینکه زبانی می‌گویم بلکه در دفتر پنچایت بمبئی نام شما برادران را نوشته و خرجهایی را که کرده و زحمتهایی را که کشیده‌اند نوشته‌اند: (یادآوری ۱- دفاتر انجمنها در آن موقع و در سه دفتر نوشته می‌شد. یکی برای بایگانی انجمن، یکی نزد مانکجی و یکی هم برای پارسی پنچایت

می فرستاده اند. ۲ - ما می توانیم تاریخ دو قرن اخیر را از دفاتر سوابق آن روز پارسی پنچایت به دست آوریم. حاصل دنیا هم همین است که اسم شخص به نیکویی بلند و تحصیل آخرت شود.

اگر صد هزار تومان از شخص باقی بماند حاصلی ندارد به جز همین نام نیکو که در میان خلائق برده شود. خداوند عالم را سپاس گوید که این سعادت را به شما داده است حال چون اتفاق الهی شد که باز همدیگر را دیدیم خدا را شکر می گویم و از زحمتهایی که دادم مرا خواهید بخشید، سپس انتخاب ۵ نفر کمبود از ۱۲ نفر به عمل آمد و چنین ادامه می دهد.

«عرض اولم در این مجلس اینست که از ۱۲ نفر اعضای پنچایت ۷ نفر باقی مانده اند، حالا زحمت افزا می شود که پنج نفر دیگر شخص معقول و درست دیگر را با خود همدست نمایند. (یادآوری: نام هفت نفر باقی مانده و پنج نفر دیگر در پیش آمد.) و از شما برادران پنچایت توقع دارم کسانی را که نام بردم با خود عضو پنچایت سازید و ایشان هم این زحمت را قبول نمایند.»

عرض دیگر اینکه دستور جهانگیر را سرنشین پنچایت قرار دهید و ملا گشتاسب دینیار که تا حالا زحمت تحویل داری کشیده همینطور به آن کار برقرار باشد و یک نفر منشی که مراسلات و اسناد را بنویسد. لازمست، این زحمت را تا به حال ملا بهروز اسکندر کشیده و بهتر است آینده هم با او باشد. عرض دیگر اینکه سالی ۶۰ تومان برای مدارس کرمات معین شده بنابراین دو مدرسه در شهر، یکی پای آتش ورهرام و معلم آن هم دستور رستم ولد دستور جهانگیر باشد با سالی ۲۴ تومان مواجب بگیرد.

- دیگری در محله پرموتن و ملا شاهرخ پسر ملا اسکندر (شاهرخ پدر ارباب کیخسرو) معلم آنجا باشد و او هم سالی ۲۴ تومان مواجب بگیرد.

- یک مدرسه هم در قنات غسان پای آتش آدریان آنجا و موبد جهانگیر موبد مرزبان (پدر بزرگ این نویسنده) با سالی ۱۲ تومان مواجب به معلمی آنجا برقرار شود. - عرض دیگر اینکه: ده دوازده نفر بچه بینوا یا توانگر را همراه من کنید تا به تهران برده و سه سال در آنجا درس بخوانند و عالم شوند و بعد هر کار خود می خواهند بکنند و اگر هم می خواهند معلمی بکنند من به آنها مواجب می دهم (که افلاطون شاهرخ عموی ارباب کیخسرو یکی از آن ۱۲ نفر بود. بعداً ۲۰ نفر از یزد با خود به تهران آورد و آموزش داد مانند استاد جوانمرد و وفادار).

- مطلب دیگر درباره سدره و کشتی - تنها برادران پنچایت و موبدان قول داده

بودید که سدره بیوشید، حالا می بینم بسیاری به قول خود رفتار نمی کنید خوبست بین خود قراری بگذارید و اگر کسی بعد از این بی سدره و کشتی باشد او را تنبیه نمایید.

پایین گزارش نام و امضای این اشخاص به چشم می خورد که نشان دهنده ریش سفیدان آن زمانهاست. دستور جهانگیر ابن اشویه روان دستور رستم - بهروز اسکندر - گشتاسب دینیار شهریار (= ارباب گشتاسب) اورمزدیار خسرو بندار (پدر فرنگیس همسر دومی مانکجی) - آدریاد اورمزدیار - خسرو فولاد - رشید مهربان - دهموبد رستم مهربان کریمداد دینیار - بهروز اورمزدیار - خسرو مهربان برخوردار بیژن - داراب ولد خداداد بهم - خسرو مهربان ظهرا ب خداداد - جمشید ابن دستور جهانگیر (پسر بزرگ دستور جهانگیر سرنشین انجمن) - موبد رستم جهانگیر (پسر دیگر دستور جهانگیر که بعداً سرنشین انجمن شد، به علت پیری دستور جهانگیر).

(یادآوری: این نامها از آن جهت آورده شد تا کسانی از بازماندگان نشان اطلاعی دارند ما را یاری نمایند در تکمیل تاریخ زرتشتیان).

دنباله جلسات پنچایت: در جلسه روز خورشید ایزد و تیرماه ۱۲۳۵ ی در پای آتش ورهرام کرمان، مانکجی صاحب، ضمن صحبتهای مربوطه اظهار داشت: «می خواهم چند نفر بچه ها را با خود به تهران ببرم که در آنجا درس بخوانند و عالم و دانا بشوند ولی مادر و پدرهایشان مانع می شوند. اکابران (منظور بزرگان و ریش سفیدان است) می دانند که پریشانی جماعت همه به جهت نادانی است. این است که وسایلی فراهم کرده اند که بچه ها در تهران درس بخوانند و خودمان هم در اینجا اقرار نموده ایم که همه بدبختیها به واسطه نادانی است. حالا من مسئولیت را از گردن خود دور کردم اگر کسی بچه ها را نفرستد که درس بخوانند شماها شغل الذمه هستید. ادامه گفته ها درباره گهنبار و اتفاق به مردم و پرداخت مازاد به پنچایت برای خیر در راه اصلاح امور جماعت - درباره عروسیها و جلوگیری از اسراف و تبذیر و هزینه های گزاف و اهداء آن به انجمنها (چون تا آن روزها انجمن که تازه تأسیس یافته بود فاقد موقوفات و منبع درآمد بود و با کمکهای فردی هزینه ها تأمین می شد که ریز اهداکنندگان اولیه موجود است.) از درآمدها به نوجوانان فاقد سرمایه برای تشکیل خانواده یاری می شد.

باز در جلسه یک هفته بعد در روز رشن ایزد تیرماه ۱۲۳۵ ی، مانکجی برای سالاران و یاکشویان نسا سالاران زن و مرد و کسانی که گاهان (گهن) در گذشته را حمل می نمودند (آنها را گپن پیچ می گفتند) و برای آتش سوزها نیز مواجب تعیین نمود.

کمکهای متفرقه: چون طبقه نادار، بینوا، حتی شل و کور و بی سرپرست خود رقم

قابل توجهی بود که به نان روزانه نیاز داشتند. مانکجی در آن جلسه پیشنهاد نمود «خوبست امروز هرکس به قدر توانایی خود کمک بنماید تا از وجوه گردآوری شده املاکی خریده و منافع آن به مصارف مذکور برسد و تتمه آن نیز آب و آتش ضعیفان و بینوایان جماعت گردد. فی المجلس اشخاص مبالغی تعهد نمودند که ریز آن در دفاتر ثبت و موجود است و نام دهشمندان نیز آمده که رقم بالای آن ۳۰۰ ریال و رقم پایین تر ۵ ریال است که جمعاً در آن جلسه ۱۴۶۷/۵ ریال گردآوری شد که خود رقم خوبی در آن زمان بوده است. بعدها موقوفاتی به انجمنها داده شد که امروز انجمنها از درآمد موقوفات اداره می شوند.

پنجایت قنات غسان: مانکجی در سفر اول (۱۲۲۵ ی) و سفر دوم (۱۲۳۵ ی) سری هم به آنجا زد و برای آنها پنجایت تشکیل داد که این افراد به پنجایتی معین شدند:

دستور مرزبان شهردان (جد پدری این نویسنده) کیخسرو ملاردشیر، خدابخش بهمن، رشید خداداد رستم رستم ولد الله داد، موبد جهانبخش اورمزدیار، کیخسرو آبادان، موبد فریدون رستم شهردان، مرزبان ولد خسرو جمشید، توضیح آنکه در یک تاریخ خطی کرمان که در انستیتوی کامای بمبئی موجود است درباره دستور مرزبان شهردان نوشته شده «پیر صادق القول و محترمی است» و مانکجی به او محبت داشت. در نامه های مردم به مانکجی مطالب و موضوعهای زیادی به چشم می خورد که هر کدام گوشه و فصلی از تاریخ زرتشتیان نه تنها کرمان بلکه یزد و شیراز و اصفهان و تهران و کاشان و بندرعباس است. مانکجی را عادت بر این بود که از نوشته ها مینوت را در بایگانی نگهداری و سپس قسمتی را به چاپ می رسانید (به زبانهای گجراتی، انگلیسی، فارسی) که متأسفانه همه آنها در دسترس نیست و اگر هم باشد در بایگانی پارسی پنجایت بمبئی و کتابخانه انستیتو کاما می باشد.

تاکنون بزرگداشتی برای مانکجی در ایران و بمبئی و امریکا (انجمن موبدان امریکای شمالی) انجام یافته، مسلماً بزرگداشت چند سال پیش که در بمبئی شد سوابقی به نمایش گذارده شد. در کنگره ششم جهانی زرتشتیان نیز یکی از نوادگان مانکجی فتوکی وقف نامه هایی را در اختیار گذاشت که رونوشت آنها با توضیحات در پیک مهر چاپ شد. بشود زرتشتیان پارسی دان بمبئی مانند شادروان رشید شهردان که من از نوشته هایش بهره گرفتم با صرف وقت به تاریخ زرتشتیان «روشنی» بیندازند.

در پایان گفتار به روان شاه جمشید سروشیان درود می فرستم که به سهم خود درباره فرهنگ و تاریخ زرتشتیان کرمان با پیگیریها و پشت کار و پژوهش و تبادل اندیشه با

اوستاشناسان و دانشمندان و خاورشناسان گامهایی برداشت. نامبرده مسلماً دارای مدارک و اسنادی است که پدر بر پدر در خانه آنها بوده بویژه آنکه ارباب گشتاسب و ارباب شهریار خدابخش که عضو پنجایت بوده‌اند اسنادی در دست داشته‌اند و برای اینکه گردآورده‌ها و کتب و یادداشتهای شاه‌جمشید از بین نرفته و مورد استفاده پژوهندگان و اهل بصیرت و مورخان قرار گیرد پیشنهاد می‌نمایم:

۱ - در کتابخانه انجمن زرتشتیان کرمان قفسه‌هایی (به نام گنجینه شاه‌جمشید) به کتب و یادداشتهای گردآورده‌های او اختصاص داده شود تا علاقه‌مندان بتوانند کسب فیض نمایند. اگر، توفیقی دست دهد در این راه از همکاری دریغ نخواهم ورزید.

۲ - انجمن زرتشتیان کرمان هرچه زودتر چند جوان علاقه‌مند را برای انجام و پیگیری کار او ترغیب و تشویق نموده تا راه او را ادامه داده و بتوانند پاسخگوی پرسشهای مراجعین باشند.

۳ - اینجانب آمادگی دارم به اندازه توان بیش از آنکه دیگر نتوانم ثمربخش باشم در تحقق دو مورد بالا با خانواده او و انجمن همکاری نمایم. روانش شاد و بازماندگان سرافراز و سربلند باشند.

این نوشته به خواست و سپارش مهربرزین (پسر) و خانم مهوش (دخترش) تهیه شد، بشود که پسند افتد. در حال تنظیم قسمتهای پایانی گفتار بودم که خانم علاقه‌مندی از اصفهان تلفن زد، چندی پیش ضمن انجام کارهای ساختمانی و آماده نمودن سرای مخلص که سالها پیش محل کسب و بازرگانی زرتشتیان اصفهان (جهانیان - جمشیدیان) چند صندوق از زیر آوار به دست آمد که فعلاً در اختیار اسناد ملی اصفهان است و کمک می‌خواست و چون می‌دانست من به تاریخ علاقه دارم و نوشته‌هایم را خوانده بود، پیشنهاد می‌کرد که حتماً به اصفهان بروم و در بازخوانی سوابق با اسناد ملی همکاری نمایم. بشود با یاری انجمن زرتشتیان اصفهان و جوانان دانش‌پژوه این مهم صورت گیرد و از این طریق هم گوشه‌هایی از تاریخ زرتشتیان آشکار گردد. به یاری اهورامزدا.

تاریخ و زبان و دین هر سه به هم مربوط است. ایران به همه ایرانیان از هر قوم و دینی و با هر زبانی باشند تعلق دارد و گره‌های آن باید به دست همه گشوده شود. در سرافرازی کشور همه باید دست به دست هم بدهند تا در پهنه گیتی بتوانند با سربلندی پرچم تمدن کشور را برافراشته نگهدارند.

تاریخ گویا، و داور بسیار صدیق و منصفی است و خط چاپلوس و دروغگو و راستگو را بعد از هزاران سال از هم سوا نموده و حقیقت را آشکار می‌نماید. زیرا به

موجب این بند از اوستا (یسنا ۲۷):

«ینکھ هاتام آئدیسنه پیتھ ونکھو مزدا اهورو ویتاشاد هچانکھا مچاتانسچا تاسچایزه میده»

یعنی: «از بین مردان و زنان، کسی که برابر آئین راستی ستایشش بهتر است، مزدا اهورا از آن آگاه می‌باشد. این‌گونه مردان و زنان را ما می‌ستائیم.» ناگزیرم تفسیر کوتاهی بر آن بيفزایم.

بند ینکھ هاتام با دو بند دیگر «اشم و هو» و «یتا اهووئیریو» در بیشتر بخشهای اوستای روزانه می‌آید و تکرار می‌گردد و جزو یسنای ۲ است. اما آنچه را که می‌خواهد بر ینکھ هاتام تفسیر نماید اینست:

در بالا اشاره‌ای به داوری تاریخ نمودم که ما نمی‌توانیم با بدگویی و ذم، از کسی او را بد جلوه دهیم یا بلعکس، با چاپلوسی و خوش آمدگویی بدی را خوب جلوه دهیم. به عنوان مثال ضحاک مار دوش بعد از هزاران سال همان ضحاک است. در تاریخ از او به بدی یاد می‌شود (مهرگان یکی از جشنهای ایران باستان دلیل پیروزی مردم ستمدیده در برابر جور و ستم ضحاک است. داستان فریدون و کاوه آهنگر) به اسکندر مقدونی لقب کبیر داده‌اند ولی نزد ایرانیان همان اسکندر گجستک و نفرین شده است، خوب، خوبست و زیبا، زیباست. بد، بد است و زشت هم زشت است با تعریف و بدگویی چنانچه آمد نه بدی خوب می‌شود و نه خوبی بد.

از زمره کسانی باشیم که جهان را به سوی پیشرفت سیر دهند.

آت جمیات یت آفرینامه - ایدون باد ایدون ترج باد.

هم چنانچه در آغاز گفتم شاه جمشید با آنکه از طبقه مرفه بود، مانند بودا، دل به دین و فرهنگ داشت. رحمت خدا بر او باد.

حسین وحیدی

فرهنگ بهدینان*

روانشاد جمشید سروش سروشیان از چهره‌های ارجمند و فرهیخته زرتشتیان ایران بود. از روانشاد سروشیان دفترهای گرانمایی به جا مانده است که در این نوشتار بررسی کوتاهی از دو دفتر ایشان می‌شود.

فرهنگ بهدینان

از کارهای بسیار گرانبار و ارزشمند روانشاد جمشید سروش سروشیان دفتر «فرهنگ بهدینان» است. برای شناخت این دفتر بهتر است بخشی از پیشگفتار دفتر آورده شود. «...گردآوری لهجه‌های مختلف که در سرزمین ایران رواج دارد از سودمندترین کارهایی است که در این ایام به آن توجه خاص می‌شود.

بی‌هیچ گمان برای آنکه بتوان فرهنگ فارسی کاملی فراهم کرد باید از واژه‌ها و اصطلاحات و تعبیرهای گوناگونی که در هر یک از نقاط کشور، به مقتضای محیط و نوع زندگی میان طوایف و ایلات مختلف یا ساکنان شهرها رواج دارد استفاده کرد. یکی از مهمترین لهجه‌هایی که گردآوری آن واجب و لازم بود لهجه کنونی زرتشتیان است که در ایران سکونت دارند و قطعاً در میان واژه‌هایی که فعلاً در این لهجه‌ها به کار می‌رود بازماندهایی از زبانهای قدیم ایران وجود دارد. به همین جهت

* گردآوری جمشید سروش سروشیان.

نگارنده به جمع‌آوری واژه‌های لهجه زرتشتیان ایران اقدام کردم ...»
 آنچه روانشاد سروشیان در پیشگفتار دفتر «فرهنگ بهدینان» آورده گفته‌ایست بسیار درست و بنیادی. در هر بخش از ایران گویش ویژه‌ای هست که ریشه در زبان دیرین ایران دارد. این گویش‌ها و واژه‌ها می‌بایست گردآوری شده و با هم سنجیده گردد و از آن در کارهای گوناگون زبانشناسی بهره گرفته شود. برای نمودن من چند واژه آورده شده «فرهنگ بهدینان» را با واژه‌های برابر که در زادگاه من، همدان به کار برده می‌شود می‌سنجیم.
 اویشن، شانه، آلتی است که برای باد دادن خرمن به کار رود (فرهنگ بهدینان، ص ۱۳).

یاواشان (همدانی) آلتی است که در باد دادن خرمن به کار رود. واژه همدانی «یاواشان» از دو واژه ساخته شده است «یاوا» «أشان» واژه «یاوا» واژه اوستایی «یَو» به معنی دانه است. در نوشته‌های اوستایی می‌خوانیم: «یو یَو کارَی ایتی ...» کسی که دانه می‌کارد ... پس واژه همدانی «یاواشان» یعنی «دانه افشان» «اوشین» و «اشان» واژه «افشان» در زبان امروز فارسی است.

اولنگون: آویزان (فرهنگ بهدینان، ص ۱۳)

دِلنگوان: آویزان (همدانی)

بثوگ: پدر = بابا (فرهنگ بهدینان، ص ۱۵)

بِ اَوَا: پدر = بابا (همدانی)

برار: برادر (فرهنگ بهدینان، ص ۱۷)

برار: برادر (همدانی)

تُم ویرَهک: تخمه، نژاد (فرهنگ بهدینان، ص ۴۷)

تُخم ویرِک: تخمه، نژاد (همدانی)

پَسنادمون: بلعیدن (فرهنگ بهدینان، ص ۱۴۵)

لُمَاندن: بلعیدن (همدانی)

اینها نمونه‌هایی است از همانندی گویش زرتشتیان آمده در «فرهنگ بهدینان» با واژه‌های همدانی که اگر برای واژه‌های همدانی و شهرهای دیگر ایران هم کاری چون کار ارزشمند روانشاد سروشیان انجام می‌گرفت، از سنجش این فرهنگها چه برآمدهای ارزشمندی در زمینه شناخت زبان فارسی در ایران بدست می‌آمد. من از روانشاد «اورنگ» که زبان اوستایی می‌دانست و بخش‌هایی از اوستا را به فارسی برگردانده بود، شنیدم که می‌گفت ما کردها (روانشاد اورنگ کرد بود) زرتشت را کرد می‌دانیم و پایه

گفته ما کردها همانندی شگفت‌انگیز گویش «کردی اورامی» با زبان اوستایی است. در قفقاز گروهی در یکی از کوه‌های آنجا زندگی می‌کنند به نام «تاتها» که زبانشان همانند زبان پهلوی است.

آنچه آورده شد بررسی کوتاهی بود درباره کار بزرگ روانشاد جمشید سروشیان. از روانشاد جمشید سروش سروشیان دفتر ارزشمند دیگری به جا مانده به نام «به یاد پیر مغان» که در این دفتر روانشاد پایه‌های دین زرتشتی را به ژرفی شناسانده است. در بخشی از دفتر، اندرزنامه‌های پهلوی نیز آورده شده است. این دفتر چنین پایان می‌یابد: «دوزخ پایان کرانه بی‌خردی و نادانی است و بهشت فرجام کرانه خردمندی و دانایی و پارسایی است. زیرا خردمند و پرهیزگار آن کند که سودمندی دیگران و آبادانی زمین و تیمار و پرورش ستوران و افزایش داده‌های ایزدی در آن باشد و زمین را آبادان و خرم و بیابان را آباد و بارور و بسان فردوس سازد.

همیشه جهان را تو آباد دار دل تنگدستان بدان شاد دار

دفتر دیگر روانشاد جمشید سروش سروشیان «سوادآموزی و دبیری در دین زرتشت» است. روان جمشید سروش سروشیان به مینو شاد باد که تا بود زندگی‌اش همراه با نیکی و راستی و پاکی و خواندن و پژوهش و نوشتن بود.

بخش یکم

روزگاران گذشته

ژاله آموزگار

کتاب پنجم دینکرد از چه سخن می‌گوید؟

با یاد روانشاد استاد جمشید سروشیان که
علاقه‌ای خاص به ترجمه مطالب دینکرد داشت

دینکرد پنج یکی از نه جلد کتاب اصلی دینکرد است. واژه «دین» در این ترکیب هم چون موارد همانند، اشاره به کتاب اوستا، زند اوستا و یا متنهایی که برپایه گزارشهای اوستاست دارد و از این رو دینکرد را معمولاً به معنی «اعمال و کارهای دینی» یا «تألیف دینی» می‌گیرند.^۱ همچنین معنی «سنن حکمت» یا «حکمت سنتی» مزدیسنايي نیز به آن داده‌اند.^۲ دینکرد در اصل مجموعه‌ای از نه کتاب بوده است که کتاب اول و دوم و بخشی از کتاب سوم از میان رفته است. مجلدهای بازمانده این اثر ارزنده را به طور مختصر می‌توان چنین معرفی کرد:

کتاب سوم مجموعه‌ای از عقاید زردشتی با دید کلامی و فلسفی است و مطالب آن در تقابل با ادیان دیگر به بحث کشیده شده است.
کتاب چهارم برگزیده‌ای است از «آئین‌نامه»^۳ اثر آذر فرنیغ فرخزادان و مطالب آن

۱. تفضلی، احمد. تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸.

۲. شکی، منصور. «چند عبارت ناشناخته پهلوی»، یادنامه دکتر احمد تفضلی، به کوشش علی اشرف صادقی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹.

۳. در پهلوی ēwēn-nāmag، نک به تفضلی، تاریخ ادبیات، ص ۱۳۳.

به کتاب سوم شباهت دارد ولی جنبه جدلی و منطقی آن ضعیف‌تر است. از آزمایش دینی آذرباد مارسپندان نیز در این کتاب سخن به میان آمده است. کتاب پنجم که در زیر به طور مفصل بدان خواهیم پرداخت. کتاب ششم شامل اندرزهاست و می‌توان گفت مفصل‌ترین اندرزنامه در ادبیات پهلوی است.

کتاب هفتم که براساس «سپند نسک» نوشته شده است بیشتر به شرح زندگی اشوزردشت و موعودهای او می‌پردازد.

کتاب هشتم خلاصه‌ای از شرح مطالب اوستای موجود در دوره ساسانی است. کتاب نهم شامل سه نسک اوستای دوره ساسانی است که امروزه در دست نیست.

این مجموعه در حقیقت دانشنامه‌ای از دانسته‌های حکمت دینی مزدیسنایی به زبان پهلوی است^۴ و به دلیل سبک خاصی که دارد، جزء متنیهای مشکل پهلوی به شمار می‌آید و ترجمه آن کوشش و حوصله بیشتری را می‌طلبد.

تدوین دینکرد احتمالاً در سده‌های نخستین پس از اسلام صورت گرفته است ولی مطالب آن بر پایه نوشته‌های پیشین مزدیسنایی است و سنت آن متعلق به زمانهای کهن‌تر است.

نام دو تن از تدوین‌کنندگان آن ذکر شده است که هر دو احتمالاً در سده سوم هجری (= نهم میلادی) می‌زیسته‌اند: آذر فرنیغ فرخ‌زادان^۵ و آذرباد ایمیدان^۶.

در آخرین فصل کتاب سوم دینکرد آذرباد ایمیدان شرحی درباره این کتاب می‌آورد^۷ و آن را مبتنی بر الهام دینی مزدیسنایی می‌داند و سرگذشت کتاب را به طور خلاصه چنین بیان می‌کند که کتاب دینکرد پس از برافتادن سلسله ساسانی دچار آشفته‌گی و پراکندگی شد تا این که آذر فرنیغ فرخ‌زادان پیشوای بزرگ زردشتیان آن را گرد آورد و از پراکندگی‌های بخشید. سپس به دنبال رخداد ناگواری که بر زردشت پسر آذر فرنیغ رسید،^۸ کتاب دوباره دچار آشفته‌گی و پراکندگی گشت و به جمع‌آوری مجدد

۴. دو مناس در کتاب ارزنده خود، دینکرد را چنین نامیده است:

De Menasce, J. P. *Une encyclopedie mazdeene, le Dēnkart*, Paris, 1958.

۵. در پهلوی: Adurbād ī Emēdān

۶. در پهلوی: Adurfarrobay ī Farroxgādān

7. Madan, D. M. *Dēnkart*, Bombay, 1911, P. 405-407.

۸. از چگونگی این رخداد سخنی به میان نمی‌آید.

آن نیاز آمد.^۹

بنابر همین متن آذرباد این مطالب پراکنده را گردآوری می‌کند و آن را دینکرد هزار فصل می‌نامد.

شاید آذرباد با چنین توضیحی خواسته است به همانندی‌هایی میان سرنوشت این کتاب و تاریخچه اوستا اشاره کند و آن را هم چون اوستا الهام خداوند به اشوزردشت به شمار آورد که نسل به نسل با وجود رخ دادهای ناگوار گوناگون پایدار مانده است.

آذر فرنیغ در تاریخ زردشتیان شخص شناخته شده‌ای است که در قرن سوم هجری (= نهم میلادی)، در زمان مأمون خلیفه عباسی، موبدان موبد فارس بوده است. اوست که در حضور خلیفه با زردشتی مسلمان شده‌ای به نام عبدالله مناظره کرده است و شرح آن در رساله گجستگ ابالیش^{۱۰} برجای مانده است. دیگر نویسندگان زردشتی هم به او اشاراتی دارند. مردان فرخ مؤلف شکند گمانیک^{۱۱} از او به عنوان مؤلف دینکرد نام می‌برد^{۱۲} و در موارد دیگر نیز به او اشاره دارد.^{۱۳} منوچهر مؤلف نامگیها^{۱۴} و دادستان دینیک^{۱۵} نیز در این دو اثر خود از او نام می‌برد.^{۱۶}

در فصل اول بند ۲ و ۳ دینکرد پنج نیز مستقیماً به او اشاره می‌شود. اندرزنانه‌ها و روایت‌هایی را نیز به آذر فرنیغ نسبت داده‌اند.^{۱۷}

در مورد آذرباد ایمیدان اطلاعات کمتری در دست است. در بندهش نام او در فهرست نام‌های موبدان آمده است.^{۱۸}

در فصل آخر دینکرد سوم این شخص خود را پیشوای بهدینان معرفی می‌کند.^{۱۹} چنین به نظر می‌آید که متنهای کتاب سوم، چهارم و پنجم دینکرد که بیشتر حالت کلامی و فلسفی دارند اساساً باید اثر آذر فرنیغ فرخ‌زادان باشد ولی تدوین نهایی کتاب احتمالاً کار آذرباد ایمیدان بوده است. ولی باید اذعان کرد که دینکرد در حقیقت اثری

9. De Menasce *Le Dēnkart*, P. 9.

۱۰. تفضلی، تاریخ ادبیات، ص ۱۶۴. ۱۱. همان، ص ۱۶۱.

12. De Menasce, J. P. *Škand-Gumānik Vičār*, Fribourg, 1945, ch. IV, 107.

13. Ibid, ch. IX, 3; X, 5.

۱۴. تفضلی، تاریخ ادبیات، ص ۱۴۹. ۱۵. همان، ص ۱۵۰.

۱۶. نامگیها، فصل ۳، بند ۱۹ دادستان دینیک، فصل ۸۷ بند ۸.

۱۷. تفضلی، تاریخ ادبیات، ص ۱۳۰.

۱۸. بهار، مهرداد، بندهش، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۱۵۴.

۱۹. دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۰۵ تا ۴۰۷.

است گاهی ناهمگون که چندین مؤلف در تدوین آن دست داشته‌اند.^{۲۰}

* * *

کتاب پنجم دینکرد^{۲۱} که تدوین اصلی آن را احتمالاً آذریاد ایمیدان به انجام رسانده است جزء آثاری است که به صورت پرسش و پاسخ عرضه می‌شوند. این کتاب در صفحات ۴۳۳ تا ۴۷۰ کتاب دینکرد چاپ مدن قرار دارد.

محتوای این کتاب را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد:^{۲۲}
بخش اول مشتمل بر پاسخ‌هایی است که آذرفرنبغ فرخ‌زادان در کتاب معروف به سمرا به پرسشهای شخصی به نام یعقوب خالدران داده است.
این بخش دارای بیست و دو فصل است (ص ۴۳۳ تا ۴۵۴ چاپ مدن)، سرفصلهای آن را به شرح زیر می‌توان عرضه کرد:

فصل اول	پیشگفتار کتاب پنجم دینکرد.
فصل دوم	درباره تاریخ زندگی زردشت و دین مزدیسنايي.
فصل سوم	درباره الهام دین زردشتی.
فصل چهارم	درباره برگزیدگی و برتری نژاد ایرانیان.
فصل پنجم	درباره اندرزهای اشوزردشت.
فصل ششم	درباره خشنودی و ناخشنودی آفریدگار.
فصل هفتم	پاسخ به پرسش مربوط به محافظت کردن.
فصل هشتم	درباره بهشت، دوزخ و رستاخیز.

20. Gignoux, Ph. "La Composition du Dēnkard et le contenu du livre V", *Tafazzoli Memorial volume*, Tehran 2001, P. 30.

۲۱. کار بررسی و ترجمه کتاب پنجم دینکرد را با شادروان احمد تفضلی از سالها پیش آغاز کرده بودیم و تصمیم داشتیم آن را جزء انتشارات Studia Iranica، در فرانسه منتشر کنیم. در هنگام مرگ نابهنگام دکتر تفضلی این کار هنوز نیمه‌کاره بود. برای من به انجام رساندن چنین کار سترگی، بدون همراهی او کاری بس دشوار بود. ولی سرانجام این کار به پایان آمد و با عنوان زیر منتشر شد:

J. Amouzgar, A. Tafazzoli, *Le cinquième livre du Dēnkard, Transcription, Traduction et Commentaire*, Studia Iranica, Cahier 23, Paris 2000.

جای دارد که به جای بسیار خالی دوست ارزنده‌ام دکتر احمد تفضلی که ارادتی خاص به استاد جمشید سروشیان داشت اشاره کنم. روانشان شاد.

۲۲. در سنت ایران‌شناسی معمولاً فصل‌بندی‌های دانشمندان پیشین در کتابها رعایت می‌گردد. کوشش ما نیز در ترجمه تا حد امکان این بوده است که شماره‌گذاری دینکرد چاپ سنجانا و کتاب دو مناس را حفظ کنیم ولی در برخی موارد اجباراً تغییراتی دادیم.

فصل نهم دربارهٔ نیکنامی این جهانی و رستگاری آن جهان و پاداشی که در هر دو جهان وجود دارد.

فصل دهم دربارهٔ تاوان گناه.

فصل یازدهم دربارهٔ گناهان، توبه کردن و تاوان گناهان.

فصل دوازدهم دربارهٔ شستن و پاک شدن از نسا (= مردار) و دیگر ناپاکی‌ها.

فصل سیزدهم دربارهٔ پیشوایان دینی و اندرزهای آنان.

فصل چهاردهم دربارهٔ خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها.

فصل پانزدهم دربارهٔ جامه.

فصل شانزدهم دربارهٔ مقدار خواسته و زن داشتن.

فصل هفدهم دربارهٔ بخشش.

فصل هیجدهم دربارهٔ ازدواج با نزدیکان.

فصل نوزدهم دربارهٔ نیایش‌ها، گاهانبار، فروردیگان، روزگاری،^{۲۳} مراقبت‌ها

نسبت به مردم، جانور، آتش، فلز، زمین، آب، گیاه و ایزدان.

فصل بیستم دربارهٔ پرهیز از سگ و انسان مرده.

فصل بیست و یکم دربارهٔ نماز بردن (= احترام کردن) به مردمان.

فصل بیست و دوم دربارهٔ حقانیت پیروان آئین مزدیسنايي و عدم حقانیت

دیگران.

بخش دوم (ص ۴۵۵ تا ۴۷۰ دینکرد، چاپ مدن) در دو فصل عمده با بندهای

مجزا دربارهٔ بیش از سی پرسش است که مردی ترسا به نام بخت ماره^{۲۴} مطرح می‌کند و آذرفرنبغ به آنها پاسخ می‌دهد:

فصل بیست و سه:

۱- هستی (وجود) ایزد و هستی متخاصم او از چه پیداست؟

۲- آن متخاصم از کجا آمد؟

۳- چرا آمد؟

۴- به چه دلیل برای آمیختگی ستیز کرد؟

۵- چرا پیش از آن نیامد؟

- ۶- آیا ایزد آن متخاصم را می توانست بازدارد یا نه و اگر می توانست که باز دارد، چرا باز نداشت؟
- ۷- چرا او را رها کرد؟
- ۸- چرا گزند را برای آفریدگان پذیرفت؟ اگر نتوانسته است آن را بازدارد، پس در آخر چگونه می تواند بازدارد؟
- ۹- او را با چه نیرویی باز خواهد افکند؟
- ۱۰- آیا آن متخاصم می تواند دوباره باز آید یا نه؟
- ۱۱- اگر نمی تواند چرا نمی تواند و اگر می تواند چرا نمی آید؟
- ۱۲- چرا ایزد دین را به زبان ناآشنای نهفته ای که نامش اوستاست بیان داشت؟
- ۱۳- چرا آن را به صورت نوشته کامل ندانست. بلکه فرمود که به صورت شفاهی آن را از برکنند؟
- ۱۴- چرا ایزد دین را فقط به ایران شهر فرستاد و دیگران را به آموزش دیوان رها کرد؟ آیا ایزد دیگران را شایسته نمی داند یا این که نمی تواند به آنان دین را بنمایاند؟
- ۱۵- چرا باید نه تنها به ایزد بلکه به خورشید و دیگر روشنان نیز نماز برند؟
- ۱۶- چرا کشتی نابسته رفتن را گناه به شمار می آورند؟
- ۱۷- برسم و درون و دیگر یزش ها برای چیست؟
- ۱۸- ایزد را از یزش و پرستش چه سود است؟
- ۱۹- تن هنگامی که بمیرد چرا ناپاک تر است از هنگامی که زنده است؟
- ۲۰- ناپاکی دشتان از چیست؟ و چون از سوراخی بیرون می آید چرا همه تن ناپاک می شود و باید از آن پرهیز کرد؟
- ۲۱- چگونه از سخن گفتن در هنگام غذا خوردن، با یک کفش راه رفتن، ایستاده ادرار کردن و کارهای دیگر از این گونه دیوانزاده می شوند؟
- ۲۲- زن بچه انداخته را چرا باید شست و اگر او را باید شست، چرا یک مرد او را باید بشوید، نه یک زن دیگر؟
- ۲۳- گوسفند را در هنگام کشتن و پیش از کارد چرا باید چوب زد؟
- ۲۴- چرا برسم را باید از مردار و زن دشتان دور نگاه داشت؟
- ۲۵- هنگامی که درون یشته می شود و ستایش ایزد پیش از خوردن غذا بر سر غذا گفته می شود، از آن پس تا ستایش دیگری گفته شود، چرا باید سکوت را نگاه داشت؟

- ۲۶- چگونه درگذشتگان در فروردیگان باز می‌آیند؟
 ۲۷- چرا دست را با گومیز (= ادرار گاو) و گیاه سبز باید شست؟
 ۲۸- چرا باید سگ را به مرده نمایاند؟
 ۲۹- چرا فروغ و فره و خرد و دانش و دیگر نعمت‌ها در جسم و جان ایزدپرستان بیش از دیوپرستان پیدا نیست؟
 ۳۰- چرا باید دینی برای خود داشتن و به چیزی معتقد بودن.

فصل بیست و چهار در بندهای سی‌گانه پاسخ این سی پرسش را دربر دارد.

* * *

در اینجا به عنوان نمونه ترجمه بخشهایی از این کتاب نقل می‌گردد:

فصل چهارده (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۴۶):

درباره خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها: خوردنی‌ها و آشامیدنی‌هایی که سزاوار است انسان از آنها استفاده کند به صورت پاک و به حد کافی وجود دارد و کار جهان از آنها حاصل می‌شود و تن بدانها تمایل دارد و آنها عبارتند از: آب، گیاه، میوه خوردنی و خوراک‌هایی که آنها را مطابق قانون از گوشت پنج نوع جانور که از انواع چهارپا هستند درست کنند. بجز سه نوع پرنده که عبارتند از: سارگر (= کوهی)، کلاغ سیاه و کرکس ... شیر چهارپایان، مایعات پاک که مستی نیاورد و مایعات که در غذا جای دارند.

و در مورد آنچه نباید خورد: هر آن چه برای خوردن ممنوع است مانند گوشت انسان و سگ و روباه و غیره، نسا (= مردار)، خرفستران (= حیوانات موذی)، همه ناپاکی‌ها، زهر و خلاصه هرچه پلید و زیان‌بخش باشد ...

فصل هفده (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۴۷):

درباره بخشش که انواع آن بسیار است و بخصوص این که در هنگام فراخی به نیازمندان برای (بهره) روان خویش بخشش بزرگ کردن ...

از برداشت محصول تا محصول بعدی و از رسیدن میوه تا رسیدن میوه بعدی، بجز آنچه برای معاش خود بخشش کننده لازم است باید از مازاد آن به اندازه دو وعده غذا در سال به درویشان دهند هم چون حق مسلم آنها ...

فصل نوزده، بند ۱۹ (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۵۰):

... درباره مردم، به مردم نباید بدی کردن و تا آن جا که بتوان باید نیکی کردن و مهر و علاقه ناشی از هم‌آفریدگی، هم‌طبعی، هم‌شکلی و هم‌پیوندی‌ها دیگر را

محکم نگاه داشتن، بخصوص این چهار هم پیوندی که مردمان با هم دارند: خویشاوندی، دوستی، همسایگی و دین ...

فصل نوزده، بند ۱۹ (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۵۲):

... درباره فلز: آن را باید پاک نگاه داشت و از آن مراقبت کرد و به عنوان وسیله کار و آرایه، آن را خوب نگاهداری نمود. مخصوصاً از دادن تیغ‌ها و هم‌چنین فلزات دیگر به انیران (= غیر ایرانیان) و به کسانی که خلاف عدالت کار می‌کنند پرهیز کردن ...

باید از دفن کردن و بی‌مصرف و زنگ زده و صیقل نداده نگاه داشتن آن پرهیز کردن و از سپردن آن به ناشایستگان برای صیقل و به اشخاص بد که بر آن نقش و نگار کنند خودداری کردن؛ باید آن را مطابق آئین نگاه داشتن.

فصل بیست و یک (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۵۳):

درباره نماز بردن به مردمان که عبارت است از فرود آوردن سر به نشانه تواضع و نیایش در برابر هم‌نوعان. نه آن‌گونه پرستشی که از آن آفریدگار است. ... در این مورد تفاوتی میان نشان دادن با سر (= سر تکان دادن)، نشان دادن با دست (= دست تکان دادن) و نشان دادن با زبان (= سخن بر زبان آوردن) نیست. ... این همه آشوب و بدی که در میان آفریدگان است، از این است که به مردم نماز نمی‌برند. فصل بیست و چهارم، پاسخ به پرسش یک (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۵۷):

پاسخ به پرسش هستی ایزد و هستی متخاصم او از چه پیداست؟ ... هستی ایزد از بسیار چیزها پیداست. یکی ساخته شدن جهان است؛ دلیل وجود متخاصم، دلیل وجودی آفرینش است.

فصل بیست و چهارم، پاسخ به پرسش دوازده (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۵۹): پاسخ به این پرسش که چرا ایزد دین را به زبان ناآشنای نهفته‌ای که نامش اوستاست، بیان داشت؟ این کلام مقدس و دین، یعنی اوستا که عبارت از علم مطلق است دارای صورتی است نزدیک‌تر به موجودات مینوی خوب. در مقایسه با همه زبانهای جهان چنان شگفت‌انگیز است که از دریافت مردمان به دور است، زند به شیوه‌ای گفته شده است که در میان جهان رایج‌تر و در جهان آشناتر است و اوستا خود نشانه بزرگی است، دال بر آن که آن را زردشت از سوی اورمزد آورده است و هیچ دروغ و نادانی و خواست دیوان در آن نیست و همه راست است. فصل بیست و چهارم پاسخ به پرسش سیزده (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۵۹):

در پاسخ این پرسش که چرا اوستا را به صورت نوشته کامل ندانست بلکه فرمود که به صورت شفاهی آن را از بر کنند؟ این کلام مقدس دین و همه آنچه

شفاهی است فرمود در نوشته اصلی بنویسند و اکنون نیز بیشتر آنها در نسخه‌ها مانده است که بر آگاهان روشن است، اما از بر کردن آن سود بسیار دارد. فایده آن آگاهانیدن مردم از ستایش و پرستش است و یکی این که آگاهی بیشتری از چیزها بیابند زیرا بر شمردن متنها باعث می‌شود که سخنها و آئین‌ها را عمیق و به صورت درست و بدون تغییر ماهیت منتقل کنند ... اهمیت بیان با کلام (= سخن شفاهی) به حد بسیاری از سخن مکتوب بیشتر است و به دلایل بسیار دیگر منطقی است که سخن شفاهی را از سخن مکتوب اساسی‌تر به شمار آوریم.

فصل بیست و چهار پاسخ به پرسش بیست و سه (دینکرد، چاپ مدن، ص ۴۶۶):

در پاسخ این پرسش که گوسفند را در هنگام کشتن و پیش از کارد چرا باید چوب زد؟: دلیل چوب زدن به گوسفند پیش از به کار بردن کارد، همراه با کارهایی که در این مورد باید انجام داد این است: این کار بجز فایده آئینی که در دور کردن چنددروغ (= دیو) از تن دربر دارد، خصوصاً برای این است که ترس بسیار و بدمزگی پیدا نشود ... دیگر بخشایش بر گوسفند است و با این کار از این که به او کارد بزنند کمتر می‌ترسد، کمتر درد می‌بیند.

بیهوده و زود به زود در هر زمان، بر اثر شدت آرزو گوسفند را نکشند.

ماریا آیوازیان

یزنیک کوقباتسی^۱ و عقاید فلسفی او

یزنیک کوقباتسی، یا کُلبی در سده چهارم میلادی (حدود سال ۳۸۰) در دهکده کوب (کلب) در استان آیرارات^۲ ارمنستان متولد شد و در سال ۴۵۰ م. چشم از جهان فرو بست.

وی فیلسوف، مترجم و خادم کلیسا و شاگرد مسروپ ماشتوتس^۳ (ابداع‌کننده الفبای ارمنی) بود و تحصیلات خود را در ادسا و قسطنطنیه به پایان رسانید. یزنیک کوقباتسی در ترجمه انجیل از زبان یونانی به زبان ارمنی سهم بسزایی داشت و جزو سی نفری بود که به این مهم دست یازیدند و آن ترجمه به دلیل کامل و رسا بودن «ملکه ترجمه‌ها» نامیده شد. وی محتملاً در سالهای پایانی حیاتش اسقف کلیسای باگرواند^۴ بوده است.

پس از ابداع الفبای ارمنی، مسروپ ماشتوتس بنیانگذار یک جنبش بزرگ فرهنگی - معنوی شد و دهها نفر از شاگردانش را جهت آموختن زبانهای آشوری (سریانی) و یونانی برای ترجمه آثار برجسته این زبانها به غرب فرستاد. این دانشمندان و ادیبان در تاریخ ادبیات ارمنی به نام «مترجمان» معروفند.

یزنیک پس از به پایان رساندن تحصیلات و فراگیری زبانهای سریانی و یونانی به ارمنستان بازگشت تا به فعالیت‌های خود در زمینه ترجمه و تألیف وسعت بخشد.

1. Eznik Koghbatzi (kolbi)

2. Ayarat

3. Mesrop Mashtots

4. Bagrevand

درباره زندگی و عقاید فلسفی یزنیک دانشمندان و فیلسوفان ارمنی و خارجی و تعدادی از مورخان قدیم و جدید اظهارنظرهای گوناگون کرده‌اند. از این عده می‌توان یقیشیه،^۵ گریون،^۶ موسی خورنی،^۷ م. آبقیان،^۸ گالمکاریان،^۹ چالویان،^{۱۰} ویر،^{۱۱} و ترر،^{۱۲} و دیگران را نام برد.

عده‌ای او را شخصی روحانی و تعدادی غیرروحانی دانسته‌اند. در رد گفته آنانی که او را فردی غیرروحانی می‌دانند باید بگوییم آیا لازمه ابراز عقاید مثبت و مرقی از نظرگاه اجتماعی - سیاسی و مذهبی این است که فرد غیرروحانی باشد؟ در تاریخ به نام کسانی برمی‌خوریم که با وجود اینکه از قشر روحانیان بوده‌اند، در دفاع از عقاید مرقی برخاسته‌اند مانند جردنو برونو،^{۱۳} ژان وله^{۱۴} و غیره، پس چرا یزنیک نمی‌توانست چون آنان باشد؟ یزنیک از متفکران و فیلسوفان سده پنجم میلادی است که همراه با معلم و هم‌دوره‌های خویش آموزش علم را در میان هموطنان خود ترویج دادند و سعی داشتند با زبان مادری فرهنگ والایی را میان مردم زمان خود به وجود آورند و به وسیله آن احتیاجات زبانی و علمی آنان را برآورده سازند.

انگیزه اصلی فعالیتهای یزنیک در این راستا، جلوگیری از نفوذ اجنبی، طرفداری و دفاع از عقاید تک‌خدایی مسیحیت، تشکیلات و کلیسای ارمنی آن زمان بود، زیرا بزرگترین خطری که مسیحیت و باورهای آرامنه مسیحی را تهدید می‌کرد از جانب ایران و مذهب زرتشتی بود، که دولتمردان ایران برای اقتدار بیشتر ایران و برای مقابله با خطر گسترش عقاید مسیحی که از غرب آمده و آنان را در تنگنا قرار داده بود می‌جنگیدند و در آموزش عقاید معتقدات زرتشتی پافشاری می‌کردند (دوران پادشاهی یزدگرد دوم ۴۳۸ - ۴۵۷ م). اعتقاد یزنیک مخالفت با دوگرایی (آفریننده نیکی و شر و بدی) مذهب زرتشتی بود و آن را نوعی شرک می‌دانست. به نظر وی لازم بود این عقیده انکار شود تا پیروزی تک‌خدایی مسیحیت در امان بماند.

با کمال تأسف تنها اثری که از وی باقی مانده «رد مذاهب و فرق دینی» است که مأخذی بسیار مهم در فلسفه و ادبیات ارمنی است. باز روشن است که اطلاعات مندرج در چنین کتابی نمی‌تواند از غرض و جانبداری عاری باشد.

5. Yeghishe

6. Koriun

7. Movses Khorenatsi

8. M. Abeghian

9. Galemkarian

10. Chaloian

11. Veber

12. Vetrer

13. Jordano Bruno

14. Jean Mellet

«ردّ مذاهب و فرق دینی»^{۱۵}

همانگونه که در بالا گفته شد «ردّ مذاهب و فرق دینی» تنها تألیفی است که از یزیدیک باقی مانده است. این اثر محتوایی فلسفی دارد و در سال ۴۴۰ به رشته تحریر درآمده و منعکس کننده زندگی عقیدتی مردم ارمنستان باستان و خاور نزدیک و در اصل پیکار میان مسیحیت و شرک و کفر است. منظور اصلی و نهایی در این کتاب استحکام بخشیدن به فلسفه مسیحیت و ردّ تعلیمات ضدّ و نقیض کفر و فرقه گرایی است و می توان گفت که یک اثر ارزشمند از نظر فلسفه ارمنی و تفکرات اجتماعی - سیاسی آن زمان است.

نویسنده از باورهای کافران، مشرکین و خرافات پرستان به تندی انتقاد می کند و برای پدیده های طبیعی توضیح علمی ارائه می دهد و منکر اعتقاد به تقدیر و سرنوشت است و لزوم پیکار در مقابل شرّ و بدی را وعظ و تبلیغ می کند و دلیل گسترش جنبش آزادی طلبانه ارمنیان در مقابل ظلم و جور ساسانیان را بیان می کند.

این تألیف دارای ارزشهای والای هنری است و زبان نگارش آن گراپار^{۱۶} کلاسیک، یعنی ارمنی سده پنجم میلادی است. این اثر نه تنها گنجینه ای است دارای اطلاعات عمیق و وسیع جهت پژوهش و مطالعه در آئین ملت ارمنی و ملل همجوار ارمنستان بلکه راهنمایی است برای بررسی تاریخ تمدن مللی که با ارمنستان در تماس و ارتباط بوده اند. یزیدیک با نبوغ و تبحر همه جانبه و منطق عالی خویش، این اثر را به عنوان یک سلاح ایدئولوژیکی برای مبارزه ارمنیان در دفاع از خود و عقایدشان قرار داد. وی علاوه بر آنچه در بالا ذکر شد درباره مسائل گوناگون از جمله علومى چون هیأت، طب، گیاه شناسی، منطق، قوم شناسی و غیره در این کتاب مطالبی برای گفتن دارد.

متن اصلی این اثر از چهاربخش تشکیل شده است به ترتیب:

۱- در تکذیب و ردّ فرق شرک آمیز

۲- در تکذیب و ردّ کیش پارسی

۳- در تکذیب و ردّ آموزشهای حکمای یونانی

۴- در تکذیب و ردّ فرقه عرفانی مذهبی مرقیون^{۱۷}

این تألیف در کتابخانه مسرپ ماشتوتس^{۱۸} (ماتناداران)^{۱۹} واقع در شهر ایروان ارمنستان (۱۲۸۰، No. 1097 Grich Luser) نگهداری می شود. متن اصلی عنوان ندارد

15. Eghts Aghandots

۱۶. Grabar (ارمنی باستان)

17. Marcion

18. Mesrop Mashtots

19. Matenadaran

و به نامهای گوناگون، بسته به سلیقه و نظر مترجمان و متشرکنندگان تغییر پیدا کرده است. متن اصلی با نام (Eraneluin Eznkay vardapeti)^{۲۰} ثبت شده است. دیگر نامهایی که برای این اثر آورده شده عبارتند از: (Eghts aghandots)^{۲۱}، (Asttsoy Haghagēs)^{۲۲} و (Girk ænddimutants)^{۲۳}.

این اثر اولین بار توسط ه. نالیان^{۲۴} در سال ۱۷۶۲ منتشر شد و برای دومین بار در سال ۱۸۲۶ توسط آ. باگرا دونی^{۲۵} در ونیز به چاپ رسید. در سال ۱۹۵۱ با زبان نوین ارمنی یعنی آشخارهابار^{۲۶} در بوئنوس آیرس و در سال ۱۹۷۰ در ایروان ارمنستان منتشر شد.

از این اثر ترجمه‌هایی نیز به زبانهای مختلف از جمله زبان فرانسه، پاریس ۱۸۵۳ و ۱۹۵۹، زبان آلمانی، مونیخ ۱۹۲۷، زبان روسی، ایروان ۱۹۶۸، زبان فارسی، ایروان ۱۹۸۹ شده است.

عقاید فلسفی یزنیک

الف - یزنیک در عقاید فلسفی خویش به تشویق و طرفداری از عقاید و فلسفه روحانیان کلیسایی برخاسته و به ترویج و گسترش این نظریه‌ها پرداخته است. در اصل وی به مسائل وجودی، اصل وحدت‌گرایی فلسفی و الهیات پرداخته است و می‌گوید: جوهر و عنصر اصلی خداوند است که ابدی، غیرمشرط و ولی انگیزه و علت همه چیز است. او در پناه این سنگرها به پیکار با تضادهای عقیدتی - فلسفی ضد مسیحی، فرقه‌گرایی‌های مذهبی، کفر و الحاد، ضدیت با فرقه عرفانی مرقیون، آموزش‌ها و عقاید فیلسوف‌های قدیم و بخصوص آیین زروانی ایرانی برخاسته است. برداشت یزنیک از نیکی و بدی وابسته به انتقاد از دوگرایی مذهبی - فلسفی است. وی در مورد نیکی و شرّ و بدی می‌گوید: «اگر مخلوقاتی که از نظر بعضی‌ها زیبا هستند از خالق نیک به وجود آمده‌اند، و شرّ برخلاف نیکی پیش می‌رود، چنانکه یونانیهای مشرک به آن معتقد هستند، جواب این است که از خالق نیک، شرّ و بدی به وجود نمی‌آید و هیچ شرّی ذاتاً شرّ نیست و خالق شرّ و بدی وجود ندارد، بلکه، خالق

۲۱. ردّ مذاهب و فرق دینی.

۲۰. یزنیک وارتاپت (درجه روحانی) بهشت خدا سرای او باد.

۲۳. کتاب ردّ و انکار.

۲۲. درباره خداوند.

24. H. Nalian

25. A. Bagratuni

۲۶. Ashkharhabar (ارمنی جدید)

تنها نیکی‌ها را به وجود می‌آورد. او این نظریه را از تمام جهات اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که دوگرایی از نظر تئوری نیز غیرممکن است. او می‌گوید: «با قبول مورد اخیر در موضوع‌های عجیب و غریبی غرق می‌شویم و در اثر آن تفکر عملی ما از کار می‌افتد و ادامه می‌دهد، آنان خداوند را چگونه می‌پذیرند؟ آیا جای گرفته در تمام هیولی یا در بخشی از آن؟ اگر خالق در تمام هیولی قرار گرفته باشد، هر اندازه خالق را بزرگ و عظیم به حساب آورند، باز هیولی بزرگتر باید باشد که بتواند خالق را در خود جای دهد. اما اگر خالق در بخشی از هیولی قرار گرفته باشد، پس هیولی باید هزاران بار بزرگتر باشد، زیرا فقط بخشی از هیولی خالق را در خود جای داده است. پس واضح است که اگر خالق نه در تمامی هیولی و نه در بخشی از آن قرار گرفته باشد، پس مابین آن دو فضایی موجود است که بزرگتر از هر دوی آنها است. پس در نتیجه نه فقط دو بلکه سه وجود ازلی پیدا می‌شود، خداوند، هیولی و فضا (کیهان) و واضح است که سومی بزرگتر از دوتای اولی است.» به نظر یزیدیک تنها چاره نجات از این تضادها قبول تک‌خدایی مسیحیت است و تمام بحث خویش را از این طریق پیش می‌برد. او می‌افزاید «ولی با وجود این حقیقت، علمای یونانی به عناوین گوناگون این فکر را به وجود می‌آورند که همیشه ماده‌ای در کنار خداوند وجود دارد که او موجودات را از آن خلق می‌کند و چون نام آن عنصر به زبان یونانی به واژه «درد» شباهت دارد، ابتدا و آغاز شررها را از آن دانسته‌اند. به وجود آورندگان کیش پارسی (زرتشتی) نیز با تردید در اینکه شرها از کجا به وجود می‌آیند، به اشتباه از حقیقت دور شده از همان کوره راه، لاطائلات را با حکایات دیگر وصله می‌زنند.» پس یزیدیک به این نتیجه می‌رسد که، با رد گفته‌های علمای یونانی او کیش پارسی را نیز رد می‌کند، و می‌گوید: «تنها با مخالفت با عقاید مربوط به هیولی که یونانی‌ها را سردرگم کرده است بسنده نمی‌نماییم و در مقابل به وجود آورندگان کیش پارسی با پناه بردن به کرم و عنایت خداوند وارد نبرد می‌شویم.»

هدف اصلی وی بررسی وجود شر و عوامل به وجود آورنده آن است و مخالفت خود را با دوگرایی ابراز می‌دارد که شر را جوهر تصور کرده و آن را مبدل به سرنوشت غیرقابل اجتناب می‌کنند. در حالی که یزیدیک نیکی و بدی را در کردار موجود دارای عقل و شعور یعنی انسان می‌جوید و با در نظر گرفتن شرایط قطعی وجود معتقد است که اعمال انسان فقط در شرایط معینی می‌توانند نتیجه شر را به دنبال داشته باشند و می‌گوید: «... آهنگاه برای چیزهای نیک و خیر و گاه شر به کار می‌رود. مثلاً اگر از آهنگ داس و وسایل شخم‌زنی و امثال آن ساخته شود، آهنگ برای کارهای نیک کاربرد می‌یابد،

اما اگر از آن شمشیر، نیزه و اسلحه‌های مضر و مخرب ساخته شود، آهن برای عمل شر به کار رفته است. پس، عامل شر و بدی سازنده آن است نه خود آهن. در جای دیگر می‌گوید: «حقیقت امری است قطعی و شر نتیجه قطعی عمل ارادی و خواست انسان است. پس پدیده واحد در اتحاد دو تضاد یعنی شر و نیکی ظاهر می‌گردد و آن نیکی است که امکان دارد از جهت شر ظاهر شود، در نتیجه شر قابل اجتناب است و آن سرنوشت نیست و انسان با دستور به خواست و اراده خود می‌تواند شر و بدی را نیز نابود کند و بی‌تردید این اعتقاد در مورد نیکی و بدی تنها یک دعوت به جنگ مذهبی برای پیروان دین زرتشت به حساب نمی‌آید بلکه معنی و مفهوم سیاسی نیز همراه داشت و آن تأکید بر لزوم پیکار در مقابل زورگویی و استبداد حکومت ساسانی بود که در مقابل مسیحیان اعمال می‌کردند. در اینجا می‌توان ابعاد سیاسی را در این نظریات در نهایت مؤثر دانست.

ب - در رابطه با ردّ فرقه‌ها و بنیانگذاری فلسفه مسیحیت، یزنیک از تعالیم فلسفه قدیم چون آیین چندخدایی^{۲۷} یونانی، آیین همه‌خدایی^{۲۸} (آئین وحدت وجود) رواقیون، خداانگرای^{۲۹} اپیکورو از عقاید خاص به وجود آمدن دنیای حسی افلاطون^{۳۰} انتقاد می‌کند. وی از پشت سنگرهای خردگرایی^{۳۱} منکر خرافه‌پرستی، سرنوشت‌پرستی، اختربینی و طالع‌بینی به وسیله ستارگان و عقاید و باورهایی که از زمان کفر و الحاد باقی مانده بود، می‌شود.

ج - بنابر عقیده وی، دنیا به وسیله احساس و عقل و شعور شناخته می‌شود و انسان به واسطه احساس، دنیای مادی را می‌پذیرد و با شعور و عقل آن را محدود می‌کند و در مورد اعمال و کردار خود تصمیم‌گیری می‌کند. بنابراین شعور و عقل در مقایسه با احساس شکل والای شناخت است. او می‌گوید: «لیکن نباید فراموش کرد که انسان به جز عقل و احساس، دارای غریزه نیز هست و در صورت از دست دادن توانایی تفکر (عقل و شعور) به وسیله غریزه کار می‌کند.»

د - در مورد دنیای مادی نیز عقیده یزنیک بسیار جالب توجه است. او می‌گوید: «... آنچه به واسطه دستگاه‌های حسی لمس و احساس و یا دیده می‌شود، آن مادی است و آنچه بر دستگاه‌های حسی تأثیر نمی‌گذارد، غیرمادی است. عنصر نور ظریف و ملایم

27. Polytheism

28. Stoics Pantheism

29. Epicurean Etheism

30. Platon

31. Rationalism

است، اما چون با چشم قابل دیدن است، پس مادی است. عنصر هوا نیز ملایم و ظریف است، اما گاه همراه با سرما بر بدن تأثیر می‌گذارد، پس مادی است.» در جای دیگر می‌گوید: «آب و آتش نیز مادی هستند»، این نظریه نشانگر آن مطلب است که نزد یونیک، درک رئالیستی و ساده‌دنیای ظاهر (طبیعت) به شکل خاصی بوده است و قضاوت او درباره‌ی نور (هوا، آتش و آب) از آن جمله است و در ادامه می‌گوید: «چون آب بر حواس تأثیر می‌گذارد، پس عنصر مادی است.»

هـ - مسئله متغیر بودن حقیقت اجتماعی را یونیک بنابراین اعتقاد حل می‌کند که انسان اساس و پایه تاریخ است.

وی تاریخ را از نظرگاه اخلاقی - مذهبی به سه دوره عمده تقسیم می‌کند:

۱ - تکامل ابتدایی. ۲ - تکامل نیافتگی. ۳ - تکامل نهایی. وی دوره دوم تاریخ را به دوره‌های کودکی، جوانی و بلوغ تقسیم می‌کند و معتقد است هر کدام از این دوره‌ها، از نظر عقلانی و مادی دارای نیازهای متناسب با سطح ترقی خود و دارای ارزشهای کافی هستند. در دوره سوم، وی به زندگی اجتماعی از دیدگاه یک جریان پرستش، از پدیده به ذات نگاه می‌کند و از این نظر در اصالت و حقیقت ارمنی (ارمنیت) اولین آزمایش خود را انجام می‌دهد تا پیشرفت تک‌خدایی مسیحیت را از دیدگاههای تاریخی بیان نماید.

و - تحلیل مسئله انسان از نظر یونیک از درک مفهوم حیات به وجود می‌آید و حرکت خودجوش را نشانه اصلی حیات می‌داند نه یک جابه‌جایی ساده را و آن را به سه گونه تقسیم می‌کند:

۱ - خدایی (بسیار محصور و محفوظ، به وجود آورنده هستی).

۲ - انسانی (فعالیت روحی و عقلانی).

۳ - حیوانی (اعمال غریزی).

سومی با اینکه دارای هدف‌گرایی نهایی است، لیکن فاقد نشانه اخلاقی، مبانی خلاقیت، قدرت انتخاب، توقع مطرح شدن و خودشناسی است و تحت تأثیر مستقیم تجربه زندگی عمل می‌کند.

انسان با وجود دارا بودن نکات مشترک با حیوان، از آنها به واسطه اعمال عقلانی، روح بیانگر، اصول اخلاقی و خودمختاری تمیز داده می‌شود. اگر حیوانات برای دیگران وجود دارند، انسان برای خود و خالق خود وجود دارد تا خالق و خلاقیت را بشناسد و آن را معنی‌دار سازد و به آن ارزش و بها ببخشد.

برای انسان خودشناسی و عمل خلاقیت معلوم و مشخص است. خلاقیت باید

دارای معنی تجربی معین و مفید و نوآور باشد. ارزش اخلاقی آن مشروط به مفاهیم و انگیزه‌های موضوع محرک است. انسان با امکانات خود بسی غنی‌تر است تا عمل و نتیجه اولیه آن.

ز - نظریه یزنیک در مورد آزادی اراده، خداوند را از اینکه به وجود آورنده شر و بدی در دنیا باشد می‌رهاند.^{۳۲} وی اساساً «دوگرایی» را رد می‌کند و تنها مسئول شر و بدی را، انسان سرپیچی کرده از قانون می‌داند و تضعیف و نابودی شر و بدی اجتماعی را غیرقابل بحث و مجادله می‌داند.

مسئله آزادی را از نظر خداشناسی (الهیات)، روانشناسی، اخلاق فلسفی و حقوق مورد بررسی قرار می‌دهد. در تحلیل از نظر روانشناسی، رابطه‌ای را مورد بررسی و توضیح قرار می‌دهد که در انتخاب، آزادی و لزوم تعهد متقابل میان پدیده‌های حقایق اجتماعی موجود هستند. بررسی و قضاوت از نظر حقوقی را بیانگر رابطه‌ای می‌داند که میان به وجود آمدن تقصیر و گناه، مکافات، تشکیلات مجازات‌کننده و آزادی انسان موجود است. در مسئله خوش‌بینی اجتماعی، او از جهان‌شناختی به انسان‌شناسی و از ثابت به متحرک روی می‌آورد و بر این عقیده است که بهتر آن است که برای آزادی، نیکی، عدل و زیبایی فنا شد تا بی حرمت و اسیر زیست.

ح - یزنیک معتقد به چهار عنصر است و می‌گوید: «طبیعت از چهار عنصر آتش، هوا، آب و خاک که به وسیله خداوند به وجود آمده‌اند تشکیل شده است.»

از نظر تاریخ علوم، عقاید و نظریه‌های یزنیک در مورد علوم طبیعی (فیزیک)، طب و زیست‌شناسی مهم به نظر می‌رسد.

یزنیک مردی بود جنگنده و استوار در مقابل دشمنان و آنان که قصد تجاوز به کشور و مردم کشورش را داشتند و همگان را برای مقابله با تجاوزگران تشویق و ترقیب می‌کرد و قصد داشت آنچه را که خود به آن معتقد بود و آن را حقیقت می‌پنداشت به همه بیاموزد و آن چیزی بود که در آن روزگار در ارمنستان یک مسئله حاد سیاسی به وجود آورده بود.

دانشمندانی چون وِبر، وُن و تچین^{۳۳}، وِتر و دیگران، یزنیک را نماینده جریان هواداری از روحانیان و کلیسا می‌دانند. وِبر می‌گوید: «یزنیک در میدان جنگ هواداری، چون یک معلم پیکار ایستاده است. در تاریخ سده‌های بعد ارمنستان، شخص دیگری

دیده نمی‌شود که با افکارش بتواند ارج و منزلت یزید را در این راستا از میان برده و آن را خوار سازد.»

یزید می‌گوید: «زندگی من پیکار است.» اگر خواهان دفاع از تک‌خدایی مسیحیت هستی باید جنگید. اما برای درست جنگیدن باید اسلحه‌ای کاری و بڑا داشت و آن در درجه اول علم است. وی می‌گوید: «نادان و بی‌سواد در جنگ و پیکار نمی‌تواند پیروز شود. پس برای کسب موفقیت باید دانا بود و ادامه می‌دهد ... اگر اولین مشخصه یک مسیحی نمونه مطیع بودن و فرمانبرداری توأم با امید و تواضع است، پس دومین مشخصه، عملکرد توأم با دانایی و آگاهی است.» یزید متعلق به آن گروه از توجیه‌گران^{۳۴} نیست که مسیحیت را در ضدیت با دانایی علمی می‌دانند. شعار آنان مانند ترولیان^{۳۵} "Credo, quia absurdum"^{۳۶} است.

ولی یزید معتقد است که باید با دانایی به طرف اعتقاد و باورها رفت و نباید کورکورانه گفته دیگران را پذیرفت. انسان باید آنچه را که می‌پرستد از آن شناخت کامل داشته باشد و لازمه آن داشتن فکر پاک، دید تیز و درست است، زیرا بدون دارا بودن این خصوصیات رسیدن به حد شناخت خداوند غیرممکن است.

یزید می‌گوید: «هرگاه کسی در مورد نامرئی و قدرت ابدی آن سخن می‌گوید، چون خود مخلوق است، باید فکرش را پاک کند و آن را از بدیها بزدايد، شهوات را از خود دور کند تا قادر باشد به آنچه که به او عرضه شده دسترسی پیدا کند و این به آن می‌ماند که کسی بخواهد به خورشید نگاه کند و آن را ببیند پس او باید چشمانش را پاک کند تا قی و جرم‌های چشم مانع دید کامل و درست او نشوند.»

یزید تنها یک سخنران نبود بلکه در درجه اول یک متفکر و دانشمند بود. وی به سهولت از تحلیل‌های منطقی نمی‌گذشت و از نظر او تحلیل، موضوعی مهم و اساسی بود. یزید کلیه مسائل اصولی نظری و تئوریک را پیش می‌کشد و به حل آنها می‌پردازد، از جمله:

اولین کدام است و چرا؟ ماده چیست؟ شر و بدی چیست و انگیزه‌ها و سرچشمه آن کدام است؟ روح چیست و چه رابطه‌ای بین روح و جسم وجود دارد؟ شناخت چیست و انسان چگونه می‌شناسد و غیره.

34. Apologist

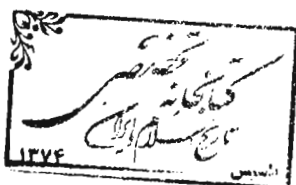
35. Tertollian

۳۶. باور دارم چون قابل فهم نیست (عجیب است).

تمام مواردی که در بالا ذکر شد، مسائل فلسفی هستند که در مرکز دید او قرار داشتند و یزنیک سعی داشت در تألیف خود به تمامی این نکات و تحلیل آنها پردازد.

منابع

۱. Haykakan Sovetakan Hanragitaran (دایرةالمعارف ارمنی).
۲. Hay Pilisopayakan Mtki Patmutiun H. Gabrielian, 1956 Erevan (تاریخ افکار فلسفی ارمنی).
۳. Hayots Hin Grakanutian Patmutiun M. Abeghian, 1944 Erevan (تاریخ ادبیات قدیم ارمنی).
۴. Hayots Pilisopayutianan Patmutiun, 1975, Erevan (تاریخ فلسفه ارمنی).
۵. Knnakan Nmushner Ezniki masin "Bazmavep" 1925, No. 7, 10, 12, 1926 No. 4 (نمونه‌های انتقادی درباره یزنیک).
۶. «تکذیب و رد فرق دینی»، ترجمه گئورگی نعلبندیان، ۱۹۸۹ ایروان.
۷. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، انگلیسی - فارسی، گردآوری و تدوین ماری بریجانیان، ویراسته بهاءالدین خرماشاهی، ۱۳۷۱ تهران.



ایرج افشار

سه نوشته از زرتشتیان

به مناسبت انتشار یادنامه شادروان ارباب جمشید فروش سروشیان متن سه نوشته از نوشته‌های زرتشتیان عصر ناصری را تقدیم می‌کند. این سه نوشته را در اوراق مهدی منشی‌باشی ملقب به علیم السلطنه که از اهالی شیراز بود یافته‌ام. اوراق بازمانده از او در اختیار دبیر فاضل و فرهنگی فرهیخته مرحوم منصور منصوری بود که به هنگام هجرت به امریکا به من سپرد. طبعاً بهترین جا برای انتشار سه سندی که مرتبط با زرتشتیان می‌باشد درین مجموعه است. علت اینکه این نوشته‌ها در اوراق علیم السلطنه بوده است این است که ظاهراً متن را برای خوش‌نویسی به او می‌داده‌اند.

نخستین نوشته، ستایشنامه‌ای است از مانکجی لیمجی هاتریا که در عهد ناصری از جانب زرتشتیان هند به ایران آمده بود تا نسبت به احوال زرتشتیان توجه شاه و دیوان را مساعد سازد.

دومین نوشته نامه‌ای است خطاب به انجمن ناصری یزد که در دومین سال استقرار مشروطیت نوشته شده.

سومین نوشته که جوابی است به انجمن زرتشتیان طهران ممکن است پاسخ نوشته پیشین باشد.

شادروان سروشیان که خود سالهایی چند ریاست انجمن زرتشتیان کرمان را برعهده داشت به این‌گونه نوشته‌ها ارج می‌گذاشت و در تألیفات متعدد خود از آنها بهره‌جویی می‌کرد.

ارادت من به شادروان سروشیان از سال ۱۳۳۳ آغاز شده است. در آن سال شادروان ابراهیم پورداد اراده کرده بود که از زابل و کوه خواجه دیدنی بکند و من افتخار همسفری با ایشان یافتم. از کرمان سروشیان و برادرشان پرویز همراه شدند و بدان سرزمین که مورد احترام و تقدس زرتشتیان است رفتیم. پس از آن مرحوم سروشیان به گردآوری فرهنگ بهدینان پرداخت و نخستین چاپ آن کتاب ارجمند در سلسله انتشارات فرهنگ ایران زمین انجام شد. جز اینها، هر بار که سفری به کرمان می‌رفتم از شادمانیهایم آن بود که به دیدار سروشیان برسم. با او بنشینم و از سخنانش که درباره فرهنگ ایرانی بود بهره‌ور شوم. یادش بماند.

— ۱ —

ستایشنامه مانکجی لیمجی

به نام بزرگ یزدان توانا

برخی حضور موفور السُروت کردم

نخست آرمان از پیشگاه دارای جهان و داور کیهان آنکه این نوروز فیروز و جشن همایون فرهت اندوز بر تیمسار خرد بارت خجسته و فرخنده و پرتو مهر و فروغ بخشش یزدانی بر چهره کتونه فرهت نمونهات تابنده باد.

سپس چون روش پارسیان و دانشوران باستان این بوده که در جشنهای گرامی و روزهای نامی به سپاس یزدان و ستایش فروغمندان گرائیده سپاسنامه ویژه می‌سرایدند، چنانکه در نامه تهمتن بی‌مانند شت تهمورس دیوبند که لخت خجسته نامه دلپذیر دساتیر^۱ است چنین آمده:

«بستای خورشید را که ای روشنگر بزرگتر و گردنده ستوده خجسته‌تر و همایون‌تر، توئی هور رخشنده سخت چیرگی، شکننده تیرگی، سر و سرور جهان، پادشاه ستارگان و شاد اختران.

می‌خواهم از تو ای پدر خدیو که خواهی به میانجی فروغ روان یابندهات و از همه شیدان که خواهند از جهان بویاش که خواهد از پرستش سزاش یزدان یگانه و آفریننده هر هستی که گرامی است شاهیش که او شیداند و فروزاند روانم را به تابشهای پاکی و

۱. اصل: دستاتیر.

ویژگی و دانشهای پرستش سزائی.»

بدین رو این بنده یزدانی کیش به روش و آیین نیاکان خویش در این ایام خجسته فرجام فرهنگیده و دمان آهنگیده جمشیدی که به آمیغ جشن خورشیدی و همایون روز فیروز مهر آسمانی است، ستایش خورشید زمین، زبینه اورنگ و گاه و نگین، برازنده کلاه و کمر و فرازنده دیهیم و شکوه و فر، شاهنشاه آگاه داد کردار که همواره جهان آفرینش یار و روزگارش تا جهان است پایدار باد.

و نیز آفرین بزرگان و سترگان کشور مینو فرد ستوران و دانشوران فروزنده گوهر که ستارگان آسمان دانش و خردمندان جهان بینش اند، ویژه خجسته بادی آن مهین دستور یگانه و بزرگان [و] ویژگان و سترگان همگان دانشور زمانه را بایسته و سزاوار دانسته به نگاشتن این نامه پرداخت، و بدرود و ستایش آن بود فرشته نمود خود را قرین مفاخرت و سربلندی ساخت.

همواره از درگاه آفریننده خورشید و ماه و فرازنده این خرگاه یزدانی دستگاه امیدوار و خواستارم که روزگار بهروزی و خجستگی ات پایا و پوشش سترگی و مهی بر بالای بزرگیت زیبا و آستانت ملاذ دانشوران کارآگاه باد.

چون این بنده ارادت کیش از حضور مرحمت دستور آن مهین خدایگان محبت اندیش دور و مهجور بود، برای شگون این ایام خجسته فرجام همایون و نوروز فیروز فرهت اندوز میمون، این ستایش نامه را انقاد پیشگاه مرحمت دستگاه داشت. امید که از راه بزرگ منشی و بزرگی به نظر مکرمت در آن بنگرند.

تا هر بهار بشکفد از شاخسار گل تا هر صبح بر دمد از کوهسار مهر
بادت همواره خرم چون نوبهار روز بادت همی فروزان چون آفتاب چهر
بنده درگاه، ارادت کیش - مانکیجی

— ۲ —

نامه به انجمن ناصری یزد

جواب - انجمن ناصری یزد^۲

اینک که خورشید جهانتاب انجمنها را به پرتو خویش روشن و چمنها را به گونه خود گلشن ساخته، مهر درخشان به کاخ بره برآمده به خواست پاک یزدان بخشایش

۲. به خط میرزا مهدی نیست.

افزای و یکتا مهربان هستی سزای سال دوم^۳ است که بخت ایرانیان از خواب بیدار شده و تخت کیانیان به پایه استوار آمده است. به فرمان آزادی، نام ایران را فرازندگی داده و به نشان خود فرمانی سینۀ ایرانیان را برازندگی بخشیده. سزد که چون آفتاب گیتی فروز کوس بهروزی بر بام گنبد اطلس فرو کویم که از چنگ زمستان بیداد جسته و در کنار بهار آسایش نشسته ایم.

زهی خسرو دل آگاه و پادشاه بافر و جاه بنده پرور دادگستر کامکار محمد علی شاه قاجار که به روزگار جهانپانیش در کامرانی بر گروه ایرانی گشوده شد.

که تا مهر و ماه است پاینده باد همه روز نیکش فزاینده باد
باری این بنده^۴ را به فرخنده بادی یاد فرموده بودند و شیرین کام خواسته بودند سپاس دارم، و اگر شایگان تواند بود، جان شیرین نهاده بر کف دستم.
کار ساز بی نیاز و یکتای بی انباز کام همگان را شیرین فرماید و کار بندگان را به سامان آسایش بیاورد.

امید است به خواست ایزد و نیروی یزدان روز به روز بر شکوه ایران و فرّ و بُرز ایرانیان برافزاید و ستارۀ بدبختی و نیازمندی این سامان رو به کاهش گذارد. بویژه پابندگی آن انجمن خجسته را به شکوه و فرهی خواهان است و به سپاسگزاری نامه را به پایان می‌رساند.

— ۳ —

جواب - انجمن زرتشتیان طهران

در این هنگام پیروزی و جشن نوروزی به مهربانی از این بنده^۵ یاد فرموده بودند بس شاد گردید و از جان و دل زبان فرخنده بادی گشوده پابندگی آن انجمن نیک فرجام را به شکوه و فرهی خواهان است. دادار هفتمین آسمان و نیرو بخش زمین و زمان توانائی کارگذاری و یاری برادران ارزانی فرماید، که بی نیروی او از بازوی کسی کاری ساخته نیست و باخواست او دست ناتوان توانا است. بویژه امروز که همه برادران دست به دست هم داده در انجام پیشنهاد خویش هم آواز شده اند.

۳. مقصود سال دوم مشروطیت است.

۴. نویسنده نامه شناخته نیست. بی شباهت به خط مرحوم سهراب سفرنگ نیست.

۵. نویسنده نامه شناخته نیست.

سپاسگزاریم و نیایش کن که در سایه خسرو دادگر روز بهیمان در فزایش است و شب سختیها رو به کاهش. روی آزادیخواهان چون سر بهار سبز و خرم است و دست خودپسندان چون دل زمستان تنگ و درهم.

امید که یگان یگان^۶ آن برادران انجمن در اسپریس دانش پروری و دادگستری گوی ...^۷ از همگنان ربودن خواهند و چوگان پیش جوئی باز پس نکشند.

زنهار که فرونشینیم و از سختی نپرهیزیم تا خداوند فیروزی بخش دسترنجمان گنجها بدهد. «زبنده بندگی و از خدا خداوندی».

 ۶. کذا.

۷. یک کلمه ناخوانا

نیام نیک بخت

درین
روزگار
بخت
نیک
بخت

برخی خرد بر خرد است گنم

نیک بختی است که در این روزگار
نیک بختی است که در این روزگار
نیک بختی است که در این روزگار

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

درین روزگار
بخت
نیک
بخت

مهران افشاری

یادداشت‌هایی درباره خرم‌دینان

پژوهشگران ایرانی تحقیقات ارزشمندی را درباره بابک و خرم‌دینان انجام داده‌اند^۱ که ما را از تکرار گزارش‌های تاریخی در این باره بی‌نیاز می‌کند. خرم‌دینان یا خرمیان همان پیروان مزدک در دوره پس از ورود اسلام به ایران بوده‌اند^۲ که بابک از میان آنان برخاست و برضد استیلای عرب شورید. او پیرو جاویدان بن شهرک، یکی از بزرگان خرم‌دینان، بود و پس از مرگ جاویدان به یاری همسر او سرپرستی خرم‌دینان را عهده‌دار شد.^۳ نهضت بابک در واقع نهضت روستازادگان و کشاورزان بود و چون با اندیشه

۱. مشخصات این آثار به قرار ذیل است: زریاب، عباس: «بابک خرم‌دین»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، زیر نظر سید مصطفی میرسلیم، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵ ش، ص ۷۷ - ۸۱؛ زرین‌کوب، عبدالحسین: دو قرن سکوت، سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی در دو قرن اول اسلام، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۸ ش، چاپ دهم، ص ۲۱۱ - ۲۱۹ و ص ۲۲۳ - ۲۳۱؛ صدیقی، غلامحسین: جنبش‌های دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، تهران، انتشارات پازنگ، ۱۳۷۵ ش، چاپ دوم، ص ۲۳۲ - ۳۲۶؛ نفیسی، سعید: بابک خرم‌دین، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ یوسفی، غلامحسین: یادداشت‌هایی در زمینه فرهنگ و تاریخ، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۲۰ - ۱۴۷.

۲. النديم، محمدبن اسحاق: کتاب الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش، ص ۶۱۱. برای مآخذ دیگر در این باره — جنبش‌های دینی ایرانی، ص ۲۳۵ - ۲۴۰.

۳. کتاب الفهرست، ص ۶۱۲ - ۶۱۴، در این کتاب رئیس خرمیان پیش از بابک، «جاویدان بن شهرک» ذکر شده است؛ مسعودی، ابوالحسن، علی بن الحسن: کتاب الثنبه و الاشراف، طبع لیدن، مطبعة بریل، ۱۹۶۷ م، ص ۳۵۳، مسعودی نام مذکور را «جاودان بن شهرک» آورده است؛ بلخی، ابوالمعالی محمد بن نعمت: بیان‌الادیان، به

امیرزادگان ایرانی سازگار نبود، هیچ‌یک از آنان بابک را یاری نکردند تا سرانجام به دست افشین آسروشنه‌ای، که از اشراف‌زادگان بود، شکست یافت.^۴ منابع تاریخی به خوشباشی و عیش و طرب خرّم‌دینان اشاره کرده و نام خرّم‌دین را به توجّه خاصّ آنان راجع به شادمانی و خوشی مربوط دانسته‌اند^۵ و در ضمن این سخنان به اشتراک همسر در نزد آنان تأکید ورزیده‌اند.^۶ لازم به ذکر است که گونه‌هایی از اشتراک همسر در میان طبقه عامّه و روستایی دوران ساسانی نیز متداول بوده است^۷ و آیین مزدک که خرّم‌دینان را دنباله‌روان او دانسته‌اند، در ایران باستان پیشینه‌ای بس دیرینه‌تر از روزگار وی داشته است. در برخی متون پهلوی این آیین دیرینه «درست‌دینی» نامیده شده و به شخصی به نام زرتشت فسایی منسوب است. درست‌دینان یا پیروان زرتشت فسایی به تصحیح و تأویل اوستا تأکید داشته‌اند.^۸

کثرت خرّم‌دینان و پیروان بابک که از ده هزار تا صد هزار تن و گاه هم بیشتر ذکر شده است^۹ و نیز پراکندگی گسترده خرّم‌دینان در نواحی گوناگون ایران نظیر آذربایجان، خراسان، اصفهان، ری و همدان،^{۱۰} از یک سوی دلالت بر آن دارد که این آیین یکباره پدید نیامده، بلکه در نواحی گوناگون ایران پهن‌اور سابقه و ریشه‌های استوار داشته است، و از سوی دیگر ما را بر آن می‌دارد که پس از شکست بابک و قتل او، پیروان بسیاری و خرّم‌دینان پراکنده در مناطق گوناگون، نبایست از بین رفته باشند؛ بلکه در طئی ادوار مختلف تاریخ ایران بایستی آیین خود را حفظ کرده و به نسلهای پس از خود انتقال داده باشند. اما چون حکومت‌های ایران با آیین آنان مخالف بوده‌اند، نه کتابی مدوّن درباره آیین باستانی «درست‌دینان» یا «خرّم‌دینان» به جای مانده است و نه در کتابهای تاریخی از



تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه با همکاری قدرت‌الله پیشنماز، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار بزدی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۱، در این کتاب نام یاد شده «حادان» ضبط شده است. در برخی مآخذ «جاودان بن سهل» نیز ذکر شده است.

۴. دو قرن سکوت، ص ۲۱۲ و ۲۱۷؛ یادداشت‌هایی در زمینه فرهنگ و تاریخ، ص ۱۳۱.

۵ و ۶. بیان‌الادیان، ص ۴۸؛ کتاب‌الفهرست، ص ۶۱۱؛ نظام‌الملک طوسی: سیاست‌نامه (سیرالملوک)، به کوشش جعفر شعار، تهران، انتشارات جیبی، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۷۹؛ و برای مآخذ دیگر — جنبش‌های دینی ایرانی، ص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۷. شکی، منصور: «درست‌دینان»، مجله معارف، سال دهم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۲ ش، ص ۴۲ - ۴۳.

۸. همان، ص ۳۳ - ۳۴.

۹. — سیاست‌نامه، ص ۲۸۰ - ۲۸۳؛ یادداشت‌هایی در زمینه فرهنگ و تاریخ، ص ۱۲۷.

۱۰. کتاب‌التنبیه و الاشراف، ص ۳۵۳؛ نیز — سیاست‌نامه، ص ۲۷۹ - ۲۸۰.

اوضاع و سرانجام خرم‌دینان پس از دوران بابک، جز به اجمال، بحث شده است. در این مقاله صرفاً براساس برخی همانندیها و برپایهٔ حدس و گمان کوشش بر آن است که مباحثی دربارهٔ پیشینهٔ خرم‌دینان در اعصار باستانی ایران، و سرگذشت و تحوّل آیین آنان در دوران اسلامی مطرح گردد.

۱. همانندی بابک و ضحاک:

پس از آنکه افشین بابک را شکست داد و اسیر کرد، ابوتمام (متوفی: حدود ۲۲۸ - ۲۳۲) شاعر عربی سرای، در قصیده‌ای که در مدح افشین سرود، او را به فریدون و بابک را به ضحاک تشبیه کرد.^{۱۱} اگرچه او ظاهراً فقط برای زشت نمودن شخصیت بابک و تمجید افشین این تشبیه را به کار برد، اما آنچه که در کتابهای تاریخ ذکر شده است، گذشته از مطالب مربوط به قساوت و کشتارهای فراوان ضحاک و بابک که عاری از شائبه‌های غرض‌ورزی مخالفان آنها نیست،^{۱۲} همانندیهای بابک و ضحاک را بیشتر درخور توجه می‌کند. از جمله اینکه نام پدر بابک نیز مانند نام پدر ضحاک، «مرداس» ذکر شده است.^{۱۳} بابک روستایی‌زاده بود. برطبق شاهنامه نیز مرداس دارای دامهای بسیار بوده است و شیر مورد نیاز دیگران از دامهای او تهیه می‌شده،^{۱۴} و بر این اساس ظاهراً او شهرنشین نبوده، چنانکه در روایت نقّالان «کدخدای ده» معرفی شده است.^{۱۵} شاید ضحاک هم از طبقهٔ روستایی بوده و تازی بودن او تغییری از روستایی بودن او نبوده باشد. در منابع مربوط به بابک از ارتباط نامشروع پدر و مادر او سخن رفته است و او را زنازاده

۱۱. همان، ص ۸۸.

۱۲. دربارهٔ روایت‌های ستمگری و کشتارهای ضحاک — صدیقیان، مهین‌دخت: فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام، ج ۱: پیشدادیان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۳۹ - ۱۴۰؛ و دربارهٔ کشتارهای بابک — کتاب‌الثنیبه و الاشراف، ص ۳۵۳؛ ابن جوزی، ابوالفرج: تلیس ابلیس، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸ ش، ص ۸۲ و مقایسه شود با: دو قرن سکوت، ص ۲۱۶ - ۲۱۷، که به نقد این‌گونه سخنان پرداخته است.

۱۳. دو قرن سکوت، ص ۲۱۶؛ یادداشتهایی در زمینهٔ فرهنگ و تاریخ، ص ۱۲۰، هر دو از کتاب الانساب سماعی نقل کرده‌اند.

۱۴. فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، با مقدمهٔ احسان یارشاطر، دفتر یکم، تهران، انتشارات روزبهان، ۱۳۶۸ ش (افست)، ص ۴۵ - ۴۶.

۱۵. هفت لشکر (طومار جامع نقّالان) از کیومرث تا بهمن، با مقدمهٔ تصحیح و توضیح مهراڻ افشاری و مهدی مداینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش، ص ۷.

معرفی کرده‌اند.^{۱۶} اودگ، مادر ضحاک، نیز گناهکار بزرگ و دیوژنی روسپی و زناکار با محارم است.^{۱۷} نقل است که بابک در آغاز سرودخوان و نوازندهٔ تنبور بود^{۱۸} و منابع رواج موسیقی و خاصهٔ تنبورنوازی را در جمع خرم‌دینان نشان می‌دهد چنانکه گویی جزئی از آیین آنان بوده است.^{۱۹} در اساطیر ایران هم ضحاک نخستین کسی است که آواز خواند یا برای او آواز خواندند و نخستین کسی است که موسیقی را آموخت.^{۲۰} دربارهٔ پیروان بابک نقل است که به قطع اعضای مردم می‌پرداختند^{۲۱} و دربارهٔ ضحاک هم گفته‌اند نخستین کسی بود که به قطع اعضای مجرمان پرداخت.^{۲۲} ضحاک زبانه بود و زنان و دختران مردم را به زور به همسری خود درمی‌آورد.^{۲۳} همین مطالب را دربارهٔ بابک هم ذکر کرده‌اند^{۲۴} و این همه شباهات نمی‌تواند اتفاقی بوده باشد.

این همانندیاها ظاهراً از این سرچشمه گرفته است که ضحاک نیز نمایندهٔ جامعهٔ کشاورز و روستایی به نظر می‌رسد و همانند مزدک بامدادان به زندگی اشتراکی قائل بود. اینکه در منابع دورهٔ اسلامی ذکر شده است زن و خواستهٔ دیگران را نزد خود گرد آورده بود، ظاهراً نشانی از اعتقاد او به اشتراک زن و خواسته است.^{۲۵} ضحاک اختلاف طبقات را برهم زده بود و چون فریدون بر او پیروز گشت، طبقات را از نو پدید آورد و اموال هر کس را به نزد صاحبش بازگرداند.^{۲۶} بابک هم پیرو مزدک و از جامعهٔ روستایی بود. اینکه گفته شده است مادران ضحاک و بابک نابکار و زناکار بوده‌اند، ظاهراً ناشی از آن است

۱۶. مقدسی، مطهر بن طاهر: آفرینش و تاریخ، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگه، شش جلد در دو مجلد، ۱۳۷۲ ش، ص ۹۷۴؛ کتاب الفهرست، ص ۶۱۲.

۱۷. حصوری، علی: ضحاک، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۳.

۱۸. بیان‌الادیان، ص ۱۲۰؛ کتاب الفهرست، ص ۶۱۲.

۱۹. مثلاً طبری، ابوجعفر محمد بن جریر: تاریخ‌الریسل و الملوک، تصحیح م. ج، دوخویه، دورهٔ سوم، ج ۱۱، چاپ بریل، ۱۸۸۱ م (افست اسدی در تهران)، ص ۱۲۰۵؛ نیز — جنبش‌های دینی ایرانی، ص ۳۱۸.

۲۰. فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲۱. کتاب الفهرست، ص ۶۱۱؛ آفرینش و تاریخ، ص ۹۷۵.

۲۲. فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲۳. همان، ص ۱۴۱؛ شاهنامه، دفتر یکم، ص ۵۷؛ نیز — مزدآپور، کنایون: «ضحاک و فریدون»، در سخنواره، پنجاه و پنج گفتار پژوهشی به یاد دکتر پرویز ناتل خانلری، به کوشش ایرج افشار و هانس روبرت رویمر، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۴۱ - ۶۴۲، که ترجمهٔ بخشی از کتاب نهم دینکرد است.

۲۴. تلبیس ابلیس، ص ۸۲.

۲۵. — بهار، مهرداد: جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۴۱؛ ضحاک، ص ۴۷ - ۵۰.

۲۶. شاهنامه، دفتر یکم، ص ۸۳؛ فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۴۳.

که زن در جامعهٔ آنان برای چند مرد مشترک بوده است، جامعه‌ای کشاورز که در آن رکن اصلی خانواده زن بوده و مادرسالاری و زن‌محوری متداول بوده^{۲۷} و با جامعهٔ شهرنشین در آیین و آداب و رسوم تفاوت داشته است. چنین به نظر می‌رسد که از دورانی بسیار کهن، دورانی که به اساطیر پیوسته است، جامعهٔ روستایی ایران آیین خود را که با آیین حکومتها متفاوت بوده، حفظ نموده و تا دوران پس از اسلام نیز این آیین دوام یافته است که همان آیین خرم‌دینی بوده است.

۲. همانندیهای خرم‌دینان و عیاران:

برخی از شباهتهای خرم‌دینان و عیاران هم از نکاتی است که در شناخت خرم‌دینان درخور توجه و بررسی به نظر می‌رسد. از جمله اینکه در کتابهای تاریخی به عیش و طرب خرم‌دینان و کامجویی آنان از لذتهای دنیایی تأکید شده است^{۲۸} و براساس برخی شواهد در ادب فارسی، عیاران نیز مانند آنان اهل خوشباشی و باده‌نوشی بوده‌اند چنانکه حافظ (متوفی: ۷۹۲ ق.) گفته است: «شیوهٔ رندی و خوشباشی عیاران خوش است».^{۲۹} روش زندگی خرم‌دینان هم که در کوهستانها به سر می‌بردند و به دیه‌ها می‌تاختند و یا کاروانها را تاراج می‌کردند،^{۳۰} بیش و کم به دزدیها، طراریها و راهزنیهای عیاران شبیه به نظر می‌رسد. در الفهرست به مهمان‌نوازی خرم‌دینان تأکید شده است^{۳۱} و از دیگر سوی مهمان‌نوازی و غریب‌پروری از اصول آیین جوانمردی بوده است.^{۳۲} اگر این سخن منابع کهن که خرم‌دینان مردمان را مُثله می‌کردند، یعنی گوش و بینی آنان را می‌بریدند،^{۳۳} از سر دشمنی با آنان نبوده باشد، به گونه‌ای کم و بیش یکی از آداب عیاران را هم به یاد می‌آورد که برای آنکه نامشان زیانزد مردم شود، خود را مُثله می‌کردند و دست و پای خویش را می‌بریدند تا بدین‌گونه شکیبایی و استواری خود را در برابر

۲۷. ضحاک، ص ۵۹؛ «ضحاک و فریدون»، در سخواره، ص ۶۳۵.

۲۸. بیان‌الادیان، ص ۴۸؛ آفرینش و تاریخ، ص ۵۷۶.

۲۹. حافظ، شمس‌الدین محمد؛ دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح پرویز نائل‌خانلری، ج ۱: غزلیات، تهران، انتشارات خوارزمی، ۲ مجلد، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۰۴.

۳۰. سیاست‌نامه، ص ۲۸۴ - ۲۸۵؛ نیز — یادداشتهایی در زمینهٔ فرهنگ و تاریخ، ص ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۶.

۳۱. کتاب الفهرست، ص ۶۱۱.

۳۲. آیین جوانمردی یا فتوت از همان آیین عیاری پدید آمده است. دربارهٔ مهمان‌نوازی جوانمردان و خاصه استقبال آنان از غریبان — ابن بطوطه: سفرنامهٔ ابن بطوطه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲ مجلد، ۱۳۵۹ ش، ص ۳۱۵ - ۳۱۶. ۳۳. کتاب الفهرست، ص ۶۱۱؛ آفرینش و تاریخ، ص ۹۷۵.

شکنجه و درد به دیگران نشان دهند.^{۳۴} با عنایت به این روش عیاری، داستان قتل بابک هم شایان درنگ و بررسی است. بابک در رمضان یا شوال سال ۲۲۲ ق. اسیر و به سامرا منتقل شد و در صفر ۲۲۳ ق. کشته شد.^{۳۵} نقل است که برادرش پیش از مرگ بابک به او گفت: کاری کردی که هیچ کس نکرد، اکنون استواری و شکیبی از خود نشان بده که کس نشان نداده باشد!^{۳۶} بابک بواقع چنین کرد. به هنگام قتلش نخست دست و پای او را بریدند و او هیچ نگفت. با خون دست بریده اش چهره خود را گلگون کرد تا چون خون از تنش بیرون می رفت، نگویند که از ترس رویش زرد شد.^{۳۷} این با همان آرمان شهرت طلبی عیاران مطابق است که دست و پای خود را می بریدند تا استواری خویش را به مردم نشان دهند.

به هر تقدیر، آیین عیاری نیز مانند آیین خرم دینی از آیینهای طبقه عامه ایران بوده است که سرچشمه های آنها را باید در ایران باستان جست و از همین لحاظ به نظر می رسد که این دو آیین به هم مرتبط بوده است.

۳. همانندیهای اهل حق و خرم دینان:

منابع کهن از ارتباط خرم دینان با باطنیان سخن گفته اند.^{۳۸} باطنیان و اسماعیلیان گروهی از غلات شیعه به شمار می آیند. امروزه بیشترین غلات شیعه در ایران که آیین آنان بیش و کم با مذهب اسماعیلیه مرتبط به نظر می رسد، «اهل حق» نامیده می شوند، همان گروهی که توده مردم ایران آنان را «علی الهی» می نامند.^{۳۹} شباهتهای اهل حق و خرم دینان تا حدی است که می توان گمان کرد که شاید آنان همان اخلاف خرم دینان باشند. مناطقی که این فرقه در ایران بیشتر در آن متمرکزند، نظیر آذربایجان و همدان و کرمانشاه، با مراکزی که آیین خرمی در آنها رواج داشته است، مطابقت دارد. اهل حق نیز مانند خرم دینان مردمان روستایی اند. آیین خرمی در سرزمینهای گردنشین ایران رواج

۳۴. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۲۶.

۳۵. کتاب التنبیه والاشراف، ص ۳۵۳.

۳۶. تلبیس ابلیس، ص ۸۲.

۳۷. همان، ص ۸۲ و نیز سیاست نامه، ص ۲۸۴. داستان قتل بابک در برخی آثار عرفانی برای حلاج ذکر شده است مثلاً — عطار نیشابوری، فریدالدین: تذکرة الاولیاء، تصحیح متن، توضیحات و فهارس از محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۰ ش، ص ۵۹۲ - ۵۹۳. ۳۸. سیاست نامه، ص ۲۷۹، ص ۲۸۵.

۳۹. درباره آنان — افشاری، مهران: «اهل حق»، چیست، سال نهم، شماره ۴، دی ۱۳۷۰ ش، شماره مسلسل ۸۴، ص ۳۸۳ - ۳۹۹.

داشته،^{۴۰} چنانکه مسعودی (متوفی: حدود ۳۴۴ - ۳۴۶ ق.) یک فرقهٔ مهم خرم‌دینان را «کودشاهیه» ذکر کرده که در برخی از نسخه‌های خطی کتاب او «کردشاهیه» آمده است.^{۴۱} و محققان هم کردشاهیه را درست‌تر دانسته‌اند؛^{۴۲} طرفه اینکه امروزه هم بیشتر اهل حق ایران، گرداند.

نقل است که بابک دعوی خدایی کرد^{۴۳} و همچنین مدعی بود که روان جاویدان بن شهرک، پیشوای خرم‌دینان، به او منتقل شده است، از آن‌رو که خرم‌دینان به انتقال روان شخص مرده به پیکر شخصی دیگر اعتقاد داشته‌اند.^{۴۴} اهل حق نیز به حلول خدا در انسان اعتقاد دارند و برآنند که ذات حق در چندین نوبت در جامهٔ انسانی ظهور کرد، نخستین بار در علی (ع) و سپس در کسانی چون شاه فضل، باباسرهنگ، شاه‌رضا، شاه‌خوشین و آخرین بار در سلطان ضحاک (یا سهاک، و یا اسحاق) ظاهر گردید. همچنین در اعتقاد آنان بعضی افراد مظهر افرادی دیگرند.^{۴۵}

آیین ارجی، یعنی همبستری گروهی با آدابی ویژه در یک شب خاص، در میان پیروان بابک متداول بوده است.^{۴۶} امروزه این آیین در برخی از روستاهای اسماعیلی مذهب خراسان و افغانستان نیز رواج دارد^{۴۷} و همچنین نقل است که اهالی روستایی در بد، نزدیک قلعهٔ بابک، که اهل حق‌اند، آن را در شبی خاص اجرا می‌کنند.^{۴۸}

شراب در نزد خرم‌دینان متبرک محسوب می‌شده است^{۴۹} و کتابهای کهن از باده‌نوشی بابک و پیروانش حتی در هنگام نبرد سخن گفته‌اند.^{۵۰} اهالی روستای ایلخچی در آذربایجان که عموماً اهل حق‌اند، نیز شراب را حرام نمی‌دانستند و در باده‌گساری

۴۰. کتاب الثبیه و الاشراف، ص ۳۵۳.

۴۰. جنبش‌های دینی ایرانی، ص ۲۵۸.

۴۳. کتاب الفهرست، ص ۶۱۱؛ بیان‌الادیان، ص ۱۲۲.

۴۲. جنبش‌های دینی ایرانی، ص ۲۵۹.

۴۴. آفرینش و تاریخ، ص ۵۷۵، ۹۷۳، ۹۷۵.

۴۵. جیحون‌آبادی، نعمت‌الله: حق‌الحقایق یا شاهانهٔ حقیقت، به تصحیح و مقدمهٔ محمد مکرری، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۷۰ - ۲۷۴، ص ۵۰۱ - ۵۰۳، ص ۵۲۱ - ۵۲۶، ص ۵۲۹ - ۵۳۸، ص ۵۴۱ - ۵۶۰، الهی، نورعلی: برهان‌الحق، به کوشش تقی تفضلی، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۴۲ ش، ص ۳۶ - ۴۰؛ مینورسکی، ولادیمیر: تاریخ تبریز، ترجمهٔ عبدالعلی کارنگ، تبریز، انتشارات تهران، ۱۳۳۷ ش، ص ۴۰ - ۴۱ (باورقی).

۴۶. تلبیس ابلیس، ص ۸۲.

۴۷. جستاری چند در فرهنگ ایران، ص ۲۴۴؛ ضحاک، ص ۵۸.

۴۸. در دوران خدمت نظام وظیفه، با آقای سعید عطالو، کارشناس حقوق، دورهٔ آموزش نظامی را می‌گذراندم، این سخن را نامبرده که از اهالی منطقه‌ای نزدیک به روستای یاد شده بود، برای نگارنده نقل کرد و به سخن او اعتماد ورزیدم.

۴۹. آفرینش و تاریخ، ص ۵۷۶.

۵۰. یادداشت‌هایی در زمینهٔ فرهنگ و تاریخ، ص ۱۴۴.

افراط می‌ورزیدند. خمهای شراب که از زیر زمین آنجا پیدا شده است، به پیشینهٔ باده‌نوشی در این روستا دلالت می‌کند.^{۵۱}

همچنین تنبورنوازی مانند خرّ میان در میان اهل حقّ متداول است و بسیاری از آنان، خاصّه اهل حقّ کرد، در تنبورنوازی چیره‌دست‌اند.^{۵۲}

در پایان این سخن همانندی اهل حقّ و درست‌دینان نیز شایان یادآوری است. درست‌دینان مدّعی بودند که دین درست از آن ایشان است، اهل حقّ نیز خود را به حقّ پیوسته می‌دانند. درست‌دینان به ظواهر دین‌بهی و اجرای مراسم و آداب آن پایبند نبودند زیرا خود را رستگار می‌دانستند،^{۵۳} اهل حقّ هم نماز و عبادات دیگر دین اسلام را به مردمان دیگر مختصّ می‌دانند که به اعتقاد ایشان در مراحل شریعت و طریقت به سر می‌برند، چون خود را اهل حقیقت و به حقّ پیوسته می‌دانند، به فرایض دین اسلام عمل نمی‌کنند.^{۵۴}

به هر تقدیر، شواهد نشان می‌دهد که از روزگاران بسیار کهن، از دوره‌هایی که از اسناد تاریخی فراتر رفته و همراه با ضحاک به اساطیر پیوسته است، تا عصر حاضر، دین و آیینی خاصّ در میان برخی از روستاییان و طبقهٔ عامهٔ ایران رواج داشته است که فرمانروایان این سرزمین با آن مخالف بوده‌اند و پیروان آن را ملحد و بددین می‌نامیده‌اند، آنان هم در برابر این‌گونه اتهامات خود را پایبند به باطن دین، درست‌دین و اهل حقّ معرفی کرده‌اند. مزدکیان و خرّم‌دینان نیز از همین گروه بوده‌اند و هم اکنون فرقهٔ «اهل حقّ» دنباله‌روان آنان به نظر می‌رسند.

۵۱. ساعدی، غلامحسین: ایلمخچی، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش، ص ۵۷-۵۹.

۵۲. دربارهٔ جایگاه موسیقی و تنبورنوازی نزد اهل حقّ — دورینگ، ژان: موسیقی و عرفان سنت شیعی اهل حق، ترجمان سودابهٔ فضائلی، آبادان، نشر پرسش و تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۷-۷۹.

۵۳. «درست‌دینان»، معارف، سال دهم، شمارهٔ ۱، ص ۳۶.

۵۴. — «اهل حقّ»، چیست، سال نهم، شمارهٔ ۴، ص ۳۸۹.

موبد دکنر جهانگیر اوشیدری

گبر محله

گبر محله چگونه ایستاد و چگونه و چقدر نوبت ویران شد؟ ساختمانهایی که اکنون بر ویرانه‌ها بنا شده تا چه حد مالکیت زمینش قانونی و شرعی است؟ انجمن زرتشتیان کرمان و یک چنین اماکن! نوشتاری که با عنوانهای بالا و با مشروحات زیر از دید می‌گذرد انگیزه‌های چندی را در خود دارد:

۱. بنا به خواست فرزندان شادروان جمشید سروشیان است که خواسته‌اند، گفتاری در یادنامه پدرشان که فردی علاقه‌مند به دین و فرهنگ و تاریخ ایران بود بویژه شهر زاد بومش کرمان بود، فراهم گردد.

۲. گرچه جداگانه نوشتار دیگری داده شده که بیشتر مربوط به شخص آن شادروان می‌باشد که نوشتار کنونی نیز دربرگیرنده دیدگاههای اوست.

۳. انگیزه یا انگیزه‌های دیگر این نویسنده عبارتند از:

الف - من نیز زاد بوم کرمان و خانه پدری که در آن به دنیا آمدم در حاشیه خرابه‌های گبر محله برد.

ب - هر وقت که همراه کسان، نزدیکان و خانواده، چه برای حضور در شاه مهرایزدی (باغچه بداغ آباد) و زیارت و چه برای شرکت در جشن سده که در کرمان برگزار می‌شد و می‌شود و باز هم خواهد شد، ناچار به عبور از بین ویرانه‌ها بود که تا سی سال پیش هنوز موجود و دیوارها و بقایای خانه‌های فرو ریخته و ویران شده به چشم می‌خورد.

پ - انگیزه دیگر اینکه به هنگام رفتن به دبیرستان پهلوی (کلاسهای ۱۲ - ۱۰) همه روزه به همراهی همکلاسی‌ام آقای جمشید خسروان، از بین یاکنار خرابه‌ها (کلنگ خرابه‌ها) می‌گذشتیم.

ت - پیران و زیارتگاههای دیگری هم: پیرهای شاه وهمن امشاسپند، آدرایزد، اشتادایزد، پیر سبزپوشان و بالاخره شاه مهرایزدی (محل برگزاری جشن سده) در این مجموعه (= گبرمحل) قرار داشت. که شادروان دکتر دینیار مزدیسنا، ریاست وقت انجمن زرتشتیان کرمان همه را دیوارکشی و محصور نمود. در غیر این صورت این زیارتگاهها نیز به سرنوشت دیگر اراضی گبرمحل دچار می‌شد.

ث - انگیزه دیگر اینکه، آیا آنانی که در این زمینها ساختمان نموده به این امر واقفند که روزی، روزگاری این سرزمینها، صاحبانی داشتند که جور و ستم روزگار آنها را از هستی مادی و حیات ساقط نموده است و وارث واقعی آنها انجمن زرتشتیان کرمان، که متولی اموال و امور جماعتی است می‌باشد و بایستی ادای دین گردد. به خاطر دارم که کشاورزان از خاکهای ویرانه‌ها برای پوک کردن زمینهای زراعتی (شاید کود) استفاده می‌کردند، چون ساختمانها همه خشت و گل بود. در آخرین سفرم به کرمان (شرکت در جشن سده ۱۳۷۸) زمینها تا آن سوی باغچه شاه مهرایزدی، ساختمان شده بود. (بررسی به وضع ثبتی زمینها لازم است) با توجه به نیت دینی و فرهنگی و تاریخی شاه جمشید، نوشتار را به گبرمحل اختصاص داد، زیرا هنوز هستند مردمی که وجدانی بیدار دارند، کما اینکه در سالهای اخیر فردی به انجمن مراجعه و از محلی در حوالی مسجد صاحب الزمان نام برده که وقف و مربوط به انجمن زرتشتیان کرمان بوده که هم اکنون کرایه می‌پردازد در نقشه‌ای که ژنرال سایکس در کتاب خود آورد، (تصویر آن پیوست است) گبرمحل نشان داده شده که بنام ویرانه (Desert) از آن یاد می‌شود. اکنون نوشتار را در چگونگی به وجود آمدن گبرمحل دنبال می‌نماید: در جغرافیای کرمان می‌خوانیم: «در زمان شاه سلیمان صفوی انار الله برهانه، علمای کرمان گفتند مجوسیه ساکن بلده باید خارج شهر منزل نمایند تا با مسلمانان محشور نباشند، آنها را در خارج بلده به سمت شمال، جنب همین دروازه، سکنا دادند. (منظور دروازه خراسان یا گبری است) خانه‌ها و آتشکده ساختند و مدتی زیست کردند. کُرت اول که محمود قلزائی اوغان از قندهار به کرمان آمد اول توانست شهر را تسخیر و تصرف نماید، مجوسیه (= زرتشتیان) را غارتید، آن بیچارگان لابد به شهر منزل گرفتند، چون این دروازه جنب آن محله است موسوم به دروازه گبری بود، همانا که مردم کرمان هنوز اغلب مجوس را گبر گویند.

مرحوم وکیل الملک آن دروازہ را (۱۲۸۰ هـ) تعمیر کرده دروازہ خراسان نامید. باید بیفزاند تا حدود سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۵ خورشیدی، این دروازہ و پنج دروازہ دیگر، کرمان (= شہر شش دروازہ) آباد بود (پنج تہای دیگر: ناصریہ، مسجد، ریگ آباد، سلطانی، آژگ) بودند.

باز در ص ۲۷ کتاب مزبور می خوانیم: «محمود افغان در زمان صفویہ بہ کرمان آمدہ، شہر را نتوانست مفتوح نماید، این محلہ را ویران و مردمش را تاراج نمودہ ...» حال تصور بفرمایید بعد از ہمہ ستمهایی کہ در طول زمان بر این بندگان خدا وارد آمدہ بود، بعد از کوچ اجباری زمان شاہ عباس کہ زرتشتیان از کرمان و یزد و دیگر نقاط حتی از قزوین بہ دہ حسین آباد (= گبرآباد) جلفا آمدند، کوچاند، زرتشتیان کرمان بہ خارج شہر، دل از خانہ و کاشانہ و ترتیب زندگی و معاش، کندن و در جایی سکونت گزیدن کہ نہ دکانی و نہ بازاری است و نہ شغلی و ... نہ دیگر تسهیلات، چقدر رنج آور است. ولی آفرین بر، توان و ہمتشان کہ توانستند پایداری نمودہ و امانت را بہ بعدی ہا بسپارند و زرتشتیان ہموارہ خواستار ہمزیستی مسالمت آمیز بودہ و ہستند و این روح تسلیم پذیری و آرامش در گروہ کوچک زرتشتیان، بہ واسطہ تبعیضات و محدودیتہایی بود کہ بہ وسیلہ برخی حکام شرع و عرف انجام می شد کہ حق را بہ طرف غیرزرتشتی می دادند، بنابراین از سوی ریش سفیدان توصیه شدہ بود کہ کوشش نمایند با دیگران اختلاف پیدا نمایند کہ داوری بہ زیان آنها تمام می شد.

توضیح آنکہ گروہ کوچک زرتشتیان کرمان پس از ساسانیان دخالتی در امور سیاسی و اجتماعی کشور نداشتند ہموارہ مطیع (مطیع الاسلام) بودند حال اگر این می رفت و آن می آمد بہ حال آنها فرقی نمی کرد.

معاش آنان از راہ کار در مزارع و کشت و زرع زمینہای اربابان و مسلمانہا بود. با کارشان سهمیہ ناچیزی از دسترنجشان می گرفتند کہ با پرداخت مالیاتہای سنگین «سرانہ - جزیہ و غیر چیزی بر ایشان باقی نمی ماند ...» بہ قول آقای ہمایون صنعتی بقای زرتشتیان کرمان بہ واسطہ آن بود کہ ریشہ در زمین داشتند. یعنی کشاورز بودند و علاقہ مند بہ این شغل خداپسندانہ.

شاہ جمشید در فرہنگ بہدینان درباره گبرمحلہ گوید^۱:

خرابہ های گبرمحلہ، امروز خارج دروازہ گبری تا مسافتی قریب دو کیلومتر بہ

طرف شمال شهر کرمان ادامه دارد. در زمان صفویه این محله خارج شهر بوده است و وصل به زمینهای زراعتی بداغ آباد (نگاه کنید: به نقشه زمان سایکس). عده‌ای از سربازان و سرداران دلیر نادرشاه نیز از ساکنین زرتشتی این محله بوده‌اند، از طایفه یوزباشی زرتشتی - بازماندگان آنان نیز به این نام خوانده می‌شوند.

نوشته‌اند هنگام حمله نادرشاه به قندهار، عده‌ای از افغانها به گبر محله ریخته به غارت و کشتار در گبر محله پرداختند فقط عده کمی از زرتشتیان توانستند از راه زیرزمینی چاههای قنات خود را به داخل شهر برسانند و با شرایطی که داروغه شهر معلوم نمود، در شهر کرمان ساکن شدند. شاه جمشید ادامه می‌دهد در دخمه‌ای در شمال گبر محله در ۲ کیلومتری که روی تپه‌ای است (غیر از دخمه‌های کنونی) و ساردین (sardin) خوانده می‌شود بقایای کفش و کمر و پارچه‌های پوشیده اهالی به دست می‌آید. (قابل توجه انجمن و میراث فرهنگی) و اما واژه گبر و گبری: شادروان پورداود در مقدمه فرهنگ بهدینان (۱۳۳۵) از واژه‌های بهدین دَری و گبری مطالبی نوشته که به اختصار چنین است:

«لفظ گبر بنیان ایرانی ندارد باید همان کلمه زشت کافر (جمع کفار) عربی باشد. این با لشکر دشمن به میهن ما آمد و بهانه آن همه کشتار و غارت گردید و چون بیگانه بود، ناگزیر به هیئت گبر = گور (gour) درآمد و از اینجا به سرزمینهای همسایگان ایران رخنه کرد کمالینکه واژه مزکت و مژدک مسجد شد. در نوشته‌های مورخین و شعرا واژه گبر و گور زیاد به کار رفته مثلاً بابا طاهر همدانی گفته:

اگر مستان مستیم از ته ایمان	اگر بی پا و دستیم از ته ایمان
اگر هندو اگر گبر و مسلمان	به هر ملت که هستیم از ته ایمان

یا

اگر گوریم و ترسا و مسلمان یا اگر گوریم و هندو و مسلمان
پیداست که در اینجا از گبر یا گور در لهجه لُری، «زرتشتی» اراده شده است. در ردیف هندو و ترسا و مسلمان. و لهجه‌های بلوچی، سمنانی و آذربایجانی نیز به لهجه و لفظ گور و گاور بر می‌خوریم. در عراق لهجه کردی و در ترکیه و در زبان عثمانی هم این لفظ دیده می‌شود. ترکان عثمانی عیسویان را (کسانی که به دین آنان نباشند) به این نام خوانند. پیترو دو لاوله ایتالیایی (زمان عباس صفوی ۱۶۲۴ م - ۱۰۲۵ یا ۱۰۳۳ ه) در سخن از اصفهان و برزن زرتشتیان (گبرستان) گوید: گبرها در اینجا پرستشگاه ندارند، چه هنوز آن را نساختند و ... اینان خود را بهدین خوانند و گبر نمی‌دانند. چه واژه گبر را

برای استخفاف و نسبت کفر گویند. تاورنیه در سفر خود در کرمان تعداد زرتشتیان را حدود ده هزار نفر می‌داند. اِتر سوئدی در سفرنامه خود می‌نویسد: تا زمان شاه عباس در سراسر ایران آتشکده‌های بسیار بود اما شاه عباس یا آنان را یکسره نابود و آتشکده‌هایشان را ویران ساخت یا وادارشان کرد تغییر دین بدهند و یا از ایران به هند بروند و

در هیچ جای ایران ندیدم که زرتشتیان به ظاهر شناخته شوند به جز ده گبرآباد نزدیکی اصفهان (حسین آباد جلفا، نزدیک جلفای ارامنه). خلاصه هدف متعصبین برای استخفاف و کافر شمردن بوده که بعد هر کار ناروایی که دلشان می‌خواهد انجام بدهند و حال آنکه برداشت آنها ناصحیح و به موجب بعضی فرهنگها و گویشها به جای مرد آمده است. در گزارش پهلوی اوستا فزون به واژه گبره* برمی‌خوریم که برای واژه اوستایی *nar* آورده شده است که *nr* به معنی مرد است. که دشمنان به آن عنوان دشمن و نسبت بی‌دینی می‌داده‌اند. معانی رادمرد، جوانمرد، مرد نیز گفته شده. بعد از توضیح کوتاه درباره خسارات مادی و معنوی و فرهنگی که از زمان صفویه تا هجوم آغامحمدخان سخن زیاد است که به برخی اشاره شد و به اختصار چنین است:

حمله اول محمود افغان به سال ۱۱۳۲ و غارت و کشتار گبرمحلہ و منکوب شدن به دست لطفعلی خان والی فارس که صدمه این والی فارس کم از افغانها نبود - حمله دوم افغان در ۱۱۳۴ و همراه بردن تعدادی از زرتشتیان با خود به اصفهان و فارس به سرداری نصرالله خان - که سلطان حسین در روز جمعه ۱۲ محرم ۱۱۳۵ هـ. به فرح آباد پیش محمود رفت و تاج خود را تسلیم کرد. ولی محمود کارهای جنونانه انجام داد تا به دست پسر عموی خود اشرف (به انتقام خون پدرش میر عبدالله) او را کشت (۱۱۳۷ هـ) خود را پادشاه ایران خواند. اشرف در ۱۱۴۲ هـ. در زرقان پنج فرسنگی شیراز به دست مردی بلوچ از سپاهیان پسر عمیش به قتل رسید. نادر دو بار به کرمان آمد به روایتی در سفر اول تعدادی از دلاوران گبرمحلہ را به سرداری سلطان گشتاسب فرزند زعیم بهرام با خود به قندهار برد و بر سردار افغانی به نام علیخان پیروز و دخت ۱۷ ساله (ماهرخ) او را که بسیار زیبا بود به عنوان پادشاه به سلطان گشتاسب بخشید و خود راهی هند شد و سپاه زرتشتی را مرخص نمود که بعداً سلطان گشتاسب در کرمان با ماهرخ ازدواج نمود.

(← پیر قصه گو)

* این شکل حروف را هزوارش می‌گیرند: س ر ا د

بار دیگر نیز به کرمان آمد که به سوی خراسان رفت و در آنجا نادر کشته شد. در ۱۱۹۳ هـ. (۱۷۷۸ م) که خبر درگذشت کریم خان زند به قندهار رسید اعظم خان افغان به کرمان تاخت که باز این بندگان خدا برای چندمین بار قلع و قمع شدند (به روایتی نادر نیز بر این گبر محله نشینان ستم روا داشت که با محبت اولی جور در نمی آید و متناقض است).

از بخت بد در زمان حمله آغا محمد خان که کرمان در محاصره بود، باز معلوم نیست بر سر این اهالی گبر محله چه آمده است؟ خوشبختانه پیش‌گویی راستین ملا گشتاسب سبب نجات زرتشتیان کرمان شد و خانه او در کرمان در زمان فتح آغا محمد خان محل امنی برای پناهندگان به آن خانه شد. در کتاب مزارات کرمان نیز از کوی گبران یاد شده است که شبی برف بار مأمّن بعضی مسافران خراسان بوده است.

پیشنهاد پشوتن مارکار

در مسافرتی که این پارسی ایرانی تبار و دهشمنده که در یزد بنیاد مارکار را دارد، به کرمان آمده بود پس از مشاهده گبر محله و آگاهی بر احوال آنان طی نامه‌ای به انجمن زرتشتیان کرمان پیشنهاد نموده بود در روز فروردین از فروردین ماه (فروردینگان) یادی از کشته شدگان گبر محله نمود، با آفرینگان خوانی باعث خشنودی روان جانباختگان گردد و در پایان نامه این شعر را اضافه می نماید.

نشان ناسپاسی ناشناسی است شناسایی حق در حق شناسی است
در گذشته هم در روز فروردین اسفندماه در پای دادگاه با آفرینگان خوانی از درگذشتگان یاد می نمودند و به روان فروهر درگذشتگان درود می فرستادند و به قولی به پیشواز ایام پنجه‌وه (فروردگان) می رفتند.

پرسه‌های اورمزد و تیرماه، اورمزد و اسفندماه، یادرز درگذشت اشوزرتشت (خیر ایزد دیماه) نیز به احترام و یاد گرامی داشت کشته شدگان ایران زمین است.

زرتشتیان و گبر محله یا محله گبری - زرتشتیان از صفویه تا قاجاریه

نوشتار زیر بنا به خواست دخت شادروان جمشید سروشیان برای کتاب یادنامه آن زنده یاد فراهم گردید. به سبب علاقه بیش از حد شاه جمشید به دین، تاریخ و زرتشتیان، گفتار درباره حال و احوال زرتشتیان و گبر محله آماده شد.

تراز نامہ و کارنامہ شاه عباس صفوی

نکات منفی - فهرست وار: ۱ - در بین نامه‌های متبادله بین پارسیان هند و زرتشتیان کرمان و یزد که با قاصد و چارپا رَد و بدل شده مراتبی دیده می‌شود چنانچه: در نامه‌های ۱۰۰۵ یزدگردی برابر ۱۰۴۵ هـ. از سال ۹۹۷ ی (۸ سال پیش از ارسال نامه) چنین آمده: از سال ۹۹۷ زمان پادشاهی شاه عباس صحبت می‌دارد که مسلمانان به زرتشتیان سخت گرفته و دو نفر از موبدان مقتول و کتب مذهبی و جاماسب‌نامه و بسیاری از نسخ خطی زند و اوستای آنان را تباہ ساخته و یا به غارت برده‌اند. در نامه ۱۰۱۹ ی ضمن بر شمردن موارد دیگر، باز اشاره می‌نماید: در زمان شاه جنت مقام شاه عباس آنقدر آزار و جفا و زیان به دستوران ایران رسید که دو نفر از آنان کشته شدند و ...

استاد ذبیح بهروز دربارهٔ ستم وارده به زرتشتیان در زمان شاه عباس چنین می‌نویسد: ترویج افکار حکمت شرقی باعث تشویش شاه عباس گردید و او عدهٔ زیادی از صاحب‌دلان و زرتشتیان را بکشت و به روایتی در زمان سلطان حسین صفوی، ۲۰ هزار زرتشتی در یک شب قتل عام شدند (جمعیت زرتشتیان قبل از صفویه و غلبه افغان حدود ۳ تا ۵ میلیون تخمین زده می‌شد) شاه عباس در حدود سال ۹۹۴ ی جمعی کثیر از زرتشتیان را از اطراف ایران کوچانیده در قریهٔ جدید الاحداث به نام گبرآباد (حسین‌آباد) وصل به جلفای اصفهان منزل داد. حتی بسیاری از فضلا و دانایان و کشاورزان قوم را که در یزد و کرمان با خویشاوندان خود به آرامش می‌زیستند به اجبار در اصفهان ساکن ساخت. قزوین نیز در آن موقع زرتشتی‌نشین و عده‌ای به اصفهان کوچانده شدند که در آخر صفویه برخی به کرمان آمدند.

نظر جهانگردان - پیترو دو لاوله در نامه ۸ دسامبر ۱۶۱۷ دربارهٔ وضع زرتشتیان می‌نویسد: «بینوایان اسلام نسبت به آنها توانگر محسوب می‌شوند». مادام منانت فرانسوی از قول م دالبر در سال ۱۶۶۵ که به ایران سفر کرده راجع به گبرآباد می‌نویسد: «زرتشتیان بسیاری از نقاط ایران نابود گردیدند قبل از اینکه در گبرآباد پناه یابند.»

ژان شاردن، جهانگرد (۱۷۱۳ - ۱۶۴۳) دربارهٔ گبرآباد و زرتشتیان می‌نویسد: شماره اندکی از پارسیان باقی هستند و ... به واسطهٔ تعصب نابود گشته و دهات بیشماری در جنوب اصفهان در جنگ داخلی ویران و عدهٔ کمی به اطراف یزد و کرمان پناه بردند. این جماعت به قدری بی‌نوا می‌باشند که در روز تاجگذاری سلیمان سوم نتوانستند هدایایی تقدیم نمایند و پوزش خواستند و معاف شدند.

باز نوشته‌اند شاه عباس سه شرط برای زرتشتیان گذاشت: یا تغییر دین دهند و یا مهاجرت نمایند و یا کشته شوند. «اینست نتیجه جور و ستم». تا اینجا ترازنامه منفی بود که به اختصار یاد شد.

ترازنامه مثبت - گویا قرار بود زرتشتیان کرمان به جرم کشتن سرکارگر مسلمانی در بابا کمال کرمان همه کشته شوند که شب شاه عباس به خواب می‌بیند که قسمتی از کرمان در آتش می‌سوزد. خواب را با نزدیکان در میان می‌گذارد که گفته می‌شود اتفاق بدی در پیش است که فوری با یکی از نزدیکان و آستر بادپا به طور ناشناس خود را به کرمان می‌رساند و فرمان می‌دهد تنها باید یک نفر کشته شود نه همه! به این ترتیب بقیه از مرگ نجات و به پاس آن زرتشتیان کرمان همه ساله در روز خرداد روز از خرداد ماه جشن می‌گیرند و خیرات می‌نمایند که به خیرات شاه عباسی مشهور است. آری در برابر کارنامه منفی، این یکی مثبت است. که من هم در زمان دبستان رفتن در یکی از این جشنها که قنات غسان برگزار شد شرکت داشتم. و از کرمان حتی بم عده‌ای می‌آمدند و چند روزی زیر چنارهای سر قنات می‌گذرانند. اکنون به سراغ گبر محله برویم.

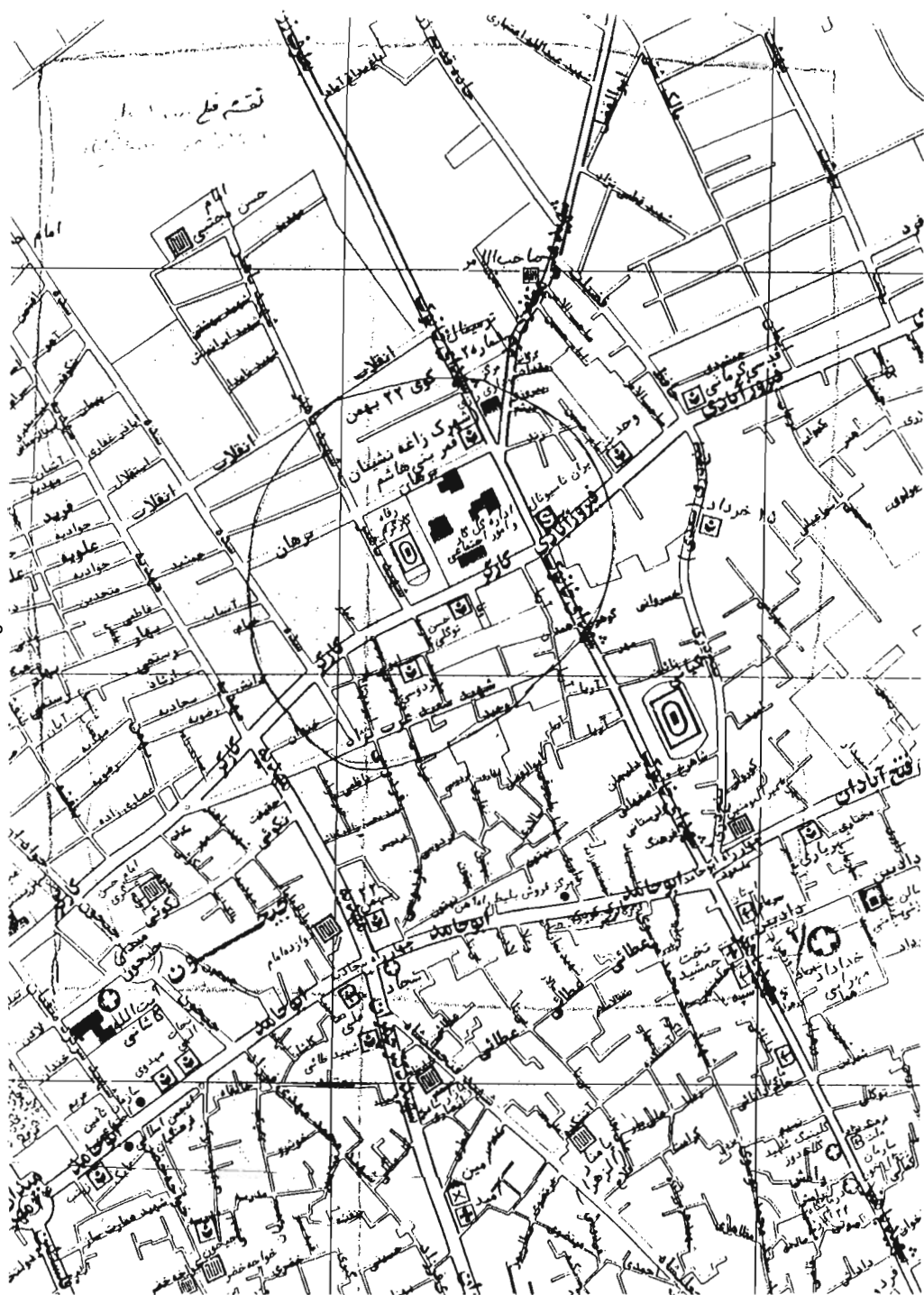
چنانچه آمد گبر محله چند نوبت دچار حادثه شد و زرتشتیان دچار مصیبت شدند. دو نوبت زمان محمود و اشرف، دو نوبت زمان نادر، نوبت دیگر زمان اعظم خان افغان، و بالاخره نوبت دیگر زمان محاصره کرمان به وسیله آغا محمدخان قاجار که خوشبختانه به برکت ملا گشتاسب زرتشتیان در خانه ملا گشتاسب تأمین داشتند (ولی در مدت زمان محاصره چه بر آنها آمده نمی‌دانیم).

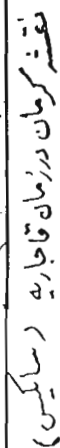
برای آشنایی بیشتر خوانندگان دو نقشه از شهر کرمان را پیوست نوشتار می‌نماید.

۱ - نقشه زمان قاجار حدود سالهای ۱۳۲۰ - ۱۳۱۰ هجری که در آن گبر محله و حدود آن و دیگر اماکن مانند زاد و مرگ (پریش) نشان داده شده است.

نقشه دیگر، نقشه فعلی شهر کرمان است که تا اطراف باغچه شاه مهرایزدی ساختمان و خیابان‌کشی و مسکونی شده است و بکلی کمترین خرابه‌ای از قدیم و گبر محله دیده نمی‌شود جز چند پیر زیارتی که قبلاً از آن یاد شد. توجه انجمن زرتشتیان کرمان را به بررسی وضع قدیم قبل از ساختمان شدن و مسکونی و وضع فعلی با مراجعه به نقشه‌های موجود ثبتی و شهرداری کرمان جلب می‌نماید. بشود وجدانهای خفته بیدار و احقاق حق گردد. گفتار را در اینجا موقتاً پایان می‌دهد و کوشش شد که وقایع را به اختصار یاد نماید. برای آگاهی بیشتر به نوشته‌ها و کتابهای زیر مراجعه نمایید.

- ۱- کتابهای تاریخ کرمان، فرماندهان کرمان، جغرافیای کرمان، مزارات کرمان و دیگر نوشته‌های آقای دکتر باستانی پاریزی استاد تاریخ دانشگاه تهران.
- ۲- کتاب تاریخ کرمان نوشته آقای همت.
- ۳- شهر شش دروازه، نوشته عباس رجبی.
- ۴- یادداشتهای ارباب کیخسرو و شاهرخ، به کوشش دکتر جهانگیر اوشیدری نویسنده گفتار.
- ۵- تاریخ زرتشتیان، نوشته دکتر جهانگیر اوشیدری.
- ۶- رشته گفتارهایی از دکتر جهانگیر اوشیدری در مجله «هوخ» درباره گوشه‌ای از تاریخ کرمان.
- ۷- فرزندگان و تاریخ زرتشتیان، رشید شهردان.
- ۸- زرتشتیان پس از ساسانیان، نوشته رشید شهردان.
- ۹- فرهنگ بهدینان، نوشته شادروان جمشید سروشیان.
- ۱۰- تاریخ زرتشتیان کرمان، نوشته شادروان جمشید سروشیان.
- ۱۱- یادویرهای هرمزدار، همتی.
- ۱۲- نوشته‌های هوخت، چیستا - فروهر و خاطرات ذهنی و مسموعات و دست‌نوشته تاریخ کرمان در بمبئی (انستیتو کاما) و بریده‌های روزنامه‌ها و مجلات درباره کرمان.





محمد ابراهیم باستانی پاریزی

اهمیت اسناد تاریخی زرتشتیان کرمان

ارادت من به مرحوم شاه جمشید سروشیان یک سابقه پنجاه ساله دارد - وقتی در آذرماه سال ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ م. من به عنوان دبیر تاریخ و جغرافیا از تهران به کرمان رفتم - یکی از نخستین کسانی که به سراغ من آمد و مرا به زحمت از توی کوچه‌های بن‌بست خواجه خضر پیدا کرد - همین شاه جمشید سروشیان بود.

او مرا به خانه خود دعوت کرد. از حیاط پر درخت خانه‌اش در محله زیرسف - که صف کشیده بتدریج سرو و کاج و چنار، یک خانه تمام عیار یک متعین کرمانی برایم آشکار شد. در سالن بزرگ پذیرائی او یک قالیچه نفیس به دیوار آویخته بود: قالیچه‌ای کار کرمان، حاوی صحنه آتش زدن تخت جمشید به دست تائیس یونانی. در حالی که اسکندر او را بر روی دست و شانه گرفته بود و تائیس (طاووس خانم) مشعل آتشدان را به پرده‌های گرانبهای کاخ نزدیک می‌کرد.

وقتی آدم کنار شاه جمشید سروشیان می‌نشست، دو هزار و پانصد سال تاریخ در کنار او بود - او با طمأنینه سخن می‌گفت و با حسرت از شکوه کشور ایران پیش از اسلام یاد می‌کرد و گه‌گاه ابیات شاهنامه را به شهادت می‌گرفت.

او در عین حال از تاریخ بعد از اسلام ایران نیز غافل نبود - حوادثی را که بر جماعت زرتشتیان در طول تاریخ بعد از اسلام گذشته بود کم و بیش یاد می‌کرد - از عهد صفوی، از روزگار نادر، از خراب شدن گبر محله، از لغو جزیه، از مدارس دخترانه و پسرانه زرتشتیان، از کشاورزی، از باغ، از این که جاری کردن آب حسین‌آباد در لوله‌های

شهر، چنارهای پانصد ساله کنار جوی‌های آن مزرعه را خشک کرد. از همه اینها سخن می‌گفت.

چیزی که من همیشه در آرزوی دیدن آن بودم و متأسفانه هرگز دست نداد - آگاهی از اسناد و صورت مجلسهای انجمن ناصری زرتشتیان کرمان و یزد بود - که به صورت مجموعه‌های بزرگ در خانواده سروشیان نگهداری می‌شد. از جهت اینکه امور جمعیت و جماعت زرتشتیان در کرمان و یزد از یک قرن و نیم و پیش، به صورت شورائی می‌گذشت و انجمن جلسات مرتب تشکیل می‌داد و در مورد امور کلی و جزئی تصمیم شورائی گرفته می‌شد - این امر برای من حائز اهمیت بسیار بود. زیرا معلوم بود که یک جامعه - در عین فقر - از سطح والا و بالای فرهنگی برخوردار بوده است و در کلیات و جزئیات امور، رأی شورای منتخب خود را محترم می‌شمرد، و این شورائی بودن امور، نه تنها برای جامعه خود زرتشتیان اهمیت تمام داشت، بلکه از جهت ارتباط جماعت زرتشتی با غیرزرتشتیان خصوصاً مسلمانان نیز حائز اهمیت بود و من نامه‌ها و مکاتبات بسیاری دیده‌ام که میان انجمن و روحانیون مسلمان شهر رد و بدل شده - و ارتباط جمعیت خصوصاً با مرحوم آیت‌الله حاج میرزا محمد رضا - روحانی عالی قدر شهر بسیار اهمیت داشت - زیرا این روحانی بزرگ در یک برهه از تحول بزرگ زمان معاصر - یعنی دوران تحول از سلطنت مستبد به حکومت مشروطه - صاحب اثر و صاحب نفوذ بوده است و هموست که چند ماه قبل از صدور فرمان مشروطه مورد خشم حاکم وقت کرمان شاهزاده ظفرالسلطنه قرار گرفت و زیر فلک حاکم به چوب بسته شد - و اهل تحقیق، انعکاس این واقعه را در مرکز و تعویض حاکم و حرکت روحانیون در تهران را به پشتیبانی از آیت‌الله، از عوامل مهم تسریع در صدور فرمان مشروطه دانستند.

شورائی بودن امور جماعت زرتشتی موجب می‌شد که روابط آن طایفه با روحانیون شهر و مجامع مذهبی به صورتی ملایم و صلح‌آمیز باشد - و همین امر یکی از عوامل بقای جامعه زرتشتی در کرمان و یزد به شمار می‌رود.

علاوه بر آن، تمرین در شورائی بودن امور موجب شد که نماینده‌ای که از جانب زرتشتیان به مجلس شورای ملی می‌رود - مقصودم ارباب کیخسرو شاهروخ است - با وجود آنکه نماینده اقلیت بود و تعداد آراء او از چند هزار تجاوز نمی‌کرد - در تمام طول حیات خود، ارباب کیخسرو و درگیرودار حوادث مشروطیت، و انتقال سلطنت، یکی از بهترین نمونه‌ها باشد از شخصیت‌های پارلمانت‌ر آن روزگار، چه رأی او در مجلس متبع و پذیرفته بود، و برهان قاطع در تمام امور مجلس - خصوصاً مسائل اقتصادی - رأی

ارباب کیخسرو بود - و به نظر من همه این موفقیت‌ها نتیجه تمرین‌ها و آزمایش‌ها و تکرار مسائل شورائی در انجمن زرتشتیان کرمان و یزد بوده است - که در واقع یک نوع آزمایشگاه کوچک دموکراسی به شمار می‌رفت.

هیچ مورث تعجب نیست اگر متوجه شویم که انجمن زرتشتیان یزد در شورای خود نظر می‌دهد که نامه به ارباب کیخسرو وکیل مجلس نوشته شود و در باب دزدیده شدن چند رأس خر با بار آنها در کاروان میان یزد و فارس، و از ارباب کیخسرو چاره‌جویی شود تا او از دولت بخواهد که چارپاهای مسروقه را به وسیلهٔ اعلیحضرت، از دزدان فارس پس گرفته و به او بسپارد^۱ - یا اینکه به میزان خسارت او غرامت بپردازد، و در عین حال، باز این ارباب کیخسرو گبر است که متوجه می‌شود سالهاست یک دانگ از زمین مجلس شورای ملی و بالاتر از آن مسجد سپهسالار (مطهری امروز) مورد ادعای وارث سپهسالار است و به همین دلیل سند آن صادر نمی‌شود، و بدتر از آن اینکه مؤمنین مسلمان نماز خود را با احتیاط درین مسجد می‌خوانند و بعضی طلبه‌ها که در آن مدرسه حجره دارند، احتیاطاً نماز خود را خارج از مجلس ادا می‌کنند.

ارباب کیخسرو متوجه این مشکل بود، و با انجام خدمات به قول امروزها کارشناسانه و برآورد قیمت و گفتگوی با وارث سپهسالار و برادرش یحیی خان مشیرالدوله، آنها را وادار به قول مبلغ «پانصد تومان ردّ مظالم و ده تومان حق محرّر و ۱۵۵۰۰ تومان مال المصلحه شرعی» را به ورثه سپهسالار پرداخت کرد و رضایت نامه گرفت^۲ و شک و شبهه روحانیون و مدرسان مدرسه سپهسالار - از جمله مرحوم مدرس - و سایرین را بر طرف کرد - و بی‌خود نبود که مرحوم مدرس با دیدن این همه بی‌نظری‌ها و تدبیرها و موفقیت‌ها، این جمله طلایی را در حق ارباب کیخسرو به زبان آورده بود - که در تاریخ ماندگار ماند: «مگر در مجلس ما یک مسلمان پیدا شود، و آن ارباب کیخسرو گبر است»^۳.

مقصودم این است که این بایگانی و آرشیو که قسمت عمده آن در خانواده سروشیان بود - در حکم یک منبع بزرگ برای شناخت تاریخ اجتماعی کرمان در دوران قاجاریه و پهلوی است.

۱. شخصی از جعفرآباد یزد به ارباب کیخسرو می‌نویسد که الاغ او را دزد برده، چهارده تومان قیمت دارد - فوراً از اعلیحضرت گرفته برایش بفرستد. (جامع المقدمات، ص ۴۸، پیرسپوشان، چاپ دوم، ص ۳۰۱).

متوجه می‌شوید که ارتباط با عامه در عین مزایایی که دارد، چه اشکالاتی هم در پی خواهد داشت؟

۳. شمعی در طوفان، ص ۲۸۸.

۲. جامع المقدمات، ص ۸۴۲.

جماعت زرتشتی یک حق دیگر نیز بر جامعه کرمان دارد - که کمتر کسی متوجه آن می شود - زیرا انعکاس آن به صورت محسوس ممکن نیست. و آن این است - که این جماعت، وسیله ارتباط و پیوند و تبادل و تعاون و گفتگو میان مسافران و مردم خارجی با مردم کرمان است - و نتیجه آن شناخت فرهنگها و سازش با فرهنگهای گوناگون و تأثیر و تأثرپذیری از آن است.^۴ چیزی که در بسیاری از جوامع بسته امروز حکم سیمرخ و کیمیا دارد - و گروه بزرگی از متفکران در جستجوی آن هستند و نمی یابند و می گویند: یا ما خبر نداریم، یا او نشان ندارد ...

در طول تاریخ، شواهد متعددی داریم که وقتی یک خارجی یا یک گروه خارجی به کرمان وارد شده است - قبل از هر چیز با جامعه زرتشتی ارتباط پیدا کرده - و این نه تنها در مسائل تجارتي و اقتصادی است - بلکه از جهات فرهنگی و اجتماعی نیز کاملاً منعکس است. ما در سفرنامه تاورنیه خوانده ایم که وقتی در کرمان بود به وسیله تاجر زرتشتی به خرید و صدور کرک کرمان پرداخته است.

همچنین ما خبر داریم که ادوارد برون آن مدت که در کرمان بود مهمان زرتشتی ها بود - و با جامعه زرتشتی و انجمن ناصری زرتشتیان تماس دائم داشت - و گمان من این است که همین آشنایی با این جمعیت که به هر حال یک صورت شورائی ابتدایی داشته است - در حمایت ادوارد برون از مشروطیت ایران و حتی نگارش تاریخ مشروطیت او بی تأثیر نبوده است.

دلیل این تماس ها و برخوردها و گفتگوها، علاوه بر آن که جماعت آنان تا حدودی از تعصب مذهبی برکنار است - زبان دانی آنها عامل دیگری است - و ارتباط خانوادگی زرتشتیان با جوامع زرتشتی هند، عامل مهمتر است - و چنانکه گفتم، آن روحیه که تساهل و تسامح و فرنگی ها تولرانس^۵ گویند - در معتقدات این جماعت ریشه دارتر است - علاوه بر آن، بعض مسائل مثلاً نوع غذا و شرب - که البته شراب گوری نیز شامل آن می شود - راه را برای این گونه تماس ها آسان تر می کند.

به همین دلیل - با اینکه جایی ذکر نشده - من حدس می زنم که مارکوپولو نیز، در سفری که به کرمان داشته، احتمالاً مهمان زرتشتیان کرمان و کوبنان و راور بوده است. حفظ مناسبات میان اقلیت زرتشتی کرمان - که البته اقلیتی بسیار مهم و قابل اعتنا

۴. درین باب رجوع شود به سخنرانی نگارنده در کنگره تورنتو:

Principes de l'évolution de la tolérance dans l'histoire de Kerman. Contacts between cultures, vol. L, Toronto, p. 374-384.

5. Tolerance

بوده است - و در طول تاریخ، از جهت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خصوصاً، در اوضاع شهر و ولایت مؤثر بوده‌اند - با جامعه بزرگ مسلمان ولایت، خود محتاج یک رشته عوامل و موجبات و پیش‌بینی‌ها و تدبیرهای خاص بوده است - که همیشه از دو جانب، هم از جهت جامعه و روحانیت مسلمان شهر و ولایت که در اکثریت بوده‌اند، و هم از جهت افراد و مجامع و مراکز روحانی و عبادتی اقلیت که به هر حال در سطح شهر کرمان و در کل ولایت پراکنده بودند - اعمال می‌شده، و تقریباً در تمام طول تاریخ بعد از اسلام، روشن و شفاف باقی مانده - و جز در دوره‌هایی محدود - که تقریباً منحصر به عصر صفویه می‌شود - مسائل غیرقابل حلی میان دو گروه پیش نیامده بوده است.

این مهم، نتیجه رفتار و کردار کسانی امثال شاه جمشید سروشیان بوده که با کمال شوق و علاقه، ضمن حفظ حرمت و حمیت جماعت، از گفتگو و ارتباط با سایر مجامع و محافل غیرزرتشتی غافل نمانده بودند - من نامه‌های متعددی دیده‌ام که انجمن ناصری زرتشتیان به آیت الله حاج میرزا محمد رضا نوشته و جواب گرفته است.

بسیاری از زرتشتیان گرفتاریهای خود را که در مجامع خودشان قابل حل نبوده به مجامع مسلمانان مراجعه می‌کردند، و من کاغذهای متعددی در جزء اسناد مرحوم آخوند ملا یوسف دیده‌ام که مشکلات افراد زرتشتی را حل و فصل نموده بوده است. لازم می‌دانم تذکر دهم که این آخوند ملا یوسف از اعجوبه‌های اواخر عصر قاجاری در کرمان است - او، به دختر، داماد مرحوم آخوند ملا محمد جعفر ته باغ لله‌ای، بود - و آخوند ملا محمد جعفر پدر شهید عصر قاجار شیخ احمد روحی، و افضل الملک روحی و شیخ ابوالقاسم روحی - از مشروطه خواهان به نام به شمار می‌رفت. آخوند ملا یوسف پدر مرحوم میرزا علی آقا روحی است - که در انتخابات کم‌نظیر مرحوم دکتر مصدق، از کرمان، به مجلس شورای ملی رفت. و با سیلی ناجوانمردانه میراشرافی او را از کرسی مجلس پائین کشیدند.

نه تنها زرتشتیان، بلکه مسیحیان، و یهودیان، و هندوهای مقیم کرمان نیز طرف حساب آخوند ملا یوسف بوده‌اند و اسناد آنها باقی است - فی‌المثل حواله ششصد من گندم «دولت دستگاه خواجه مروارید و سکرم؟» به نام علی بافقی راوری به اشاره محمد ابراهیم معین‌التجار بیرجندی که هر سه مقیم کرمان بودند - یا سند «خانه ایتبایی کیخسرو زرتشتی از مشهدی محمد و همشیره او - که در خارج دروازه ناصریه کرمان در جنب باغ حاجی علی اکبر پسر حاجی محمد تقی بن محمد شفیع بوده»، یا قبض و اقباض مبلغ بیست تومان که «خواجه جیرام (جیران؟) هندو داده است از بابت تتمه قیمت

مهدی آباد و مهچار و باغات ماهان - به طرفیت علیاجاه صبیبه مرحمتشان میرزا نورالله خان - متعلقه آقای شکرالله خان یاور، یا گفتگوی حساب تجارتی «دولت پناه خواجه همراج بزرگ و خواجه لارچند، در منزل مقرب الخاقان امین التجار»، و سند خرید دولاب ارباب رشید تاجر فارسی خارج دروازه ناصری از «حاج علیخان ابن جلیل نبیل آقای میرور غفرانمآب حاج محمد خان»، و پرداخت خمس آن به حضرت مستطاب آقای امام جمعه، و گرفتاریهای «ملا برزو و ملا سهراب ولدان مرحوم میرزا غلامرضا جدیدالاسلام»، در مورد ارث و رفع آن «با حضور مجلس اقدس شرع انور اسلام» - به صلح محاباتی^۶، و تعیین تکلیف برواة خواجه عابد - برای تذهیب بعضی از سر سوره های قرآن حاجی بنان السلطنه. قبض و اقباض ها همه معاملات را روبه راه می کند - در ربیع الاول ۱۳۰۵ هـ. [نوامبر ۱۸۸۷ م.] از حجره ملا خداداد تاجر فارسی برای پنجره، چلوار وسط - دوازده ذرع تمام ... باز، از حجره ملا خداداد تاجر فارسی برای رخت سیاه، ناشورنازک چهار ذرع تمام، و ایضاً چیت گل بته به جهت پیراهن زنانه دو ذرع و نیم. لازم به گفتن نیست که آخوند ملایوسف در عین اینکه منشی بسیاری از حکام کرمان بوده - خود در کاروانسرای گلشن حجره داشته و کاسبی می کرده - و همین حجره مرکز رتق و فتق امور مردم بوده است.

اسناد دیگری - حتی بعد از مرگ آخوند ملایوسف نیز - در جزء کاغذهای او باقی مانده - و چنان می نماید که همسر او دختر آخوند ملا محمدجعفر، و فرزندانش نیز مورد اعتماد همه طبقات کرمان، خصوصاً جامعه زرتشتی بوده اند.

درست است که او در دستگاه حکومت، با خط خوشی که داشت، صاحب نفوذ بود - اما او در عین حال که وصیت نامه فرمانفرما را می نوشت، از حل گرفتاریهای کوچک مردم - خصوصاً اقلیت ها - و اختصاصاً جامعه زرتشتی غافل نبود.

البته او کارهای مهم در پیش داشت. ولی مهمتر از آن به گمان من دخالت در گرفتاریهای کوچک و بی اهمیت مردمان خرده پا و ضعیف جامعه بوده است - مثلاً آنجا که آخوند از قول آیت الله، نامه می نویسد و خطاب می کند:

«مطیع الاسلام مهربان، ولد متوفی بهرام را اعلام می شود - از قراری که مذکور شد - باز در باب خانه خواجه خضر، متصرفی خواهرت نبات، عارض، و باعث اذیت خواهرت شده [ای]، مکرر نوشته ام حکم شرع اسلام است که متصرف، مادامی که

۶. منظور معامله به یک حبه نبات.

عصیت و عدوان بدو خدمت فقیه عادل اسلام ثابت نشود - ممنوع از تصرف نمی شود. البته بدون حکم شرعی متعرض خواهرت مشو، و از اطاعت احکام شرع اسلام تجاوز مکن. والسلام، فی ۴ شهر ربیع الثانی ۱۳۲۰ هـ / ژویه ۱۹۰۲ م. و این کاغذ جزء پیش نویس های اسناد مرحوم آیت الله حاج میرزا محمد رضا است. از مضمون آن عمق تأثیر آیت الله در افراد جامعه زرتشتی و دلسوزی نسبت به افراد آن جماعت استشمام می شود - اینکه وقتی عروسی فرخنده خانم زرتشتی مطابق روز جمعه ۲۹ شهر ذی الحجه الحرام ۱۳۲۳ هجری = ۱۲۷۵ یزدگردی [= مطابق فوریه ۱۹۰۶ م.] انجام می گردد - صورت لباس فرخنده در اسناد محضر آخوند ملا یوسف مثبت می شود - حد شوق طرفین در یک امر خیر و یک جشن ساده به چشم می خورد:

چیت پشیمی سبز، ۲ ذرع، چیت صورمه [ای] یک ذرع، قنایز سبز سه چارک، چیت مخمل برای پیراهن یک ذرع، چیت دوده - به جهت کمر چین - ۴ ذرع، آسترش چیت ۴ ذرع، رضا ترکی صورمه ای اعلا به جهت یل - یک ذرع چارکی، چیت یک رنگ به جهت شلوار ۲ ذرع، دستمال سایه کوهی یک ذرع، نوار یک ذرع و نیم، [نیله] مشکی ۲ دانه، نوار مشکی دو پیتی ۸ ذرع، ترتیب (۹) ۸ ذرع، مخمل قرمز ابریشمی به جهت کلاه - یک چارک، یراق - ۳ منحال (۹) کفش ارسی - دانه، آستر رضا ترکی کتون قرمز، طور طور و مشکی (۹) ۶ ذرع ...

خواهشمندم به صورمه ای باصا آن، یا آستر رضا ترکی صورمه ای، با چشم تعجب نگاه نکنید - به آن بیندیشید که صد سال پیش، یک مجلس عروسی یک دختر زرتشتی چگونه سر می گرفته و آن لباسها که لازم بوده چگونه تهیه می شده است، و درین میان آخوند مسلمان چه نقشی داشته است؟

همینطور است صورت لباس طوطی - که ظاهراً هر دو در یک روز ازدواج کرده اند. این تنها برای شروع کار طوطی با شوهرش نیست. چندی بعد که اولین دعوای خانوادگی شروع می شود. باز در حجره آخوند این سند تنظیم می گردد:

«به تاریخ ۱۰ شهر رجب ۱۳۲۵ هـ / ۲۰ اوت ۱۹۰۷» قرار شد که «طوطی و خداداد، به مهربانی، بروند به خانه زندگانی کنند. بعد ازین هیچ یک بدسلوکی نکنند. مادر و برادر و خواهر طوطی به طور متعارف آمد و شد کنند. پدر و مادر خداداد هم بروند به منزل خودشان. سه تومان هم از بابت دوا و مخارج ده روزه که طوطی در خانه پدرش بوده است - به طوطی بدهد؛ خداداد هم اذیت زن و فرزندش نکند - طوطی هم نافرمانی نکند - به طور خوبی طرفین رفتار نمایند.»

دیگر ازین لطیف‌تر و دقیق‌تر - مناسبات یک زن و شوهر تازه ازدواج کردهٔ پرجمعیت - یعنی خواهر و برادر و مادر و پدر که همه زنده باشند - ممکن نیست. این زن و شوهر «کرم پس کتومبه» هم - به قول کرمانی‌ها^۷ داشته‌اند - و سازگاری آنها از هر جهت مشکل بوده است - ولی به هر حال، جامعه مسلمان کرمان - که همیشه یکی دو درجه، هوای سیاسی و تعصب مذهبی، و بحران اقتصادی آن - با سایر ولایات اختلاف دارد - اینجا هم، این عدم توافق را برنتافته به صورتی دلپذیر آن را رفع و رجوع کرده است. نمونه جالب‌تر آن گفتگوی حبیب‌الله موسائی (= یهودی) با ارباب کیخسرو است از بابت قطعه برات ششصد روپیه حواله خدا بنده مقیم بمبئی (= بمبئی)، که مربوط به سال ۱۳۲۵ هـ / ۱۹۰۷ م. می‌شود - و خودش یک داستان مفصل دارد. این گرفتاری نیز در محضر شرع آخوند مسلمان به خوبی و خیر و خوشی رفع شده است، و در آخر سند قید شده: «بعد از این طرفین را بر یکدیگر حقی نیست، و صیغه جاری شد، و اخذ مال المصالحه به عمل آمد.»

این ارتباط البته یک طرفه نیست - مسلمانها هم احتیاجاتی دارند که جامعه زرتشتی جواب آنها را می‌دهد، و این ارتباط از روز تولد تا دم مرگ بر جا و برقرار است. پس تعجب ندارد که اگر همان آخوند ملایوسف، بعد از آنکه کاغذ تجارتی خود را برای حلب به پُست می‌دهد، یادداشتی به ملا مرزبان منجم زرتشتی می‌فرستد و سؤال می‌کند در باب سعد بودن ساعت برای به گهواره گذاردن بچه‌ای که تازه در خانواده او متولد شده بوده، و ملا مرزبان جواب می‌دهد: «اگر تعجیل است از برای بچه گهواره گذاردن - حالا چندان بد نیست، یک ساعتی امشب طریقه می‌شود - بعد قمر در عقرب است و ساعت ندارید تا روز دوشنبه - اگر تعجیل ندارید باشد روز دوشنبه - و اگر تعجیل دارید حالا بسم‌الله گهواره آماده کنید ...» همین و والسلام. من این مطلب را به تفصیل تحت عنوان «همزیستی در گهواره» در مقالاتی جداگانه نوشته‌ام.^۸

هم چنانکه وقتی قرار ازدواجی پیش می‌آید. همین ملا مرزبان اینطور جواب یک مسلمان را می‌دهد: «بسم‌الله الرحمن الرحیم. به مبارکی و خرمی و فرح و فیروزی و دولت و اقبال و مسرت و بهجت و اجلال، ساعت به جهت عقد بستن در شب یکشنبه بیست و سیم شهر ربیع الثانی، یک ساعت از غروب آفتاب گذشته، الی سه ساعت نیم از

۷. زنده بودن مادر و پدر و برادر عروس - یا داماد - و سکونت آنها در خانه تازه شوهر کرده‌ها را - در اصطلاح محلی‌ها «کرم پس کتومبه» گویند. کتومبه همان جمجمه است.

۸. شمی در طوفان، ص ۲۴۷ به بعد.

غروب آفتاب گذشته، به طالع نیکو مطالع برج ثور و جوزا شایسته و میمون است. والعلم عندالله، حقیر، مرزبان.»

توجه فرمودید؟ در تمام این نوشته یک ذره بوی اختلاف و دوئیت و بی‌اعتنایی و بی‌احترامی دیده نمی‌شود - مردم کرمان هستند و باید عروسی خود را با میمنت برگزار کنند - ملا مرزبان و جماعت زرتشتی نیز درین امر شریک‌اند. دیگر چه دلیلی دارد که جنگ مذهبی راه بیفتد و دعوای چپ و راست صورت بگیرد؟ و گبر و مسلمان، طعنه‌های سعدی شیرازی متعصب را تکرار کنند؟

* * *

شاه‌جمشید مرد نازنینی بود. غیرممکن بود یکی از اهل فضل و تحقیق به کرمان وارد شود، و او سراغ آن محقق را نگیرد و همسرش یک شام یا ناهار یا آتش دلپذیر کرمانی برای او پخت نکند، و شاه‌جمشید دو سه ساعت در باب افتخارات گذشته و سوابق درخشان جماعت با مهمان حرف زنند - تنها عیبی که سروشیان داشت این بود که به قول مرد فاضل خوش ذوقی مثل مرحوم حسین فروغ - رئیس دادگستری کرمان که ۲۶ سال در دادگستری کرمان صاحب این مقام بود و دادگاه‌های کرمان را مثل دادگستری انگلستان اداره کرد^۹، و خود از دوستان و ارادتمندان سروشیان بود - آری، فروغ می‌گفت: شاه‌جمشید، مرد نازنینی است - تنها عیبی که دارد این است که می‌خواهد ظرف پانزده دقیقه، ظرف خود را زرتشتی کند!

۹. در باب فروغ رجوع شود به مقاله نگارنده، زیر این هفت آسمان، ص ۲۲۰.

PDF.tarikhema.org

۱
 تابع الامام الحسین علیه السلام
 است و در این کتاب
 است.

و همیشه میفرمود که در این کتاب
 در این کتاب

در حقیقت باغ جابر است این کتاب

در این کتاب
 است و در این کتاب

در این کتاب
 است و در این کتاب

در این کتاب
 است و در این کتاب

کوروش بهی زاده

کاوشهایی روی شهرهای باستانی شوش، اور و بابل

اسطوره پیشرفت، تجارت و قدرت شهرهای باستانی مثل شوش، اور و بابل قرن‌ها است که زبانزد خاص و عام می‌باشد. براستی که «شهر» یکی از بزرگترین اکتشافات بشر محسوب می‌شود.

هزاران سال انسان بدون سرپناه زندگی کرد. برای اولین بار در اواخر عصر پارینه سنگی بود که انسان شروع به ساختمان‌سازی کرد. شروع ساختمان‌سازی برای انسان و دام و همین‌طور ذخیره‌سازی مواد غذایی و ابداع واحد وزن مصادف بود با تشکیل جوامع دهقانی در آن عصر.

دهکده‌هایی از خانواده‌های خودکفا تشکیل شد که در آن همه افراد از درجه یکسانی برخوردار بودند. اولین نشانه جامعه طبقاتی به صورت رئیس قبیله نمودار گشت ولی روشن نیست که در چه زمانی این شکل‌های دهقانی به گروه‌های «بالا تر» و گروه‌های «پایین تر» یعنی طبقات فرمانبر و طبقات فرمانده تقسیم شده است.

وضعیت جدید شکل‌های انسانی با تفاوت‌هایی از نظر قدرت، ثروت و آزادی به عنوان مشخصه شهر ظاهر شد. در تاریخ بشر شهر چیزی بیشتر از یک دهکده بزرگ شده می‌باشد، یا به عبارتی دیگر شهر به عنوان شکل‌های انسانی با تفاوت‌های طبقاتی ملموس نمود پیدا کرد.

موزه رایس (Reiss) در شهر مانهایم آلمان نمایشگاهی ایجاد کرده که در آن ماکت‌هایی از شهرهای اسطوره‌ای مثل شوش، اور و بابل همراه تصویر هوایی این

ماکت‌ها براساس آخرین تحقیقات باستان‌شناسی به طریقی ساخته شده‌اند که در ذهن بیننده تصویری واقعی از شهرهای باستانی به وجود می‌آورد. مجسمه‌ها، نقاشی‌ها، سنگ‌نوشته‌ها، تزیینات، سرامیک‌کاریها، وسایل روزمره و ابزار و آلات جنگی نیز به سبک قدیم بازسازی شده و بازگوکننده حال و هوای آن زمان این شهرهای اسطوره‌ای می‌باشد.

از دیدگاه تاریخی می‌توان مراحل برای توسعه و پیشرفت شهرهای باستانی تصور کرد: مرحله نخست عبارت است از اضافه تولید محصولات کشاورزی، روی آوردن کشاورزان به «شهر» و پرداختن آنها به کارهای دستی که منجر به بهبود و تسهیل روشهای کشاورزی شد. بارزترین مشخصه این دوره را می‌توان دست یافتن انسان به گاوآهن دانست. مرحله بعدی و یا همزمان با آن دوره تخصص‌گرایی و طبقه‌بندی جوامع بشری می‌باشد. در این دوره دیگر به عنوان مثال ظروف سفالی به وسیله افراد خانواده ساخته نمی‌شد، بلکه آنها را ویژه کار و یا متخصصی تهیه می‌کرد و برای فروش به دیگر مناطق نیز می‌بردند. گویاترین مشخصه این دوره را می‌توان توسعه چرخ سفالگری دانست. بنابراین بنا به دلایل زیر «شهر» از بدو تأسیس به عنوان مقر طبقات فرمانده یعنی شاه، مأموران دولت، ارتش و روحانیان برتری خود را بر «روستا» نشان داد و شهر به عنوان موتور توسعه مطرح شد و برای اولین بار در تاریخ بشر پیش‌بینی‌های درازمدت صورت گرفت - با همه مؤلفه‌های بد و خوب آن مثل، تمدن، هنر و جنگ؛ و نیز اضافه تولید محصولات کشاورزی؛ تبدیل مواد اولیه (به ادوات کشاورزی) در شهر؛ مرکزیت اداره و تقسیم کالاهای ضروری؛ مرکز تجارت پرسود تولیدات داخلی؛ وجود نظم ساختاری در شهر.

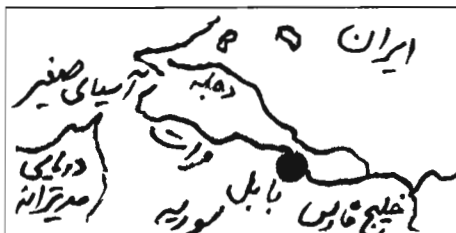
شهر مرکزیت پیدا می‌کند و همه پیشرفته‌ها در آن صورت می‌گیرد، شهر منعکس کننده تاریخ یک برهه از زمان و نمایانگر وضعیت حال می‌گردد. بابل چهارهزار ساله به اسطوره تبدیل می‌شود. تصور مردم درباره شهر از نظریه باستانی «هوای شهر آزادی می‌آورد» به فرار طبقات متوسط از شهر تغییر پیدا می‌کند.

اگرچه محیط شهر با طبیعت انسان سازگاری ندارد و علاقمندی به بازگشت وجود دارد ولی شهر موقعیت برتر خود را نگاه می‌دارد.

بدون شک بابل از همه شهرهای باستانی بزرگترین آنها می‌باشد. افسانه‌ها و اسطوره‌هایی راجع به بابل به عنوان با دوام‌ترین پایتخت‌های جهان مطرح است. بنا به گزارشهایی که از حفاریهای شهر بابل به دست آمده، روشن شده است که شهر بابل در

طول تاریخ به دفعات شاهد شکوفایی و زوال بوده است. آیا طبق نظریه کتاب مقدس مسیحیان بابل «مادر زیبایی» است و یا به نوشته‌های باستانی بابل «سرچشمه زندگی و دانایی» است - مشخص نشده - چیزی که روشن است، اینست که: بابل به عنوان نماد شهر مطرح است.

بابل - شهر شهرها



از دیدگاه تاریخی شهر بابل از مجموع جمعیت‌های کوچکی تشکیل شد که در هزاره سوم قبل از میلاد به آنجا مسافرت کردند. به سبب موقعیت خاص این شهر و زمین‌های حاصلخیز

آن، بابل بزودی جمعیت‌های بیشتری را به خود جذب کرد و شهری که تا اوایل هزاره سوم قبل از میلاد به عنوان یکی از شهرهای بین دو رود دجله و فرات مطرح بود، در سده ۱۹ قبل از میلاد تحت حکومت حمورابی ناگهان به «شهر شهرها» تبدیل شد و به پیشرفت‌هایی در زمینه‌های اقتصادی، مذهبی و سیاسی رسید. در شکل ۱ تصویری از حمورابی پادشاه بابل مشاهده می‌کنیم. گرچه بابل طی دوران گذشته مرتباً مورد حمله قرار می‌گرفته، خراب می‌شد و دوباره ساخته می‌شده، ولی این شهر دارای جاذبه‌هایی بوده که لقب «شهر همه شهرها» را به خود اختصاص داده است.

● از ستون معروف بابل که ارتفاعش به ۹۰ متر می‌رسیده، اکنون فقط خرابه‌ای باقی است.

● باغهای معروف سمیرامیس* (Semiramis) در رده هفت جاذبه دنیای قدیم محسوب می‌شده است. پژوهش در مورد موقعیت این باغها هنوز به آخر نرسیده است. ● حتی با محاسبات دست پایین بابل را با سطحی برابر ۸۵۰ هکتار به عنوان بزرگترین شهر باستانی می‌شناسیم.

● اختاریه و یا هشدارهایی به شاهان و حاکمان به در و دیوار قصر بابل مشاهده شده، از جمله این اختارها یکی مِنه‌تیگل (Menetekel) است که معنی آن اینست: ای حاکم، زمان حکومت تو شمرده شده و خودت را نیز وزن کرده‌ام ولی کم داری

* سمیرامیس (Semiramis) شهبانوی آسوری که بعد از وفات شوهرش نینوس (Ninus) زمام امور را در دست گرفت و تعداد زیادی معبد احداث کرده و باغهایی نیز به نام خود ایجاد نموده است.



شکل ۱ - حمورابی

(اخطاریه است به شاهان و حاکمان که بیش از حد از خود مغرور نشوند).
 ● اسکندر مقدونی (گجسته) قصد داشت که قصر بابل را مقرّ حکومتی خود سازد. فقط مرگ زودرس او مجال این عمل را به او نداد.

توضیح راجع به عکسهای شهر بابل

در تصویر هوایی شهر بابل (شکل ۲) خیابان پهن، خیابانی است که به دروازه معروف ایشتار* (Ishtar) منتهی می‌گردد. در قسمت چپ دروازه معبدی است که بازسازی شده است. در قسمت چپ و بالای دروازه ساختمان‌های قوس داری مشاهده می‌کنیم که مدتها به عنوان باغهای معروف سمیرامیس شناخته می‌شده ولی امروزه می‌دانیم که محل این باغ‌ها هنوز مشخص نگشته است. باغهای سمیرامیس به عنوان یکی از عجایب

* ایشنار خدای جنگ و عشق، بزرگترین خدای مؤنث بابل.

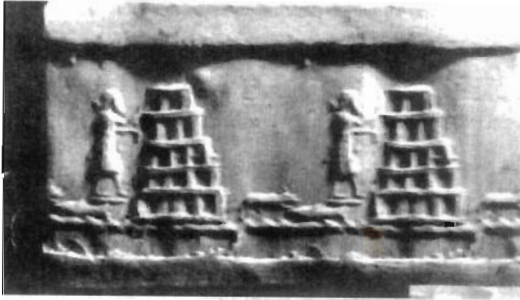


شکل ۲ - تصویر هوایی از شهر بابل

هفتگانه دنیای قدیم مطرح است. بالاتر از آن ارگ معروف به ارگ جنوب است که مربوط به شاه نبوکدنسر دوم (Nebukadnesars II) می باشد که از سال ۵۶۲ تا ۶۰۴ قبل از میلاد می زیسته است. قسمت بالاتر و دست راست سالن پذیرایی بسیار بزرگ به ابعاد ۱۷ در ۵۲ متر دیده می شود.

در شکل ۳ خرابه های بُرج معروف بابل را می بینیم. شکل ۴ نقاشی برجسته از ساختمان «بُرج بابل» است. در شکل ۵ تخته نرد زمان باستان با دو مهره سنگی مربوط به آن مشاهده می گردد.

شکل ۶ مدل شهر بابل است که باستان شناسان از روی آثار به جا مانده از خرابه های بابل ساخته اند. در این شکل از پایین به بالا دیوار دو جداره، ارگ شمالی، دیوارهای داخلی، ارگ جنوبی و در آخر معبد هِرَمی شکل خدای خدایان مردوک (Marduk) یا بُرج معروف بابل دیده می شود.



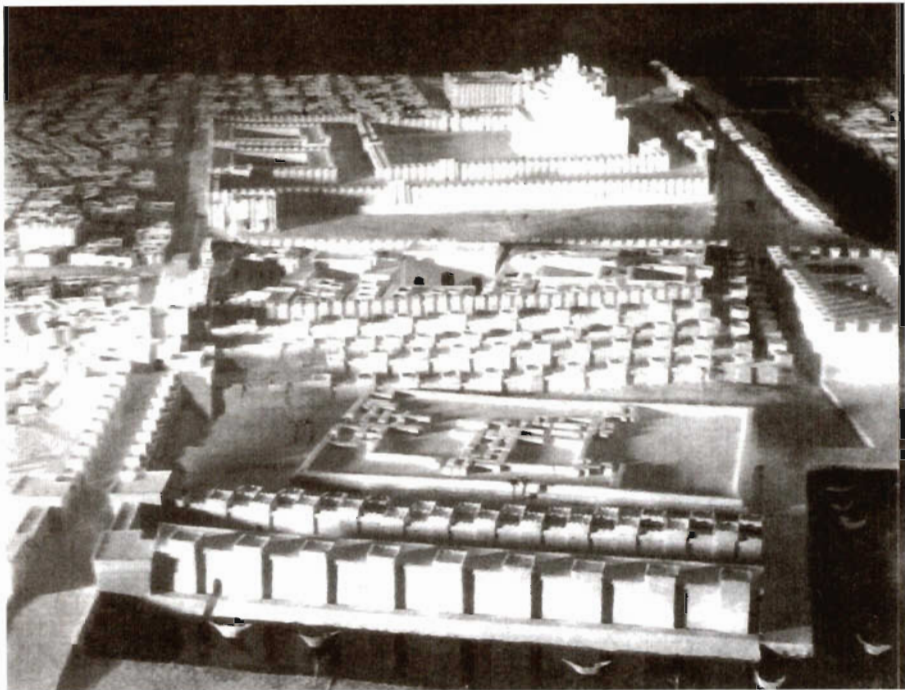
شکل ۴ - نقاشی برجسته برج بابل



شکل ۳ - خرابه‌های برج بابل



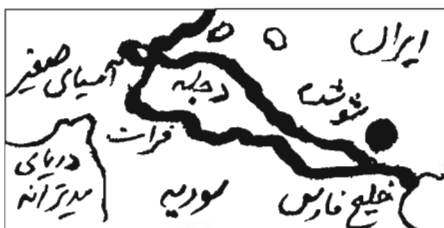
شکل ۵ - تخته نرد زمان باستان



شکل ۶- مُدل یا ماکت شهر بابل

تاریخ شهر باستانی شوش

در سال ۶۴۷ قبل از میلاد آشوربانی پال (Assurbanipal) پادشاه آشور شهر شوش را ویران کرد و روی همه زمین‌های حاصلخیز آن شهر نمک پاشید تا این شهر معروف



عیلامی را یکسر نابود کند. ۳۵۰۰ سال قبل این شهر به عنوان شهر مقدس تأسیس شد و ۳۰۰۰ سال به عنوان پایتخت حکومت عیلام وجود داشت. پادشاهان آکاد (Akkad) و اور (Ur) شهر را حدود ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد تسخیر کردند و صدمات فراوانی به شهر و مردم آن زدند، تخریب بیشتر، چنانکه گفته شد، توسط آشوربانی پال صورت گرفت. شاید به خاطر همین ناامنی‌ها و لشکرکشی‌ها بوده است که داریوش، شاه ایران

قصرش را در شوش (شکل ۸) بسیار مستحکم ساخت. او در سالهای اول فرمانرواییش (سال ۵۲۱ قبل از میلاد) شروع به ساختن قصر زیبایش در شوش نمود و برای این منظور یک تپه بزرگی مسطح گشت که ارتفاع آن از شهر شوش حدود ۱۸ متر بود. برای زیرسازی ستونها و دیوارها از مخلوطی از شن و خاک کوبیده استفاده شد. درب ورودی قصرش که از دو لنگه تشکیل شده بود، دارای ارتفاعی مساوی ۱۰ متر بود و ارتفاع ستونهای سالن بزرگ پذیرایش (۱۰۹ × ۱۰۹ متر) بالغ بر ۲۰ متر می شد و وزن هر یک از آنها ۲۵ تن بود. تصاویر برجسته از کاشیهای لعابدار دیوار دیوارهای قصر را مزین می نمود. سنگ نوشته هایی که به سه زبان زنده آن روزگار نوشته شده، مجسمه های غول پیکر شخصیت های برجسته آن زمان، زیورآلات بسیار زیبا و گرانها، همه و همه یادآور شکوه و عظمت قصری است که دامنه حکومت فرمانروایانش از هند تا مصر می رسید.

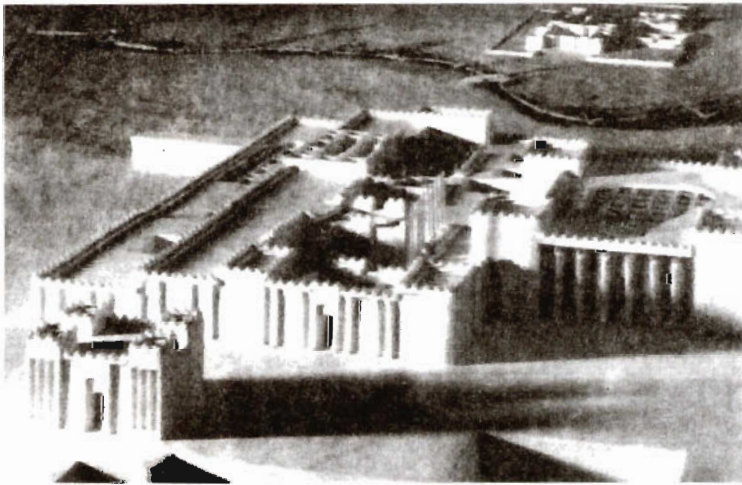
داریوش اول، شاه جهان، نتوانست از قصر باشکوهش استفاده کند، چون در سال ۴۸۶ قبل از میلاد درگذشت، پسرش خشایارشا قصر را آماده ساخت. ۱۵۵ سال بعد در سال ۳۳۱ قبل از میلاد اسکندر مقدونی شهر شوش را به تسخیر در آورد و صدمات فراوانی به قصر وارد کرد. امروزه دهکده شوش واقع در جنوب غربی ایران یادآور «شوش» شهر باشکوه و مرکز دنیای قدیم می باشد.



شکل ۷ - شوش (خرابه های شوش)

شوش - قصر باشکوه داریوش

تعداد کمی از سکنه مردمی که در حوالی تپه‌ای که قصر داریوش روی آن ساخته شد، بایستی به محل دیگری کوچ داده می‌شدند، تا داریوش بتواند قصر زیبایش را در شوش، جنوب بابل بنا کند. برای ورود به قصر بایستی ملاقات‌کننده از دروازه‌ای که به صورت جداگانه (شکل ۸ در قسمت چپ - پایین) تعبیه شده است، عبور کند، تا بتواند وارد قصر گردد. دروازه ورودی به ابعاد ۴۹ متر در ۴۹ متر و ارتفاع حدود ۵ متر می‌رسید. داخل قصر تشکیل شده از سه مدخل که مدخل سومی (شکل ۸ - قسمت راست) عبارت است از سالن پذیرایی با چهار ستون آن. در تصویر هوایی (شکل ۷) سالن پذیرایی با دو مدخل کناری آن مشاهده می‌نماییم. جلو آن دهکده فعلی شوش دیده می‌شود. در شکل ۹ تصویر برجسته سرباز نگهبان در شوش را نشان می‌دهد که از کاشی است. در شکل ۱ حمورابی پدر و یا بنیانگذار حکومت واحد در بین‌النهرین می‌باشد.



شکل ۸ - قصر شوش (ماکت)

اور (Ur)، شهر مأموران دولت

یک تشکیلات منظم در شهر اور امپراطوری بزرگ دنیای قدیم را با ۲۳ شهر و ۹۰ معبد اداره می‌کرد. تعداد ۵۰ هزار رأس گوسفند، که سالیانه در اطراف شهر در چرا بودند، ظاهراً مشکلی به بار نمی‌آوردند.





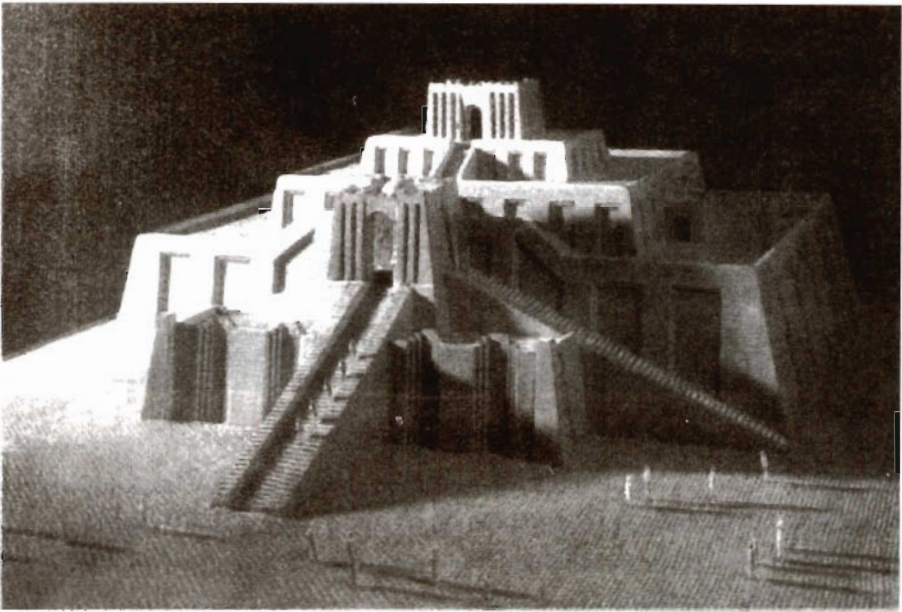
شکل ۹- سرباز نگهبان

قوانین دقیقی برای مردم در شهر وجود داشت و ضامن آزادی مردم بود: «در صورتی که یکی دندان دیگری را بشکند، بایستی تعداد ۲ زنگل* (Senkel) فقره پرداخت کند. با وجود اینکه همواره اور در مرزها مورد تهاجم قرار می گرفت. معهدا، روزگاری هم بود که تمدن و هنر در آن پیشرفت می نمود. ساختن معابد و مجسمه خدایان در کنار ساختن و بازسازی کانالهای آبی جزء وظیفه شاهان به حساب می آید. سلسله شاهان اور صد سال دوام آورد تا اینکه بالاخره به وسیله عیلامی ها این شهر نابود شد.

* زنگل واحد وزن دنیای قدیم.



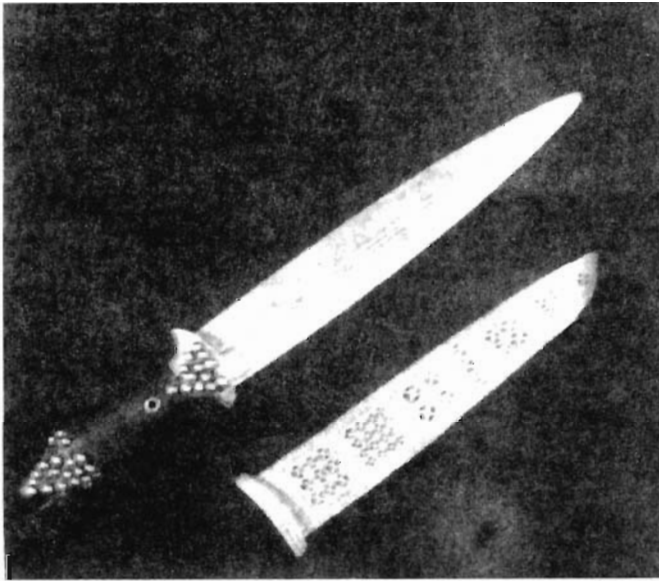
شکل ۱۰ - معبد شهر تاریخی اور



شکل ۱۱ - مُدَل یا ماکت معبد

در شکل هوایی ۱۰ معبد شهر اور به روشنی پدیدار است. این معبد در واقع جزو معبد های بابل محسوب می گردد. در قسمت چپ آن قصر پادشاه اورنمو (Urnammu) دیده می شود که زیربنای مربعی شکل آن و همینطور سالن پذیرایی آن مشاهده می کنیم. کاملاً چپ بالا، منطقه مسکونی شهر دیده می شود. در شکل ۱۱ مدل معبد را نشان می دهد که دارای ابعادی مساوی ۶۲ در ۴۳ متر می باشد و از خشت خام ساخته شده است. نمای قصر با آجرهایی تزئین شده است. خصوصیت متمایز این قصر اینست که متقارن نیست.

در شکل ۱۲ یک شمشیر کوچک تزئینی از طلا که دسته آن از سنگهای گران بها ساخته شده، دیده می شود. این شمشیر را در حفاریهای شهر اور پیدا کرده اند.



شکل ۱۲ - شمشیر تزئینی دار یافته شده در حفاریهای شهر اور

شیدا جلیلوند صدفی

به سوی سرزمین بی بازگشت*

اسطورهٔ «فرودایشتر»^۱ به جهان زیرین» از آثار بجا ماندهٔ تمدن باستان است که شاید بتوان گفت شالودهٔ مراسم نوروز ما ایرانی‌ها یا همان جشن باززایی در آغاز بهار شباهت به این اسطورهٔ بین‌النهرینی دارد. در این اسطوره، ایشتر، ایزدبانوی باروری و زایش میل سفر به جهان زیرین می‌کند. دروازه‌بان سرزمین بی بازگشت او را از هفت دروازه می‌گذراند و برای ورود به آن سرای تاریک، تاج، زیور، کمر بند و جامهٔ شاهوار ایشتر را می‌ستاند و برهنه‌اش می‌سازد زیرا که مردگان را پوششی نیاز نیست. اِرشکیگل^۲، ایزدبانوی جهان زیرین از ورود خواهر به قلمروی پادشاهیش ناخشنود است. پس از فرو شدن ایشتر، زایش و باروری بر روی زمین باز می‌ایستد. پَپ‌سوکل^۳، وزیر خدایان بزرگ در پیشگاه

* نوشتن این مقاله بدون راهنمایی‌های استاد عزیزم دکتر عبدالمجید ارفعی میسر نبود. از زحمات ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

1. Ištar

۲. Ereškigal، ایزدبانوی جهان زیرین، خواهر مهتر ایشتر است. در متن سومری «فرودایشتر به جهان زیرین» آمده است که شوی اِرشکیگل، گوگل آن (Gugal-ana)، گاو نر آسمانی، مرده است و ایشتر به جهان زیرین فرو می‌رود تا شاهد خاکسپاری او باشد. نک: Black, J. & Green, A., 1992: p. 77 و نیز RA XXXIV, No 3, p. Kramer, S., 1990: p. 160؛ 105.

۳. Ninšubur/ Papsukal، وزیر و حامی ایشتر است. او ایشتر را از جهان زیرین نجات می‌دهد. در متن سومری «فرودایشتر به جهان زیرین» ابن ایزدبانو پس از غیبت سه روزهٔ سرور خود، ایشتر، به سوی خدایان می‌رود و

←

خداوند انکی^۴ زبان به شکوه می‌گشاید و انکی را آگاه می‌کند که ایشتر فرورفته و دیگر بازنگشته است و چون کسی به سرزمین مردگان فرو رود دیگر باز نخواهد گشت. انکی چاره می‌سازد و آصوشونمیر^۵ را می‌آفریند، انسانی بی‌جنس و خوش‌سیما که دل‌ارشکیگل را شاد می‌سازد. آب زندگانی را از او می‌ستانند و بر ایشتر می‌پاشد. ایشتر جامعه شاهوار، تاج و زیورآلاتش را باز می‌ستانند و به جهان زندگان بر می‌گردد، اما باید جانشینی برگزیند تا او را به جای خود به جهان زیرین بفرستد و این قانون سرای مردگان است.

گل‌های^۶ جهان زیرین ایشتر را همراهی می‌کنند تا جانشینش را برگزیند. بیرون دروازه سرزمین بی‌بازگشت، پَپ‌سوکل به پای ایشتر می‌افتد. گل‌ها می‌خواهند او را با خود ببرند، ایشتر از این کار بازمان می‌دارد چون پَپ‌سوکل را وزیر و حامی خود می‌داند، اوست که در نبودش سر به ویرانه‌ها گذاشته است و بسیار نالیده است. در خانه خدایان را کوفته است و برای نجات سرورش از جهان زیرین از خدایان یاری خواسته است. ایشتر وارد شهرهای او^۷ و بدتی‌بیر^۸ می‌شود. خدایان نگهبان آن شهرها، شَر، لَترک^۹ به پای ایشتر می‌افتند. ایشتر گل‌ها را از بردن پسرانش باز می‌دارد چون آنها برایش

→
بالاخره با مویه و زاری دل خداوند انکی (Enki، نک. شماره ۴) را به رحم می‌آورد تا برای نجات ایشتر چاره سازد.

نک: RA XXXIV, No. 3, p. 110 f; Kramer, S., 1990: p. 162.

۴. Enki (اکدی = Ea)، خدای آبهای روی زمین و پسر خداوند آن/آنو (Anu/An) است. معبد مهم انکی در شهر ایریدو (Eridu) به نام E-abzu (= خانه abzu یا absu، نک. پانویشت شماره ۵۰) است. نک: Black, J. & Green, A., 1992: p. 75.

۵. Ašušnamir (در متن آشوری Ašnamir)، انسانی بی‌جنس که انکی او را برای نجات ایشتر از دنیای مردگان، می‌آفریند. در متن سومری انکی دو انسان به نام‌های کورگر^{۱۰} (kurgarra) و کل‌تور^{۱۱} (kalaturra) را از چرک زیر ناخنش می‌آفریند تا جسد بی‌جان ایشتر را از ارشکیگل بستانند، بر او آب زندگانی بپاشند و به دنیای زندگانی بازش گردانند. (فس). RA XXXIV, No. 3, p. 24ff.; CT, Vol. XV, Pls 45-48; RA XXXIV, No. 3, p. 93ff. Kramer, S., 1990: p. 163; Olz, Vol XX, p. 41ff.

۶. galla، نیروهای خبیث جهان زیرین که مردگان را به جهان بی‌بازگشت هدایت می‌کنند (نک: Black, J. & Green, A., 1992: p. 85). آنها آبی نمی‌نوشند، غذایی نمی‌خورند، زن نمی‌گیرند، فرزندی ندارند، پسر را از زانوان پدرش دور می‌کنند، عروس را از خانه پدرشوهرش دور می‌کنند. ر.ک.: RA XXXIV, No. 3, p. 114; Kramer, S., 1990: p. 164.

7. Umma

8. Badtibira

۹. Latarak, Šara، پسران ایشتر و حامیان شهرهای او^{۱۲} و بدتی‌بیر هستند که نام آنها در متن سومری «فرودایشتر به جهان زیرین» آمده است. ر.ک.: RA XXXIV, No. 3, p. 115f.

آواز مقدس می‌خوانند، ناخنش را می‌گیرند و گیسوانش را می‌بافند. ایشتر وارد شهر کول‌لب^{۱۰} می‌شود جایی که دوموزی^{۱۱} بر تخت نشسته است و بی‌اعتنا از غیبت سه روزه ایشتر از بازگشتن او ناخشنود است. سر نوشت او همان جانشینی ایشتر در سرزمین مردگان است.^{۱۲} جامهٔ سرخ به تن دوموزی می‌کنند، روغن خوش‌بوی به تنش می‌مالند، فلوت نین به دستش می‌دهند و او را به جهان زیرین می‌کشاند.

دوموزی همان ایزد نباتی است که با رفتنش به جهان زیرین گیاهان خشک می‌شوند. پس چاره چیست؟ آیا بدون گیاه می‌توان زیست؟ خواهر دوموزی، گشتی‌ننه^{۱۳} نیمی از سال را به جای برادرش در سرزمین مردگان به سر می‌برد تا برادرش به روی زمین باز آید^{۱۴} و گیاهان جان گیرند. بالا آمدن دوموزی و رویش گیاهان همزمان با فرارسیدن بهار و نوروز ما ایرانی‌هاست. در آن هنگام که دوموزی به همراه مردگان به بالا می‌آید و سال نو آغاز می‌شود، ایرانیان نیز به استقبال فروهرهای مردگان می‌روند و برای روانهای مردگان که به خانه و کاشانه خود بازگشته‌اند، مراسم دینی برگزار می‌کنند. همزمان با این آداب و رسوم، حاجی فیروز با جامه‌ای سرخ و چهرهٔ سیاه و دایرهٔ زنگی در دست، فرارسیدن بهار را نوید می‌دهد. در اینجا با تأیید نظریهٔ شادروان استاد مهرداد بهار، دربارهٔ بومی بودن بخش اخیر از آیینهای نوروزی و بهاری^{۱۵}، باید پرسید که آیا این جامهٔ سرخ حاجی فیروز همان جامهٔ سرخی نیست که بر تن دوموزی کرده‌اند و وی به هنگام بازگشت به جهان زندگان آن را هنوز بر تن داشته است؟ آیا چهرهٔ سیاه حاجی فیروز نشان از تیرگی جهان مردگان ندارد؟^{۱۶} و آیا دایرهٔ زنگی او و نی‌لبکی که

10. Kullab

۱۱. Dumuzi، دوموزی نیمی خدا، نیمی انسان است. زمانی که دوموزی به جای ایشتر به جهان زیرین می‌رود، جسم انسانی او می‌میرد و خدا می‌شود. به نظر می‌رسد که جدا از اسطوره، دوموزی اولین شاه اوروک (Uruk) است. ماه چهارم در تقویم بابلی، Du'ūzu یا Dūzu و تموز (Tammuz) نامیده می‌شود. نک: Black, J. & Green, A., 1992: p. 72f

۱۲. در متن سومری جریان گل‌ها و بردن دوموزی به جهان زیرین آمده است که در متن آشوری و بابلی به آن بر نمی‌خوریم. ر.ک.: Kramer, S., 1990: p. 164ff.

13. Geštinanna

۱۴. به علت شکستگی‌های زیاد در سطرهای آخر متن سومری، آوانویسی و ترجمهٔ منابع موجود به صورت ناتمام رها شده است و در ترجمه‌ای که آقای دکتر عبدالمجید ارفعی در اختیار من گذاشتند، پروفور کریمر (Kramer) شکستگی‌های سطرهای آخر را تا حد ممکن بازسازی کرده‌اند که در آنجا به جانشینی گشتی‌ننه و فروشدن او به جهان زیرین در شش ماه اول سال بر می‌خوریم.

۱۵. نک: بهار، مهرداد، ۱۳۷۶: ص. ۳۳۹ و نیز بهار، مهرداد، ۱۳۷۵: ص. ۱۹۵.

۱۶. شباهت بین دوموزی بین‌النهرینی و سیاوش ایرانی، شادی هر ساله از بازگشت آنها، لباس سرخ حاجی فیروز

همراه با او می‌نوازد، همان فلوت و سازی نیست که به دست دوموزی داده‌اند؟

معرفی ایشتر

«ایشتر ایزدبانوی سومری و بین‌النهرینی است. نام سومری این ایزدبانو با نشانه MUŠ نوشته شده است که و. آندرا^{۱۷}، آن را «دسته نی» معرفی کرده است که در آلاچیق‌های نین به جای دَر از آن استفاده می‌کردند که در نقش‌برجسته‌ها به صورت سمبل خدایان نیز دیده می‌شود. نشانه MUŠ با شناسه خدا یعنی (d.) DINGIR همراه است. نام اکدی این ایزدبانو «ایشتر» است که با نشانه MUŠ^d نوشته می‌شود و Ištar خوانده می‌شود البته با صورتهای نوشتاری دیگری نیز دیده می‌شود: Eš4-tár (از دوره اکدی کهن تا بابلی کهن)؛ Eš4-tár^d (پس از دوره بابلی کهن)؛ Iš-tar^d (از دوره بابلی کهن به بعد). خواندن نام سومری این ایزد بانو به صورت Inanna^d مرسوم است. در کتیبه‌هایی به زبان زنان^{۱۸} به صورت Ga=šan-an-na^d دیده می‌شود. I/Ennina^d نیز شکل دیگری از صورتهای نوشتاری نام ایشتر است. in-nin به معنای «سرور (؟)»، ملکه (؟) است و nin-an-na یا nin-é-an-na. «سرور آسمان» معنی شده است که لقب ایشتر است. نام سومری این ایزدبانو به نشانه [AK] ختم می‌شود که حالت اضافی را نشان می‌دهد پس در نتیجه nin-an-ak «سرور an» یعنی «سرور آسمان» است. اما یاکوبسن^{۱۹} آن را با an=sissinnu «خوشه‌های افشان خرما» برابر می‌داند و اسم ایشتر یا اینن را «بانوی خوشه‌های خرما» معنی می‌کند. اشتقاق an=sissinnu از giš-an-gišimmar = «چوب بلند درخت خرما» است.^{۲۰}

«ایشتر دختر خداوند ماه و ایزدبانو، نین گل^{۲۱} و خواهر خداوند اوتو/ شمش^{۲۲}



که نشان از سرخی خون سیاوش دارد و اشاره متن بابلی (مقاله حاضر) به جامه سرخ دوموزی (هنگام فرو شدن او به جهان زیرین)، نشان از یک هماهنگی بین فرهنگ و سنت ایران و بین‌النهرین دارد و پاسخ به این پرسش را که کدام یک از دیگری تأثیر پذیرفته است یا آیا هر دو از اصل مشترک واحدی آمده‌اند، به اسطوره‌پردازان عزیز می‌سپاریم (م). نک: بهار، مهرداد، ۱۳۷۶: ص ۲۲۶ و ص. ۲۳۱.

17. W. Andrae

۱۸. إم سَل (Emesal) کتیبه‌هایی هستند که کتابت آنها را از روی لهجه نوشتاری، به زنان اختصاص داده‌اند. می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً مدارس جداگانه‌ای برای مردان و زنان وجود داشته است. - م.

19. Jacobsen

۲۰. برای نام ایشتر ر. ک.: RLA, Bd. 5, 1/2, p. 74ff.

۲۱. خداوند ماه ایزدی مذکر است که در سومری، این ایزد به صورت سوان (Suen) یا نَن (Nanna) و یا با هر دو

است. فرزندان ایشتر لولل / لَترَک و شَر ۲۳ هستند. ایشتر نبیره خدای آسمان «آن» ۲۴ است که گاهی به عنوان فرزند «آن» معرفی می‌شود. همسر ایشتر، دوموزی ۲۵ است که ازدواج ایشتر با او در افسانه ازدواج مقدس مطرح شده است، اما دوموزی پدر فرزندان ایشتر نیست. ۲۶ به نظر می‌رسد که دوموزی تنها همسر ایشتر نبوده است زیرا که در «حماسه گیلگمش» ۲۷ زمانی که ایشتر به گیلگمش اظهار عشق می‌نماید و از او می‌خواهد که همسرش باشد، گیلگمش درخواست ایشتر را رد می‌کند و می‌گوید:

«آیا دلداری از آن تو هست که بخواهی دلدار جاودانه‌ات باشد؟
کدامین شبان توست که بتواند همواره تو را راضی نگهدارد؟
بیا! برای تو داستان دلدارانت را می‌گشایم.

...

برای دوموزی شوهر روزهای جوانیت،
که بر او مقرر داشتی زاری سال پس از سال را.
پرنده رنگارنگی که تو بدو عشق می‌ورزیدی،
با وجود این بدو ضربه زدی و بالش را شکستی
کنون او ایستاده است بر کنار جوی، فریاد می‌زند «کچی» ۲۸ (بال من).
تو دوست می‌داشتی شیر را، آن قدر تمند را،
اما برایش هفت تا کندی، هفت تا گودال را.
تو دوست می‌داشتی اسب را، با شکوه در کارزار را،

→

نام سوان - نَن (Suen-Nanna) خوانده می‌شود. در اکدی سین (Sîn) تلفظ شده است. نَن (Nanna) پسر إنلیل (Enlil) «ایزد هوا» و نینلیل (Ninlil) «ایزدبانوی هوا» است. همسر نَن، نینگل (Ningal) است و فرزندان آنها ایشتر و خداوند اوتو (Utu، نک پانویشت شماره ۲۳) هستند. مهمترین معبد این خدا به نام اکیش نوگل (É-kiš-nu-gāl) در شهر اور (Ur) قرار دارد. ر.ک.: Black, J. & Green, A., 1992: p. 135.

۲۲. نام سومری خدای خورشید، اوتو (Utu) و نام اکدی وی شَمَش (Šamaš) است. این ایزد نمایانگر درخشندگی خورشید است و چون از پهنه آسمان می‌گذرد پس نگهبان راستی و درستی است. نماد خداوند اوتو، پرتوهای خورشید است. دو معبد باشکوه این خدا به نام «ا - بَبَر (É-babbar = خانه سفید)» در شهر سیپَر (Sippar) در اکد و شهر لَرَس (Larsa) در جنوب سومر قرار دارند. ر.ک.: ibid. p. 182ff.

۲۳. Šara, Lulal /Latarak ر.ک.: یاد. ۹.

۲۴. Anu, An، واژه‌های سومری برای «آسمان» و «آن» نام خدای آسمان و پدر همه خدایان است. همسر او ایزد بانوی زمین، اورش (Uraš) است. ر.ک.: Black, J. & Green A., 1992: p. 30ff.

۲۵. ر.ک.: پانویشت شماره ۱۱. ۲۶. ر.ک.: RLA, Bd. 5, 1/2, p. 80.

با وجود این بر او مقرر داشتی تازیانه را، مهمیز را، افسار را،
 بر او مقرر داشتی تاختن هفت دو ساعت را،
 بر او مقرر داشتی <تا آب را> پیش از نوشیدن گل آلوده کند،
 برای مادرش سیلیلی^{۲۹} مقرر داشتی شیون را.
 تو دوست می داشتی شبان رمه را، کسی که همواره برایت زغال را انباشته
 می کرد،

و روزانه بزه ها را برایت قربانی می کرد،
 با وجود این تو بدو ضربه زدی و به گرگی بدلش کردی،
 کنون بچه شبانانش او را می تازانند،
 سگانش پاهایش را گاز می گیرند.
 که تو دوست می داشتی باغبان مغستان (= نخلستان) پدرت، ایشولنو^{۳۰} را
 که همواره برایت خوشه های خرما می آورد،
 و روزانه میزت را با فراوانی فراهم می کرد،
 بر او نظر دوختی و به سوی او رفتی (در حالی که می گفتی) «ای ایشولنوی
 من! بیا!

بگذار تا از شور تو بهره گیریم،
 دستانت را پیش آر و پهلویم را لمس کن!»
 و ایشولنو به تو گفت:

«تو از من چه می خواهی؟
 آیا مادرم <نان> نمی پزد؟ آیا من <نان> نخورده ام؟
 که من باید نانی بخورم <که> شرّ و نفرین <می آورد>،
 <و> در برابر برفک و بوربای نگهدارت!»
 چون تو این را شنیدی،

بعد ضربه زدی و موش کورش (?) کردی
 و او را واداشتی در میانه [...] زندگی کند،
 او به بر نمی آید [...] او به پایین نمی رود،
 و اگر تو بخواهی مرا دوست داشته باشی همانند آنها با من رفتار خواهی کرد.»^{۳۱}

29. Silili

30. Isullanu

۳۱. ر.ک.: ibid. p. 50ff. l. 42-79.

نینوا (N) و در کتابخانه آشوربانیپال^{۴۳} پیدا شده است و متعلق به سده هفتم ق. م. است.^{۴۴} حالت‌های دستوری زبان بابلی کهن در این متن و متن‌های هم دوره آن رعایت شده است از این رو زبان متعلق به این دوره را بابلی استاندارد^{۴۵} می‌نامند. شکستگی‌های متن (N) از روی متن‌های سومری و آشوری تکمیل شده است.

متن حاضر اولین برگردان فارسی از متن اصلی است که با توجه به حالت‌های دستوری متن و با کمک فرهنگ‌های اکدی انجام گرفته است و مواردی نیز با برگردانها و زیرنویس‌های منابع قابل دسترس مقایسه شده است.

شایان ذکر است که راهنمایی‌های دلسوزانه استاد عزیزم جناب آقای دکتر عبدالمجید ارفعی راه را برای این شاگرد حقیر هموار ساخت و از کوشش‌های ایشان در ویرایش و تصحیح مقدمه، برگردان فارسی از متن اصلی و ترجمه متن نقل شده از حماسه گیلگمش و همچنین معرفی منابع، صمیمانه سپاسگزارم.

نشانه‌ها:

[] واژه‌های داخل این علامت، نشانه آن است که با توجه به متون سومری و آشوری و سطرهای دیگر خود متن، بازسازی شده است.
[...] واژه‌های میان این علامت غیر قابل بازسازی بوده‌اند.
() واژه‌هایی که در میان این علامت است برای توضیح بیشتر آمده‌اند.
< > واژه‌های درون این علامت برای روشن کردن ترجمه افزوده شده‌اند.

به سوی سرزمین بی‌بازگشت

- (۱) به سوی سرزمین بی‌بازگشت، قلمرو [ارشکیگل]^{۴۶}،
- (۲) ایشتر، دُخت خداوند سین^{۴۷}، پندار خود [بر آن نهاد].
- (۳) پندار [خود] بر آن نهاد، دُخت خداوند سین،

43. Ashurbanipal

۴۴. ر.ک.: CT, Vol. XV, Pls. 45-48، ترجمه این متن در منابعی چون: ANET, p. 107ff و نیز، Heidel, A., 1975: p. 119ff. آمده است.

45. Standard Babylonian

۴۶. ر.ک.: پانوش شماره ۲۱.

۴۷. ر.ک.: یاد. ۲.

- (۴) به سوی سرای تاریک، <به سوی> سرای ایرگَل [ل] ۴۸،
 (۵) به سوی سرایی که کس چون اندر شود بیرون شدن نتواند.
 (۶) به سوی راهی که مسیرش را بازگشتی نیست.
 (۷) به سوی سرایی که کس چون اندر شود روش [نایی] از او بازداشته شود.
 (۸) جایی که خاک نیازشان، گِ [ل] خوراکشان،
 (۹) نوری نمی‌بینند، باشندگان (ش) به تاریکی [ندر] <ند>،
 (۱۰) جامه‌شان چون پرنده <با> جامه <ای همچون> با [ل]،
 (۱۱) <جایی که> بر روی دَر و کلون خاک پاشیده شده <است>.
 (۱۲) ایشتر به سوی دروازه سرزمین بی‌بازگشت، در <هنگام> اندر شدنش،
 (۱۳) ایدون با دروازه‌بان سخن می‌گوید:
 (۱۴) «ای دروازه‌بان! دروازه‌ات را بگشای!
 (۱۵) بگشای دروازه‌ات! باشد که من اندر شوم.
 (۱۶) گر دروازه‌ات را نگشایی <تا که> من اندر شوم.
 (۱۷) دروازه را می‌شکنم، کلون <ش> را خرد می‌کنم
 (۱۸) پاشنه دَر را می‌شکنم، دَرها را <از جایشان> به در خواهم آورد،
 (۱۹) مردگان را به بر آرم <تا خوراک> زندگان را بخورند،
 (۲۰) <تا> مردگان بر زندگان فرونی یابند.»
 (۲۱) دروازه‌بان دهانش را بگشود و <ایدون> می‌گوید،
 (۲۲) به ایشتر بزرگ <ایدون> می‌گوید:
 (۲۳) «درنگ کن بانوی من! از آن (= دروازه) فرو نیا!
 (۲۴) باشد که بروم (و) به ملکه‌ام ارش [کیگل] نامت را بازگویم.»
 (۲۵) دروازه‌بان اندر می‌شود و [به ارشکیگل] می‌گوید:
 (۲۶) «این است خواهر تو، ایزدبانو ایشتر [...]»
 (۲۷) نگهدارنده کپّه‌های ۴۹ بزرگ، برهم زنده [اپسو] ۵۰، در پیشگاه خداوند انکی ۵۱.
 (۲۸) ارشکیگل در <هنگام> شنیدن [آن]،

۴۸. Irkalla، یکی از نامهای جهان زیرین (از سومری eri-gal «شهر بزرگ»).

۴۹. keppē، طنابهای لغزان (؟) ر. ک. CAD K, keppū.

۵۰. apsu به معنی آبهای شیرین. نام خدایی نیز هست که خداوند انکی معبد خود را بر روی ویرانه‌های معبد این

۵۱ ر. ک.: پانوشتم شماره ۴.

خدا بنا می‌نهد.

- (۲۹) همچون شاخهٔ بریدهٔ درخت گز، رخسار[ارش زرد شد]،
 (۳۰) همچون کونینوی^{۵۲} کوفته شده، لبان[ش تیره شد].
 (۳۱) «چگونه دلش به سوی من کشیده شده است؟ چگونه پندارش به سوی من رهنمون شده است؟»
 (۳۲) این چنین <بُود که> من با [خدایان آنوئَنکی^{۵۳} آب^{۵۴} را نوشم]؟
 (۳۳) <بُود که> به جای نانها، گِل را خورم؟ به جای آبجو، [آب گل آلود را نوشم]؟
 (۳۴) بُود که گریه کنم بر مردانی که <با مرگشان< زنا[ن] >شان> را رها کرده‌اند؟
 (۳۵) بُود که گریه کنم بر زنانی که از آغوش شیفتگانشان جدا شده‌اند؟
 (۳۶) بُود که گریه کنم بر پسر نوزادی که روزهایش به پایان نرسیده است؟^{۵۵}
 (۳۷) دروازه‌بان برو! دروازه[ات] را بگشای!
 (۳۸) با او به همان شیوه‌های کهن رفتار کن[!]!
 (۳۹) دروازه‌بان رفت، دروازه[اش] را بگشود.
 (۴۰) «بانوی من اندر آی! باشد که کوتو^{۵۶}، ترا شادمان کند.
 (۴۱) باشد که کاخ سرزمین بی‌بازگشت از <دیدن> روی تو شادمان شود.»
 (۴۲) در اندر آوردنش به نخستین دروازه، برهنه‌اش کرد، تاج بزرگ سرش را برداشت.
 (۴۳) «دروازه‌بان، چرا تاج بزرگ سرم را برداشتی؟»
 (۴۴) «اندر آی بانوی من که آیینهای ایزدبانوی جهان زیرین چنین است.»
 (۴۵) در اندر آوردنش به دومین دروازه، برهنه‌اش کرد، گوشواره‌های دو گوشش را برداشت.
 (۴۶) «دروازه‌بان، چرا گوشواره‌های دو گوشم را برداشتی؟»
 (۴۷) «اندر آی بانوی من که آیین ایزد بانوی جهان زیرین چنین است.»
 (۴۸) در اندر آوردنش به سومین دروازه، برهنه‌اش کرد، گردنبند گردنش را برداشت.
 (۴۹) «دروازه‌بان، چرا گردنبند گردنم را برداشتی؟»
 (۵۰) «اندر آی بانوی من که آیین ایزدبانوی جهان زیرین چنین است.»
 (۵۱) در اندر آوردنش به چهارمین دروازه، برهنه‌اش کرد، سینه‌ریز سینه‌اش را برداشت.
 (۵۲) «دروازه‌بان، چرا سینه‌ریز سینه‌ام را برداشتی؟»
 (۵۳) «اندر آی بانوی من که آیین ایزدبانوی جهان زیرین چنین است.»

۵۲. kunīnu، معنی‌اش نامشخص است. ر. ک. CAD K, kuninnu.

۵۳. Anunnaki، نام گروهی از خدایان است. ۵۴. در متن: آب‌ها.

۵۵. یعنی در نوزادی از بین رفته است. ۵۶. kūtū، نام جهان زیرین است.

- (۵۴) در اندر آوردنش به پنجمین دروازه، برهنه‌اش کرد، کمر بند جواهر نشان کمرش را برداشت.
- (۵۵) «دروازه بان، چرا کمر بند جواهر نشان کمرم را برداشتی؟»
- (۵۶) «اندر آی بانوی من که آیین ایزدبانوی جهان زیرین چنین است.»
- (۵۷) در اندر آوردنش به ششمین دروازه، برهنه‌اش کرد، برنجن‌های دو دست و دو پایش را برداشت.
- (۵۸) «دروازه بان، چرا برنجن‌های دو دست و دو پایم را برداشتی؟»
- (۵۹) «اندر آی بانوی من که آیین ایزد بانوی جهان زیرین چنین است.»
- (۶۰) در اندر آوردنش به هفتمین دروازه، برهنه‌اش کرد، جامه شاهوار تنش را برداشت.
- (۶۱) «دروازه بان، چرا جامه شاهوار تنم را برداشتی؟»
- (۶۲) «اندر آی بانوی من که آیین ایزدبانوی جهان زیرین چنین است.»
- (۶۳) آن‌گاه که ایزدبانو ایشتر به سوی سرزمین بی‌بازگشت فرود آمد،
- (۶۴) ارشکیگل او را بدید و در برابرش <سخت> به خشم آمد.
- (۶۵) ایشتر اندیشه نکرد، به <جایگاهی> برتر از او نشست.
- (۶۶) ایزدبانو ارشکیگل دهان بگشود. <ایدون> بگفت،
- (۶۷) به خداوند نَمَتَر^{۵۷} این سخنان را می‌گوید:
- (۶۸) «نَمَتَر برو! [او را در] کاخ من به بند کن!
- (۶۹) در برابر ایشتر شصت [بیماری] را بینداز!
- (۷۰) بیماری دو چشم را [بر دو چشم]ش،
- (۷۱) بیماری دو پهلوی را [بر دو پهلوی]ش،
- (۷۲) بیماری دو پا را [بر دو پای]ش،
- (۷۳) بیماری دل را [بر دل]ش،
- (۷۴) بیماری دو دست را [بر دو دست]ش،
- (۷۵) بر همه بدنش بر [.... بیماری رها کن (؟)].»
- (۷۶) پس از آنکه ایشتر به سرزمین بی‌بازگشت، فرو شد.
- (۷۷) گاو نر برگاو ماده نمی‌پرد، [خر نر، خر ماده را بارور نمی‌کند].^{۵۸}
- (۷۸) [مرد جوان] کنیز را در سوق [بارور نمی‌کند].

۵۷. Namtar، وزیر ارشکیگل در جهان زیرین.

۵۸. با توجه به سطرهای بعدی (۸۷ به بعد) شکستگی‌های این چند سطر پر شده است.

- (۷۹) مرد جوان در اتاق خود <تنها> می خوابد.
- (۸۰) کنیز بر پهلویش <تنها> می [خوابد].^{۵۹}
- (۸۱) خداوند پُپ سوکل^{۶۰}، وزیر خدایان بزرگ بینی اش خم شد^{۶۱} و چهره اش تیره شد.
- (۸۲) جامه سوگ در پوشیده، <با> موهای ژولیده،
- (۸۳) پُپ سوکل به پیشگاه خدایان می رود، گر [یان] (می گوید)،
- (۸۴) در پیشگاه خداوند انکی، شاه، اشکهای [ش]^{۶۲} فرو می ریزند:
- (۸۵) «ایزدبانو ایشتَر به جان زیرین فرو شده است، بالا نیامده است.
- (۸۶) از آن هنگام که ایشتَر به سرزمین بی بازگشت فرو شده است،
- (۸۷) گاو نر بر گاو ماده نمی پرد، خر نر، خر ماده را بارور نمی کند.
- (۸۸) مرد جوان کنیز را در سوق بارور نمی کند،
- (۸۹) مرد جوان در اتاق خود <تنها> می خوابد.
- (۹۰) کنیز بر پهلویش <تنها> می خوابد.»
- (۹۱) خداوند انکی با خرد هوشیارش [پیکر] ای را آفرید.
- (۹۲) انسانی بی جنس <به نام> اَوصوشونمیر^{۶۳} را آفرید.
- (۹۳) «ای اَوصوشونمیر بیا! رویت را به سوی سرزمین بی بازگشت بده!
- (۹۴) باشد که هفت دروازه سرزمین بی بازگشت بر روی تو گشوده شوند.
- (۹۵) باشد که ارشکیگل تو را ببیند و باشد که از روی تو شاد شود.
- (۹۶) آن گاه که دلش آرام گیرد، پندارش شاد شود.
- (۹۷) به جان (= نام) خدایان بزرگ به سوگندش وادار!
- (۹۸) سرهایت (= سرت) را بلند کن <و> اندیشه ات را بر مَشْکِ خَلْزِیْقَو^{۶۴} بده!»
- (۹۹) «ای ایزدبانوی من! باشد که مَشْکِ خَلْزِیْقَو را به من دهند، باشد که از آب درون آن بنوشم».^{۶۵}

۵۹. منظور از چند جمله اخیر این است که با آمدن ایزدبانوی باروری و عشق به جهان زیرین، زندگی از جریان عادی خود خارج شده است و هیچ باروری و زایشی صورت نمی گیرد.

۶۰. ر. ک.: یاد. ۳.

۶۱. اصطلاحی است برای: صورتش پژمرده شد.

۶۲. در متن: دو اشکش.

۶۳. *balziqqu* احتمالاً نام مشکی است که خدایان آب زندگانی را درون آن نگه می دارند. ر. ک.: *CAD H*, *balziqqu*

۶۵. این جمله را اَوصوشونمیر به ارشکیگل خطاب می کند.

- (۱۰۰) ارشکیگل با شنیدن آن (سخن)،
 (۱۰۱) رانش را ضربه زد، انگشتش را گزید.
 (۱۰۲) «تو از من آرزویی خواستی، نخواستی.
 (۱۰۳) ای آصوشونمیر بیا! باشد که تو را نفرین کنم نفرینی سخت.
 (۱۰۴) غذایِ اینی^{۶۶} شهر نان تو باد!
 (۱۰۵) باشد که <گنداب> خَبَتوی^{۶۷} شهر نوشابه تو باد!
 (۱۰۶) سایه دیوار جایگاه تو باد!
 (۱۰۷) آستانه در، منزلگاه تو باد!
 (۱۰۸) باشد که مست و هوشیار^{۶۸} چهره‌ات را تپانچه (= سیلی) زنند.»
 (۱۰۹) ایزدبانو ارشکیگل دهانش را بگشود و گفت،
 (۱۱۰) به نَمتر، وزیرش این سخنان را می‌گوید:
 (۱۱۱) «نمتر برو! ا. گل. گیت(ک)»^{۶۹} را بکوب!
 (۱۱۲) چهارچوب دروازه را با سنگ‌های مرجانی بیارای!
 (۱۱۳) خدایان انونکی را به پیش آرا! بر اورنگ‌های زرین بنشان!
 (۱۱۴) آب (= آب‌های) زندگانی را بر ایشتر پاش! او را از پیشگاه من بپرا!
 (۱۱۵) نَمتر برفت، ا. گل. گیت(ک) را بکوفت.
 (۱۱۶) چهارچوب دروازه را با سنگ‌های مرجانی بیاراست.
 (۱۱۷) خدایان انونکی را به پیش آوَرَد و بر اورنگ‌های زرین بنشاند.
 (۱۱۸) آب زندگانی را بر ایشتر پاشید، از پیشگاه او (ارشکیگل) به دَرش بُرد.
 (۱۱۹) او را (= ایشتر را) از دروازه اول به در کرد و جامه شاهوار تنش را بدو بازگردانید.
 (۱۲۰) او را از دروازه دوم به در کرد و برنجن‌های دو دست و دو پایش را بدو بازگردانید.
 (۱۲۱) او را از دروازه سوم به در کرد و کمر بند جواهر نشان کمرش را بدو بازگردانید.
 (۱۲۲) او را از دروازه چهارم به در کرد و سینه‌ریز سینه‌اش را بدو بازگردانید.

۶۶. epinnī، معنای آن نامشخص است ولی به نظر می‌رسد محلی برای جمع‌آوری زیاده‌های شهر باشد. ر.ک.:

CAD E, epinnu.

۶۷. ḥabannnatu، به معنی ظرف و آوند یا کاتال و جوی، احتمالاً جویی است که گنداب شهر از آن رد می‌شده

است. ر.ک.: CAD H, ḥabannatu.

۶۸. در متن آمده است: تشنه، یعنی کسی که شراب ننوشیده است پس بنابراین هوشیار است. - م.

۶۹. به معنای کاخ داد.

- (۱۲۳) او را از دروازه پنجم به در کرد و گردنبد گردنش را بدو بازگردانید.
- (۱۲۴) او را از دروازه ششم به در کرد و گوشواره‌های دو گوشش را بدو بازگردانید.
- (۱۲۵) او را از دروازه هفتم به در کرد و تاج بزرگ سر[ش] را بدو بازگردانید.
- (۱۲۶) «اگر به جای خود جانشینش را به تو ندهد بازگردانش!»
- (۱۲۷) برای دوموزی^{۷۰} شوهر جوانیش،
- (۱۲۸) «باشد که < با آب پاک شستشو داده شود! > باشد که < باروغن معطر آغشته شود! >
- (۱۲۹) جامه سرخ را بر او بپوشان! باشد که بنوازد نی لاجورد < نشان > را [...] .
- (۱۳۰) باشد که روسپیان درونش را شادمان (۹) کنند.^{۷۱}
- (۱۳۱) [آنگاه که] ایزدبانو بلی لی^{۷۲} جواهرش را ضربه زد (برگند) [...] .
- (۱۳۲) [و] دام[ش] از سنگهای چشم‌گونه [پر شد].
- (۱۳۳) < آنگاه که > زاری برادرش را شنید، ایزدبانو بلی لی جواهرش را ضربه زد [...] .
- (۱۳۴) سنگ‌های چشم‌گونه پر کرد پیش [...] .
- (۱۳۵) «تنها برادر من < است >، مرا آسیب مرسان!»
- (۱۳۶) روزی که دوموزی به سوی من برآید < آنگاه که > با او نی لاجورد (نشان و) دستبند عقیق به سوی من به برآیند.
- (۱۳۷) < آنگاه که > با او مردان گریان و زنان گریان به سوی من به برآیند.
- (۱۳۸) باشد که مردگان به سوی من به برآیند، باشد که بوی خوش ببیند.»

کتابنامه

- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، نشر آگاه، ۱۳۷۵.
- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، نشر چشمه، ۱۳۷۶.
- Assyrian Dictionary (CAD), The University of Chicago, Chicago, 1956.
- Black, J. and Green, A., Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia.
- Borger, R., Assyrisch - Babylonische Zeichen Liste, Alter Orient und Altes Testament, Band 33, Neukirchen - Vluyn, 1978.
- Ebeling, E., Keilschrifttexte aus Aussur religiösen Inhalts (KAR), Band I WVD OG 28,

۷۱. سخنان ابن سطر را ارشکیگل می‌گوید.

۷۰. ر.ک.: پانویست شماره ۱۱.

۷۲. Belili لقب ایشتر است ولی در اینجا به نظر می‌رسد که خواهر دوموزی، گشتی ننه باشد که برای برادرش زاری می‌کند - م.

Leipzig (1915) 1919.

Ebeling, E., *A NEW RECENSION OF IŠTAR'S DESCENT IN TO HELL*, The American Journal of Semetic Languages (AJSL), Vol. XXXIV, Chicago, 1917-1918.

Ebeling, E., et.al., Reallexikon der Assyriologie (RLA), Leipzig, 1976.

Geller, S., *Die Rezension von Ištar's Höllenfahrt*, orientalistische Literaturzeitung (OLZ), Vol. 20-21, Leipzig, 1917.

Heidel, A., *THE GILGAMESH EPIC AND OLD TESTAMENT PARALLELS*, Chicago, 1975.

Kramer, S., *INANNA'S DESCENT TO THE NETHER WORLD*, Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale (RA), Vol. XXXIV, No. 3, Paris, 1937.

Kramer, S., *History Begins at Summer*, Philadelphia, 1990.

King, L. W., *Descent of Ishtar to the Nether world*, Cuneiform Texts from Babylonian Tablets (CT), Vol. XV, Pls. 45-48.

Labat, R., *Manuel d'épigraphie akkadiens (signe, syllabaire, idéogramme)*, Paris, 1963.

Pritchard J.B., *ANCIENT NEAR EASTERN TEXTS*, Princeton, 1969,

Von Soden, W., *Grundriss der akkadischen Grammatik*, *Analecta Orientalia* 33, Roma 1952.

علی حسوری

تاریخ‌گذاری مهرهای ساسانی

در عمده‌آثاری که تا به حال درباره مهرهای ساسانی منتشر شده است، ملاحظه می‌کنیم که نوع ویژه‌ای از این مهرها از قرن ششم میلادی به بعد به شکلی بسیار قابل توجه و چشمگیر فراوان می‌شود به طوری که حتی در گزیده‌ترین مجموعه‌ها، تعداد این نوع – که از نظر هنری هم چندان پیشرفته نیست – اکثریت دارد.^۱

اگرچه برخی از مجموعه‌های کهن – که بسیار با دقت و حوصله و به وسیله سفراء، شاهزادگان یا علاقه‌مندان ثروتمند و اشراف جمع‌آوری شده و به موزه‌های جهان راه یافته – تقریباً بی نظیر یا کم نظیر هستند و عمده آثار شاهانه را دربر دارند، نوعی که مورد

۱. مقصود ما در این مقاله آن دسته از مهرهای ساسانی است که بر روی سنگهای نیمه قیمتی (مثل عقیق، عقیق سلیمانی یا آگات، یشم، همتیت ... و انگشترهایی از جنس برنز) کنده شده است. نگارنده در این مورد عمده منابع را به جهت مطالعات چندی، شناسایی، مطالعه و فیش کرده است. کاتالوگ مجموعه‌های بزرگ جهان (مثل موزه بریتانیا، ارمیتاژ، پاریس و کتابخانه ملی آنجا، موزه‌های امریکا) منتشر شده، چند مجموعه مهم (مثل اکتشافات قصر ابونصر، شوش، بیسابور) و عده‌ای از مجموعه‌های خصوصی (مثل مجموعه فروغی، عزیز بیگلر، جزایری، نیری و ...) نیز معرفی گردیده است. از آنجا که این مقاله قصد آن دارد که به پرداخت یک نظریه کلی در مورد دسته مهمی از این مهرها کمک کند، در اینجا صرفاً به مهمترین مجموعه‌ها – که بیش از دیگران قابل بررسی و استناد است – اشاره خواهد شد و از آنها استفاده خواهد گردید. به علاوه نگارنده خود طی سالها، بی‌اغراق، صدها مهر از این قبیل را در دست دوستان، عتیقه‌فروشان و برخی از مجموعه‌داران دیده و صد تایی هم خود فراهم کرده است. همچنین کوشیده است که انواع جالب این مهرها را عکس بگیرد و مطالعه کند، بر این اساس، مقداری از نتایجی که در این مطالعه مطرح می‌شود از راه تجارب و دیده‌های نگارنده به دست آمده است. به علاوه نگارنده در مورد فنون حک دارای مطالعات نظری و تجارب عملی است.

نظر این مقاله است با همه پستی و فراوانی به آن مجموعه‌ها راه یافته و گاهی جای مهمی را اشغال کرده است. ویژگیهای کلی این دسته از مهرها را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱- روی سنگهای کم‌ارزش کنده شده‌اند (عقیق و یشم پست محلی، هماتیت و دیگر سنگهای آذرین که فاقد رنگ زیبا هستند).

۲- به‌طور عمده کتیبه (خط) ندارند و اگر دارند تنها کتیبه دارند و به خط کتابت.

۳- اندازه مهرها اغلب کوچک است (بجز یک نوع معروف به گیومرد).

۳- سنگ، شکل ساده دارد: نیم‌کره، نیم تخم‌مرغی، نگینی (bezel) مستطیل، گرد یا بیضی است.

۴- حکاکی در سطح متوسط و پایینی است اگرچه طراحی قوی است. عمق کار اغلب کم است.

مهمترین موضوعها یا مضمونهای آن عبارت است از:

الف - نقش حیوانات (گاو، گوزن، بز کوهی، اسب، شیر، گراز، پلنگ، یوزپلنگ، خرس، شتر، قوچ، خرگوش، عقاب، مرغ ماهیخوار، کلند، مرغابی، خروس، کبوتر و به ندرت حیوانات دیگر و گاهی ترکیب آنها مثل عقابی که بزی را شکار کرده است).

ب - نقش گیاهان (عده زیادی از گیاهان را نمی‌توان تشخیص داد اما خوشه گندم، سنبل، لاله وحشی و به ندرت برخی دیگر را می‌توان باز شناخت).

ج - دست انسان، دستی که شاخه گلی را در انگشتان دارد.

د - گریفین، اسب بالدار، قوچ بالدار، ازدهای بالدار، اسب، قوچ و گاو بالدار با سر انسان.

ه - ماه، ستاره (یا هر دو) آرم (نشان ساسانی) صلیب (که عده‌ای از آنها طبعاً از آن مسیحیان است)، خورشید (؟).

و - معبد (به ندرت).

ز - گیومرد (که به نظر من آشکارا چوپان است و به آن اشاره خواهد شد).

ح - انسان در حال نیایش و آتشدان یا معبد (به ندرت).

ط - انسان و به‌طور عمده سر و گردن (که فراوان نیست).

ی - نوشته (که تا حدی کم است).

از آنجا که از تاریخ تقریباً معینی ناگهان تعداد مهرهای ساسانی و به‌طور عمده این دسته، افزایش می‌یابد بایستی قسمت مهمی از مهرها (که متعلق به آن تاریخ به بعد است) با حادثه یا جریان مهمی در تاریخ ساسانیان ارتباط داشته باشد. در صورتی که

بتوانیم چنین چیزی را تعیین کنیم، مبدایی برای پیدایش دسته ویژه‌ای از مهرهای ساسانی به دست می‌آید که آن دسته را از دسته‌های دیگر متمایز می‌کند.

پیش از پیشنهاد بوریسف و لوکونین، عده زیادی از دست‌اندرکاران مهرهای ساسانی (از جمله هرتسفلد و فیلیس آکرمین) آنها را تاریخ‌گذاری کرده‌اند و بسیاری از این تاریخ‌گذاریها کم و بیش درست و گاهی برخی از ملاحظات ایشان جالب و نشانه از یک دید عمیق تاریخی است. اما علت درست درآمدن این نظرها در مورد تاریخ مهرها چنین است که آنان بدون در نظر داشتن آن واقعه تاریخی فرض کرده‌اند که مهرهای کم‌ارزش (با مشخصاتی که برشمردیم) بایستی متعلق به اواخر دوره ساسانی باشد و این هم نه براساس یک فرض دقیق علمی بلکه اتفاقاً درست است. آنان فرض کرده‌اند که با آغاز فروپاشی نظام اقتصادی ساسانی، زوال در هنر مردم پدید آمده است. این فرض حتی اگر درست باشد به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که علت فراوان شدن این مهرها چیست. بعداً خواهیم دید که فرض فروپاشی اصلاً درست نیست.

تا پیش از بوریسف و لوکونین عمده نظرها را می‌توان در نوشته فیلیس آکرمین در مورد مهرهای ساسانی دید. عده‌ای از فرضیات او در آراء بوریسف و لوکونین کم و بیش به قوت خود باقی است و از جمله نظریه فروپاشی. مهمترین ملاحظات آکرمین چنین است:^۲

۱- مهرهای آراسته متعلق به مقامات دولتی است (ص ۷۸۶).

۲- مردم عادی شهر به مهرهای معمولی‌تر پناه می‌بردند (ص ۷۸۶).

۳- تنها بزرگان و ثروتمندان می‌توانستند مهر سفارش دهند و گرنه مهرهای سطح پایین جنس تجارتی مهر تراش بوده است (ص ۷۸۷).

(در مورد مضمون مهرها و از جمله دسته‌ای از آنها که اثر جادویی (شفابخش یا بی‌اثر کردن نیروهای شر) دارند نیز نظرهایی وجود دارد که هنوز معتبر است و جای بحث در آن بسیار، که آن را به آینده موکول می‌کنیم).

بوریسف و لوکونین را باید نخستین کسانی شمرد که براساس دید دقیق علمی، شیوه موفق‌تری را برای تاریخ‌گذاری مهرهای ساسانی پیشنهاد کردند. اعتبار روش این دو به آن جهت است که کلی، تا حدی جامع و مانع و دارای ضوابط عینی و نظم یافته علمی است. خلاصه پیشنهاد آنان چنین است:^۳

2. Pope, A. U., Ackerman, Ph. *A Survey of Persian Art*. from Prehistoric times to the present. Vol. 2. London-New York. p. 786-790.

3. Borisov, A. & Lukonin, V. G. *Cacanindkiye Gemmi*, Leningrad. 1963. p. 10-23.

۱- انتخاب دسته‌هایی از سنگها (مهرها) که ویژگیها و تصاویر مشترکی از لحاظ حکاکی دارند. مهرها به حسب شکلها و نقش مایه‌ها (موتیف‌ها)یی که دارند، دسته‌بندی می‌شوند.

۲- تعیین و ترسیم خصایص مشترکی که روی کتیبه‌ها، سکه‌ها، ظرفهای سیمین و زرین دیده می‌شود. این بدان معنی است که چیزهایی مورد مطالعه قرار گیرند که به تاریخ‌گذاری دسته‌های انتخاب شده مهرها کمک یا این کار را تأیید کنند.

۳- تاریخهایی را که از این راه به دست می‌آید با تحلیل کتیبه‌هایی که بر روی سنگها و... کنده شده تحکیم کنیم و صحت داده‌ها را به وسیله منابع تاریخی قدیم (مثل طبری و...) تعیین کنیم.

۴- براساس مطالعه تاریخی - تطبیقی کتیبه‌های مهرها، جدول تاریخی - تطبیقی حروف به دست می‌آید که آن را با جدول حروفی که از روی سکه‌ها و سنگ‌نوشته‌ها به دست آمده مقایسه می‌کنیم.

براساس این روش، نتایج درخشان و ستایش‌انگیزی به دست آمده است که در تاریخ‌گذاری مهرهای ساسانی و حتی در شناخت هنر ساسانی دارای ارزش بنیادی است اما چنان که پس از این خواهیم دید، بویژه درست درآمدن کاری که حاصل از فرض اول چنین روشی است، کاملاً تصادفی و مربوط به یکی از حوادث تاریخی است. دیگر این که دسته‌بندی براساس نقش مایه‌ها (موتیف‌ها) همیشه مسیر تاریخی را نشان نمی‌دهد، چه، مثلاً دسته‌ای از نقشها مبنای توتمی دارند^۴ یا دسته دیگری صرفاً به حوادث عمومی زندگی مردم از قبیل ازدواج یا خرید و فروش مربوط هستند.^۵ با توجه به مطالب زیر امیدواریم که بتوانیم مهرهای ساسانی را به دو دسته کاملاً متمایز تقسیم کنیم. مورخان قدیم و مشروح‌تر از همه طبری و ابوعلی مسکویه گزارش کرده‌اند که

→

این کتاب که در واقع کاتالوگ مهرهای ساسانی در موزه ارمنیاز است، هشتصد مهر ساسانی را معرفی می‌کند. کاتالوگ موزه بریتانیا که شش سال بعد منتشر شد نیز با معرفی در حدود هشتصد مهر، تاریخ‌گذاری بوریسف و لوکونین را جز در یک مورد نادیده می‌گیرد:

Bivar, D. H. *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum II Sassanian Seals*. London, 1969. p. 13-15.

۴. مثل آن دسته که نقش حیوانات دارند. بوریسف و لوکونین و نیز برخی دیگر از متخصصان پذیرفته‌اند که نقشهای گاو، بره، عقرب و شیر مربوط به بروج است. این نمی‌تواند حتماً درست باشد چه هیچ دلیلی نداریم که چرا برجهای دیگر در روی مهرها دیده نمی‌شود. صرف اشتراک نقش، دلیل نیست.

۵. نقش زنی که شاخه گلی در دست دارد و نیز گلی در میان انگشتان یک دست را مهرهای ازدواج شناخته‌اند.

قباد می خواست املاک و زمینها را خیلی دقیق تر از گذشته، تقویم و مالیات آنها را تعیین کند. قباد را روزگار سرآمد و این کار به شکلی دقیق تر و با کشیدن مواز ماست در زمان خسرو انوشیروان به پایان رسید، ثبت شد، به تأیید مردم رسید و نسخه هایی از آن به استناداران، قضات و گردآوردندگان مالیات داده شد.^۶

می دانیم تنها چیزی که در روزگار قدیم می توانسته وسیله دقیق تأیید و مخصوصاً در چنین کار مهمی باشد، همین مهرها بوده است که سنگهایشان همه بسیار سخت و در نتیجه بسیار بهتر و پایدارتر از مهرهای لاستیکی و فلزی روزگار ما است. در چنین کار وسیعی همه مردم ناچار می شدند مهر داشته باشند، حتی ساده ترین روستاییان و چوپانان. دلایلی که برای چنین کاری داریم به حد کافی قانع کننده است.

۱ - مهرهای آراسته، کتیبه دار و متعلق به کارگزاران دولتی یا تک تک کشف شده اند یا اگر هم گروهی کشف شده اند، از یک ساختمان دولتی (مثل قصر ابونصر) به دست آمده اند، در حالی که دسته هایی از این مهرهای ساده در روستاهای کوچک باستانی (که گاه امروز از میان رفته اند یا تبدیل به کشتزار شده اند) در یک جا یا یک محدوده به دست می آید. من از کشف چند نمونه از روستاهای فارس، به هنگام، با خبر شدم و یک دسته را توانستم ملاحظه کنم. آیا اهل یک روستا مهرهای خود را نزد امین یا کدخدای ده امانت می گذاشتند. به علاوه این تعداد مهر در یک روستا جز این است که هر خانواده یک مهر داشته است؟^۷

۶. طبری و ابوعلی مسکویه به تفصیل و درست مانند هم اما دیگران خلاصه تر، دقایق این کار را توضیح داده اند، مثلاً در تجارب الامم چنین آمده است: «قباد فیروزان در پایان پادشاهیش در کار اندازه گیری زمین، چه دشت و چه کوه، بود تا خراج آنها را درست کند. اندازه گرفته شد اما پیش از آن که آن اندازه گیری را پایدار کند، مُرد. هنگامی که انوشیروان پادشاه شد به کامل کردن آن و شمردن درختان خرما، زیتون و غیره، و نیز چاهها، فرمان داد. آنگاه به دبیران فرمان داد که خلاصه ای از آن برای او تهیه کردند. آنگاه فرمانی همگانی صادر کرد و به دبیر خراج فرمود که آن خلاصه ای را که از انواع غلات و شماره درختان خرما، زیتون و چاهها فراهم شده بود بخواند. او آن را برای مردم خواند. آنگاه خسرو به ایشان گفت: صلاح دیدیم که بر حدود تقریبی این اندازه گیری، درختان خرما، زیتون و چاهها مالیاتهایی وضع کنیم و فرمان دهیم که در سال سه بار آنها را جمع کنند و آنچه را که از هر سرزمینی خواسته فراهم آید در گنج خانه های خود گرد آوریم...» آنگاه آن دو میزان مالیاتها و ترتیب گرفتن آن را به دقت شرح می دهند. طبری (چاپ دوخویه)، ص ۲/۹۶۰ بعد، تجارب الامم (چاپ لئون کاتنای)، ص ۱۸۳ به بعد نیز

Nöldeke, Th. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*. Leyden, 1879. p. 241-247.

۷. در یک روستا که من ملاحظه کردم هفت مهر در یک جا و پنج مهر در جای دیگر به دست آمده بود. من

۲- تعداد این‌گونه مهرهای ساده به اندازه‌ای فراوان است که در مقابل هر مهر آراسته یا کتیبه‌دار، بی‌اغراق شاید بتوان دو‌یست مهر ساده قرار داد. با وجود این که در سالهای اخیر تعداد آنها برای عرضه کم شده است، هنوز با مجموعه‌های ده، بیست، سی و گاه صد تایی برای فروش مواجه می‌شویم.

نشانه‌های دیگری که دال بر تعلق این دسته از مهرها به اواخر دوره ساسانی است نیز به تأیید مطلب بالا می‌آید از قبیل:

الف- نشانه‌های بیشتر مصرف شدن یا کمتر مصرف شدن.

ب- دقت در حکاکی مهرهای قدیمتر و سهل‌انگاری، آسان‌گیری یا ساده‌گرایی در حکاکی مهرهای جدیدتر.

ج- گرانی قیمت و زیبایی سنگهای مهرهای کهنه‌تر و ساده و بی‌ارزش بودن سنگ مهرهای جدیدتر.

د- کتیبه‌ای بودن خط مهرهای قدیم و کتابی بودن خط مهرهای جدید.

ه- متنوع بودن تکنیک حکاکی مهرهای آراسته و یکنواخت بودن تکنیک مهرهای ساده.^۸

و- تفاوت نقش مهرهای آراسته (که به‌طور عمده نقش چهره صاحب مهر با کتیبه، کتیبه ساده ولی به خط کتیبه‌ها است و نشان و کتیبه) با نقش مهرهای ساده (که به‌طور عمده نقشهایی است که گفته شد و به دلایلی که خواهیم گفت متعلق به توده مردم است).

۳- دسته‌ای از این مهرها آشکارا با حرفه شخص مربوطند که بارزترین آنها مهرهای معروف به گیومرد است که چوپانی را با سگش نشان می‌دهد.^۹



مجموعه هفت‌تایی را دیدم همگی مهرهای ساده و از نوع مورد بحث ما بود.

۸. متأسفانه تا به حال هیچ‌کس در مورد فنون حکاکی ساسانی کار اساسی نکرده است. نگارنده امیدوار است در آینده نزدیک در این باره مطالبی منتشر کند. به‌طور کلی در آثار ساسانی با دو نوع حکاکی مواجه هستیم. در مهرهای شاهان، اداری، مقامات مهم آثار قلمهای سخت، مثل الماس، قابل تشخیص است در حالی که مهرهای معمولی همه با سیلیس (معمولاً پودر آن) کنده شده‌اند.

۹. تا به حال تصورات مختلفی راجع به این دسته از مهرها شده است و نام گیومرد خود، نشانه یکی از تصورات قدیمی است. وقتی همه آنها را کنار هم بگذاریم، حالت حرکت، فقر جامه، چوب‌دست و حیوانی که اغلب بین دو پای انسان، حکاکی شده و آشکارا سگ است، چیزی جز چوپان را نشان نمی‌دهد. نمونه‌های اندکی از مهرهای گیومرد دارای کتیبه است. اینها ممکن است متعلق به مالکان گله‌ها باشد. سنت اصیل و ایرانی مالکیت گله (غیر از آنچه در میان عشایر، مثل قشقاییان، شاهسون‌ها و ...) دیده می‌شود دارای نشانه‌های بارزی در ایران است و



۴- دسته‌ای از این مهرها گویای باورهای توتمیستی هستند که در طبقه مرفه ساسانی و زردشتیان آشنا به دین یا متعصب نمی‌توانسته است جای داشته باشد و به همین دلیل روی مهرهای آراسته دیده نمی‌شود، مثل دسته‌هایی که نقش گراز، قوچ، خرس، گاو، گوزن و... دارند و تأیید توتمیستی بودن آنها را هم بر روی اسمهای ساسانی از نوع شیر، گراز و گرگین داریم.

به این ترتیب امیدواریم روشن شده باشد که در تاریخ قانونگذاری انوشیروان ناگهان احتیاج به حجم بزرگی از مهرها پیدا شده است و ناچار هر خانواده ایرانی یک مهر یافته است و تعداد مهرهای کشف شده ساسانی بویژه انواع ساده‌ای که مورد توجه این مقاله است - در مقابل حجمی که هنوز کشف نشده یا با حوادث مهم مثل زلزله، سیل، آتش‌سوزی، جنگ و ظهور اسلام از میان رفته است - مؤید نظر ما است.

با توجه به این که انوشیروان در ۵۳۱ میلادی به سلطنت رسیده و مدتی طول کشیده است تا بر اوضاع مسلط شود و قانون مالیاتها را بنیاد نهد، فکر می‌کنم باید در حدود نیمه قرن ششم میلادی کارهای انوشیروان در این زمینه در سراسر ایران شکل گرفته باشد. به این ترتیب برخلاف تاریخ‌گذاریهای قبلی که عمده مهرهای مورد نظر ما را متعلق به اواخر قرن ششم و قرن هفتم می‌شمردند، من می‌اندیشم که باید تاریخ آنها را از نیمه قرن ششم به بعد شمرد.

با همه این هنوز اشکالاتی در این تاریخ‌گذاری هست که باید ملاحظاتی به آن افزود: ۱- از آنجا که یک مهر تا آنجا که ممکن بود و به وسیله چند نسل یک خانواده به کار می‌رفت، از میزان کاربردگی و فرسودگی آنها می‌توان سن تقریبی آنها را تعیین کرد. در مورد مهرهایی که مورد نظر ما است نوسان حداکثر صد و پنجاه سال است. این مهم است که به طور کلی نمی‌توان آنها را به پیش از ۵۵۰ میلادی منتسب کرد.

۲- از آنجا که تحول خط کتیبه‌های ساسانی، مطلبی است تا حدی مطالعه شده و مشخص، و نیز از آنجا که مهرهای مورد نظر ما گاه تنها یکی دو کلمه کتیبه دارند، این دسته را براساس خط بهتر می‌توان تاریخ‌گذاری کرد. کار وقتی آسانتر می‌شود که کتیبه و شکل همراه باشد گرچه از این نوع در این دسته کم است. با همه این در حکاکای خطوط



هنوز در گیلان و مازندران شکل کهن خود را دارد. به چوپان مالک گله یعنی برابر زمیندار در گله‌داری، در مازندران مختاباد (moxtābād) می‌گویند. نمونه گیومرد کتیبه‌دار را در کاتولوک موزه بریتانیا (۷۰ یادداشت شماره ۳) به شماره BF.1 می‌توان دید.

نکات نگفته باقی است که بحث در آن باره را به آینده موکول می‌کنیم.

۳- تعداد اندکی از این قبیل مهرها که شکل نگین داشته‌اند، بلافاصله در عهد اسلامی مورد استفاده قرار گرفته و به مهرهای اسلامی تبدیل شده‌اند زیرا تا پیش از آن که مسلمانان عیناً مالیاتهای ساسانی را حتی شدیدتر، برقرار کنند مهرهای قدیمی به کار می‌رفته است، بنابراین حتی ممکن است یک خانواده بلافاصله روی دیگر مهر خود را برای کردن مهر اسلامی ارائه داده باشد. این لااقل نشان می‌دهد که این گروه از مهرها درست در چه زمانی (اواخر دوره ساسانی و اوایل اسلام) به کار می‌رفته است.

۴- هیچ کدام از این مطالب در مورد مهرهای عده بسیاری که مسلمان نشدند (زردشتیان، مسیحیان، بوداییان شرق و ...) صدق نمی‌کند. میزان معینی از خطای داوری را با توجه به مهرهای این عده، باید روا بدانیم.

حال با توجه به آنچه گفتیم و با توجه به مفروضاتی که از قبل وجود داشته است و در آن میان نتایج بوریسف و لوکونین از همه مهمتر است، برای تاریخ‌گذاری مهرها باید نخست آنها را به دو بخش کرد: بخشی که متعلق به توده مردم است و بی شک از حدود نیمه قرن ششم به بعد پیدا شده است. بخش دیگری که چنین نیست و در آن مورد باید روش بوریسف و لوکونین را به کار بست. در هر بخش از پیشنهادات آنان نیز می‌توان با توجه به مندرجات و ملاحظات این مقاله ظرافت و دقتیابی را به کار بست.

پارسا دانشمند

زناشویی سه نفره در میانرودان

زناشویی یا زندگی مشترک میان دو زن و یک شوهر در میانرودان نوع خاصی از زناشویی نیست، بلکه امکانی بوده که گویا برای هر خانواده‌ای در آن تمدن وجود داشته است و به این ترتیب هر مرد و در برخی موارد زن خانواده می‌توانسته است با افزودن یک کنیز به جمع خود، از چنین رابطه‌ای برخوردار شود. از سوی دیگر تأکید بر عنوان زناشویی سه نفره بیشتر از آن رو است که گویا در میانرودان نیز زندگی معمول زناشویی از یک مرد و یک زن و بچه‌های این دو تشکیل می‌شده است.^۱ از این رو افزوده شدن نفر سوم مستلزم تعیین حدود و مرزهای حقوقی طرف‌های قضیه بوده و در واقع قراردادهای ازدواج بازمانده از آن دوران نیز بیشتر تأکیدی است بر جنبه‌های قانونی و حقوقی که اگر هر یک از طرف‌های قرارداد از موارد آن تخلف می‌کرد، باید بر پایه همان قرارداد مجازات می‌شد.^۲ جدای از قراردادهای زناشویی، برخی مواد قانونی بازمانده از میانرودان نیز حاوی مطالبی درباره حقوق زناشویی و ازدواج است که به مجموعه دانستنی‌های این پژوهش می‌افزاید. البته هر چند بحث جدایی میان جنبه نظری قوانین بازمانده از میانرودان و آنچه که در عمل اتفاق می‌افتاده، همواره در محافل آشورشناسی مطرح بوده

۱. در دوران بابلی کهن بطور معمول هر خانواده دو یا سه بچه داشته است. رک به:

VAN DER TOORN, 1996, 20

۲. ازدواج در میانرودان، جدای از مفاهیم اسطوره‌ای کهن، بنیانی کاملاً اقتصادی داشته است. در واقع میان یک قرارداد تجاری و پیمان زناشویی در آن تمدن نمی‌توان چندان تفاوتی قائل شد.

است، با این همه در برخی موارد نیز هماهنگی میان قانون مدون و اسناد حقوقی کاملاً به اثبات رسیده است که به گوشه‌ای از آن در پژوهش حاضر پرداخته می‌شود.^۳

اما نکته‌ای که بویژه برای پژوهنده ایرانی جالب توجه است تأثیر احتمالی وضعیت حقوقی خانواده میانرودانی بر اندیشه‌های ایرانی است.

بررسی برخی همانندی‌ها در مفاهیم بنیادین و ساخت خانواده میان این دو تمدن نیاز به پژوهشی جداگانه دارد^۴، هر چند پیشاپیش باید گفت که جهان اندیشه ایرانی حتی اگر وام‌گیرنده برخی ایده‌های میانرودانی نیز در این زمینه باشد، اما برآستی راهی جداگانه از آن پیموده است؛ به گونه‌ای که اگر بخواهیم دو مفهوم غربی و شرقی را به معنی امروزی منظور داریم، می‌توان ادعا کرد که ایران همواره شرقی بودن خود را در مقایسه با میانرودان غربی حفظ کرده است.^۵

نمایش تصویری از چگونگی زناشویی سه نفره در میانرودان به بررسی اجمالی وضعیت خانواده در آن تمدن نیاز دارد و این مهم برای نگارنده خود متضمن سه نکته است: نخست، توضیح برخی مفاهیم تمدن میانرودان که برای خواننده ایرانی ناآشنا است، ضروری به نظر می‌رسد و این نکته‌ای است که بیگمان خواننده متخصص را آزار می‌دهد. دوم این که گستردگی منابع و گِلنبشته‌های میخی بازمانده از میانرودان بویژه آنها که هنوز خوانده نشده‌اند، راه را بر هر گونه سنجش و داوری نهایی می‌بندد و سرانجام، دست نیافتن به منابع چاپ شده و روزآمد علمی است که در ایران امری بیش از حد معمول و رایج است و مقاله حاضر بیگمان متأثر از این نکات است.

زناشویی دو نفره

تعیین معنی دقیق و حدود مشخص واژه‌ها و اصطلاحات اکّدی که در حوزه مسائل خانواده است، هنوز محل بحث و مناقشه است.^۶ اما به طور تقریب می‌توان گفت که

۳. رک به: HARRIS, 1961, 163f.

۴. انجام گرفتن چنین پژوهشی نیازمند ترجمه دقیق متن پهلوی قانوننامه دوران ساسانی مادیان هزار دادستان است که پیش از این به زبانهای خارجی ترجمه شده است. امید است که در آینده نزدیک برگردان فارسی آن به همت سرکار خانم دکتر کتایون مزدآپور به چاپ برسد.

۵. اگر جامعه شرقی را جامعه‌ای بیشتر درگیر و علاقه‌مند به ایده‌آلیسم و وحی و تأویل و اشراق بدانیم و اجتماع غربی را اجتماعی متمایل به عقل‌باوری و سوداگری، این تعبیر بیشتر معنی می‌یابد.

۶. حدّ دقیق هر یک از این واژه‌ها مشخص نیست. برای مثال فقط می‌توان حدس زد که "kimtu" به بخش وسیعتری از "bīt abim" اطلاق می‌شده و یا "salātu" به گروهی کمی گسترده‌تر از هر دوی اینها.

ساده‌ترین شکل یک خانواده در میان‌رودان با اصطلاح بیت آبییم «bīt abim» (= خانه پدر) بیان می‌شود. اشاره به abu (= پدر) نشان از مفهوم پدرسالاری در آن اجتماع داشته و نیز تأکیدی بوده است بر ریاست و قدرت بلامنازع پدر در خانواده.^۷

بیت آبییم (bīt abim) نمایانگر خانواده‌ای بوده که به طور معمول از یک مرد، یک زن و بچه‌های این دو تشکیل می‌شده و کسی که خارج از این گروه بوده ناکروم (nakrum = دشمن، اجنبی) به شمار می‌آمده است. این که nakrum به معنی دشمن در تقابل با خانواده قرار می‌گیرد از وابستگی شدید اعضای یک خانواده و ترس از هر عامل خارجی که مخل آرامش و نظم خانه باشد، حکایت می‌کند.^۸

خانواده در میان‌رودان پدرتسبی و پدرمکانی بوده است. زن پس از ازدواج به خانه شوهر و خانواده شوهر می‌رفته است. با وجود این، همواره وی در خانواده شوهرش عضوی خارجی به شمار می‌رفته است که به محیط در بسته خانواده‌ای دیگر وارد شده و از این لحاظ سخت آسیب‌پذیر بوده است.^۹

هر خانواده‌ای خدای خاص خود را داشته و این خدا، خدای پدر خانواده بوده است. زن باید خدای همسرش را پاس می‌داشته، در واقع، مذهب زن توسط شوهرش تعیین می‌گشته است. تا قبل از ازدواج، دختر، خدای پدرش را ستایش می‌کرده اما پس از آن، او باید خدای همسرش را پاس می‌داشته که این خدا نیز در واقع خدای پدر

۷. "bīt abim" ضمن این که مفهوم خانواده هسته‌ای را می‌رساند، می‌تواند به شکل گسترده تری از آن نیز اطلاق شود. در تورات نیز "bēt 'āb" برای مفهوم خانواده به کار رفته است. "bēt 'āb" در تورات مفهومی وسیع‌تر از خانواده هسته‌ای دارد و پدر بزرگ و مادر بزرگ، دایی‌ها و عمه‌ها و عموها و خاله‌ها را نیز دربر می‌گیرد. برابر تخمینی که عبری شناسان زده‌اند "bēt 'āb"، گاه بالغ بر پنجاه نفر می‌شده. رک به:

VAN DER TOORN, 1996, 194

۸. برای غیر خودی گاهی از واژه šanū (= دیگری) و برای خودی‌ها از واژه qerbu (= نزدیک) استفاده می‌شده. رک به: MDP57, III, obv: 28

شمار زیادی از دعاها و نیوگن‌های بابلی راجع به بدی‌هایی همچون دعوی زن و شوهر و دخالت یک عامل خارجی هستند که آرامش خانه را برهم می‌زنند. برای نمونه رک ب: STT 257 وجود نظم و آرامش در اندیشه میان‌رودانی سخت مورد توجه بوده است. در اسطوره بابلی آفرینش، لوحه نخست، سرو صدای بچه - خدایان، اپسو "Apsu" را سخت آزار می‌دهد: «۳۷. رفت و آمدشان بر من دردناک آمده است ۳۸. به روز، نمی‌توانم بیاسایم، شب هنگام نتوانم خفت ۳۹. باشد تا نابود[شان] کنم، به رفت و آمدشان پایان دهم.» در واقع همین آشفتگی است که به آفرینش منتهی می‌شود.

۹. در این مورد رک به: VAN DER TOORN, 1996, 24

زن پس از ازدواج با نام شوهرش مشخص می‌شده است. هر زن در میان‌رودان تا پیش از ازدواج به شکل «فلانی دختر PN1» معرفی می‌گشته اما پس از آن به صورت «فلانی همسر PN2» نامیده می‌شده است.

همسرش بوده است. در جامعه ایران ساسانی نیز این وضعیت دیده می‌شود، ولی در آنجا «آتشگاه خاندان» جایگزین خدای دودمان می‌گردد^{۱۰} و نیز پس از ازدواج، عروس یکسره به خاندان شوهر تعلق می‌گرفته است.

با این همه در میانرودان، زنان ندیتو "nadītu" که موضوع این مقاله نیز هستند، موقعیتی جداگانه داشته‌اند. برخی از آنان که مجاز به ازدواج بودند، از آنجا که دخترخوانده خداوند مردوک به شمار می‌رفتند، حتی اگر به عقد مردی درمی‌آمدند، خدای خود را پاس می‌داشتند. به عبارتی، شوهر در این نوع ازدواج از نظر عرف جامعه بابلی کهن، شوهر کامل نبوده است و این بحثی است که دوباره به آن پرداخته خواهد شد. به هنگام خواستگاری پیش از هر چیز، جلب رضایت پدر و مادر و تنظیم قرارداد ازدواج بایسته بوده است:

CH-128

۳۵- اگر مردی ۳۶- همسری را ۳۷- گرفت ۳۸- ولی، عقدنامه‌اش را ۳۹- نگذاشت (= تنظیم نکرد) ۴۰- آن زن ۴۱- همسر (آن مرد) نیست.

LE-27

۳۱- اگر مردی دختر مردی (دیگر) را بدون پرسش (= رضایت) ۳۲- پدرش و مادرش گرفت و پذیرفت و عقدنامه ۳۳- برای پدرش و مادرش نگذاشت (حتی اگر) یک سال در خانه‌اش (= خانه آن مرد) ۳۴- زندگی کرد، همسر (آن مرد) نیست.

واژه "riksatu" که در متن قانون به معنی قرارداد ازدواج آمده از مصدر "rakāsu" به معنی «بستن» گرفته شده است. این مفهوم، بیانگر بستن پیمانی میان دو نفر و یا به عبارتی دو خانواده بوده است که پیش از هر چیز حدود مسائل اقتصادی را روشن می‌ساخته. مهریه از سوی پسر و جهیزیه از سوی دختر الزامی بوده است. در این مرحله شیربها و جهیزیه همچون یک قرارداد تجاری رد و بدل می‌شده و رسید دریافت می‌گردیده است. شکستن پیمان جرمه اقتصادی در برداشته است و این خود بیشتر زیربنای اقتصادی خانواده در میانرودان را آشکار می‌سازد:

۱۰. رک به: مزدآپور، ۱۳۷۰، ۲۲۸.

CH-160

۴۷- اگر مردی ۴۸- به خانه پدر همسر (آینده‌اش) ۴۹- تحفه زناشویی را ۵۰- آورد ۵۱- مهریه را (نیز) ۵۲- داد ۵۳- (اگر) پدر دختر ۵۴ و ۵۵- گفت: «دخترم را به تو نمی‌دهم» ۵۶- (باید) همه آنچه را که ۵۷- برای او آورده است ۵۸- دو برابرش را ۵۹- باز گرداند.

LE-25

۲۶- اگر مردی به خانه پدر همسر (آینده‌اش) وارد شود و پدر همسر (آینده‌اش) ۲۷- او را بپذیرد (اما) دخترش را به [دیگری د]هد ۲۸- پدر خانواده باید دو برابر مهریه اش را که دریافت کرده است، باز پس دهد.
در میان‌روان قداست خانواده مطرح است. اگر کسی زن مردی را متهم به رابطه با دیگری کند، باید از عهده اثبات آن برآید وگرنه:

CH-127

۳۰- او را ۳۱- در برابر داوران ۳۲- اندازند ۳۳- و نیمی (از موهایش را) ۳۴- بتراشند.
ولی اگر مسجل شد که زن به شویش خیانت کرده است باید:

CH-129

۴۷- آنان (همسر و فاسق) را به هم بسته ۴۸- به آب اندازندشان
اما از آنجا که وظیفه تهیه خوراک با مرد خانه بوده، اگر مردی اسیر می‌شد و همسر او در خانه خوراکی نداشت، آن زن می‌توانست وارد خانه مرد دیگری شود و بر او گناهی نبوده است.^{۱۲}
درخواست طلاق حق قانونی زن و مرد بوده است:

CH-138

۱۴- اگر مردی (بخواهد) ۱۵- همسرش را ۱۶- که فرزندان برایش نیاورده است ۱۷- رها

۱۱. ضمیر šu در متن و «ش» (ضمیر متصل سوم شخص مفرد) در ترجمه به مرد باز می‌گردد.
۱۲. در CH 133: 10 آمده: «اگر... خوردنی موجود نباشد». مفهوم "akālum" در اینجا برابر "xwarišn" در زبان پهلوی است که تهیه آن در خانواده زرتشتی وظیفه دوده‌سالار بوده است. رک به: مزداپور، ۲۲۸، ۱۳۷۰.

کند (= طلاق دهد) ۱۸- (باید) همه نقره ۱۹- مهریه اش را ۲۰- به او بدهد ۲۱- و جهیزیه‌ای را که ۲۲- از خانه پدرش آورده است ۲۳- به او برگرداند ۲۴- (آنگاه) او را رها کند (= طلاق دهد).

اگر زنی تصمیم می‌گرفت که بیرون از خانه به کسب و کار پردازد و به این ترتیب خانه را پریشان می‌ساخت و نسبت به شوهرش بی‌توجه می‌شد، شوهر می‌توانست همسرش را طلاق دهد و چیزی نیز به زن تعلق نمی‌گرفت. با این همه شوهر مختار بود که همسرش را ببخشد و در عوض با زن دیگری ازدواج کند و زن پیشین را همچنان در خدمت خانه نگاه دارد^{۱۳}.

زن خانه نیز اگر از شوهرش ناراضی می‌بود و دلایل موجه نیز می‌داشت، می‌توانست شکایت خود را در انجمن شهر مطرح کند. اگر بر حق بود، از شوهرش جدا می‌گشت و جهیزیه خود را نیز بازپس می‌گرفت^{۱۴}.

زناشویی سه نفره

چنان که از متن‌های موجود برمی‌آید، زناشویی سه نفره در میانرودان موارد زیر را دربر می‌گرفته است:

۱- علاقه مرد به همسر کاستی بگیرد:

LP-28

اگر مردی از همسر نخستین خود روی برگرداند... اما او (= زن نخستین) از [خانه] بیرون نرفته باشد، همسرش (= زن دوم) که او (= شوهر) همچون همسر مطلوبش برگزیده است، همسر دومین است و او (= شوهر) باید همچنان [هزینه معاش] همسر نخستینش را تأمین کند.

۲- زن خانه بیمار گردد^{۱۵}.

۳- زن خانه فرزندی نیابد که گاه علت طبیعی داشته و گاه ممنوعیت مذهبی (مثلاً در مورد زنان نَدیتو) آن را سبب می‌شده است که در مقاله حاضر بدان پرداخته خواهد شد.

۱۴. رک به: CH 142

۱۳. رک به: CH 141

۱۵. شوهر نمی‌توانسته است همسر بیمار خود را طلاق دهد و موظف بوده است که زن نخستین خود را همواره

پاس دارد. رک به: CH 148

زنان ندیتو "Nadītu"

ندیتوها در دوران بابلی کهن دخترانی بوده اند که پس از رسیدن به سن بلوغ با گزینش پدر و مادرشان به مکانی به نام "gagû" فرستاده می شدند و تا پایان عمر نیز در همان جا می ماندند.

شباهت نام "gagû" با "gagūjaā"، که در سریانی به معنی «روسپی» است، تا مدت ها پژوهشگران را بر آن داشت تا "gagû" را روسپی خانه و ندیتوها را روسپیانی بدانند که خود را وقف آنجا می کردند.^{۱۶}

اما پژوهش های بعدی لندز برگر (Landsberger) آشکار ساخت که "nadītu" از ریشه "nadû" آمده که یک از معانی آن «بکر ماندن» است و برعکس تصور همگان، ندیتوها نه تنها روسپی نبوده اند بلکه پاکدامنی شرط اصلی زندگیشان بوده است. اصطلاح nadītu برای زمین کاشته نشده و بکر نیز به کار می رفته و این خود بیانگر عقیده کهن ارتباط بین زمین - زن - باروری است.^{۱۷}

gagû نیز از واژه سومری "gá.gi.a" وام گرفته شده و به معنی «خانه در بسته» آمده که در واقع محیطی جدا افتاده از اجتماع برای ندیتوها بوده است.^{۱۸}

رفتن دختر خانواده به «گگو» و بدل شدن او به یک «ندیتو»، شانس ازدواج و بچه دار شدن را در طول زندگی از او سلب می کرده است. اما چنین زنی که دیگر فارغ از مسئولیت های دست و پاگیر خانه و شوهرداری بوده، زمان کافی برای بازرگانی و ثروت اندوزی در اختیار داشته است. مدارک بازمانده از زنان ندیتو بیشتر از آن که به خویشکاری های مذهبی و آیینی آنان پردازد، حاوی گزارش خرید و فروش زمین ها و اموال این گروه اجتماعی ثروتمند است.^{۱۹}

تنها آنچنان که از برخی متن های حقوقی و نامه ها بر می آید آنان همچون دخترخوانده های خداوند شمش (Šamaš) و الهه آئی (Aja) بوده اند و پدرخوانده و مادرخوانده خود را ستایش می کردند.

آشورشناس معاصر خانم ریوکا هریس (R. Harris) به موضوع زنان ندیتو سخت

۱۶. روسپیان در میانرودان طبقه کاملاً مشخص و معینی را تشکیل می دادند و با اصطلاح سومری "KAR.KID" و معادل اکدی "harimtu" نامیده می شوند. ۱۷. الیاده، ۱۳۷۲، ۲۳۷.

18. HARRIS, 1969, 106 f.

۱۹. تحلیل آماری برخی از این متن ها موضوع گزارش دیگری است که در آینده به چاپ می رسد.

علاقه‌مند است و پژوهش گسترده‌ای را نیز دربارهٔ آنان به انجام رسانده است.^{۲۰} در نظر ایشان خانواده‌های ثروتمند با اهدای دختر خود به گگو و طبعاً منع مذهبی ازدواج آنان از خروج ثروت خانوادگی جلوگیری می‌کردند. برابر قانون، اموال ندیتو پس از مرگش به برادرانش تعلق می‌گرفته است. افزون بر این، خانواده ندیتو از هدایای گگو نیز برخوردار می‌شدند، زیرا ندیتو همچون عروسی نمادین در نظر گرفته می‌شد.^{۲۱}

باری، چنان که از متن‌ها بر می‌آید، نگرانی خانواده در میانرودان در برابر دست دادن ارث و دارایی خانوادگی سخت جدی بوده است.^{۲۲} و از آنجا که بنابر ماهیت ازدواج، فقط دختر خانواده امکان خروج از جمع را داشته، ندیتو شدن همچون تضمینی برای حفظ میراث پدران به شمار می‌رفته است. اما جالب این است که با ظهور «ندیتوهای مردوک» که مجاز به ازدواج بودند، بدعتی تازه در سیستم گروهی ندیتوها به وجود آمد. گویا در آن دوران نیز گذشت زمان و استفاده از تقیه بسیاری از احکام مذهبی را دگرگون می‌ساخته است. آنان حق ازدواج را به دست آوردند ولی مجاز به بچه‌دار شدن نبودند و طبعاً مردانی که در عمل، به عقد چنین زنانی در می‌آمدند بیشتر متوجه امتیازات اجتماعی همسر خود بودند. در واقع امتیاز زندگی مشترک با زن مقتدری همچون ندیتو، چنان در اجتماع کارگر بوده که مردان را به تحمل شرایط غیرمعمول زندگی زناشویی با ندیتوها ترغیب می‌کرده است. از سوی دیگر این درست که برخی شوهران ندیتوها از طبقات مرفه اجتماعی بوده‌اند، اما مدارکی در دست است که بنابر آنها در چنین ازدواجی حق طلاق از مرد سلب شده بوده است.^{۲۳}

دسته‌بندی ندیتوها

- ۱- ندیتوی شمش: مهمترین ویژگی این دسته از ندیتوها که در پژوهش حاضر اهمیت دارد، این است که مجاز به ازدواج نبوده‌اند. ندیتوی شمش تا پایان عمر همچون دخترخوانده شمش و آئی در گگو خدمتگزار پدرخوانده و مادرخوانده خود بوده‌اند.
- ۲- ندیتوی مردوک: مهمترین تفاوت بین ندیتوی مردوک و ندیتوی شمش در این

20. HARRIS, 1969, 106 f.

21. HARRIS, 1969, 11 f.

22. VAN DER TOORN, 1996, 25

توجه و تأکید بیش از حد به حفظ میراث خانوادگی در بنی اسرائیل نیز دیده می‌شود. آنان حق نداشتند زمین میراث پدرانشان را بفروشند، زیرا پسران را نیز در قبر پدران دفن می‌کردند.

23. HARRIS, 1975, 319

است که ندیتوی مردوک مجاز به ازدواج بوده و می‌توانسته است در خانه خود خارج از گگو زندگی کند.

زناشویی سه‌نفره و ندیتوی مردوک

چنان که یاد شد، ندیتوی مردوک مجاز به ازدواج بوده است اما حق بارداری از او سلب شده بود.^{۲۴} در چنین موقعیتی است که ندیتوی مردوک با انتخاب و رضایت خود، کنیزی برای شوهرش برمی‌گزید تا آن کنیز وظیفه بچه‌دار شدن را بر عهده بگیرد. گاهی این همسر دوم خواهر کوچکتر ندیتوی مردوک و یا خواهرخوانده او بوده که شوگتو "Šugētu" نامیده می‌شده است.

موقعیت اجتماعی شوگتو به ندیتوی مردوک وابسته بوده است. شوگتو گاه همزمان با ندیتوی مردوک به عقد همان مرد در می‌آمده است و گاه مدتی پس از ازدواج بانویش^{۲۵} در مجموعه قانون حموربی آمده است که اگر ندیتو برای شوهر خود کنیزی برگزیده باشد که آن کنیز برای شویش فرزندان بی‌آورد، آن مرد نمی‌تواند با شوگتوی دیگری ازدواج کند.^{۲۶}

از سویی، شوگتو و یا کنیز باید توجه می‌داشتند که حتی پس از بارداری و زاییدن فرزند، مجاز نبوده‌اند که خود را همپایه ندیتو بدانند. این نابرابری را اصطلاحاً ul uštamaḥḥar می‌گفتند.^{۲۷}

اگر کنیزی از این جهت خطری برای بانویش محسوب می‌شد، ندیتو می‌توانسته است او را نشان بردگی (abbutum) گذارد و همچون برده‌ای به شمارش آورد.^{۲۸} در اینجا نمونه‌ای از قراردادهای زناشویی سه‌نفره آورده می‌شود که بیانگر اصول این نوع زندگی است:

۲۴. برابر اسطوره کهن اترخسیس "Atra-Ḫasīs" تولید مثل انسان باید محدود شود، زیرا هیاهوی بیش از اندازه آنان، خواب و آسایش را از خدایان گرفته است. از این رو زنان به دو دسته تقسیم می‌شوند:
 «۲. (باشد تا) در میان مردم زنانی باشند که باردار شوند و زنانی باشند که باردار نشوند... ۶. زنان اوگبیتو "Ugbabtu"، زنان انتو "Ēntu" و زنان ایگبیتو "Igišītu" را بنیان نه ۸. باشد تا پرهیز داده شوند، از بارداری منع کردند.» برای آگاهی بیشتر رک به: LAMBERT, 1970, 102

25. HARRIS, 1975, 321

۲۷. رک به: CH 145

۲۶. رک به: CH 144

۲۸. از فحواي این تأکیدات چنین بر می‌آید که گویا حتی زنانی همچون ندیتوها که از طبقات بالای اجتماعی به شمار می‌رفتند، از پیامدهای ناگوار زندگی سه‌نفره در امان نبوده‌اند.

CT 2-44

«ورد شمش (Warad Šamaš) ترام سگیل (Tārām-sagila) و ایلتنی (Iltani) را به همسری گرفته است. (اگر) ترام سگیل و ایلتنی به ورد شمش، همسرشان، بگویند: «تو همسر من نیستی» باید خودشان را از بالای برج بیندازند. و (اگر) ورد شمش، به ترام سگیل و ایلتنی، همسرانش، بگوید: «تو همسر من نیستی» خانه و دارایش را از دست می دهد. ایلتنی باید پای ترام سگیل را بشوید و صندلیش را به معبد خدایش ببرد. ایلتنی (باید) در خشم ترام سگیل خشمگین شود، در شادیش شاد.»

این متن نمونه تمام عیار یک قرارداد زناشویی سه نفره در میانرودان است. از یک طرف حقوق ترام سگیل که ندیتو است و همسر دوم یعنی ایلتنی، در برابر شوهرشان «ورد شمش» قرار دارد و حدود آن مشخص شده و از سوی دیگر وظایف ایلتنی به عنوان همسر دوم تعیین و تأکید شده است. او باید پای بانویش را بشوید و صندلی او را - که گویا از لوازم اصلی اجرای آیین نیایش است - به پرستشگاه ببرد.^{۲۹} او موظف است که در غم و شادی ندیتو شریک باشد. در متنی دیگر که مربوط به همین سه نفر است، بچه دار شدن نیز از جمله وظایف ایلتنی به شمار آمده است.^{۳۰}

زنان اوگبیتو "Ugbabtu"

زنان اوگبیتو نیز همچون ندیتوهای مردوک خارج از گگو زندگی می کردند (ina gagim la wašbat)^{۳۱} و برابر متن اتر خسیس "Atra-Ḫasis" مجاز به بارداری نبودند.^{۳۲} در متن ۱۹۲ از مجموعه YOS XIII با کنیز اوگبیتویی روبرو می شویم که برای بانو و شوهرش فرزندی آورده اما هرگونه حق همطراز بودن با اوگبیتو از وی سلب شده است.^{۳۳}

«امت بثو (Amat-Bau)، مادرش (= مادر فرزند)، امت اششیم (Amat-eššešsim)

۲۹. رک به : CH 146

بردن صندلی مخصوص به پرستشگاه یکی از معدود اشارات مذهبی در متن های مربوط به ندیتوها است.
۳۰. خانم هریس در HARRIS, 1974, 363-69 این متن و نیز CT 2 44 و همچنین TCL 161 را ترجمه و آوانویسی کرده است.
۳۱. رک به : CH 110

32. LAMBERT, 1970, 102

۳۳. رک به : FINKELSTEIN, 1972, 14-15

رادر «خانه نو» (واقع در) خیابان ننا (Nanā) به دنیا آورد. او (=امت بثو) کنیز بانویش روتیتی (Ruttiya) اوگبتوی زَبَب (Zababa) است. او (=امت بثو) (باید به) وظیفه اش (نسبت به) خداوند ننا (Nanā) پاسخ دهد. او دل بانویش روتیتی را نباید خشمگین سازد. جمله پایانی بسیار رندانه و سر بسته است: یک جور خط و نشان کشیدن بی آنکه منظور اصلی بیان شود. امت بثو، کنیز آرام و بی خطر پیشین حال که صاحب فرزندی شده است می تواند برای بانویش به مثابه رقیبی محسوب شود. پس او تنها می بایست به وظایفش برسد و حق نداشته است که بانویش را به خشم آورد و بالاخره این که شایسته نبوده است که پایش را از گلیمش درازتر کند.

زناشویی سه نفره و تورات

آنچه تا کنون از زناشویی سه نفره در میانرودان گفته شد، با برخی مطالب کتاب مقدس، همسانی دارد و مثلث «سارا - ابراهیم - هاجر» را به یاد می آورد:

«و سارای زوجه ابرام برای وی فرزندی نیاورد و او را کنیزی مصری هاجر نام بود. پس سارای به ابرام گفت: اینک خداوند مرا از زاییدن بازداشت، پس به کنیز من در آی شاید از او بنا شوم. و ابرام سخن سارای قبول نمود^{۳۴}». اما گویا هاجر احترام سارا را پاس نمی دارد و او را خشمگین می سازد و به قانون "ul uštamaḥḥar" اعتنایی نمی کند:

«پس به هاجر درآمد و او حامله شد و چون دید که حامله است خاتونش به نظر وی حقیر شد و سارای به ابرام گفت: ظلم من بر تو باد. من کنیز خود را به آغوش تو دادم و چون آثار حمل در خود دید در نظر او حقیر شدم. ابرام به سارای گفت: اینک کنیز تو به دست تو است. آنچه پسند نظر تو باشد با وی بکن^{۳۵}».

مثلث دیگری نیز بین راحیل، یعقوب و کنیز راحیل، بلهه وجود دارد. راحیل که ناتوان از بارداری است، کنیز خود بلهه را به یعقوب می دهد تا برایش فرزند بیاورد.^{۳۶}

در میان موارد یاد شده می توان به نکات مشترک اشاره کرد:

۱- ناتوانی زن اصلی از بارداری (خواه به علت طبیعی و خواه از روی ممنوعیت

مذهبی).

۳۵. کتاب مقدس، ۱۹۸۷، ۲۰.

۳۴. کتاب مقدس، ۱۹۸۷، ۱۹.

۳۶. کتاب مقدس، ۱۹۸۷، ۴۴.

- ۲- لزوم داشتن فرزند در خانواده.
 - ۳- انتخاب کنیز یا شخص سوم دیگری، توسط بانوی خانواده برای بارداری.
 - ۴- نداشتن حق پیشی جستن کنیز از بانوی خانواده.
 - ۵- تنبیه کنیز به دست بانوی خانواده، اگر کنیز قانون عدم برابری را پاس نمی داشته است.
- با آن که ندیتوها پس از دوران بابلی کهن به فراموشی سپرده شدند ولی زنشویی سه نفره به حیات خود در میانرودان ادامه داد. شاید بتوان برخی تأثیرات آن را به شکل مفهوم چکر زنی "čakar zanīh" در جامعه زرتشتی دوران ساسانی نیز مشاهده نمود.^{۳۷} اما این که تا چه اندازه شوگتو یا کنیز در میانرودان و چکر زن در جامعه ساسانی با یکدیگر همسانی دارند، موضوعی است که پژوهشگر ویژه خود را می طلبد.

کوتاه نوشت ها

CAD = The Assyrian Dictionary, The Oriental Institute of the University of Chicago

CH = Code of Hammurabi

LE = Laws of Ešnunna

LP = Code of Lipit - Ištar

MDP = Mémoires de la Mission Archéologique en perse

STT = Sultan Tepe Tablets

TCL = Textes Cunéiformes du Louvre

YOS = Yale Orienta Series, Babylonian Textes

منابع فارسی

۱. الیاده، میرچا، ۱۳۷۲: رساله در تاریخ ادیان (ترجمه جلال ستاری)، سروش، انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، تهران.
۲. کتاب مقدس، ۱۹۸۷: انجمن کتاب مقدس ایران.
۳. مزداپور، کتابیون، ۱۳۷۰: «درباره ساخت خانواده در دوره ساسانیان» فرهنگ، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، صص ۲۲۷ - ۲۴۲.

۳۷. از سرکار خانم دکتر کتابیون مزداپور سپاسگزارم که مرا به این شباهت توجه دادند.

منابع لاتین

1. FINKELSTEIN, J.J., 1972: Late Old Babylonian Documents and Letters (= Yale Oriental Series, Babylonian Texts 13), New Haven and London.
2. HARRIS, R., 1961: "The Naditu laws of the Code of Hammurapi in Praxis", *Orientalia* NS 31, 163-169.
3. HARRIS, R., 1969: "The Naditu Woman", Studies Presented to A.Leo Oppenheim (= Chicago Oriental Institute of the Univesity of Chicago), Chicago.
4. HARRIS, R., 1974: "The Case of Three Babylonian Marriage Contracts", *Journal of Near Eastern Studies* 33, 363-369.
5. HARRIS, R., 1975: Ancient Sippar, A Demographic Study of an Old Babylonian City (1994-1995 B.C.), Nederlands Historisch-Archaelogisch Institut te Istanbul.
6. LAMBERT, W.G., A.R. MILLARD, 1970: *Atra-Ḫasīs, The Babylonian Story of the Flood*, with the Sumerian Flood Story by M. Civil, Oxford University Press.
7. VAN DER TOORN, K., 1996: *Family Relegion in Babylonia, Syria, Israel*, Leiden. New York. Köln.

تورج دریایی

چند نکته دربارهٔ دین و دولت در دورهٔ ساسانی

ساسانیان از آغاز حکومت خود سعی بر ایجاد وحدت میان دین و دولت داشتند و با استفاده از احکام دین زرتشتی قدرت حکومت خود را مستحکم تر نمودند. این وحدت و پیوند یکی از نکاتی است که در بسیاری از متون بازمانده از دوران شاهنشاهی ساسانیان به چشم می خورد و آن را می توان جزو روندی دانست که در قرون وسطی در آسیا و اروپا به وقوع پیوست و به همین سان در امپراطوری روم شرقی (بیزانس)، در یک قرن بعد از شروع حکومت ساسانیان، یک شاخه از مذهب مسیحی دین رسمی آن دولت گشت و مذهب پایهٔ اصلی هویت این امپراطوری گردید.

در کتاب دینکرد می خوانیم (بتصحیح مدن ص ۴۰۷، سطرهای ۷-۱۰):

hād xwadāyīh dēn ud xwadāyīh, mādayān hast (ēdōn) az
weh dēn nigēz ī andar ān wāzag ī awēšān-iz hambāh ī keš pad-iš
ham-dādestanīh pad awēšān xwadāyīh abar dēn ud dēn abar
xwadāyīh winnārdagīh

بدان که خدایی (پادشاهی) دین است و دین خدائی، این اصل در دین به توضیح دربارهٔ آن گفته (شده است). ایشان نیز (یعنی) دشمنان کیش (زرتشتی) بر این (مسئله) توافق دارند، برای ایشان خدایی بر (پایه) دین و دین بر (پایه) خدایی ترتیب یافته است.

برای اردشیر بابکان پیوند دین و دولت بسیار سهل می نمود، زیرا که خانوادهٔ او

نگهبان آتشکده آنها را در شهر استخر بودند و خود نیز از آتشکده سر بر آورده بود و در نتیجه او توانست با استفاده از قوانین مذهب زرتشتی علیه پارتها بشورد و آنها را از پای در آورد و همچنین آیین‌های گوناگون این مذهب را بازسازی کرده شاهنشاه را در رأس آن قرار دهد.^۱ طبیعتاً در مقابل این عمل، عده‌ای به مخالفت برخاستند که باید یا به راه راست هدایت می‌شدند و یا به کیفر می‌رسیدند.

در عین حال باید توجه داشت دینی که متون پهلوی درباره آن سخن می‌رانند، دینی بوده است که با کمک موبدانی مانند کرتیر بنا شده بود و شاهنشاه که چهار از یزدان داشت، به صورت شخصیتی روحانی - فرمانروا از آن پاسداری می‌کرده است. اما سؤال اینجاست که این دین را چه کسانی دین «درست» زرتشتی می‌شمردند و آیا می‌توان مذهب زرتشتی را، چه در دوران ساسانیان و چه پس از فروپاشی آن دولت، در عقاید و احکامی واحد و همشکل و به اصطلاح قرائتی واحد از دین دید؟ بدیهی است جواب این سؤال منفی است. چون اگر مذهب زرتشتی فقط آن رشته باورها و احکام و دستورهایی بود که در دربار و دولت ساسانی اشاعه داده می‌شد، نمی‌توانست تا چند قرن پس از فرو ریختن آن دولت نیز پایداری کند. در حالی که آنچه کتب پهلوی بر آن تأکید می‌کنند، همبستگی دین و دولت است و این که از میان رفتن این یک به نابودی آن دیگری می‌انجامد.

اما با نگاهی دقیق‌تر به این متون در می‌یابیم که در زمان شاهنشاهی ساسانی، دین زرتشتی کاملاً در انحصار دولت نبوده است و چندین مدرسه مذهبی برای به دست آوردن قدرت به جنگ و جدال‌های فکری برخاسته بودند و گروه‌های دیگری نیز بودند که مذهب بدعت بر آنها زده شده بود و در این مقاله قصد آن است که مروری بر این بدعت‌گری‌ها کنم. حقیقت آن است که هیچگاه دولت ساسانی نتوانست یک نوع دستور مذهبی را بر همه مردم تحمیل کند و اگر هم مذهب سلطنتی را رواج می‌داد، باز این مذهب در میان عامه به صورتهای مختلفی شکل می‌گرفت، مانند شکل عرفانی، شکل عامیانه و بالاخره شکل سلطنتی آن.^۲

از همان آغاز شاهنشاهی مسئله بدعت‌گریانگیر ساسانیان بود، زیرا آنها با به خدمت گرفتن احکام دین زرتشتی در حکومت و ربط دادن فقط یک فرقه از این دین به

۱. شیرین بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، انتشارات دانشگاه تهران، ۲۵۳۵، ص ۴۵ - ۴۴.

2. Sh. Shaked, Dualism in Transformation: Varieties of religion in Sasanian Iran, Jordan Lectures in Comparative Religion, XVI, 1991.

دولت و سعی در اشاعهٔ نظریات این فرقه از مذهب، خود بدعتگر محسوب می‌شدند. آنچه در کتاب دینکرد دربارهٔ رابطهٔ دین و دولت ذکر شده است، در متون بعدی هم یافت می‌شود. مسعودی در کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر نصیحت اردشیر به پسرش را چنین نقل می‌کند:

پسر من دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست.
دین اساس ملک است و ملک نگهدارندهٔ دین است.^۳

فردوسی نیز این مطلب را تقریباً بدون کمی یا کسری دربارهٔ اندرز اردشیر به پسر خود بیان کرده (چاپ مسکو ۵۶۱ - ۵۸۸، جلد ۷):

چو بر دین کند شهریار آفرین	برادر شود شهریاری و دین
نه بی‌تخت شاه‌یست دینی بی‌ای	نه بی‌دین بود شهریاری بجای
دو دیباست یک در دگر بافته	برآورده پیش خرد تافته
نه از پادشا بی‌نیازست دین	نه بی‌دین بود شاه را آفرین

در نامهٔ تنسر نیز موبد اردشیر دربارهٔ دین و دولت چنین می‌گوید:

دین و ملک هر دو به یک شکم زادند دَوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند.^۴

ادغام دینی که کرتیر موبد قرن سوم میلادی آن را با دولت ساسانی بنیان نهاد، ممکن است به این دلیل بدعتگر محسوب شده باشد که برای استقرار خود احتیاج به نیروی نظامی داشته است. مسعودی هم می‌گوید که اردشیر به این مسئله متهم بود که در دین نوآوری کرده است که به دوران ملوک سابق نبوده، ولی به مقتضای وضع آن روزگار اردشیر فکر می‌کرده است که صلاح چنین بوده.^۵ برای همین نیز باید بدعتگران دیگر کیفر داده می‌شدند تا فقط یک دین راستین باقی بماند.^۶ کرتیر در کتیبهٔ خود به وضوح عکس‌العمل خود را در برابر این بدعتگران بیان کرده و آشکار می‌کند که با فشار به دیگران سعی در قبولاندن آیین و پرستش مشخصی برای مذهب زرتشتی بوده (KZZ. 13):

۳. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، جلد اول، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۴۳.

۴. نامهٔ تنسر به گشنسب، به تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۵۳. دَوسیدن به معنی «چسبیدن» است، همانجا ص ۱۳۵.

۵. مسعودی، الثبه و الاشراف، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۹، ص ۹۳.

6. P. J. de Ménasce, "L'Eglise Mazdéenne dans l'emprie Sassnindes," Cahiers d'histoire mondiale, Vol. 2, 1955, p. 560.

'Pm dyny mazdysn W mgwGBR' ZY hwpY BYN štry 'gl'dy
W pthšl' ndy klty W 'lswmwy W gwmlc'k GBR' MNW BYN
mgwstn PWN dyny mzdysn W klt'n ZY yzd'n L' PWN wc'ly
phlsty 'LHšnm pwhly MHYTN 'Pm nhlwsty HWHnd 'Dm ŠPYL
klty HWHnd

من دین مزدیسنا و مغ مرد خوب را در کشور نجیب و محترم کردم و
اشموغ (بدعتگر) و مرد نابودکننده که در مغستان به دین مزدیسنا و تشریفات
پرستش ایزدان طبق شرح (من) حمایت نکردند ایشان را کیفر و عذاب دادم تا
بهبترشان کردم.

این قسمت از سنگنبشته کرتیر اطلاعات مهمی دربارهٔ اوضاع دین زرتشتی
می‌دهد. اول آن که کرتیر سعی در کنترل مغستانها یا مدارس مغان کرده است^۷ تا آیین
خود را که برای گروهی بدعتگری به شمار می‌رفته است، بر آنها تحمیل کند. این
نشان‌دهندهٔ آن است که مغانی هم بوده‌اند که با او بر سر آیین و مراسم بخصوصی
موافقت نداشته‌اند و در نتیجه «اشموغ» یا بدعتگر نامیده شده‌اند. احتمال دارد این
تفاوت فقط بر سر آیین و مراسم نیز نبوده باشد، چون به گفتهٔ کتاب چهارم دینکرد، در

۷. mgwstn (مغستان)؛ مکنزی (MacKenzie) این کلمه را محل مغان یا سرزمین مغان ترجمه کرده است، ولی
ژینیو (Gignoux) آن را به عنوان «گروهی از مغان» دانسته است.

Corpus Inscriptionum Iranicarum, Glossaire des inscriptions Pehlevies et Parthes, Supplementars
series, Vol. I, London, 1972, p. 28.

همچنین زوندرمان (Sundermann) بر این باور است که این کلمه را می‌توان به صورت magi-codex یا کُدِ مغان
ترجمه کرد:

Review of H. Humbach and P. O. Skjærvø The Sassnian Inscription of Paikuli in, KRATYLOS,
Kritisches Berichts und Rezensionsorg an fur Indogermanische und Allgemeine Sprach-
wissenschaft, Vol. 28, 1983 [1984], p. 88.

با این حال فکر می‌کنم که نظریهٔ مکنزی و همین‌طور باک (Back) صحیح‌تر باشد که آن را Magierstand ترجمه
کرده است.

M. Back, Die Sassanidischen Staatsinschriften, Studien zur Orthographie und Phonologie des
Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen
Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften, Studia Iranica 18, E. J. Brill,
Leiden, 1978, p. 230.

زمان اردشیر اول تمام متون اوستایی گردآوری شده و بعضی از آنها به کنار گذاشته شده بود و فقط تعدادی محدود متون رسمی یا درست شناخته شده بوده است.^۸ اما این کار نیز نتوانست بدعت را در این دوره از بین ببرد، چون در همین کتاب می‌یابیم که در زمان شاهپور دوم، شاهنشاه در قرن چهارم میلادی، موبد مهم دیگری به نام آذریاد مارسپندان را مأمور کرد که شک و بدعتگری را از میان ببرد. در این باره کتاب ارداویرافنامه اطلاعات مهمی دربارهٔ باور ساسانیان نسبت به دین زرتشتی و اوضاع آن پس از آمدن آذریاد مارسپندان می‌دهد. دربارهٔ وقایع بعد از حملهٔ اسکندر به ایران ارداویرافنامه چنین می‌گوید (فصل اول ۸-۱۴):

ud pas az ān mardōmān ī Ērānšahr ēk abāg did āšōb ud
pahikār būd ud čiyōn-šān xwadāy ud dahibed ud sālār ud dastwar
ī dēn āgāh nē būd ud pad tis ī yazdān [pad] gumān būd hēnd ud
was ēwēnag kēš ud wurrōyišn [ud] jud-ristagih ud gumānih ud
jud-dādestānih andar gēhān be ō paydāgih āmad tā ān ka zād
hufraward anōšag-ruwān Ādurbād ī Māraspandān kē pad-iš
passāxt ī pad dēn-kard rōy widāxtag abar war rēxt ud čand
dādestān ud dādwarīh abāg jud-kēšān ud jud-wurrōyišnān be kard
ud ēn dēn andar šēbišn ud mardmān andar gumān būd hēnd ud
pas moy-mardān ud dastwarān ī dēn any būd hēnd az ān mar
andōhōmand ud purr-bīm būd hēnd

و پس از آن هر یک از مردمان ایران‌شهر را با دیگری آشوب و پیکار بود و چون ایشان را فرمانروا و دهبند و سالار و دستور دین آگاه نبود و در برابر مسائل ایزدان در گمان (شک) بودند و گونه‌های بسیاری از کیشها و باورها و الحاد و شک و اختلاف رأی در جهان به پیدایی آمد (پیدا شد) تا اینکه مرحوم (هوفروهر) انوشه‌روان آذریاد مارسپندان زاده شد که بنابر نوشتهٔ دینکرد برای آزمایشی دینی بر سینهٔ او روی گذاخته ریختند و قضاوت و داورها چندی با [کسان که] کیشها و باورهای دیگری داشتند انجام گرفت و این دین در آشوب و

8. M. Shaki, "The Dēnkard Account of the History of Zoroastrian Scriptures," Archiv Orientalni, Vol. 49, 1981, p. 119.

مردمان در گمان (شک) بودند. پس دیگر مغ مردان و دستوران دین بودند [که] از این جهت، [برخی] اندوهمند و پرغم بودند.^۹

در کتاب دینکرد نیز می‌خوانیم که در زمان خسرو انوشیروان سعی شد هر نوع نوگرایی در دین از بین برده شود^{۱۰} و این خود نشان‌دهنده آن است که موبدان زرتشتی وابسته به شاهنشاهی سعی در جلوگیری از بدعتگری دیگران کردند ولی برآستی موفق نشدند. این دو متن نشان می‌دهد که ساسانیان هرگز نتوانستند مذهب زرتشتی را کاملاً در انحصار خود قرار دهند و حتی بعد از رحلت آذریاد مارسپندان نیز در میان خود موبدان اختلافاتی بوده و دربارهٔ طریق صحیح اجرای مراسم مذهبی و دیگر سؤالات شک و تردید بسیار وجود داشته است و به همین خاطر ارداویراف به دنیای مینوی رفت تا حقیقت را در این مورد دریابد. در اینجا می‌توان دلایل مختلفی را که بر طبق آن کسی می‌توانست بدعتگر تلقی شود، برشمرد. در ویدیوداد از بدعتگر (اوستایی: *ašəmaoy*) چندین بار یاد شده و خصائص آنها توضیح داده شده است (ویدیوداد ۵ - ۳۸):

*juuō zī spitama zaraδuštra mairiīō druua bizangrō auuaδa
ašəmaoyō anašauua narəṃ ašauuanəṃ haṇhuš xʷarəδaheca
vastraheca draošca nimataheca aiaṇheca apabaraiti nōiṭ auuaδa
mərətō*

در زمانی که زنده است ای سپیتمان زرتشت برآستی آن تبهکار، آن لوطی، آن بدعتگر بی‌خدا هیچگاه دست نمی‌کشد از محروم کردن آشون از غذایش، از پوشاکش، از خانه‌اش، از بسترش، از ظرفهایش باز نمی‌ایستد حتی پس از مرگ او.

این متن نفرت و احساس خطری را که مغان زرتشتی نسبت به بدعتگران داشتند، نشان می‌دهد، اما برای دانستن آن که این بدعتگران چرا پلید محسوب می‌شدند،

9. F. Vahman, *Ardā Wirāz Nāmag*, The Iranian Divina Commedia, Scadinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, No. 53, Curzon Press, 1986, pp. 78-79 and 191.

اردویرافنامه، حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمهٔ متن پهلوی، واژه‌نامه توسط فیلیپ ژینو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، شرکت انتشارات معین، انجمن ایرانشناسی فرانسه، تهران، ۱۳۷۲، ص ۴۲ - ۴۱.

10. M. Shaki, "The Dēnkard," pp. 120-121.

می‌توان به بند دیگری از اوستا مراجعه کرد. در اینجا زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد چه کسی پلید است و آورندهٔ مرگ و بیماری (ویدیوداد ۹ - ۵۲):

āaṭ mraoṭ ahurō mazdā hō bā aēšō ās ašāum zaraṭuštra
ašəmaoyō anašauua yō aētahmi aṇhuuō yaṭ astuuainti paiti
hiṇcaiti ādim nōiṭ apiuuatāite daēnaiiā māzdaiiasnōiš
yaoždāṭriiāṭ haca

اهورامزدا جواب داد، آن اشموغ (بدعتگر) بی‌خداست، ای سپیتمان
زرتشت که در این جهان استومند آلودگان را پاک می‌کند، بدون این که آموخته
باشد شیوه‌های پاک کردن را به روش دین مزدا.

در اینجا می‌بینیم که یکی از تفاوت‌های مابین مغان و اشموغان یا بدعتگران بر سر
نحوهٔ انجام مراسم دینی بوده است. این مسئله ما را به یاد سنگ‌نبشتهٔ کرتیر می‌اندازد که
می‌گوید مغانی را که «تشریفات پرستش‌ایزدان را طبق شرح» او را قبول نکرده بودند، کیفر
داد. این به آن معنی است که بدعتگران به آیین زرتشتی آشنایی کامل داشته‌اند، چنان که در
دینکرد نیز گفته شده که بدعتگران نسک‌ها یا هر یک از بخشهای اوستا را بررسی کرده‌اند
یا یاد دارند.^{۱۱} در دینکرد ششم دربارهٔ خصوصیات بدعتگران سخن رفته است:

ud ān ī sedīg pad frahang weh ud wattar bawēd pad
frahang ī frārōn weh ud pad ān ī abārōn wattar bāwēd. ast az-iš
kē ān ī frārōn frahang pad abārōnih ō kār barēnd čiyōn
ahlomōyān ōšmārišn ī dēn

و آن سومی (نفر) با فرهنگ به یا بدتر بود، با فرهنگ درستکار، خوب و
با آن نادرست بدتر بود. از آنها که آن فرهنگ درست را به نادرستی به کار می‌برند،
مانند اشموغان (بدعتگران) که نسک (اوستا) را به یاد دارند.^{۱۲}

این به‌خودی خود نشان می‌دهد که این بدعتگران خود به مذهب زرتشتی بوده

11. M. Shaki, "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence," *Archiv Orientalni*, Vol. 46, 1978, p. 298.

12. Sh. Shaked, *Wisdom of the Sasanian Sages*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1979, pp. 24-25.

ولی با کسانی که نگارنده‌های کتب پهلوی بوده‌اند مخالفت‌هایی بر سر آیین و رسوم داشته‌اند. این کسان افراد معمولی نبوده بلکه موبدان بوده‌اند. در دینکرد ششم گفته شده است که کسی دشمن به دین است که مانند آن اشموغان (بدعتگران) که به نام موبدی به دین زرتشتی نزدیک می‌شوند، می‌باشند. اما این تفاوت بدعتگران با مغان ساسانی فقط بر سر تشریفات نبود و از نظر جهان‌بینی نیز تفاوت‌هایی با مذهبی که کتب پهلوی از آن سخن می‌گویند، داشته است و به همین دلیل به نظر ایشان باعث گمراهی مردم می‌بوده‌اند:

ušan ēn-iz ēdōn dāšt ku kas-iz nēst kē ēn dēn petyāragtar

hēnd čiyōn ān ī ahlamōg ... awe ī ahlamōg pad nām ī

mānsr-barīhtar ī parisp ī be-tom andar āyēd ast kē be-iz ō dēn

xwadīh ud nazdīh rasīd

ایشان این را نیز این چنین باور داشتند که وقتی که اشموغان باور به دین می‌آیند و درباره هستی و نیستی دین و ایزدان پیکار می‌کنند، هیچ‌کس بجز موبد (نیست) که وظیفه اوست و توان آن را دارد که خود را نجات دهد و اشموغ را نکوهش کند.^{۱۳}

در این متن خطر بدعتگران بازگو شده و نیز گفته شده است که آنها دشمن موبدان هستند. سؤال اینجاست که چگونه این نوآوران مذهبی می‌توانسته‌اند گفته‌های دینی اوستا را به گونه‌ای دیگر تعبیر کنند. در اینجا باید گفت بدرستی معلوم نیست که اوستا در چه قرنی به کتابت درآمده باشد، چون در این مورد به تاریخهای متعددی بر می‌خوریم. تاکنون دو زمان تاریخ را در دوره شاهنشاهی ساسانی برای به وجود آمدن دین دبیره یا خط اوستایی به تخمین حدس زده‌اند. یکی در قرن چهارم در دوران سلطنت شاهپور دوم و دیگری در قرن ششم در زمان سلطنت خسرو انوشیروان. به همین خاطر بسیاری از محققان، از جمله روانشاد دکتر احمد تفضلی بر این باور بوده‌اند که احتمال دارد اوستا در قرن چهارم میلادی به کتابت درآمده باشد و در قرن ششم میلادی تدوین نهایی یافته.^{۱۴} پس احتمال دارد در بسیاری از متون منظور از دانستن اوستا حفظ آن بوده است، اما در آن زمان دیگر موبدان زرتشتی زبان اوستایی را بخوبی نمی‌دانستند و برای همین

13. Shaked, pp. 90-91.

۱۴. احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۶، ص ۷۱.

تفسیری (زند) بر آن به زبان پهلوی نوشتند و گمان می‌رود که بیش از یک زند وجود داشته است و هر یک از موبدان تفسیرهای متفاوت از دیگران داشته‌اند.

در کتب پهلوی مکرراً به نامهای اَبَرگ، نیوگشنسپ، و روشن بر می‌خوریم که در مسائل مذهبی زرتشتی نظریات مختلفی با یکدیگر داشته‌اند و آنان را مفسر اوستا می‌دانستند و از آنجایی که آنان مفسران مقرب دربار ساسانی بوده‌اند از نظریات متفاوت آنها به نیکی یاد شده است، ولی دیگر مفسران که از نظر اعتقادات مذهبی مورد قبول دولت ساسانی نبوده‌اند، مورد نکوهش و سرزنش قرار گرفته‌اند که مهمترین آنها سین و مزدک می‌باشند. تفسیرهای این موبدان چنان با تفسیرهای دیگران تفاوت داشته است که آنها را زندیق به معنی منفی می‌نامیدند. به خصوص به نظر می‌رسد که مزدک و تفسیر او باعث اغتشاشات بزرگ اجتماعی و مذهبی شده باشد و به همین خاطر در متون پهلوی گفته‌هایی دربارهٔ یاد دادن اوستا و زند آورده شده است:

ēn-iz ēdōn kū ō watarān ud ahlāmōyān zand-abastāg ne

čāšišn čē wināh andar gēhān rawāgih wēš bawēd kē ō watarān ud

ahlāmōgān zand-abestāg čāšēd

این نیز این چنین که نباید به بدان و بدعتگران اوستا و زند آموخت، چون گناه در جهان بیش رواج شود (توسط) کسی که به بدان و بدعتگران اوستا و زند آن را آموزند.^{۱۵}

مزدک نیز که خود را درست‌دین خطاب می‌کرد، تفسیری بر قوانین زرتشتی کرده است که بسیار با دیگران متفاوت بوده است (بند هش، فصل ۳۰ - ۱۹):

andar xwadāyih ī Kawād Mazdag ī Bāmdādān ō paydāgih

mad ud dād ī Mazdagih nihād ud Kawād frēft ud wiyābān kard

zan ud frazand ud xwāstag pad hamih ud hambāyih abāyēd dāstan

framūd

در فرمانروایی قباد، مزدک فرزند بامداد به پیدایی آمد و قانون مزدکی نهاد و قباد را فریفت و گمراه کرد (و) فرمود زن و فرزند و ثروت را به پیوستگی و شریکی باید داشت.

15. Shaked, pp. 156-157.

در اینجا مقصود نیست که دربارهٔ آیین مزدک صحبت کنیم ولی مهم این است که بدانیم به خاطر اوضاع اقتصادی و آشوب در آن زمان نظریات او مورد توجه شایانی قرار گرفت و این کار مزدک باعث شد که موبدان ساسانی مجبور شوند توجه بیشتری به قشر بینوا کنند و چندین موبد با عنوان «مدافع درویشان و دادور» به نگهداری و کمک به درویشان پرداختند^{۱۶} و همچنین تصمیم گرفته شد که اوستا را که به شکلی که امروز به ما رسیده است، تدوین شود و دستور داده شود که تفسیر آن به همه یاد داده نشود (زند و همن یسن، فصل دوم):

pad zand ī wahman yasn ud hordād yasn ud aštād yasn
paydāg kū ēw bār gizistag Mazdak ī Bāmdādān ī dēn petyārag ō
paydāgīh āmad u-šān petyārag pad dēn ī Yazdān kard ud ān
anōšag-ruwān Husraw ī Kawādān Māhdād ud Šābūhr ī
Dādohrmazd ī Ādurbādagān dastwar ud Ādurbād Ādurmihr ud
Baxtafrid ō pēš xwāst u-š paymān aziš xwāst kū ēn yasnihā pad
nihān ma dārēd bē pad paywand ī ašmā zand ma čāšēd awēšān
andar husraw paymān kard

در زند و همن یسن، خرداد یسن، اشتاد یسن، پیدا است که یکبار مزدک بامداد ملعون دشمن دین پیدا شد، او بر دین مزدیسنا دشمنی کرد، آن انوشه روان خسرو قبادان، خسرو ماه و ندادان، نیوشاپور داد اورمزد، دستور آذربایجان و آذرفرنبغ آدورگ و آذرباد آذر مهر و بُخت آفرید را پیش خواست. او از ایشان پیمان خواست که این یسناها را نهان ندارند (ولی) بجز به فرزندان خود زند یاد ندهید، ایشان به خسرو پیمان کردند.^{۱۷}

برحسب مفاد این متون می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در قرن سوم میلادی در زمان شروع دولت ساسانی آئین و مراسم زرتشتی به صورت واحدی نبوده و گفته‌های

۱۶. تورج دریایی، «مدافع درویشان و داور» در زمان ساسانیان، یادنامهٔ دکتر احمد تفضلی، به کوشش علی اشرف صادقی، انتشارات سخن، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹ - ۱۸۸.

۱۷. زند بهمن یسن، تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشتها، محمدتقی راشد محصل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۲: نامهایی که در متن ذکر شده با آنچه راشد محصل خوانده فرق دارد.

گوناگون دربارهٔ مذهب مزدیسنا وجود داشته است. موبدان وابسته به دولت سعی در اصلاح این نظریه‌ها کردند و در نتیجه فقط یک دین را به حقانیت شناختند و آن را رسمی اعلام نمودند. ولی برای آن دسته از موبدان که مورد قبول دولت نبودند، این احکام دینی قابل قبول نبوده است و آنها خود تفسیر متفاوتی بیان کردند و این موبدان مستقل مذهب موبدان دولتی را یک نوع نوآوری به حساب آورده و آنان را بدعتگر نامیدند.

تفسیرها یا زندهای گوناگون گاهی اوقات میان مفسران وابسته به دولت نیز وجود داشت، اما آن‌چنان نبود که مورد سرکوب قرار گیرد. اما مفسران دیگران بودند که در اواخر دوران ساسانی تفسیرهایی یا زندهای نوشته یا فتوایی داده‌اند که دولت ساسانی و مذهب وابسته به آن قبول نمی‌کردند و با آن مخالف بودند.^{۱۸} به همین دلیل به نظر می‌رسد که تعلیم زند یا تفسیر اوستا در اواخر دورهٔ ساسانی محدود شده بود و این احتمالاً به خاطر بدعت مزدک و جلوگیری از به وجود آمدن و حضور بدعتگران دیگر بوده است. نوشتن اوستا به خط دین دبیره و تدوین آن نیز احتمالاً مربوط به فعل و انفعالات درونی دولت ساسانی بوده است، نه برای مقابله با ادیان دیگر.

در پایان باید گفت که این کارها نیز پایانی به بدعتگری در مذهب زرتشتی نداد و نه تنها دو گروه زروانی و ثنوی زرتشتی، بلکه فرقه‌های متعدد دیگری نیز وجود داشتند که دین و دولت ساسانی با آنها مقابله می‌کردند. این تفاوتها بر سر موارد مختلفی با آنچه دین رسمی زرتشتی ساسانی قبول داشته می‌بوده و می‌توان حتی فرقه‌هایی یافت که دیدی عرفانی به پیام زرتشت داشتند، اما از آنها کتبی به دست ما نرسیده است، ولی برحسب کتاب الملل و النحل، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی و بعدها در کتاب دبستان مذاهب کیخسرو اسفندیار می‌توان به این حقیقت پی برد که دین زرتشتی هرگز در یک یا دو فرقه که با دولت ساسانی یاری می‌کرده‌اند خلاصه نمی‌شده و پس از فروپاشی آن دولت نیز چنین نبوده است.

۱۸. در کتاب شایست‌ناشایست نام مفسران قابل قبول یاد شده است که عبارتند از نیوگشسب، سوشیانس، میدیوماه و ابرگ و همچنین تفسیر سین مردود شمرده شده شایست‌ناشایست، آوانویسی و ترجمهٔ کتابون مزداپور، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲ و ۸۵.

شاهرخ رزمجو*

نوشته‌های دین دبیره در آرامگاه کورش بزرگ

در سال ۱۳۷۳ در جریان بازدیدی که نگارنده از درون آرامگاه سنگی کورش بزرگ در پاسارگاد داشت، به دو نوشته‌کنده شده برخورد کرد که به خط اوستایی یا دین دبیره نگاشته شده بودند. برخورد ناگهانی با این دو نوشته در درون آن مکان، در آغاز بسیار باعث شگفتی بود چرا که خط دین دبیره به هیچ روی با آثار برجای مانده از دوره هخامنشی هماهنگی ندارد و نمونه دیگری که بر جایی کنده شده باشد، تاکنون شناسایی نگردیده است. تا آنجا که نگارنده به یاد دارد گزارشی از چنین نوشته‌هایی نیز موجود نیست و اصولاً دین دبیره برای نگاشتن بر سنگ و گل به کار نرفته است.

گرچه نسخه‌های اوستا که با دین دبیره نوشته شده‌اند، بیش از چند قرن از عمرشان نمی‌گذرد، اما باز نویسی متن‌های کهن‌تری هستند از دوران باستانی. از نوع خط نسخه‌های اصلی اوستا اطلاعی در دست نیست و زمان ابداع دین دبیره کنونی که ما آن را می‌شناسیم با تردید به دوره اشکانی منسوب گردیده است.^۱ در سنتها و گزارش‌های زرتشتی تنها چنین آمده است که به دستور گشتاسپ، اوستای زرتشت را بر دوازده هزار پوست گاو به خط زر نگاشتند و به فرمان گشتاسپ نسخه‌ای از آن را در جایگاهی به نام دژپشت نهادند.^۲ در سنتهای نوشتاری پهلوی نیز این گزارش نقل شده است که اسکندر

* از سرکار خانم دکتر کتایون مزداپور به خاطر اینکه این مقاله را خواندند و نظرات سودمندی بر آن افزودند بسیار

۱. ازانسکی، ۱۳۵۸، ص ۶۹

سپاسگزار هستم.

۲. همانجا.

پس از تسخیر پارس و تخت جمشید، دژپشت را که جایگاه نگهداری نسخه‌های اوستا بود، گشوده و آن نسخه‌ها را به آتش سوخته است.^۳ ولی در اسناد و یافته‌های باستانشناسی تاکنون هیچ اثری از نسخه‌های کهن‌تر یا منسوب به پیش از اسکندر به دست نیامده است. و این در حالی است که امروزه برخی از پژوهندگان درباره زرتشتی بودن هخامنشیان نیز امروزه بیشتر از گذشته تردید می‌کنند.

خط نوشته شده در درون آرامگاه به خوبی نشان می‌دهد که این دو نوشته، نوشته‌های رسمی و دقیقی نیستند و بدون دقت و تناسب بر روی دیوار سمت چپ درون آرامگاه کنده شده‌اند. متأخر بودن این نوشته‌ها بروشنی پیدا و مسلم است و به سادگی می‌باید آنها را از جمله یادگارهایی دانست که از دیرباز نگارش آنها بر سنگهای تاریخ رسم بوده است.

یادگارهای کهن، خود یکی از منابع بسیار ارزشمند تاریخ هستند، بازدیدکنندگان و رهگذرانی که برخی از آنان بسیار شناخته شده هستند، به هنگام گذر از آثار پیش از خود، نامی یا نقش یا متنی گاه با هنری چشمگیر از خود به یادگار نهاده‌اند. در برخی از این یادگاری‌ها ما می‌توانیم اطلاعات بسیار مفیدی از آنان و زمان حضور ایشان در آن مکان به دست آوریم. بویژه آنکه بخشی از ادبیات نانوشته ما نیز در همین یادگاری‌ها پدیدار می‌شود.

برخی از یادگاری‌ها نیز به صورت نقش هستند که یکی از مهم‌ترین و گرانباترین منابع برای بررسی هنر یک دوره است. از جمله نقوش سوزنی دوره هخامنشی، پیش از ساسانی و ساسانی که در تخت جمشید و مناطق دیگر به دست آمده‌اند. این نوع از یادگاری‌ها جنبه تاریخی و هنری دارند ولی یادگاری‌نویسی در عصر ما جدا از آن که به دلیل ثبت فراوان آنها در منابع گوناگون ما را از آنها بی‌نیاز می‌کند، بلکه برای آثار باستانی ما نیز مخرب و ویرانگر است.

دومین نکته‌ای که به خوبی به چشم می‌آید این است که به احتمال قوی، هر دو متن که نزدیک هم کنده شده‌اند، در واقع یک متن بیش نیستند: این متن دوبار نوشته شده است و تفاوت‌های اندکی در آن دو دیده می‌شود. هر متن از سه واژه تشکیل شده

۳. بهار، ۱۳۶۲، ص ۲۵۰.

برای نشانه ۴ در زبان دری زرتشتی (گویش بهدینان) ← مزدابور، ۱۳۴۷، ص ۹۹ و توضیحات آن در صص ۱۰۰-۱۰۳. این واج نوعی c باز است و از a بسته‌تر تلفظ می‌شود. همانجا.

است. متن شماره یک که در سمت راست و بالا قرار دارد چنین است:

1. 6-9-11 - 1

2. 9E1J5G

۳- سرفه و سعال

متن دوم نیز چنین است:

1 - የግንባታ ሥራ (ፋ) የግንባታ ሥራ

۲- در صورتی که در هر یک از این موارد

2. 1/2 (2)

به خوبی می‌شود دید که هر دو متن یکی هستند و تنها تفاوت‌هایی اندک در آنها دیده می‌شود. برخی از شکل‌ها قابل شناسایی نیستند یا نابجا به کار رفته‌اند، اما به طور کلی می‌توان برگردان آنها را بدین صورت ارائه کرد.

متن یک:

x^vaodāmrā (... ?) mob (w?) εd x^vodā (y?) ā (n/r ?)

متن دو:

x^vodāmrd (...?) ... b (...)d x(v?) odā (b/d?) ād

ترجمہ:

(۱) خدا مراد موبد خدا (یار؟)

(۲) خدامرد (موبد؟) خداداد

که جمعاً می‌شود مجموعی از هر دو را چنین دانست: «خدامراد موبد خداداد»، یعنی «خدامراد فرزند موبد خداداد». این برگردان براساس سنت نگارش نامهای خاص در جامعهٔ زردشتی، که نظیری از آن را در یادگاری به خط فارسی (نگاه کنید به دنبالهٔ همین مقاله) در همین بنا می‌توانیم ببینیم، نوشته شده است.

نکته دیگر وجود شکل عجیبی چون 𐭠𐭣 در متن اول است که نمونه‌ای از آن در هیچ یک از متون دین دبیره وجود ندارد، بویژه آنکه روش نگارش دین دبیره از نظر شکل بر اساس منحنی و قوس طراحی شده است، اما این شکل به‌طور کلی با شیوه نگارش عادی آن متفاوت است چرا که بر اساس خط صاف و گوشه و زاویه ساخته شده است. حتی از نظر ظاهر می‌توان آن را به یک تصویر خطی از یک پرندۀ تشبیه کرد که با خطهای صاف و شکسته کشیده شده باشد. در چنین وضعی می‌توان دو حالت را در نظر گرفت: یا در نسخه‌های از متون دین دبیره چنین شکلی به کار می‌رفته که در نسخه‌های

دیگر وجود نداشته است و یا اینکه این شکل به متن ارتباطی ندارد و جداگانه کنده شده است و شاید یک نشان فردی یا خانوادگی بدون ارزش آوایی باشد؛ یا اصلاً احتمال زائد بودن آن می‌رود.

آنچه احتمال اخیر را قوت می‌بخشد، تلفظ نام خاص «خدا مراد» که نامی عادی و زرتشتی است، در زبان دری زرتشتی است به صورت xdamrad، با سکون حرف m (م). همچنین حرف d (دال) در آخر این نام، چنان تلفظ می‌شود که بخوبی به ویژه در لهجه دستوران یزد به t (ت)، در نسل گذشته نزدیک می‌گردد. در این صورت در نگارش بار دوم (متن ۲)، آن را تصحیح کرده و این واج پایانی را به صورت درست‌تر نوشته است.

واژه دوم در هر دو متن ظاهراً «موید» است. در متن یکم، نشانه ۱ (الفک) را اگر n اوستایی بگیریم در قرائت مشکل پیش می‌آید، بویژه آن که در متن دوم، اثری از این نشانه در این واژه نیامده است. شاید مانند بسیاری از موارد فراوان، در نوشته‌های پهلوی، الفک فقط به صورت زائد آمده باشد و یا باید آن را w خوانده که در خط پهلوی درست است و یا مجموعه ۲ را w گرفت به جای ۱ که w قرائت می‌شود. در این صورت اخیر، به جای «موید» خواهیم داشت «موود»: muwəd؛ نشانه ۴ (اوستایی برای e باز در دری زرتشتی به کار رفته است).

سرانجام، اگر فرض یکی بودن این دو متن را بپذیریم، باید این احتمال را هم مطرح کنیم: در واژه سوم از متن اول و دوم، حرف پنجم، در هیچ‌یک روشن نیست. مشکل را چنین می‌شود گشود: این حرف d (دال) است در نام عادی و معمولی «خداداد» (دال دوم). در متن دوم حرف ۲ (b، ب) صورت خراب شده و ناقص است برای و (d، دال) و در متن اول، به سادگی حرف فارسی د (دال) به جای و اوستایی نوشته شده است. باز در همین واژه، الفکی که در آخر کلمه برجای مانده است، بازمانده بخشی از حرف و در آخر واژه «خداداد» است.

در غیر این صورت، باید گفت که فرض یکی بودن این دو متن نادرست است. گرچه در قرائت دو واژه اول هر دو متن، راه دیگری نیافتم و همانند نشانه‌های دیگری که در آخر متن دوم آمده است، دست کم برای من ابهام دارد، سومین واژه را از نوشته اول، به شکل‌های دیگری هم می‌شود خواند: همین پنجمین حرف از آن را می‌شود نشانه ۵ (y، ی) پهلوی گرفت. در این صورت، اگر حرف آخر را الفکی بگیریم که در پهلوی آن را هم ۲ (حرف ر) و هم n (ن) خوانده می‌شود، دو احتمال دیگر پیش می‌آید: یکی «خدایار» و دیگری «خدایان».

صورت اخیر دور از ذهن است و گرچه می‌شود این حرف را همان *n* اوستایی هم گرفت و معنای «موبد خدایان» را از آن درآورد، اما مشکل این است که «خدا» به معنای «ایزد» یا «فرمانروا و صاحب و دارنده» هیچکدام با نام «خداامراد» هماهنگ نیست. زیرا نام «خداامراد» قدمتی ندارد و حتی اگر معنای دوم را برای «خدا» منظور داریم، کاربردی قدیمی است و در اینجا ناموزون خواهد بود. جمع بستن نام «خدا» نیز منطقی به نظر نمی‌رسد. اما اگر الفک را *x* پهلوی یا بقایایی از *ḫ* (r, ṛ) اوستایی بخوانیم، نامی موزون‌تر خواهیم داشت:

xwōdāyār (خدایار). در این نام، چنانکه گذشت، قطعاً *xv* همان *x* (خ) است و حرف *ṭ* (o, ضمه) نشان می‌دهد که تلفظ بسیار متأخر و تازه است؛ «خدایار» هم نامی است رایج و عادی. در این صورت «خداامراد موبد خدایار» همراه با «خداامراد موبد خداداد» برای دیدار به پاسارگاد آمده‌اند و این یادگاری را نوشته‌اند. البته به نظر می‌رسد که فرض نخستین رجحان دارد و موبدی به نام خداامراد که فرزند موبد خداداد بوده است، دوبار نام خود را بر سنگ نگاشته است به یادگاری، و برای سرگردان کردن ما، چندان دقتی به کار نزده است! توجه می‌فرمایید که نیاوردن واژه موبد قبل از نام شخصی، هم نوعی رعایت احترام است به پدر و هم آن که نشانه فروتنی و شاید هم جوانی و تازه سالی است: عنوان «موبد» همواره احترام و بزرگی را می‌رساند.

به دلیل همین تفاوت‌ها نمی‌توان با قاطعیت کامل گفت که آیا این دو متن در یک زمان توسط یک تن نوشته شده یا توسط یکی از همراهان او دوباره نگاشته شده است و یا اینکه در جریان دو بازدید توسط همان شخص با تصحیح و تغییر در متن بر روی همان دیوار کنده شده است؟

اما هر طور که باشد گویای رفت و آمد زرتشتیانی است که برای بازدید یا شاید زیارت به این مکان می‌آمده‌اند و برای چنین آثاری احترام قائل بوده‌اند. در تاریخ، گزارش‌هایی ما را از چنین بازدیدها و احساساتی آگاه می‌سازند. چنانکه از آثار برجای مانده برمی‌آید، ظاهراً از دیرباز بناهای هخامنشی و ساسانی که ساخت آنها رشک بینندگان را برمی‌انگیخته، همواره مورد توجه و بازدید افراد گوناگون و رهگذران قرار می‌گرفته است. بنابر گزارش‌ها، مسلمانان و بویژه زرتشتیان که به این آثار کهن به دیده احترام و تقدس می‌نگریسته‌اند، راه خود را کج می‌کردند تا این آثار را ببینند و در برابر آنها مراسمی هم به جای آورند و یا نذر کنند. برگزاری این مراسم تا دوران معاصر نیز ادامه داشته است.

جهانگردی به نام ژان تونو در سال ۱۶۶۷ میلادی از محل آرامگاه کورش در پاسارگاد که در گذشته به عنوان مکان دفن «مادر حضرت سلیمان» شناخته می‌شد، بازدید کرده و نوشته است:

«مسلمانان شیراز و پیرامون، روز عید قربان در این عبادتگاه نماز می‌گذارند.»^۴
یا جان استریس در سال ۱۶۷۲ میلادی از این مکان بازدید کرده و نوشته است:
«زنان برای زیارت بدانجا می‌روند و هوا هر چه بد و نامساعد باشد همیشه مردم با همتی پیدا می‌شوند که به زیارت آنجا بروند.»^۵

همچنین هاینریش بروگش از سفر خود در سال‌های ۱۸۹۵ تا ۱۸۶۱ به ایران می‌نویسد: «آرامگاه کورش چون در کنار جاده اصلی و کاروانرو نیست، این اواخر فراموش شده و به جز فرنگی‌ها و خارجی‌ها کمتر کسی به دیدن آن می‌رود و فقط گاهی چند نفر زن و مرد دهاتی به تصور اینکه آنجا آرامگاه یکی از مقدسین است به زیارت آن می‌آیند و پارچه‌هایی به عنوان دخیل به علف‌های خشک اطراف آرامگاه و یا در پله‌های سنگی آن می‌بندند. این زائران غالباً حاجاتی دارند و می‌خواهند که بیمار آنان شفا یابد، کار خودشان خوب بشود، دخترشان شوهر کند و از این قبیل خواسته‌ها. بومیان و اهالی آبادی‌های اطراف به همین جهت برای مدخل آرامگاه یک در چوبی درست کرده و آن را بسته بودند تا از زیارت‌کنندگان پولی بگیرند و آنگاه در را باز کنند.»^۶

همچنین می‌نویسد: «در اتاق آرامگاه غیر از قرآن مجید [دیگر چراغ‌های نفتی که شعله آنها دیوارها را سیاه کرده است و یک عده (تعداد) اشیاء خرده ریز که هدیه زائران است، وجود دارد].»^۷

ویپر بلوشر که در سال ۱۹۱۹ و ۱۹۲۷-۱۹۲۵ از ایران بازدید کرده می‌نویسد: «هر سال بهار و پاییز، عشایر با ده هزار شتر، گوسفند و بز می‌آیند و از این دره می‌گذرند، این قافله دراز را سه بار گرد این گور می‌گردانند و در پای گور، پنیر و کره می‌گذارند، اما نمی‌دانم که این را به روح مؤسس امپراتوری ایران نثار می‌کنند و یا به مادر سلیمان، چه ساکنان آن حوالی به نحوی نامفهوم گور کورش را گور مادر سلیمان می‌دانند.»^۸
در جریان این بازدیدها افراد گوناگون از عشایر در حال کوچ گرفته تا افراد و شخصیت‌های مهم و بزرگان نیز مانند دیگر بناهای باستانی از خود اثری باقی گذاشته‌اند.

۵. همانجا، ص ۸۹.

۷. همانجا.

۴. صداقت کیش، ۱۳۸۰، ص ۷۸.

۶. همانجا، ص ۹۴.

۸. همانجا، ص ۹۸.

دو نمونه کهن آن دو نوشته پهلوی در تخت جمشید است که یکی توسط شاپور سکانشاه و دیگری توسط سلوک داور برکناره درگاه جنوبی کاخ تچر نگاشته شده، همچنین نوشته دیگری که آن هم در دوره ساسانی بر بدنه ستونی مربوط به نزدیکی تخت جمشید نوشته شده است.^۹

طبیعی است که در این بازدیدها زرتشتیان نیز سهم مهمی داشته‌اند، چرا که این آثار را مربوط به نیاکان زرتشتی خود می‌دانستند. در زمان عضدالدوله دیلمی او پس از فتح اصفهان از تخت جمشید می‌گذشته و به دستور او دو تن که یکی از آن دو موبد بوده است، نوشته‌های آنجا را برای وی خوانده و ترجمه می‌کنند. در کتاب مجمل التواریخ و القصص آمده است که «در آنجا (تخت جمشید) نبشته‌هاست به فهلوی و همی گرید در روزگاری موبدی را بیاورند که آن را بخواند»^{۱۰} در کاخ تچر در تخت جمشید نیز کتیبه‌ای از عضدالدوله دیلمی باقی مانده است که در آن شرح داده شده که در سال ۳۳۴ هجری قمری علی بن کاتب کرخی و سعید موبد کازرونی کتیبه‌هایی را برای عضدالدوله، فناخسرو، خوانده‌اند.^{۱۱} گفتگو درباره اینکه یک کاتب و یک موبد چه کتیبه‌هایی را خوانده‌اند، خود بحثی جداگانه است، اما همین گزارش‌ها نشان می‌دهد که حتی در قرن چهارم هجری در زمان عضدالدوله دیلمی نیز کسانی از جمله زرتشتیان این‌گونه آثار را چنان به دقت مورد بازدید قرار داده‌اند که قادر به خواندن برخی از نوشته‌های کهن موجود در آنجا نیز بوده‌اند. شاید این نیز دلیل دیگری باشد که افرادی بویژه زرتشتیان این آثار را به دلیل مذهبی یا دلایل دیگر مورد بازدید یا بررسی قرار می‌داده‌اند.

اوژن فلاندن نیز در جریان بررسی‌های خود در دوره محمدشاه قاجار بر روی آرامگاه هخامنشی در تخت جمشید از دو مرد زرتشتی بازدید کننده یاد کرده است، او می‌نویسد: «از دور دیدم دو نفر که لباس غیر ایرانی داشتند به سمت ما می‌آیند اینان دو پیرمرد کوتاه قد ولی تنومند و سرحال بودند. به جای کلاه پوست بره نوکدار به سر شالی بسته که دو سرش به شانه‌ها افتاده بود، ریش را در عوض حنا بستن سفید گذاشته، با همدیگر کلماتی رد و بدل می‌کردند که من ابدأ نتوانستم بفهم چه زبانست. با من به زبان فارسی مشغول مکالمه شدند، در جواب سؤالات من اظهار داشتند از تجار یزدیم، سفر دور و درازی کرده و اکنون در صدد بازگشت به موطن خود می‌باشیم، مانند بیشتر اهالی

۱۰. سامی، ۱۳۵۰، ص ۳۲.

۹. سامی، ۱۳۳۸، ص ۶۸-۳۶۵.

۱۱. همانجا، زیرنویس ۱.

یزدکیش گیری یا زرتشتی داشتند. ضمن صحبت گفتند، چون به این مذهبیم از کنار این محل که گذشتیم بر خود واجب دانستیم بدین خرابه آمده آنها را عبادت نمایم، هنوز اختتام کلام نکرده، مشغول جمع آوری گیرانه و علف‌های خشک شدند. کپه‌ای تشکیل داده آتش زدند، در این وقت از دوباره کلماتی را که قبلاً شنیدم به زبان آوردند. این زبان زند، زبان زرتشتی و زند و اوستاست که در بسیاری کتیبه‌های تخت جمشید دیده می‌شود. در وقتی که این دو گبر به جلوی کپه آتش مشغول دعاخوانی بودند، چشمانم به نقش برجسته‌ای که بالای سرغار و به جلو قرار داشت بیفتاد، وضع آتش در نقش، کاملاً با این آتش مشابهت داشت ... تا مدتی بعد از رفتن گبرها شعله‌های آتش در جولان و خاطره گذشتگان را به نظر می‌آوردند.^{۱۲} بعدها صادق هدایت با الهام از این گزارش داستان آتش پرست خود را در ۱۳۰۹ می‌نویسد که بر اساس همین گزارش نوشته شده است.

این گزارش نیز به خوبی بازدید زرتشتیان و قداست این آثار را نزد آنان بیان می‌کند. از بازدیدهای زرتشتیان به جز دو نوشته دین دبیره درون آرامگاه، نمونه‌های دیگری نیز به فارسی باقی مانده است. بر روی دیوار راست درون آرامگاه کورش که در زمان زنگیان فارس بر میان آن نقش یک محراب با آیه‌های قرآن کنده شده است^{۱۳}، در پایین و سمت راست آن یادگاریهای از زرتشتیان دیده می‌شود که به خط نستعلیق فارسی نوشته شده و تاریخ یزدگردی دارد. با این تاریخ می‌توان زمان نوشته‌های فارسی را به راحتی مشخص کرد. اما این کار با توجه به نبود تاریخ در متن دین دبیره غیرممکن است، اما با کمک گزارش‌های زرتشتی می‌توان آن را به طور تقریبی مشخص کرد.

نام‌های نوشته شده زرتشتیان با تاریخ یزدگردی عبارتند از سه نوشته که به ترتیب در گوشه پایین و سمت راست محراب اسلامی آرامگاه نوشته شده‌اند، نوشته‌ها از سمت راست به چپ بدین ترتیب هستند:

(۱) خدایار دستور شهریار

اورمزدیار موبد بهرام

عمل آموزنده شیرمرد

۱۲۶۴ یزدگردی

در این نوشته سه تن معرفی شده‌اند: خدایار دستور شهریار، به معنی خدایار، پسر دستور شهریار، موبدزاده‌ای به نام اورمزدیار پسر موبد بهرام و نوشته نیز کار

آموزنده پسر شیرمرد است.

این شیوه نوشتن، که نویسنده نام خود را در آخر نگارش متن یا حکاکی خود بنویسد و واژه «عَمَل»، یعنی «کار، اثر» را قبل از نام خود بیاورد، بر نسخه‌های دستنویس اوستایی^{۱۴} و نیز ظروف مسی که نام صاحب شیئی را بر آن می‌کنند و نیز در آثاری دیگری چون نقاشی‌ها و آثار هنری دوره قاجار، رسم بوده است. آموزنده پسر شیرمرد را می‌شناسیم و کتاب شاهنامه مشهوری در هندوستان منتشر کرده است^{۱۵} او چند کتاب دیگر نیز به چاپ رسانده است. وی در پیوست شاهنامه چاپ خود، آگاهیهای سودمندی درباره چندین تن از زرتشتیان نامبردار معاصر خود می‌دهد و از آن جمله عکس «دستور خدایار ابن مرحوم دستور شهریار» در صفحه ۲۵، از پیوست این کتاب آمده است. «آموزنده ابن مرحوم شیرمرد» همچنین درباره خود می‌گوید که «حکاکی» را در خردسالی آموخته بوده است.^{۱۶} نام وی در نوشته سوم نیز می‌آید، اما دست کم در شرح حالی که از خود و خاندان خویش در کتاب شاهنامه مزبور به یادگار نهاده، از این سفر یا سفرهای خود به این خطه خبری نداده است. بی‌گمان کندوکاو و بررسی بیشتر آگاهیهای دیگری را درباره این اشخاص به ما خواهد داد و بر رفت آمدهای زرتشتیان به این جایگاههای تاریخی روشنی بیشتری خواهد افکند.

دستور خدایار پسر دستور شهریار هم شخصیت شناخته و موبد دانشمند و سرشناسی است که همراه با برادرش دستور نامدار از بزرگترین موبدان ایرانی زمان خود بوده‌اند. دستور نامدار که تصویر او نیز در صفحه ۳۱ از پیوست کتاب شاهنامه آموزنده ابن شیرمرد آمده است، پدر دو موبد بزرگ معاصر ما، شادروان موبد اردشیر آذرگشسب

۱۴. از آن جمله بر روی دستنویسهایی اوستایی که در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود و متأخر است، این روش را می‌شود یافت.

۱۵. «آموزنده ابن بهشتی روان شیرمرد نوذر نوشیروان پارسی» این کتاب «به تاریخ روز اورمزد و ماه خرداد ماه قدیم ۱۲۸۳ یزدکردی مطابق ماه ذی قعدة الحرام، هزار و سیصد و سی و یک ۱۳۳۱ هجری نبوی ص و مصادف اکتوبر هزار و نهد و سیزده میلادی ۱۹۱۳» در بمبئی به چاپ رسانیده است (ص ۴۹، از پیوست کتاب).
در این کتاب پس از ۶۷۸ صفحه متن شاهنامه، پیوستی با نام «کارنامه سترگان شرفای پارسیان مملکت هندوستان» در ۴۸ صفحه به چاپ رسیده است که ارزش تاریخی بسیار دارد و عکس بسیاری از نامبرداران زرتشتی هم در آن آمده است.

بانو آب نهیر (آبان / آب ناهید) فرزند اسفندیار یزدانی نسخه‌ای از آن را در سال ۱۳۷۸ از بمبئی به تهران آورد تا به نامگانه شادروان اسفندیار خداپنده یزدانی و دولت اسفندیار، پدر و مادرش، در کتابخانه همگانی وقف شود. این نسخه رابه امید خداوند، پس از مرمت کتاب و شکل گرفتن دهکده - موزه پرچم به آنجا خواهیم سپرد. - ک. م.
۱۶. همان کتاب، ص ۳۸ پیوست.

و شادروان موبد فیروز آذرگشسب است. همچنین همسر شادروان موبد فیروز آذرگشسب سیمین خانم، فرزند موبد خدایار شهریار است.
نوشته دوم که در سمت راست نوشته اول قرار دارد، چنین است:

(۲) موبد خداداد

اورمزدیار موبد خدابخش

این متن نیز از بازدید یک موبد و یک موبدزاده از آرامگاه کورش خبر می‌دهد. نوشته سوم نیز تنها یک نام را دربر می‌گیرد:

(۳) آموزنده شیرمرد

که نام او در نوشته اول نیز آمده بود. شاید این نوشته گویای دوبار بازدید آموزنده پسر شیرمرد از این مکان باشد. شاید آموزنده نام خود را یکبار بر آنجا نوشته و بار دیگر به اتفاق دوستانش، همگی با هم نام خود را در این مکان باقی گذارده‌اند. بررسی نام‌های این افراد و پدرانشان نشان می‌دهد که همگی از بزرگان زرتشتی بوده‌اند و نه مسافران عادی. پدران و پسران برخی عنوان موبد یا دستور دارند و تنها نام بدون لقب یعنی آموزنده شیرمرد نیز خود شخص شناخته شده‌است. تاریخ نوشته نخست که ۱۲۶۴ یزدگردی است نشان می‌دهد دست کم این نوشته در سال ۱۲۷۴ خورشیدی برابر با ۱۸۹۵ یعنی آخرین سالهای قرن نوزدهم میلادی نوشته شده است. شاید بتوان زمان نوشته دین دبیره خدامراد را به همین زمان یعنی حدود یک سده پیش مربوط دانست و نباید قدمتی بیشتر داشته باشد.

در پایان می‌توان چنین نتیجه گرفت که آثار باستانی و کهن بویژه هخامنشی، همواره مورد احترام و بازدید زرتشتیان قرار داشته است گرچه شاید نتوان یقین آورد که این دیدارها پیوسته با شناخت درست و کامل با پیشینه تاریخی جامعه زرتشتی و کشور ایران توأم بوده است، اما، بازدید برخی را می‌توان در نوشته‌هایی چون کتیبه عضدالدوله یا سفرنامه اوژن فلاندن یافت و برخی از خود نوشته‌ای به یادگار گذارده‌اند. از جمله سه نوشته فارسی و دو نوشته دین دبیره در آرامگاه کورش بزرگ در پاسارگاد که با وجود سادگی و غیر رسمی بودن در نوع خود منحصر به فرد است. چرا که با وجود جدید بودن، تنها نوشته کهنه شده به خط اوستایی در ایران است. اهمیت دیگر آن، وجود نوشته‌ها در آرامگاه کورش است. همه این گزارش‌ها و نوشته‌ها نشان می‌دهند که ایرانیان و بویژه زرتشتیان به این بنا و بناهای کهن دیگر با احترام و تقدس می‌نگریسته‌اند، حتی اگر بنیان این آثار را به طور دقیق نمی‌شناخته‌اند.

کتابنامه

۱. ارانسکی ای. م.، ۱۳۵۸، مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران.
۲. بهار، م.، ۱۳۶۲، پژوهش در اساطیر ایران، پاره نخست، انتشارات توس، تهران.
۳. سامی، ع.، ۱۳۳۸، گزارش های باستان شناسی، جلد چهارم، شیراز.
۴. سامی، ع.، ۱۳۵۰، پارس گده، پاسارگاد پایتخت و آرامگاه کورش بزرگ، انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر استان فارس.
۵. صداقت کیش، ج.، ۱۳۸۰، آرامگاه کورش و باورهای مردم فارس، انتشارات خجسته، تهران.
۶. فلاندن، ا.، ۱۳۵۶، سفرنامه اوژن فلاندن به ایران، ترجمه حسین نورصادقی، انتشارات اشراقی، تهران.
۷. مزداپور، کتابیون، ۱۳۷۴، واژه نامه گویش بهدینان شهر یزد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۸. هدایت، صادق، ۱۳۷۲، آتش پرست، «مجموعه ای از آثار صادق هدایت»، گردآوری و مقدمه محمد بهارلو، طرح نو، تهران، ص ۷۲-۶۹.

شادروان استاد جمال رضائی

نگاهی به سرآغاز «منظوم» برخی از کتیبه‌های هخامنشی

بر پایه بررسی آثار بازمانده از زبانهای ایرانی - از نظر زبانشناسی تاریخی - در تاریخ تحوّل این زبانها سه دوره متمایز و مهم را از هم باز می‌شناسیم:

۱ - دوره باستانی. ۲ - دوره میانه. ۳ - دوره نوین.

این تقسیم‌بندی براساس دگرگونی‌هایی است که با گذشت زمان و در روزگاری دراز در آواها، واج‌ها (واکه‌ها = مصوت‌ها، همخوان‌ها = صامت‌ها)، واژه‌ها، ساختار جمله‌ها و قاعده‌های آنها (صرف و نحو) روی داده است؛ و چون تحوّل زبان ناگزیر در طیّ زمان صورت می‌پذیرد می‌توان حدود تقریبی زمانی هر دوره را تعیین کرد و گفت:

۱ - دوره باستانی از قدیم‌ترین زمانی که آثاری مکتوب از زبانهای ایرانی بازمانده آغاز می‌شود و با انقراض شاهنشاهی هخامنشیان (۳۳۰ ق م) پایان می‌یابد.

۲ - دوره میانه را حدوداً از زمان روی کار آمدن اشکانیان تا سده‌های نخستین عهد اسلامی تاریخ ایران باید دانست.

۳ - دوره نوین از سده‌های نخستین عهد اسلامی تاریخ ایران آغاز شده و تاکنون ادامه دارد. از زبانهایی که در دوره باستانی در ایران رواج داشته از دو زبان آثار کرامند و بارزشی بازمانده است: یکی زبانی است که سرودهای زردشت (گاهان / گائاهان / gāthā) بر آن سروده شده و نیز کتاب مقدّس دینی زردشتیان - یعنی «اوستا» به آن نوشته شده است و به همین سبب آن را «زبان اوستایی» می‌نامند، و دیگری زبانی است که در زمان شاهنشاهی هخامنشیان در «پارس» رواج داشته و نوشته‌هایی از شاهنشاهان آن دودمان

از آن به جای مانده است و به آن «زبان پارسی باستان» می‌گویند.

از این زبان یعنی «فارسی باستان» نوشته‌هایی بر روی صخره‌ها، سنگها، ستون‌ها یا پایه‌های آنها، دیواره‌های سنگی کاخ‌ها، الواح زرین و سیمین و سنگی و گِلین، ظرفها، مُهرها و سکه‌ها و ... به خط «میخی ایرانی» که نخستین خط تا حدی الفبایی جهان است و از این لحاظ - بویژه در مسئله پیدایش خط الفبایی - دارای اهمیت فراوان می‌باشد در بیستون، تخت جمشید، نقش رستم، شوش، همدان و جاهای دیگر به دست آمده است. این نوشته‌ها که بر روی هم ۴۶ «کتیبه» کوچک و بزرگ را شامل می‌شود (بجز الواح گلی بایگانی تخت جمشید) بیشتر از داریوش بزرگ و پسر و جانشینش خشایارشا است. از پیش از داریوش بزرگ تنها چند نوشته کوتاه تاکنون به دست آمده است: یکی لوحه زرینی است از «آریارمنه» (نیای بزرگ داریوش) و دیگری لوحه زرینی است از «آرشام» (نیای داریوش) که هر دو در همدان یافته شده است و نیز سه کتیبه کوچک آسیب دیده از کورش بزرگ در دشت مرغاب که یکی از آنها کتیبه‌ایست دو سطری که نسبتاً سالم مانده است.

بعد از خشایارشا نیز نوشته‌هایی از اردشیر اول، داریوش دوم، اردشیر دوم و اردشیر سوم به دست آمده است (زمان نوشتن این کتیبه‌ها بین سالهای ۵۲۱ - ۳۳۸ ق م محدود می‌شود).

برخی از این نوشته‌ها از یک تا دو واژه بیشتر ندارد و بعضی از آنها یک یا چند جمله کوتاه است. بزرگترین این نوشته‌ها «کتیبه بیستون» است که در حقیقت کارنامه شاهنشاهی داریوش بزرگ می‌باشد و بسیاری از روی دادها و پیش آمدهای روزگار او و جنگها و پیروزی‌هایش را دربر دارد و در ۴۱۴ سطر و ۵ ستون و به سه زبان پارسی باستان و اکدی (بابلی) و عیلامی و به سه خط میخی بر سینه کوه «بگستان» (بغستان / بهستان / بیستون) کنده شده و آن همه شکوه را بر پیشانی این کوه ورجاوند جاویدان ساخته است.^۱

نوشته‌های بزرگتر با درآمدهایی کمابیش یکنواخت در ستایش اهورمزد و دادن شهریاری به شاهنشاه و یا معرفی او و نیاکانش آغاز می‌شود و در برخی از آنها از بنیاد نهادن کاخ و یا کارهایی که او انجام داده، یاد شده و گاه از سرزمینهای شاهنشاهی و خوبی سرزمین پارس در آنها سخن به میان آمده است و در برخی پند و اندرز و دعا و

۱. برای آگاهی از کتیبه‌های هخامنشی و ویژگی‌های آنها نگاه کنید به تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، از شادروان دکتر احمد تفضلی، به کوشش دکتر ژاله آموزگار، تهران ۱۳۷۶، صفحه ۲۵ به بعد.

مضامین اخلاقی و نیایشی دیده می‌شود. به بیان دیگر این نوشته‌ها بیشتر جنبه تاریخی و ندرتاً جنبه وصفی و بعضاً جنبه اخلاقی و دینی و دعایی دارد^۲، بدینسان:

۱- قسمتهای تاریخی: این نوشته‌ها فاقد جنبه‌های شاعرانه و ادبی است و چنانکه اشاره شد معمولاً مشتمل است بر ذکر نام و نسب شاهنشاه و نامهای سرزمینهای گستره شاهنشاهی: و کتیبه‌های بزرگتر شامل جنگها و کشورگشایی‌های آنانست (که بزرگترین آنها کتیبه معروف «بیستون» می‌باشد)، مانند نخستین عبارت کتیبه بیستون از داریوش بزرگ بدین شرح:

آدم، داری و ش، خشای ثی، وزرک، خشای ثی، خشای ثی، اذام،
 خشای ثی، پارسای، خشای ثی، دهم، ویشتا سپه‌ای، پش، آرشد
 امه‌ای، نپا، هخامنش...^۳

adam, dārayavauš, xšāyaθiya, vazraka, xšāyaθiya, xšāyaθiyānām, xšāyaθiya,
 pārsaiy, xšāyaθiya, dahyūnām, vištāspahyā, puça, aršāmahyā, napā,
 haxāmanišiya ...^۴

یعنی: من (م) داریوش شاه بزرگ شاه شاهان (شاهنشاه) در پارس، شاه
 کشورها، پسر ویشتاسپ، نوه ارشام، هخامنشی ...^۵

و نیز مانند سطرهای ۱۵ تا ۱۷ از ستون یکم کتیبه داریوش بزرگ در بیستون،
 سطرهای ۷ تا ۱۸ از کتیبه داریوش بزرگ در تخت جمشید (DPe)، سطرهای ۲۲ تا ۳۰ از
 کتیبه داریوش بزرگ در نقش رستم (DNa)، سطرهای ۲۱ تا ۳۰ از کتیبه داریوش بزرگ
 در شوش (DSe) و سطرهای ۱۹ تا ۲۸ از کتیبه خشایارشا در تخت جمشید (XPe) که

۲. برای آگاهی از متن کتیبه‌ها به خط میخی و ترجمه آنها به فارسی نگاه کنید به فرمانهای شاهنشاهی هخامنشی،
 تألیف ژلف نارمن شارپ، شیراز، ۱۳۴۳.

۳. آوانویسی‌های نوشته‌ها با نویسه‌های خط و الفبای فارسی در این مقاله براساس آوانویسی واژه‌نامه «چند
 نمونه از متن نوشته‌های فارسی باستان»، از شادروان استاد دکتر محمد مقدم، (ایران کوته شماره ۴) و با توجه به
 برگردانده متون کتیبه‌ها از خط میخی به خط فارسی در کتاب «فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی»، اثر ژلف نارمن
 شارپ نوشته شده است.

۴. آوانویسی‌های لاتین این مقاله براساس آوانویسی پرفسور کنت (Roland, G. Kent) در کتاب *Old Persian*
 نوشته شده است.

یادداشت - اگر تفاوتی اندک در آوانویسی‌ها در این مقاله با مآخذی که ذکر شد ملاحظه شود دخالت نویسنده
 این مقاله است که از روی قصد و عمد صورت گرفته است.

۵. در معنی کردن جمله‌ها و عبارات کوشش شده که ساختمان جمله‌های فارسی با متن فارسی باستان تا حد
 ممکن نزدیک باشد و در این مورد از کتاب «نارمن شارپ» نیز استفاده شده است.

برای پرهیز از درازی سخن از آوردن آنها در اینجا خودداری می‌شود.^۶

۲- قسمتهای توصیفی: در میان این نوشته‌ها جابه‌جا برخی جمله‌ها و پاره‌جمله‌های وصفی نیز دیده می‌شود مانند این جمله در نعت اهورمزد که در آغاز کتیبه داریوش بزرگ در تخت جمشید (DPd) آمده است:

اُمَرَمَز دَا، وَزَرَک، هِی، مَثَرِشَت، بَگَا نَام.

Auramazdā, vazraka, hya, maθišta, bagānām.

یعنی: اهورمزد بزرگ که مَهسِت (مهیترین / بزرگترین) بغان (خدایان) است.

و یا این جمله از همان کتیبه در وصف سرزمین پارس:

اِی م، دَهِی اُمَش، پارس، تِی ا م، مَنا، اُمَرَمَز دَا، فَرَا بَر، هِی، ا، نَ بَا، اَو سَپ
ا، اُمَر تِی ا ...

iyam, dahyāuš, pārsa, tyām, manā, Auramazdā, frābara, hyā, naibā,

uvaspā, umartiyā, ...

یعنی: این کشور پارس که اهورمزد به من فرابرد (ارزانی داشت) نیکو (زیبا)،

خوب اسب (دارای اسب خوب)، خوب مرد (دارای مرد - مردم - خوب) [است] ...

۳- قسمتهای معنوی و اخلاقی و دینی: که گاه جنبه دعا و پند و اندرز نیز دارد مانند دعای معروف داریوش بزرگ درباره خودش و سرزمین پارس در همان کتیبه با این عبارت:

... مَنا، اُمَرَمَز دَا، اُپَس تَم، بَر تَو، هَدا، وِ تَرِ بَرِش، بَگَرِ بَش، اُتَا، اِمَا م. دَ
هِی اُم، اُمَرَمَز دَا، پَا تَو، هَچَا، هَرِ نَا ی ا، هَچَا، دُشِی اَرَا، هَچَا دَرِ مَگَا، اَب
ی، اِمَا م، دَهِی اُم، مَا، اَجَمِی ا، مَا، هَرِ نَا، مَا، دُشِی اَر م، مَا، دَرِ مَگَا، اَب
تَا، اَدَمِ اَنَم، جَدِی اَمِی، اُمَرَمَز دَا، هَدا، وِ تَرِ بَرِش، بَگَرِ بَش، اَب تَمِی.
ی اَنَم، اُمَرَمَز دَا، دَا تَو، هَدا، وِ تَرِ بَرِش، بَگَرِ بَش.

... manā, Auramazdā, upastām, baratuv, hadā, viθaibiš, bagaibiš, utā,

imām, dahyāum, Auramazdā, pātūv, hacā, haimāyā, hacā, dušiyārā, hacā,
draugā, abiy, imām dahyaum, mā, ājsmiyā, mā, hainā, mā, dušiyārom, mā,
drauga, aita, adam, yāmam, jadiyāmiy, Auramazdām, haā, viθaibiš, bagaibiš,
aitamaiy, yāmam, Auramazdā, dadātuv, hadā, viθaibiš, bagaibiš.

یعنی: مَرا اهورمزد یاری کناد با بغان خاندان شاهی و این کشور را بیایاد از [سپاه]

۶. نگاه کنید به فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی، از نارمن شارپ، به ترتیب به صفحات ۲۶، ۷۷، ۷۹، ۸۷، ۱۱۱.

دشمن، از دُژسالی (بدسالی - خشک سالی). از دروغ و به این کشور می‌آید نه [سپاه] دشمن، نه دُژسالی، نه دروغ و من این یاری (لطف) را از اهورمزد می‌جویم (درخواست می‌کنم) با بغان خاندان شاهی. این یاری [لطف] را اهورمزد به من بدهاد با بغان خاندان شاهی.

و یا عبارت پایانی کتیبه خشایارشا در تخت جمشید (Xpb):

مَما، اُمَرَمَز دَا، پَاتُو، هَدا بَگَ-بِش، اُتا مَی، خَشَدَم، اُتا، تَی مَی، کَر دَم.

mām, Auramazdā, pātuv, hadā, hagaibiš, utāmai, Xšaçam, utā, tyamai, kartam.

kartam.

یعنی: مرا اهورمزد به پایاد با بغان و شهریار می‌را و آنچه را به وسیله من کرده

شده.

و یا در جمله پایانی کتیبه داریوش در نقش رستم (DNa):

پَژَم، تَی اَم، رَاسْتام، مَما، اَوَرَد، مَما، سَدَتَبَو،

paθim, tyām, rāstām, mā, avarada, mā, stabava,

یعنی: راه راست را رها (ترک) منما، شورش مکن.

و یا سطرهای ۵۵ و ۵۶ از ستون چهارم کتیبه بیستون بدین عبارت:

اُمَرَمَز دَا، دُش وَا، مَ دُش دَا، بِی ا، اُتا تَی، تَم مَ، و سَی، بِی ا، اُتا،

دَرگَم، جِی وَا

Auramazdā, θuvām, dauštā, biyā, utātai, taumā, vasiy, biyā, utā,

dargem, jīvā,

یعنی: اهورمزد ترا دوست باد و تخمه (دودمان) تو بسیار باد و زندگیت دراز [باد].

در میان این قسمت‌ها و عبارات و جمله‌هایی از این قبیل گاهی جمله‌ها و

پاره جمله‌ها و قطعاتی دیده می‌شود که می‌توان نوعی «نظم» و مقارنات و مناسبات لفظی

در آنها یافت و ساختار آنها هم با جمله‌های خبری تفاوت‌هایی دارد؛ به علاوه معانی و

مضامین آنها نیز به معانی شعری نزدیکتر است تا به معانی خاص نثر. چنانکه (به

نوشته‌های دکتر محسن ابوالقاسمی در کتاب شعر در ایران پیش از اسلام^۷) ف. کونیک

ایران‌شناس آلمانی سطرهای ۷۴، ۷۵، ۷۶ از ستون دوم کتیبه بیستون را منظوم دانسته

است. آقای دکتر ابوالقاسمی سطرهای مزبور را چنین آوانویسی کرده و نوشته‌اند:

۷. شعر در ایران پیش از اسلام، نوشته دکتر محسن ابوالقاسمی، از انتشارات بنیاد اندیشه اسلامی، چاپ اول،

۱۳۷۴، صفحه ۴۸ ج - فارسی باستان).

«آوانویسی درست سطرهای مزبور به شرح زیر است»:

uta nāham uta gaušā
 uta hizānam frājanam
 utašai aiwam čašam avajam
 dwaryāmai bastah adāryat
 harwahšim kārah avainat (v)

و آوانویسی «کنت» (Roland G. Kent) چنین است.

utā, nāham, utā, gaušā, utā, hazānem, frājanam, utā-šaiy, 1, cašam,
 avajanm, duvarayāmai, basta, adāriya, haruvašim, kāra, avaina,

آوانویسی آن پانویسه‌های فارسی این است:

اُتَا، نَاهَم، اُتَا، گُشَا، اُتَا، هَزَانَم، فَرَاچَانَم، اُتَا-شَی، ۱ (اَی-وَم)، چَشم، اَو
 جَم، دُوَرِی-اَم-ی، بَسْتَه، اَدَا-ی، هَر-مُش-م، کَا-ر، اَو-نَ،

یعنی: ... و بینی و دو گوش و زبانش را زدم (ثُریدم) و یک چشمش را [بر] کُندم،
 بَر دَر [کاخ] من بسته [نگاه] داشته شد، همه مردم (سپاه) او را دیدند.

امروز کمتر دانشمند ایرانشناسی هست که در وجود شعر در زبان فارسی باستان
 و در نوشته‌های بازمانده هخامنشیان کوچکترین شک و تردیدی داشته باشد. علاوه بر
 این چنان که از نوشته‌های مورخان یونانی بر می‌آید داستانهای منظومی هم در آن دوره
 به آن زبان سروده می‌شده و وجود داشته است.^۸

قصد نگارنده این نیست که در این نوشته کوتاه همه سخنان منظوم و یا شعر
 گونه‌ای را که در کتیبه‌های هخامنشیان وجود دارد بررسی و تحلیل کند زیرا چنین کاری
 مستلزم تألیف یک کتاب مستقل می‌باشد و از حوصله یک مقاله بیرون است، بلکه نظر
 این است که یکی از آن قطعات را مورد بررسی مجدد قرار دهد (هر چند درباره آن
 تاکنون سخن بسیار گفته و نوشته‌اند).

* * *

در آغاز تعدادی از کتیبه‌های هخامنشیان نوشته‌ای همانند - یا با اختلافاتی اندک
 - تکرار شده است که هم از نظر معنی و مضمون و هم از لحاظ ساختار و آهنگ جمله‌ها

۸ نگاه کنید به تاریخ هشت هزار سال شریانی، از دکتر رکن‌الدین همایون فرخ، (شعر دوره هخامنشی)، جلد
 اول، چاپ اول، ۱۳۷۰، صص ۴۲۰ - ۳۸۵.

با قسمتهای دیگر آن کتیبه‌ها و نیز با سایر نوشته‌های بازمانده هخامنشی و فارسی باستان تفاوت‌های آشکاری دارد و باید گفت که نه تنها احتمالاً بلکه یقیناً «شعر» است و در اصل یک قطعه «منظوم» نیایشی یا یک سروده دینی بوده است.

این قطعه در آغاز هفده کتیبه (با اختلافاتی اندک) آمده است بدین شرح: در شش کتیبه از داریوش بزرگ، در هشت کتیبه از خشایارشا، در یک کتیبه از اردشیر اول، در یک کتیبه از اردشیر دوم و در یک کتیبه از داریوش سوم و متن آن در ۱۲ کتیبه چنین است:

baga, vazraka, Auramazd	بَگَ، وَزَرَکَ، اُورَمَزْدَا
hya, imām, būmīm, adā	هَی، اِمَام، بُومِیم، آدَا
hya, awam, asmānam, adā	هَی، اَوَم، اَسْمَا نَم، آدَا
hya, martiyam, adā	هَی، مَرْتِی، آدَا
hya, šiyātīm, adā	هَی، شِی آتِیم، آدَا
martiyahyā	مَرْتِی هَی

یعنی: بَغ (خدای) بزرگ اهورمزد [است]

که این بُوم (زمین) را داد (آفرید)

که آن آسمان را داد (آفرید)

که مَرَد (انسان) را داد (آفرید)

که شادی را داد (آفرید)

برای مَرَد (انسان)

اختلافاتی که در کتیبه‌های مختلف در این قطعه دیده می‌شود بدین قرار است:

۱ - در سه کتیبه (خشایارشا: الوند، خشایارشا: وان، اردشیر دوم: همدان) پس از جمله نخست یک جمله اضافه دارد، آن جمله که در برخی کتیبه‌ها و در جاهای دیگر نیز در وصف اهورمزد آمده اینست:

hya, maθišta, bagānām	هَی، مَثِیشْتَه، بَگَا نَا م

یعنی: او که مَهِسْت (مَهِترین) بغان (خدایان) است.

۲ - در یک کتیبه که در سال ۱۳۱۰ توسط «هرتسفلد» در تخت جمشید کشف

شده دو مصراع از این قطعه و جرد ندارد (لخته‌های سوم و چهارم) و قطعه بدین صورت آمده است:^۹

۹. نگاه کنید به یک قطعه شعر در فارسی باستان، از شادروان دکتر محمد معین، تهران ۱۳۲۲، صفحه ۱۲.

baga vazraka, Auramazdā	بَگ، وَزَرَک، اُورَمَزْدَا
hya, imām, bumīm, adā	هَی، اِمَام، بُمِیم، اَدَا
hya, šiyātim, adā	هَی، شِیَاْتِیم، اَدَا
martiyahyā	مَرْتِیَاھِیَا

چنین به نظر می‌رسد که «سرود» را به گونه یا گونه‌های کوتاه و مختصر هم می‌خوانده‌اند.

۳- در یک کتیبه (داریوش بزرگ: شوش) فعل «آدا» به صورت «آدَدا» (adadā) که گه‌نهای دیگر از همان فعل است آمده است.

۴- در یک کتیبه (داریوش بزرگ: سوئز) لخته‌های دوم و سوم پس و پیش آمده است.

۵- در یک کتیبه (داریوش بزرگ) نقش رستم (DNb) قطعه به گونه‌ای دیگر آمده

يعنى بدین صورت:

bagā vazraka, Auramazdā بَگَ، وَزَرَکَ، اَورَمَزْدَا
هَی، اَدَا، اِمَ، فَرَشْدَم، تَی، وَیَدَتَی،

hya, adadā, ima, frašem, tya, vainataiy

هَي، أَذْذَا، شَيْءٌ أَتِيْمًا، مَرَّتِي هَي،

haya, adadā, śiyātīm, martiyahyā

یعنی: بغ (خدای) بزرگ [است] اهورمزد که داد (آفرید) این شکوهی را که دیده

می‌شود که داد (آفرید) شادی را برای مرد (انسان).

چنان که ملاحظه می شود این قطعه از گونه ای دیگر است که گرچه همانندی ها و

اشتراکاتی با قطعه مورد بررسی ما دارد ولی تفاوت‌هایی بارز و آشکاری هم با آن دارد (هم

از نظر ساختار جمله‌ها و هم از نظر شمار جمله‌ها و هم از لحاظ وزن و آهنگ و معنی و

محتوی)، بنابراین باید آن را قطعه جداگانه شمرد که با توجه و با استفاده از آن قطعه

انشاء گردیده است.

اختلافات جزئی که در قطعه مورد نظر ما - در برخی کتیبه‌ها - دیده می‌شود در

اصل مسئله یعنی «شعر» بودن آن قطعه تأثیری ندارد زیرا افزایش یک جمله که معنی

مستقلی دارد مانند افزایش یک بیت مستقل المعنی در یک غزل است و یا حذف یک یا

دو لخت نیز مانند حذف بیت یا ابیاتی است که از یک غزل حذف شود، تفاوت دیگر

مانند پس و پیش آمدن لخته‌های دوم و سوم است که در کتیبه داریوش کبیر در سوئز دیده

می‌شود، درست مانند آن است که دو بیت مستقل المعنی در یک غزل پس و پیش نقل

شود که نمونه‌های فراوانی از آن را در غزلیات فارسی می‌توان دید.

از این تفاوتها که بگذریم به اختلافهای لفظی می‌رسیم مانند فعل «آدا» (adā) که در کتیبه داریوش بزرگ در سوئز به صورت «آددا» (adadā) آمده است. این صورت صرفی فعل «آدا» (adā) یعنی «آددا» (adadā) در کتیبه‌های دیگر هم (از جمله در کتیبه داریوش در تخت جمشید (Dpd) و کتیبه داریوش در نقش رستم (DNd) آمده است و پیداست که هر دو صورت آن را بی تفاوت به کار می‌برده‌اند، این تفاوت جز افزایش یک هجا اثر دیگری ندارد بویژه که این افزایش در همه جمله‌هایی که این فعل در آنها آمده تکرار شده است. اختلافات دیگر اینست: در کتیبه اردشیر سوم در تخت جمشید به جای «بُمِیم» (būmīm) و بجای «آسمانام» (asmānam) «آسمانام» (asmāmām) و بجای «شَیْ» (šayātīm) «شَیْ» (šāyātām) و به جای «مَرْتِیْ هی» (martiyahyā) «مَرْتِیْ هی» (martihyā) آمده است. این اختلافات شاید از نوع اختلافات املایی باشد که احتمالاً کنده‌گر (یا کاتب) اشتباهاً آنها را بدین صورته‌ها نوشته است زیرا در این کتیبه به جز این موارد اشتباهات دیگری هم وجود دارد و بعید است که در زمان اردشیر سوم و یا تا زمان او چنین دگرگونی‌هایی در زبان فارسی باستان روی داده باشد آن هم تنها در تلفظ و ضبط و صرف چند واژه، مگر اینکه گمان کنیم این تغییرات را برای ایجاد نوعی تناسب لفظی پدید آورده باشند که گرچه حدسی ضعیف است ولی بعید نیست.

اکنون که اختلافات این قطعه را در برخی کتیبه‌ها یاد کردیم به بررسی متن آن می‌پردازیم و برای این بررسی همان صورتی را از این قطعه که در کتیبه داریوش بزرگ در نقش رستم (DNA) آمده و در یازده کتیبه دیگر عیناً تکرار شده است به عنوان متن اصلی انتخاب می‌کنیم و اساس کار قرار می‌دهیم، یعنی این متن را:

baga vazraka, Auramazdā	بَگ، وَزَرَک، اُرمَز دَا
hya, imām, būmīm, adā	هَی، اِمَام، بُمِیم، آدَا
hya, avam, asmānam adā	هَی، اَوَم، آسْمَانَم، آدَا
hya, martiyam, adā	هَی، مَرْتِیْ م، آدَا
martiyahyā	مَرْتِیْ هی

با توجهی اندک بخوبی می‌توان دریافت که از نظر آهنگ نوعی «نظم» بر جمله‌ها حکم فرماست، نیز آرایشهای لفظی در آن دیده می‌شود، به علاوه هماهنگی‌ها و همانندی‌هایی هم در پایان جمله‌ها و تکرارهایی در آغاز چهار لخت آن به چشم می‌خورد. این ویژگی‌ها چنان آشکار است که قطعه را از لحاظ قالب و وزن و حتی از نظر

ساختار جمله‌ها از سایر نوشته‌های بازمانده هخامنشی متمایز و ممتاز می‌سازد. از این گذشته «قطعه» از نظر مضمون و محتوی نیز با سایر قسمتهای کتیبه‌ها و به‌طور کلی با دیگر نوشته‌های بازمانده فارسی باستان تفاوت دارد؛ به تعبیر دیگر معانی و مضمون این قطعه از نوع معانی «شعری» است نه معانی «نثری». آن ویژگی‌های لفظی و صوری و آهنگی و این معانی لطیف به ما حکم می‌کند که این قطعه را حتماً یک قطعه منظوم یعنی «شعر» به شمار آوریم:

۱- از نظر صورت و قالب ملاحظه می‌کنیم که قطعه دارای پنج جمله یا «لخت» (مصرع) و یک پاره‌جمله یا «نیم لخت» است. اگر این جمله‌ها و آن پاره‌جمله را از نظر هجایی (= سیلابی) تقطیع کنیم می‌بینیم که جمله‌های یکم و سوم هر کدام سه هجا و جمله‌های چهارم و پنجم هر کدام هفت هجا و جمله دوم هشت هجا و پاره‌جمله پایانی چهار هجا دارد، یعنی میانگین شماره هجاها در جمله‌ها هشت و در پاره‌جمله پایانی چهار یعنی نصف آن است. افزون بر این تعداد هجاها در جمله یکم و سوم برابر است (۹ هجا) و در جمله‌های چهارم و پنجم نیز مساوی است (۷ هجا) و تعداد هجاها در جمله دوم برابر میانگین هجاها در چهار جمله مذکور (۸ هجا) و درست دو برابر هجاها در پاره‌جمله پایانی (۴ هجا) می‌باشد. بنابراین باید بگوییم که بنیاد «قطعه» بر هشت هجا نهاده شده است. اگر جمله «هی، مَثَـ شَـ دَـ گَـ اَـ مَـ hya, maθišta, bagānām» را که در دو کتیبه از خشایارشا (وان - همدان) و در کتیبه اردشیر دوم (همدان) پس از جمله نخست افزوده شده نیز در نظر بگیریم و آن را هم تقطیع کنیم خواهیم دید که آن جمله هم هشت هجا دارد. برابری شماره هجاها در این جمله با جمله بعد و با میانگین شماره‌های هجاها در تمام جمله‌های کامل قطعه این احتمال را پیش می‌آورد که بگوییم شاید این جمله هم در اصل جزء همین متن بوده است.

حال اگر به شماره هجاها و رابطه آنها با واژه‌ها توجه کنیم و قرائت آهنگین جمله‌ها را در نظر داشته باشیم درنگ قرائتی لخت‌ها را نیز تمیز خواهیم داد، بدین شرح که درنگ در جمله‌های اول و چهارم پس از هجای پنجم و در جمله‌های دوم و سوم و پاره جمله پایانی پس از هجای چهارم است.^{۱۰}

۲- تمام جمله‌ها به «اَـ dā» پایان می‌پذیرد که از آن میان چهار تا با «اَـ adā» ختم می‌شود، یعنی «اَـ dā» (یا اَـ adā) مانند نوعی «قافیه» در پایان جمله‌ها آمده است و یا

۱۰. در این مورد - و به‌طور کلی درباره این قطعه - نگاه کنید به نوشته دکتر معین، بویژه صفحات ۱۵ تا ۱۷.

تکرار شده است (البته منظور یکسانی و هم آهنگی هجای پایانی جمله‌هاست نه «قافیه» با ویژگی‌هایی که در شعر فارسی می‌شناسیم) و پاره جمله پایانی هم به واگه (مصوّت) «آ» ختم می‌شود یعنی واگه پایانی آن هم با واگه پایانی همه جمله‌ها یکی است و شاید جمله «هی، مَژِش دَ، بَگَا نَا م bya, maθišta, bagānām» که در بسیاری از کتیبه‌ها در این قطعه نیامده و حذف گردیده به این علت بوده که پایان آن با سایر جمله‌ها همخوانی و همانندی نداشته و به «آم ām» ختم می‌شود نه با «دَا dā».

۳- علاوه بر «آدا adā» که در پایان چهار جمله تکرار شده ضمیر موصولی «هی hya» نیز در آغاز این چهار جمله تکرار گردیده است که هم مایه آراستگی لفظی قطعه و هم موجب بیشتر آهنگین شدن آن گشته و ما می‌بینیم که در دوره‌های بعد بویژه در دوره نوین زبان فارسی «تکرا» (یا تکریر) در شعر عروضی جزء صناعات شعری شمرده می‌شود.

۴- در همین چهار لخت که واژه‌های آغازین و پایانی آنها عیناً تکرار شده است، قبل از واژه پایانی «آدا adā» واژه‌هایی آمده که با حروف «عُته» «م m» پایان می‌پذیرد و واگه (مصوّت) پیش از این صرف در دو جمله «یَ» و در دو جمله «ا a» می‌باشد یعنی در دو جمله پیش از واژه مکرر پایانی «پم ām» و در دو جمله «م am» آمده است، افزون بر آن در جمله‌های دوم و سوم واژه‌های دوم آنها نیز به «م m» ختم می‌شود (یکی به «ا m ām» و دیگری به «م am») و بعید نیست - چنانکه قبلاً اشاره کردیم - در کتیبه اردشیر سوم در تخت جمشید که واژه‌های «بُم مِم būmīm»، «ا س م ا ن م asmānam»، «شِی ا تِی slyātīm» به صورتهای «بُن نَا būnām»، «ا س م ا نَا» و «شای تَا» آمده به قصد یک نواخت کردن تلفظ پایان این واژه‌ها و در نتیجه بیشتر آهنگین کردن جمله‌ها صورت گرفته باشد یعنی این کار عمدی شده باشد نه سهوی.

۵- اگر برخی از جمله‌های این قطعه را با جمله‌های همانند آنها در کتیبه‌های دیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که در این قطعه برخی از واژه‌ها برای رعایت وزن و مناسبات و آرایش لفظی جابه‌جا شده و احیاناً کلمه‌ای بر آن افزوده‌اند. مثلاً در کتیبه داریوش بزرگ در تخت جمشید (PD) می‌خوانیم: «ا م ر م ز دَا، و ز ر ک، هی، مَژِش دَ، بَگَا نَا Auramazdā, vazraka, hya, maθišta, bagānām» که در این قطعه بدین صورت آمده است: «بَگَا، و ز ر ک، ا م ر م ز دَا، هی، مَژِش دَ، بَگَا نَا бага vazraka, Auramazdā, hya, maθišta, bagānām» و بای در کتیبه داریوش در نقش رستم (DNb) می‌خوانیم: «هی، ا د دَا، شِی ا تِی haya, adadā šiyātīm» که در این قطعه بدین صورت آمده است:

هَی، شَیْ اَ تَیْم، اَدَا haya, šiyātīm, adā

این جابجایی و افزایش و تغییرات دیگر که بی‌گمان از روی قصد و به عمد صورت گرفته موجب موزون شدن قطعه و همسانی پایان جمله‌ها شده است.

۶- از نظر معنی و مضمون نیز این قطعه در میان نوشته‌های بازمانده فارسی باستان کاملاً جنبه استثنایی دارد زیرا هم محتوای آن جنبه نیایشی دارد و هم اندیشه بزرگ و لطیف و والایی در آن عنوان و بیان شده که بسیار ژرف و یگانه است و آن آفرینش «شادی» (نشاط) است برای انسان که در این قطعه پس از آفرینش انسان از آن یاد شده و مایه سرزندگی و کار و کوشش و در نتیجه لذت بخشی حیات است و جهان زندگی در آن بی‌شادی و نشاط دوزخی بیش نیست. چنان که از اوستا بر می‌آید ایرانیان (بلکه آریاییان) همواره در پی شادی و با نشاط بوده‌اند و اهورامزدا را آفریننده شادی را یک آفرینش (دهش، موهبت) - آن هم پس از آفرینش انسان - می‌شمرده‌اند. این اعتقاد و در نتیجه به شادی زیستن در دوره‌های بعد نیز وجود داشته و در نوشته‌ها و سروده‌های دوره‌های میانه و نوین زبانهای ایرانی (پهلوی - فارسی) آثار آن به فراوانی دیده می‌شود و ای کاش همیشه چنین می‌بود و باد همواره ایدون باشد.

نتیجه

آن ویژگیهای لفظی و آهنگی و ساختار جمله‌ها که بدانها اشاره شد بخوبی نشان می‌دهد که این قطعه یک سروده «منظوم» است (البته با نظم هجایی) که بنیاد آن بر هشت هجا نهاده شده است (برابر دو بار فاعلاتن) و مقارنات و مشابهات و مناسبات و آرایشهای لفظی آن می‌رساند که این قطعه از روی قصد با این نظم و آرایش لفظی ساخته شده و پرداخته گردیده است؛ معنی و مضمون آن هم که در شمول معانی «شعری» است مؤید این نظر می‌باشد. همه این ویژگیها به ما حکم می‌کند که ما این «قطعه» را یک «شعر دینی» و یک «نیایش منظوم» به شمار آوریم و هر جمله آن را یک «لخت» (مصراع) و پاره جمله پایانی آن را «نیم لخت» بدانیم که به گونه یک نوع «ترجیع» در پایان قطعه آمده است؛ و چه بسا که این قطعه قسمتی از یک سرود نیایشی بزرگتر بوده که بقیه آن از میان رفته است. اگر در نظر بیاوریم که سرودن شعر دینی اعم از نیایشی یا بیان اندیشه‌های دینی پیش از هخامنشیان هم در ایران معمول بوده (مانند گاتاها = گاهان) در این حکم استوارتر و راسخ‌تر خواهیم شد زیرا ایرانیان از روزگاران کهن عقیده داشته‌اند که اگر ادعیه و نیایشهای دینی را با آهنگ خاص آنها بخوانند مؤثرتر است و حتی فکر می‌کرده‌اند که اگر نوشته‌های دینی با آهنگ

ویژه آنها خوانده نشود اثر مطلوب را نخواهد داشت. اندکی توجه به واژه‌های مرکب «زندخوان»، «زندباف» و «زندواف» این نکته را روشن تر می‌کند.

* * *

در آغاز این گفتار اشاره شد که وجود برخی جمله‌های وصفی و دعایی در بعضی از کتیبه‌ها و نیز وجود نوعی آهنگ در آنها بخصوص همانندی حرف‌ها و مصوت‌های پایان واژه‌ها و جمله‌ها و پاره‌جمله‌ها – که به اقتضای حالات نحوی واژه‌ها پدید آمده است – نمودار و نشان‌دهنده نوعی سخی لطیف آهنگین گوشنواز دلنشین است که اگر بتوان همه آنها را «شعر» خواند بی‌گمان از نوع «نثر مُرسل» هم نیست و دست کم باید گفت سخنانی است سخته و سنجیده که راه درشتناک و سخت‌گذر سرودن «شعر» را هموار و آسان‌گذر کرده است.

از آن سخنان است آنچه داریوش بزرگ در وصف سرزمین پارس می‌گوید (لَیتِ، تخت جمشید Dpd) و نیز دعای معروف داریوش در مورد خودش و این سرزمین در همان کتیبه (که در اول سخن از آنها یاد شد) و ماننده‌های آنها.

این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگری که جابه‌جا در نوشته‌های فارسی باستان دیده می‌شود نه تنها وجود «شعر» و نوعی «نظم» و سخن لطیف آهنگین و آراسته را در آن آثار آشکار می‌سازد بلکه تا اندازه‌ای سیر سخن را از صورت ساده و مُرسل به گونه آهنگین و آراسته و «هنری» نمودار می‌کند.

در پایان، سخنی را که در اوایل این نوشته یاد کردم بازنگری می‌کنم که این نوشته برای بررسی و تحلیل یک «قطعه» از سخنان موزون آثار بازمانده فارسی باستان نگاشته شده است نه آن که بخواهم ثابت کنم که «شعر» در ایران دوره هخامنشی وجود داشته است زیرا چنین مطلبی چندان نیاز به استدلال و اثبات ندارد، وجود سرودهای دینی زردشت (گائاهان/ گاهان) و نظم‌هایی که در برخی از قسمت‌های «یشت‌ها» دیده می‌شود بهترین دلیل و استوارترین سند وجود شعر در ایران حتی پیش از هخامنشیان است. وقتی که ما سرودهای «گاهان» زردشت را با آن معانی لطیف و اندیشه‌های والا در دست داریم، و زمانی که در نوشته‌های تاریخ‌نویسان یونانی می‌خوانیم که مادها در دربار خود شاعران متعدّد داشته و «ملک الشعراء» نیز دانسته‌اند و یا از وجود منظومه‌های غنائی در دوره مادها و هخامنشیان یاد می‌کنند،^{۱۱} و نیز هنگامی که همین سرود نیایشی فارسی

۱۱. نگاه کنید به دو کتاب ذکر شده قبلی از دکتر احمد تفضلی و دکتر رکن‌الدین همایون فرّخ.

باستان با آن آهنگ و آراستگی‌های لفظی و معانی لطیف در پیش‌رویِ ما قرار دارد و آشکارا می‌بینیم که در شمال و شرق و جنوب و غرب این سرزمین پهناور از هزاره‌های پیش «شعر» سروده می‌شده است دیگر نیازی به استدلال نمی‌ماند. امید است این سلسله استوارِ ناگسسته و ناگسستی که امروز ما را با گذشته‌های بسیار دور پیوند می‌دهد تسلسلِ خود را در آینده نیز حفظ کند و ادامه دهد و زبان و شعر و ادب و فرهنگ ایران همچنان پایدار، پایا، و پویا باشد، ایدون باد.

محمود روح‌الامینی

تحلیلی از یک وقفنامه در خانواده زرتشتی

«نگرشی مردم‌شناختی»

درآمد سخن

در تاریخ جامعه‌های انسانی، نشانه‌های نیکوکاری کسانی که مقداری از ثروت خود را (پول، زمین، آب، خانه، چارپایان، ابزار و ...) بر کاری نیک در جهت آسایش جامعه اختصاص داده‌اند، کم نیست. و معمولاً برای اینکه «کار نیک» پایدار بماند، آن ثروت را محبوس داشته تا از درآمد یا اجاره آن، در جهت رفاه دیگران در راهی که پیش‌بینی شده، هزینه و اهداء گردد. این آئین نیک در بین جامعه‌ها و دینهای کهن وجود داشته. معروف است که در آغاز اسلام، پس از فتح شوش سندی به دست آمد، که حاکی از گنج و ثروتی بود، که به پرداخت «وام‌های بدون رنج» اختصاص داشت، آن را نزد خلیفه بردند، و گویا خلیفه دستور داد که مطابق آنچه در سند آمده، عمل شود.^۱

واژه وقف با ظهور اسلام و اهدا زمین و ثروت به پیامبر (ص) و دستور آن حضرت به نگهداری و استفاده مسلمانان از درآمد آن (نه فروش آن)، رسمیت اعتقادی و دینی پیدا کرد، و همراه با واژگان «موقوفه» (متاع مورد وقف) و «واقف» (وقف‌کننده) وارد جامعه‌های مسلمان گردید.

۱. نقل از کتاب مقدمه‌ای بر فرهنگ وقف، تألیف ابوسعید احمد بن سلمان، از انتشارات سازمان اوقاف (بی تا) صفحه ۱۱.

در تعریف و توصیف «وقف» می‌توان گفت که عبارتست از حبس و نگهداری اصل ثروت (خانه، آب، زمین، پول، کاروانسرا، حمام و ...) و اجازه استفاده از درآمد آن، در راه اعتقادهای دینی، و در جهت آسایش جامعه و بویژه همکیشان.

وقف کردن، که نیت و منظور دینی آن مورد نظر واقف است، سرمایه و گنجینه‌ای پایدار برای برگزاری آئین‌های مذهبی و «خیرات و میراث» به نیازمندان و زنده ماندن نام نیک برای واقف می‌باشد.

واقف برای نگهداری موقوفه و استفاده صحیح از درآمد وقف، شخص یا سازمانی را به عنوان «متولی» - که معمولاً فرزند و فرزندزادگان واقف است - تعیین می‌کند. که با نظر مرجع و حاکم دینی و شرعی - که امروز «سازمان اوقاف عهده‌دار آن است - انجام وظیفه می‌نماید.

درآمد موقوفه‌ها، برای نیازمندیهایی که از نظر دینی، اجتماعی و اخلاقی در جامعه محسوس بود، در نظر گرفته می‌شد، که یادآوری برخی از آنها، درخور توجه است:

در وقف‌نامه‌ها، افزون بر تعمیر و ساختن بناهای مذهبی و اجرای مراسم، از بناهایی عام‌المنفعه چون آب‌انبار، کاروانسرا، رصدخانه، گرمابه، بیمارستان، آسیا، یتیم‌خانه و ... یاد می‌شود، که پس از سالها و قرن‌ها، بر جای مانده است. و نیز در برخی از وقف‌نامه‌ها سهمی از درآمد موقوفه، به مصرفهایی چون آزاد کردن اسیران، خوراک و پوشاک مستمندان و بینوایان، تهیه دانه برای کبوتران و پرندگان مهاجر در فصل زمستان، مهمانی دادن در عزاداریها و جشنهای مذهبی و ملی اختصاص داده شده است.

در وقف‌نامه غازان‌خان، در تبریز آمده: «... سبوی و کوزه (ای) که غلامان و کنیزان و کودکان بشکنند، متولی امینی را در شهر تبریز نصب گرداند، تا هرگاه که آن جماعت آب کشند، و سبوی ایشان بشکنند و از خداوندگان بترسند، تحقیق کرده، ایشان را، آن ایمن عوض دهد.»^۲

ابن بطوطه نیز اشاره‌ای به درآمد یک موقوفه در شهر دمشق دارد، که واقف مبلغی را به خریدن ظرفهایی اختصاص داده، که غلامان می‌شکنند و استطاعت پرداخت پول آن را ندارند.^۳

این نکته نیز درخور توجه است که واقفان معاصر، نیازمندیهای فرهنگی و ملی را

۲. تاریخ مبارک غازانی، تألیف رشیدالدین فضل‌الله، تصحیح کارل یان (Karl Jahn)، مطبعه ستن انگلستان، ۱۳۵۸ هجری (۱۹۴۰)، قسم سوم، صفحه ۲۱۴.

۳. سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، جلد اول، صفحه ۱۰۵.

از نظر دور نداشته‌اند، در وقف‌نامه دکتر محمود افشار آمده: «... درآمد باید صرف ترجمه و تألیف و چاپ کتب و رسالات و کمک به مجله گردد، که هدفش تعمیم زبان فارسی و تحکیم وحدت ملی»^۴ است.

و در کرمان از موقوفه‌های معروف که بناهای عام‌المنفعه آن چون بازار و کاروانسرا و آب‌انبار و مسجد و میدان و حمام سالها و قرن‌ها جوابگوی نیازهای همگان بوده، و امروز نیز باعث فخر و مباهات شهر است، مجموعه گنجعلی خان می‌باشد، که از دوره صفویه پابرجاست.^۵

موقوفه‌های ایران، با همه دگرگونی‌ها، ویران شدن‌ها، و «حیف و میل» شدن‌ها، سهم عمده‌ای از ثروت عمومی کشور را دربر می‌گیرد. درآمد این موقوفه‌ها که در راه برگزاری مراسم دینی، اجتماعی، تعمیر و آبادانی، درمانی و بهداشتی هزینه می‌شود، رقم عمده‌ای را تشکیل می‌دهد. برای نمونه به گواهی گزارش‌های سازمان اوقاف، در سال ۱۳۶۳، برای نیازمندی‌های یاد شده، نزدیک به دویست و چهل و چهار میلیارد و دویست میلیون ریال (۲۴۴,۲۰۰,۰۰۰,۰۰۰) هزینه شده است. و تعداد موقوفه‌های آستان قدس رضوی که بزرگترین رقم موقوفه‌های ایران را تشکیل می‌دهد، حدود ۱۴۱۱ موقوفه است که هر ساله از درآمد افزوده موقوفه‌ها بر تعداد آنها افزوده می‌شود.^۶

* * *

هرچند که اصطلاح وقف، معمولاً در مورد حبس و اختصاص ثروت در جامعه مسلمانان به کار می‌رود، ولی اهداء و اختصاص ملک و وسایل زندگی، به نیت برگزاری آئین مذهبی و «خیرات و مبرات» که به وسیله صاحبان ادیان دیگر در ایران انجام می‌گیرد، نیز به عنوان «وقف» شناخته شده است.

از جمله این موقوفه‌ها اقلام و ارقام قابل توجهی از وقف و حبس^۷ ثروت است که در این یک قرن و نیم اخیر، به وسیله زردشتیان کرمان انجام گرفته است. این وقف‌ها، به گواهی «دفتر موقوفات زردشتیان کرمان» و سندها و وقف‌نامه‌های موجود، در نزد علما و روحانیون مسلمان کرمان برگزار و، چنانکه خواهد آمد، «شرعاً» مورد تصدیق و تأیید قرار گرفته است.

۴. «پنج وقف‌نامه»، از موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، نشریه شماره ۱۶، آذرماه ۱۳۶۲.

۵. به کتاب گنجعلی خان، تألیف دکتر محمد ابراهیم باستانی، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲ نگاه کنید.

۶. به مقاله «وقف در جامعه اسلامی ایران»، از حسین بهروان، نشریه مشکوة نگاه کنید.

۷. در برخی از وقف‌نامه‌ها، واژه «حبس» ذکر شده، که مدت آن محدود به صد و صد و بیست است، که پس از آن بین فرزندان و نوادگان تقسیم می‌شود.

در مجموعه‌ای که شامل ۶۸ فقره موقوفه‌های زردشتیان، و از طرف انجمن زردشتیان کرمان، به کوشش و پایمردی آقای آزاد مهر ایزدیار رئیس انجمن تهیه و تنظیم گردیده است، علاوه بر اطلاعات ارزنده‌ای که درباره نام و مشخصات واقفان، زمان وقف، مقدار موقوفه و نیت و منظور واقف، به دست می‌دهد، می‌تواند - مانند هر مجموعه‌ای از سندهای کهن دیگر - گواه گویای بسیاری از مسائل و واقعیات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی زمان خود باشد؛ مسائل و واقعیاتی که با گذشت زمان تغییر می‌کند. با نگرشی گذرا، می‌کشیم به برخی از زمینه‌ها و واقعیات وقف‌نامه‌ها، که معرف ویژگی‌هایی درخور توجه است اشاره نماییم.

۱- در فهرست واقفان به نام بهروز بن اسکندر بن گشتاسب منجم می‌رسیم که باغ و آب و زمینی را در قناتغستان و قریه سرآسیاب وقف کرده که برای ملا اسکندر و ... گهنبار بخوانند. ملا اسکندر و پدرش ملا گشتاسب از منجمان معروف کرمان بوده‌اند. ملا گشتاسب منجم کسی است که به روایت تاریخ «مجموعه ناصری»^۸ به علت طالع‌بینی درستی که برای لطفعلی خان زند کرده بود، به زندان افتاد، و با آمدن آغامحمدخان به کرمان و فرار لطفعلی خان بر او حوادثی در خور توجه گذشت.^۹

بنابر نوشته تاریخ کرمان در مجموعه ناصری، ملا گشتاسب و پسرش ملا اسکندر، و رستم و مرزبان از اولاد و احفاد او از منجمان به نام کرمان بودند، و در وقف‌نامه (سند شماره ۶) به نام شیرین، طهورث، جاماسب و بهروز می‌رسیم. مطمئناً تاریخچه نجوم کرمان بدون شناختن این خانواده ممکن نیست، و بی‌گمان مطالعه بسیاری از این واقفان، کمکی در جهت شناخت شخصیت‌های معتبر فرهنگی و اجتماعی است.

۲- «رقبات موقوفه» در مناطق مختلف کرمان، قلمرو پراکندگی مالکیت‌های مسکونی و مزروعی زردشتیان کرمان را نشان می‌دهد که قریه سرآسیاب، قناتغستان، حافظ‌آباد کویر، احمد‌آباد کویر، زرنند ملک‌آباد مستور، رستم‌آباد، جویبار، لنگر، مؤمن‌آباد، زید‌آباد از آن جمله است. و خانه‌های موقوفه در محله‌های خواجه‌خضر، قبه سبز، محله شاه عادل، محله قالی‌باف‌خانه و ... پراکنده می‌باشد.

۸. مجموعه ناصری، از اسناد تاریخی و جغرافیایی ایالتها، شهرها و طایفه‌ها، که در زمان ناصرالدین شاه قاجار نوشته شده و جلد هشتم آن درباره کرمان است. شرح هشت باب مجموعه ناصری را در مجله «فرهنگ ایران زمین»، شماره ۶ مقاله «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزارت دارایی» به قلم ایرج افشار بیابید.

۹. به مقاله «منجمان کرمان در دوره قاجاریه» از محمود روح‌الامینی، مجله چستا، آبان و آذر ۱۳۷۵، (شماره ۲ و ۳) مراجعه شود.

۳- در چند مورد از سندها، از واژه «حبس» املاک سخن رفته که زمان آن صد، صد و بیست و دویست سال است، در موارد حبس ملک، ذکر شده، که پس از پایان مدت، ملک بین وارثان تقسیم شود، که قابل توجه است.

۴- نکته قابل توجهی که در بسیاری از این وقفنامه‌ها قید شده و مورد تأیید و تصدیق روحانیان مسلمان و مجریان احکام شرعی کرمان نیز قرار گرفته، این شرط است که اگر متولی، در هر زمانی، مسلمان شود، بایستی موقوفه از دست او گرفته شده، و به صلاح‌دید موبدان و ریش سفیدان زردشتی به متولی زردشتی سپرده شود تا درآمد موقوفه، مطابق نیت واقف هزینه گردد، در صورتی که در همان زمان، اگر یکی از زردشتیان مسلمان می‌شد، بنا بر حکم شرع، تمام ثروت و میراث پدری به او می‌رسید و سایر اعضای خانواده - برادران و خواهران - سهمی نمی‌بردند. این قاعده گویا هنوز برقرار است. در این مورد اگر تبیینی دیده می‌شود، ممکن است برای حفظ و حرمت به نیت و وصیت واقف، - از هر دین و ملتی - باشد، که خواسته واقف کاملاً اجرا شود.

۵- نیت واقفان. در همه وقفنامه‌ها، نخست خواندن آفرینگان^{۱۰} و گهنبار^{۱۱}، در یکی از زمان‌های شش‌گانه^{۱۲}، برای شادی روان درگذشتگان خانواده است. این مراسم «نیایش ویزشن» با پذیرایی و دادن غذا به خویشان و نزدیکان در خانه واقف، و کمک به فقیران زردشتی همراه می‌باشد.

- در یکی از وقفنامه‌ها (شماره ۴۷، موقوفه دستور رستم فرزند دستور جمشید، در ۱۲۸۳ هجری)، خواندن گهنبار به نام حضرت امام رضا (۴) درخواست شده: «... خواندن گهنبار در چهره ایاترم‌گاه، در انارام ایزد مهرماه (گهنبار چهارم، ۳۰ مهرماه) یکی به نام حضرت امام رضا و یک آفرینگان به نام روانشاد دستور انوشیروان دستور...»

۶- افزون بر نیایش‌ها و خواندن آفرینگان و گهنبار، در نیت وقفنامه‌ها، کمک به برگزاری جشن سده، کمک به ساختمان کلاسهای درس در مدارس زردشتیان (دبستان

۱۰. آفرینگان، آتین پرستش اهورامزدا و طلب آموزش به صورت گروهی.

۱۱. گهنبار و گاهانبار - که در کرمان گمبارگویند - مراسم آموزش و نکوئی آینده را از خدا خواستن، و در خانه غذا به آشنایان زردشتی و به فقیران خوراک و پوشاک دادن.

۱۲. شش گهنبار سال عبارت است: اول: میدیوزرم‌گاه Maidyuzarem از ۱۱ تا ۱۵ فروردین زمان آفرینش آسمان، دوم: میدیوشهم‌گاه Maidyushahem از ۱۱ تا ۱۵ تیرماه، زمان آفرینش آب. سوم: پیتی شهم‌گاه Patishahem از ۲۶ تا ۳۰ شهریور، زمان آفرینش زمین. چهارم: ایاسرم‌گاه Ayāthrem از ۲۶ تا ۳۰ مهرماه. زمان آفرینش روئیدنی‌ها. پنجم: میدیارم‌گاه Maidyārem از ۱۶ تا ۲۰ دی‌ماه، زمان آفرینش جانوران. ششم: همس‌پت‌میدیم Hamaspatmaidyem، پنجه یا ۵ روز پایان سال به تقویم کهن، زمان آفرینش انسان.

کاویانی، دبستان دخترانه شهریار، دبیرستان ایرانشهر و کیخسرو شاهرخ)، حق الزحمه معلمان و کمک به دانش آموزان بی بضاعت و هزینه کفن و دفن زردشتیان فقیر آمده است. ۷- تاریخ وقف نامه ها معمولاً براساس تقویم یزدگردی (۱۰ سال کمتر از هجری شمسی) و تقویم هجری قمری است. کاربرد تقویم هجری شمسی مربوط به وقف نامه های دوره پهلوی می باشد.

قدمت وقف نامه های این مجموعه کمتر از صد و پنجاه سال پیش است. و این پرسش پیش می آید، که آیا پیش از آن وقف کردن با تأیید مجتهد مسلمان مرسوم نبوده یا وقف نامه ها ثبت و نگهداری نمی شده؟ و یا اختصاص دادن ثروت به امور مذهبی و اجتماعی به شیوه ای دیگر و به نامی دیگر بوده است.

۸- هرچند موضوع این نوشتار بحث پیرامون مقدار، ارزش و وضعیت فعلی موقوفه ها نیست - با آنکه امروز موقوفه ها و ملکی شدن برخی از آنها و احیای آن موضوعی مسئله ساز گردیده است - ولی با توجهی گذرا ملاحظه می گردد که مقدار املاک وقفی زردشتیان - از جمله در قناتغستان و جوپار که امروز خالی از ساکنان زردشتی است - رقم قابل توجهی بوده است. به عنوان نمونه، ۱۰۰ قلم موقوفه ملاگشتاسب کلانتر فرزند ملا دینیار یزدی، سال ۱۲۶۸ یزدگردی (۱۲۷۸ هجری شمسی) برای برگزاری و خواندن دو گهنبار در سال بدین شرح آمده: ۱- شش دانگ دولاب در شهر کرمان. ۲- دوازده حبه از مزرعه علی آباد کویر. ۳- یک دانگ و نیم از مزرعه کهن چنار جوپار. ۴- یک درب باغ واقع در جوپار معروف به باغ ملا. ۵- یک درب باغ واقع در جوپار موسوم به باغ آقا فتحی. ۶- یک دانگ از آسیاب کریم آباد رفسنجان. ۷- نیم دانگ از مزرعه کریم آباد رفسنجان. ۸- دو دانگ و نیم از مزرعه صادق آباد انار. ۹- دو حبه از مزرعه اسد آباد رفسنجان. ۱۰- دو سهم و نیم از مزرعه هرمز آباد انار.

۹- از مجموعه ۶۸ موقوفه ای که اسناد آن موجود است، واقفان ۸ مورد را زنان زردشتی، ۲ مورد موید و ۱۲ مورد قاضی و دستور و ملا و ۳ مورد را انجمن زرتشتیان کرمان تشکیل می دهد، که پژوهش در آنها می تواند معرف بسیاری از ویژگی های اجتماعی و فرهنگی جامعه زردشتی زمان خود باشد.

* * *

برای آشنایی بیشتر به وقف در جامعه زردشتیان، کوشش می شود، در این جستار، به انگیزه «تحلیل محتوا» به معرفی یکی از وقف نامه ها - که رونوشت آن پیوست است - بپردازیم:

واقف خانم ماه خورشید^{۱۳} فرزند پریبرز (فربرز)^{۱۴}

الف - این سند که شامل ۱۸ سطر است، بر صفحه‌ای به طول ۸۰ و عرض ۵۸ سانتیمتر، با خط نستعلیق نوشته شده، فاصله عنوان با سطر اول ۱۵ سانتیمتر، فاصله سطر اول و دوم ۷ سانتیمتر، فاصله سطر دوم و سوم ۴ سانتیمتر، فاصله سطر سوم و چهارم ۳ سانتیمتر، فاصله سطرهای بعد ۲/۵ سانتیمتر است. سند دارای ۹ گواه است که چهار نفر آنان روحانی (بالای سند) و یک نفرشان زردشتی می‌باشد.

ب - از شباهت بین انشاء چند وقف‌نامه در این زمینه، پیداست که کاتب و منشی مسلمان وقف‌نامه‌ها، با توجه به ضوابط شرعی، و نیت واقف مطلب را تهیه کرده است. برای نمونه در جمله آغازین آمده: «... از کعبه تا بتخانه و از صومعه تا آتشکده، همه را روی نیاز به درگاه بی‌نیاز بنده نواز است...» و این مضمونی نیست که در وقف‌نامه‌ها و سندهای مسلمانان نوشته شود، و معرف ظرافت نگارش و انشاء نویسنده است و از آنجا که نیت واقف ضیافت و خواندن آفرینگان و گهنبار است، نویسنده وقف‌نامه این توضیح را لازم می‌داند که:

«... چون حضرت آفریدگار این جهان را بر وجه حکمت و مصلحت در شش روز آفریده است، و طایفه فارسی را اعتقاد آنست که آن روزها را متوالیه نبوده است. بلکه می‌گویند که هر روزی در فصلی از فصول اربعه و ایام سته^{۱۵} بوده است و خیرات و مبرات در آن روزها بسیار بجا و بموقع و موجب خشنودی حضرت خالق می‌دانند...»

و در سند تصریح می‌شود که: «... و صیغه وقف علی قانون شریعت الاسلام و الایمان جاری گردید.» و تاریخ نوشتن وقفنامه به تقویم قمری ۲۶ محرم ۱۲۸۳ و تقویم یزدگردی رشن^{۱۶} ایزد از دیماه قدیم ۱۲۳۵ است.

۱۳. ۸ نفر از واقفان این مجموعه زن هستند.

۱۴. در بسیاری از واژه‌ها، «ف» را زردشتیان «پ» تلفظ می‌کنند.

۱۵. آفرینش جهان بنا بر نوشته تورات ۶ روز (از یکشنبه تا جمعه) بود و روز هفتم زمان استراحت است بر اعتقاد زردشتیان آفرینش در ۶ نوبت در سال (ماههای اردیبهشت، تیر، شهریور، مهر، دی و پایان سال) و هر نوبت ۵ روز انجام گرفته، و جشن نوروز در پایان آفرینش نوبت ششم - آفرینش انسان - است (به زیرنویس شماره ۱۲ نگاه کنید).

۱۶. در گاهشماری ایران کهن، به جای روزهای هفته که از قوم سامی گرفته شده، روزهای ماه محاسبه می‌شد و

پ - چنانکه پیش از این یاد شد، طبق نیت واقف، متولی و اجراکننده نظر و خواست وقف‌کننده زردشتی، باید زردشتی باشد و در وقف‌نامه آمده:

«... و ایضاً شرط شرعی کرده است که تا ابدالدهر متولی وقف مسطور، بر ملت زردشتی باشد، که هرگاه احدی به شرف اسلام مشرف شود، از تولیت محروم و معزول گردد. چه از نسل متولی مزبور و چه از نسل وکیل معین متولی بر نهج مسطور.»^{۱۷}

این شرط که مورد تأیید مجتهد شرع قرار گرفته، دال بر احترام به خواست واقف است. ت - در سند زردشتیان، یا اصطلاح: «طایفه فارسی»، «جماعت فارسی زردشتی» و «ملت زردشتی» یاد شده‌اند. لازم به یادآوری است، که واژه «ملت» هنوز در آن زمان به معنی «دین و مذهب» به کار می‌رفت. و در مورد کاربرد واژه «فارسی» به معنی زردشتی، دلیل قطعی در دست نیست. برخی نوشته‌اند که خاستگاه اصلی پارس (فارس) بود، و نیز آن را برگرفته از پارسا دانسته‌اند، و شاید بیشتر به این علت باشد که مهاجران زردشتی ایران (پارسی یا فارسی) به هند، که جامعه پارسیان را تشکیل دادند، به این نام مشهور گردیدند، و این عنوان با مرادۀ زیادی که در کرمان و یزد بود، به ایران آمد. و تا چندی پیش، در نامه‌ها، عنوان «آقای ارباب ... تاجر فارسی» معرف مخاطب زردشتی بود. ث - ابزارها و ظرفهایی که در وقف‌نامه یاد شده، از وسایل الزامی برای آشپزی بود که با دگرگونی‌هایی که در شیوه پختن غذا، انواع غذا و نوع ظرفها صورت گرفته، بسیاری از انواع ظرفها و کاربرد آنها فراموش شده است. چند روز پیش، از فرزندان ۱۵ ساله یکی از دوستان زردشتی کرمانی، از کاربرد ظرفهایی که در وقف‌نامه آمده، پرسیدم، حتی نام برخی از آنها، مانند: مجموعه دیوانی، لنگری، پیش‌سوز، کفچه، و ساج، برایش ناآشنا بود و ظرفهایی چون طشت، ترش بالا، کماجدان، کاسه مس، کفگیر مس، سینی مس را می‌شناخت، ولی در خانه آنها از نوع مسین این ظرفها، امروز مورد استفاده غذا پختن و غذا خوردن قرار نمی‌گیرد.



نام سی روز ماه عبارت است از: بهمن، اردیبهشت ... تا انارام، که روز سیام است و «رشن» روز ۱۸ ماه است (به مقاله «نام روزهای ماه و هفته در گاهشماری ایران» به کتاب جشنها و آیین‌های کهن در ایران امروز، انتشارات آگاه، چاپ دوم، صفحه ۱۸۵ نگاه کنید).

۱۷. وصیت واقف، بر هر دینی که باشد، محترم شمرده می‌شود.

ج - در وقفنامه آمده:

«... امتعة متعارفه بینهم از مقوله نان و گوشت و لُرک و هفت میوه تر و خشک، آنچه ممکن شود و امثال آنها سرانجام نموده در روز موعود که مذکور شد، در خانه مزبورها به فقراء و مساکین و همسایگان و خویشان بخوراند و گهنبار به اسم مهرباب ولد خدا بخش خوانده شود.»

ذکر مواد غذایی «نان و گوشت» یادآور مواد اصلی و عمده خوراکیهای معمول زمان خود بود. و لُرک (Lork) به معنی آجیل، واژه‌ای که در بین زردشتیان یزد و کرمان رایج می‌باشد، عبارتست از: «هفت نوع میوه خشک شامل پسته، بادام، سنجد، کشمش، گردو، برگه هلو، انجیر و خرما و... که در مراسم آفرینگان‌ها و گهنبارها و جشن نوزادی و جشن خوانی، در مراسم سدره و کشتی بستن و دیگر جشنها به مهمانان می‌دهند.»^{۱۸} این مهمانی و خواندن گهنبار معمولاً در خانه و جایی که شخص درگذشته، زندگی می‌کرده، انجام می‌گیرد. این اعتقاد در بین زردشتیان وجود دارد که روان مرده، در سالروز مرگ، تا سی سال به خانه و کاشانه بر می‌گردد، تمیزی و روشنایی و شادمانی، او را شاد می‌کند. چ - گواهان سند: اعتبار و رسمیت مورد قبول سندها - پیش از تأسیس «اداره ثبت اسناد» - بستگی به اعتبار و هویت گواهان بود. در این سند چهار نفر از گواهان از روحانیون بودند که معمولاً در بالای سند امضاء و مهر می‌کردند، و چون در محل معروف و شناخته شده بودند، نام خود را نمی‌نوشتند و مهر اسم آنان معرف بود. گواهان غیرروحانی سند - که معمولاً در حاشیه راست سند امضاء می‌کردند - عبارتند از میرزا حسن گنجعلی خان، غلام حسین فرزند عبدالله، سید محمد و کربلایی اکبر. از مجموعه گواهان تنها یک نفر زردشتی بوده، که تاریخ گواهی را براساس تقویم یزدگردی (وهمین امشاسفند و اسفندماه قدیم ۱۲۳۵ یزدگردیه) نوشته است.

متن وقفنامه

هو الواقف السرائر و الضمائر

به نام خداوند هر دو جهان نماینده آشکار و نهان
جز او نیست باقی و پاینده کس بقا لازم ذات او دان و بس

۱۸. فرهنگ بهدینان، تألیف جمشید سروش سروشیان، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

حمد بی حد و ثنای بی‌عدد واجب الوجود بحقی را که آفریننده آسمان و زمین و ماء و طین است و جمله موجودات به وجود ذی‌جود او برپاست و از کعبه تا بتخانه و از صومعه تا آتشکده همه را روی نیاز به درگاه بی‌نیاز بنده نواز اوست و صلوات ذاکیات بر پیغمبری که اطاعت دین مبین او طاعت رب العالمین و شفاعت عام او شامل احوال جوان و پیر است. درود نامحدود بر آل سید ابرار و اطهار او که شهریاران اقلیم نبوت و اورنگ‌نشینان مسند امامت و خلافتند و بعد باعث بر تحریر این کلمات شرعیة الدلالات واضحة آلیات آنکه چون حضرت آفریدگار این جهان را بر وجه حکمت و مصلحت در شش روز آفریده است و طایفه فارسی را اعتقاد آنست که آن روزها را متوالیه نبوده است، بلکه می‌گویند که هر روزی در فصلی از فصول اربعه و ایام سته بوده است و خیرات و مبررات در آن روزها بسیار بجا و بموقع موجب خشنودی حضرت خالق می‌دانند بقدر مقدور خیرات به جهت (در متن: بجهت) خود و رفتگان خود می‌نمایند و املاک و خانه و اراضی و باغات خود را وقف می‌نمایند که بر سبیل استمرار دوام هر ساله از مداخل و منافع آنها در آن روزها به مصرف خیرات معموله بینهم برسد و آن را گهنبار می‌نامند و در شریعت مقدسه غزای نبوی وقف این طایفه جایز و رواست. لهذا حاضر گردید به خدمت علمای اعلام و فضلاء گرام و مؤمنین لازم الاحترام در بلده طیبه دارالامان کرمان جنت نشان حفظ الله تعالی عن الآفات والحدثان مسماة ماه خورشید ابنه فربرز (در متن: پریبرز) در حال ادراک و عین شور و صحت جسم تقریر کرد که خانه معینه وقف مؤید و حبس مخلد صحیح معتبر شرعی دائمی ساخته است با اشیاء مذکوره از ظروف و فرش لازمه برگهنبار که بر سبیل استمرار هر ساله وجه اجاره خانه وقفیه مسطور ذیل در محله قبه سبز در چهره پنجم که میدیارمگاه باشد در یوم فرخ رشن ایزد از دیمه صرف گهنبار شده به اسم مرحوم مهرباب (در متن: محراب) خدابخش اورمزدیار خوانده شود بناء علیه تفصیل موقوفات مزبوره و کیفیت شرایط محققه ضمن العقد به نحوی است که قلمی می‌شود. همگی و تمامی یک درب خانه با اشیاء لازمه از قرار تفصیل ذیل که مندرج شده

توضیح ————— ح

— اولاً شش دانگ خانه معینه در دارالامان کرمان جنت نشان واقع در محله قبه سبز که محدود است شرقاً حدی به کوچه ذقاق غرباً حدی به خانه رستم ابن رشید مهربان شهریار شمالاً حدی به خانه رشید مهربان شهریار و جنوباً حدی به شارع عام، از در و بند ممر و مدخل و حیز و حریم ماکل تعلق بها (در متن بهاء) از عمارات فوقانی و تحتانیه غیرهما.

— یکدست فرش که عبارت از دو تخته بازو، و یک تخته مسند قالی.

طشت مس	مجموعه دیوانی مانند	کماجداران با در	لنگری مس
عدد	عدد	عدد	عدد
کاسه مس کاشانی	ترش بالا	پیش سوز	دوری مس
دو عدد	عدد	عدد ۶ پارچه	دو عدد
سینی کوچک	قبان	کفچه آشپزی بزرگ	ساج آهن
عدد	عدد	عدد	عدد

که هر ساله منافع اجاره خانه مذکوره را اخذ نموده متولی شرعی یا وکیل متولی اولاً مخارج ضروریه آنها را کارسازی نموده از قبیل تعمیر مخروبات خانه نحوها و مابقی را به قدر مقدور امتعه متعارفه بینهم از مقوله نان و گوشت و لرب و هفت میوه تر و خشک آنچه ممکن شود و امثال آنها سرانجام نموده در روز موعود که مذکور شد در خانه مزبورها (در متن مذبورها) به فقراء و مساکین و همسایگان و خویشان بخوراند و گهنبار به اسم مهراب ولد خدابخش خوانده شود و تولیت را اولاً مفوض نمود بر فرزند خود نامدار ابن مرحوم مهراب خدابخش تا مادامی که در قید هستی حیات حیاط (?) است به طریق دستورالعمل مذکوره معمول داشته و به عمل آورد و بعد، همچنین به اولاد او نسل بعد نسل و بطناً بعد بطن و عقباً بعد عقب به تقدیم اولاد پسری بر دختری بطن اول بر بطن ثانی. چنانچه اولاد به کلیه منقرض شوند تولیت با موبدان و دستوران و ریش سفیدان جماعت فارسی زردشتی بوده باشد، و ایضاً شرط شد که اگر متولی مذکور را نسل به ظهور نیامد به خواهش خود دیگری را شایسته این عمل از طایفه مزبوره (در متن مذبوره) به بیند وکیل نماید به هر نهج و طور (در متن تور) که خواسته باشد مختار هست که همچنین آن وکیل هم نسل بعد نسل و بطناً بعد بطن به طرز مذکور متولی امر مزبور (در متن مذبور) بوده باشند که همچنین به طریق شرح مفصله فوق به عمل آورند و ایضاً شرط شرعی کرده است که تا ابدالدهر متولی وقف مسطور بر ملت زردشتی باشد

مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه

حوالی تفسیر شکر دار
نام زمانه در زمان
نام زمانه در زمان
برای تفسیر شکر دار

مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه



مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه

مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه

مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه

مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه

مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه

مهر شاه جهان شاه
شاه جهان شاه
شاه جهان شاه

= = مری (=) ویدی (= روح) = دینی (=) = مری (=) ویدی (= روح) = دینی (=)
و خیران آفرین در آن اشیاء و امور است که از دو عالمی که ما می بینیم جداست.

بازگشت آن به دنیای مملکتی که بر اساس اندیشه‌های غنوی جانی حقیقه و اصلی و کشف و شهود و اشراق تصور کرد - رستگاری نهایی روح از این جهان مادی پدید می آید و روش طریقی را به آدمیان می آموزد که پایه رستگاری و رستگاری است و می توان آن را «دانش، شناسخت» است و آیین های غنوی نبوی معرفت باطنی و روحانی و معنای gnosis یا یونانی یوگا و ژاپنی بودو را می نامند. واژه یوگای معنای مستحکم یا زخمی آسمانی است که ظهور مستقیم و مضبوط و پرده آن منجمد آسمانی می باشد اما پس از ظهور مستقیم و مضبوط و پرده آن منجمد آسمانی می باشد اما پس از ظهور مستقیم و مضبوط و پرده آن منجمد آسمانی می باشد

عهد باستان یا عبور از «غنوی» آیین خسته می شود. این آیین ها اساساً به دوران پیشین مالیت از محض ترین و گسترده ترین آیین های است که در میان بهمن های دینی

جَنَّةُ عَدْنٍ مَّا يَدْخُلُ فِيهَا الْفَجْرُ وَلَا الْغَدَا وَلَا الْعِشَاءُ

سینا سی و ہ ہ ؟

زهره زرشناس

مانویت، آموزه دو بُن

مانویت، از محبوب‌ترین و گسترده‌ترین آیین‌هایی است که در میان نهضت‌های دینی عهد باستان با عنوان «غنوسی»^۱ شناخته می‌شوند. این آیین‌ها اساساً به دوران پیش - مسیحی باز می‌گردند اما پس از ظهور مسیحیت و مضمون ویژه آن منجی آسمانی (عیسی)، است که چهره خاص خود را می‌یابند. واژه یونانی gnosis به معنای «دانش، شناخت» است و آیین‌های غنوسی نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق‌طبیعی را به آدمیان می‌آموزند که مایه نجات و رستگاری است و می‌توان آن را به کشف و شهود و اشراق تعبیر کرد - رهمتگاری نهایی روح از این جهان مادی پلید و بازگشت آن به دنیای ملکوتی که بر اساس اندیشه‌های غنوسی خانه حقیقی و اصلی آن است.

آموزه مانویت که بازتابی از دوگانگی پیرامون و اضع آن در قالبی آرمان جو و کمال طلب است، بر پایه دو بُن یا دو نیروی نیکی (= روشنی = روح) و بدی (= تاریکی =

۱. گنوسی یا غنوسی عنوان مجموعه‌ای از ادیان، مذاهب و نحله‌های دینی است که در قرن‌های اول و دوم قبل از میلاد و نیز در قرن‌های اول، دوم و سوم میلادی در فلسطین، سوریه، بین‌النهرین و مصر وجود داشته است. بیشتر این فرقه‌ها مسیحی بوده‌اند ولی بعضی از آنها پیش از مسیح هم بوده‌اند و بعضی با همه تأثیرپذیری از مسیحیت، مسیحی نبوده‌اند. (دایرة‌المعارف فارسی مصاحب).

ماده) و آگاهی (= دانش = گنویس) چگونگی بازگرداندن روشنی^۲ (روح اسیر در زندان ماده یا جسم در دوران آمیزش کنونی) به سرچشمه راستین خویش یعنی دنیای نور و روشنائی قرار دارد. این دوین ازل و حادث بوده و در تضاد با یکدیگرند، در عین حال همپایه نبوده و نیکی بر بدی برتری دارد.

در اسطوره مانوی، این دوین در آغاز، جدا از یکدیگرند و در فرآیند نبردی دشوار به هم می آمیزند.^۳ انسان کنونی در دوران آمیزش این دوین به سر می برد و رستگاری وی در گرو آگاهی از این وضعیت آمیختگی است و فرآیند نجات و

۲. نور و روشنی اسیر در زندان ماده در سنت غربی «عیسای رنج کش Jesus patibilis نامیده می شود (Asmussen 1975: P. 47). زیرا زندگی عیسی مسیح در این جهان، به تعبیر مانویان، تصویری از رنج و محنت های نور و روشنی الهی در جهان مادی است. در آثار مانوی اساساً سه عیسی دیده می شود: عیسی با شکوه (درخشان) که از خدایان منجی خلقت سوم است، عیسی رنج کش و عیسی مسیح (پیامبر).
۳. در نوشته های مانویان، این فرآیند به تفضیل و به صورتی بسیار پیچیده و مبهم بیان شده است، که خلاصه ای از آن نقل می شود:

بنابر اسطوره مانوی، پدربزرگی (فارسی میانه: Wahišt (āw) Šahriyār /Zurwān /Pid ī wuzurgi. پارتی: Srošāw Yazad/ Pidar hasēnag/ Pidar rōšn/ Pidar wuzurgift) شهریار سرزمین روشنی یا بهشت است که به سوی شمال، خاور و باختر گسترده و تنها از سوی جنوب به سرزمین تاریکی محدود گردیده و ازلی و جاودانی است. وی که پدر نخستین و بیغ راستیگر نیز نامیده می شود دیهیم دوازده لایه ای از نور داشته و بوسیله دوازده پسر نورانی اش یا دوازده ایزد برتر احاطه شده است. پدر نخستین، خدای نیکی و خیر، بیش از آنکه شخص باشد، همچون مفهومی انتزاعی عمل می کند و دارای پنج عنصر نورانی «فروهر/ اثیر»، «هوا»، «روشنی»، «آب» و «آتش» است.

این عناصر پنج گانه به پنج مقوله «خرد»، «ذهن»، «هوش»، «تفکر» و «درک» باز می گردد. در بهشت روشنی تعداد بیشماری ائون (Aeon) ساکن اند و ایزد بانویی، روح بزرگ/ روح القدس (فارسی میانه: Wāxs Yōzdahr/Wāxs Zīndag)، زندگی می کند که به نظر می رسد همسر خدای بزرگی باشد.

در سرزمین تاریکی یا دوزخ، شاهزاده تاریکی یا شر (فارسی میانه: Ahriman) به سر می برد. قلمرو وی که منبع ناآرامی و آشوب همیشگی است به پنج حوزه یا غار تقسیم می شود - پنج گونه دیو یا اهریمن دوبا، چهارپا، پروازگر، شناگر و خزنده در این غارهای پنج گانه می زیند و شاهزاده تاریکی که به صورت ظاهر آمیخته ای از پنج گونه اهریمنی (دیو، شیر، عقاب، ماهی و ازدها) است. فرمانروای همه ساکنان دوزخ و تجسم ماده است.

منشأ جهان، پیوند و یا ادغام نیروهای نور و تاریکی یا خیر و شر است. هنگامی که شاهزاده تاریکی تصادفاً بهشت روشنی را دید و همراه با نیروهایش بدان تاخت، پدربزرگی ناگزیر از مقاومت گشت. بدین منظور جلوه های گوناگون خویش، یعنی ایزدان مانوی را؛ یک به یک برای نبرد با نیروهای تاریکی فراخواند. این نبرد و آفرینش ایزدان مانوی، با خویشتکاری های گوناگون، که همگی با پدربزرگی از یک گوهرند، در سه مرحله رخ داده است. این بخش بندی سه گانه زمان از مفاهیم بنیادین آیین مانی است و بدین سبب مانویت را «آموزه دوین و سه دوره» نامیده اند.

در نخستین مرحله، پدربزرگی، مادر زندگی (فارسی میانه: Zīndagān Mādar /Mādar ī Zīndagān)

رستگاری، رهایی روشنی (روح) از ماده و بازگشت آن به وضعیت جدایی نخستین است. هدف بزرگ و غایی مانویت، برانگیختن آرزوی این رستگاری در آدمی است. توجه به این حقیقت ضروری است که دین مانی اساساً دین نفی زندگی است.



Ohrmizdbay Mād؛ پارتی: Ohrmizdbag Mād/ Ardāwān Mād/ Mād rōšn/ Mād Žiwandag را فرا می خواند (خلق می کند). وی نیز به نوبه خود، پسرش انسان نخستین (فارسی میانه Ohrmizdbay؛ پارتی: Ohrmizdbag) را فرامی خواند. انسان نخستین با پنج پسرش، پنج عنصر روشنی (فارسی میانه: (A)mahraspandān؛ پارتی: Panj rōšn)، که به منزله سلاح های اویند و عبارتند از ایزد نفس/ فروهر (فارسی میانه: frāwahr؛ پارتی: ardāw frawardīn)، ایزد باد (فارسی میانه و پارتی: Wād)، ایزد روشنی (فارسی میانه و پارتی: rōšn)، ایزد آب (فارسی میانه و پارتی: āb) و ایزد آتش (فارسی میانه و پارتی: ādur) به نبرد با اهریمن پیش می تازد و مغلوب می شود. دیوان پسرانش، عناصر روشنی، را می بلعند و تسکین می یابند. در آفرینش اول از ایزد دیگری به نام «نفس زنده» (فارسی میانه: Grīw rōšn/ Grīw zindag؛ پارتی: Grīw rōšn/ Grīw Žiwandag) نیز نام برده می شود که گوهرش از پنج عنصر روشنی است.

هدف پرده دوم نمایش کیهان شناختی. نجات انسان نخستین با فراخواندن (= خلق کردن) ایزدان آفرینش دوم است. پدر روشنی این ایزدان را به جانشینی خود فراخواند (= خلق کرد): دوست روشنی ها (فارسی میانه: Rōšnān xwārist؛ پارتی: Frih rōšn)، بام ایزد/ معمار بزرگ (فارسی میانه: Nōgšahrāfuryazad؛ پارتی: Bāmyazad) و مهر ایزد/ روح زنده (فارسی میانه: Mihr Yazad؛ پارتی: Wād Žiwandag) که خود پنج فرزند به نام های زیر دارد: دهدب (نگاهدارنده شکوه)، مرزید (شهریار افتخار)، ویسبد/ الماس نور (فارسی میانه: Wisbed/ Taskirbyazad)، زندبد/ شهریار شکوه (فارسی میانه: Wādahrām Yazad) و مانبد/ اطلس (فارسی میانه: Parmānagēn Yazad/ Mānbed) مهر ایزد، انسان نخستین را از مفاک تاریکی به فریاد می خواند و او نیز پاسخ می دهد این فریاد و پاسخ هریک بدل به ایزدی می شوند که ایزد خروش (پارتی: Xrōštag Yazad) ششمین فرزند مهرایزد و ایزد پاسخ (پارتی: Padwāxtag Yazad) ششمین فرزند انسان نخستین اند. انسان نخستین به یاری مهرایزد نجات یافته و به بهشت باز می گردد و رهایی او نمونه و الگویی برای آزادسازی آتی همه روان های انسانی است. اما پنج پسرش در اسارت تاریکی باقی می ماندند و ذرات تاریکی به درون آنها نفوذ می کنند. مهرایزد بر نیروهای تاریکی پیروز می شود و به منظور رهاسازی نور اسیر در ماده، از کالبد دیوان کشته شده، هشت زمین و از پوست آنان ده آسمان را می سازد. فرزندش دهدب، ده آسمان را از بالا می پاید و مانبد (اطلس)، فرزند دیگرش در حالیکه بر زمین پنجم ایستاده است، سه زمین دیگر را بر شانه هایش نگاه می دارد. مهرایزد آرخن (Archon) ها یا شیاطین را که رهبران نیروهای تاریکی اند، در آسمان به بند می کشد. از نورهای بلعیده شده که هنوز به ماده نیامیخته اند خورشید و ماه و از نوری که اندکی به ماده آمیخته است، ستارگان را می سازد. سه چرخ آتش، آب و باد را برای رهایی نور اسیر در ماده می سازد و زند بد، پسر چهارمش، را ناظر بر آنها می کند.

پرده سوم نمایش پس از آفرینش جهان، آغاز می گردد که در حقیقت فرآیند نجات ذرات نور را شامل می شود. جهان بی جنبش و بی حیات است. پدر روشنی ایزدان منجی آفرینش سوم را فرا می خواند: نخست روح زنده/ رسول سوم (فارسی میانه: Narisah Yazad؛ پارتی: Mihr Yazad/ Narisaf Yazad) را، که در عین حال



زندگی روی زمین در جهانی که مظهر پلیدی و شر است، در این آیین، نمونه حقیری از حیات حقیقی تلقی می‌شود. مرگ، از این رو، مطلوب و خواستنی است و عزاداری و سوگواری برای مردگان، گناهی نابخشودنی^۴. شاید درک این مطلب اندکی دشوار باشد که مانویان به رغم تأکید بر نفی زندگی و رعایت پرهیزگاری سخت در فرآیند نجات و رستگاری روح از زندان تن، که آنان را ملزم به ترک دنیا می‌کرد، بسیار به جنبه‌های مختلف هنر نظیر شعر^۵، موسیقی و نقاشی پرداخته‌اند و نقش مهمی در گسترش و



خود مانی را تداعی می‌کند، وی نیز به نوبه خود دوشیزه روشنی (فارسی میانه و پارتی: Kanīg rōšn) را، که گاه چون دوازده دوشیزه ظاهر می‌شود، فرامی‌خواند. با برهنه ظاهر شدن این دو ایزد در برابر آرخن‌های به بند کشیده شده در آسمان نطفه و جنین آنان که حاوی نور است، خارج شده و گیاهان و حیوانات روی زمین به وجود می‌آیند. آن گاه بام ایزد از آفرینش دژم، بهشت نو یا اثون نو را می‌آفریند که پیش از پایان جهان و رستاخیز، جایگاه ایزدان و پاره‌های نور رستگار شده است و بهشت جاودانی را از آشوب دوران نبرد محفوظ و در امان می‌دارد. در فهرست ایزدان آفرینش سوم از ستون روشنی یا ستون شکوه (فارسی میانه: Kišwarwār Yazad) ahrāy vSrōš پارتی: Bāmistūn) باید نام برد که گذرگاه نورهای آزاد شده و روان‌های رستگار شده در راه بهشت نو از طریق گردونه‌های ماه و خورشیدی است. افزون بر ستون شکوه، در آفرینش سوم ایزدانی چون عیسی درخشان (فارسی میانه: Yisōc Zīwā(h) / Xradēšahr yazad / Yisōc ispixtān / Yisōc Zīwā(h) پارتی: (Yisōc Zīwā(h)، بهمن بزرگ (فارسی میانه: Wāhman (wuzurg)؛ پارتی Manohmēd rōšn) و پنج اندام او: خرد (پارتی: Bām)، ذهن (پارتی: Manohmēd)، هوش (پارتی: Uš)، اندیشه (پارتی: Andēšīšn) و درک (پارتی: Parmānag)، داور دادگر و ایزد واپسین (پارتی Istomēn Yazad) نیز دیده می‌شوند که خویشکاری آنها در پایان جهان، خواهد آمد.

در پاسخ به جنبش جهان و در تلاش برای گردآوری دوباره نور و ادامه جذب عناصر روشنی، اهریمن که تجسمی از حرص، آز و شهوت است، آدم و حوا (گه‌مُرد و مُردیانه) را به وجود می‌آورد که روان‌هایشان نورانی است. اما روح تاریکی شامل صفاتی چون آز، شهوت، رشک و نفرت نیز همچون روح روشن در کالبد آنان زندانی است. این صفات و در رأس آنها آز، زاد و ولد نژاد انسان را و در نتیجه اسارت نور را در آدمیان. از نسلی به نسل دیگر، تضمین می‌کند. با ظهور مانی عناصر روشنی از تاریکی جدا می‌شوند و جدایی کامل هنگامی رخ می‌دهد که دآوری نهایی - نبرد بزرگ - پیش آید، هنگامی که روح از زندان تن رها شود و پاره‌های نور به بهشت فراز رفته و حاملان تاریکی ساقط شوند. در این هنگام عیسی، داور دادگر، برای دومین بار ظهور می‌کند تا روان‌ها را دآوری کند و راستکاران را از گناهکاران جدا نماید. پس از آن ایزدان نگاه دارنده زمین و آسمان، آنها را رها کنند. زمین و آسمان درهم ریخته و آتشی بزرگ زیانه خواهد کشید. باقیمانده ذرات نور آزاد شده به شکل «ایزد واپسین» به بهشت نو صعود خواهند کرد. بهشت نو به بهشت اصلی خواهد پیوست. شر و تاریکی زندانی شده و سنگ عظیمی در زندان را برای همیشه خواهد بست. برای توضیح بیشتر Boyce 1975: pp. 113 - 142؛ Gignoux and Litvinsky 1996: pp. 413 - 414؛ 1975: pp. 4 - 10؛ ۱۳۷۳: صص ۴۵ - ۵۲؛ ملاک بهبهانی ۱۳۶۹ - ۱۳۷۰: صص ۷۶۲ - ۷۷۳.

۴. نفی عزاداری بر مردگان به بُن مایه‌ای هند و اروپایی باز می‌گردد. (Asmussen 1975 : P.38)

۵. در بخش آثار مانی، و مانویان به این مطلب خواهیم پرداخت.

پیشرفت هنر عصر خویش ایفا نموده‌اند. مانی خود شیفته موسیقی^۶ بود و آن را هنری در خدمت پالایش و تعالی روحی می‌دانست. افزون بر این، سنت نگارگری^۷ مانویان نیز به وی باز می‌گردد.^۸ در دوران اسلامی نیز، مانی هنرمندی طراز اول محسوب می‌شود و در ادبیات فارسی به عنوان مردی نقاش و صورتگر که نقش‌های بدیع و افسون‌کننده می‌آفریند، شهرت دارد.

کلیم کایت (۱۳۷۳: ص ۶۰) عقیده دارد که مانی در اشاعه هنرهای زیبا بی‌تردید پیرو سنتی غنوسی بوده است. مانویان علاقه شدید خود را به هنر در شاهکارهای نقاشی مینیاتور و دیوارنگاره‌های آسیای مرکزی، در خوشنویسی و در سروده‌های استادانه و توجه عمیق به موسیقی آشکار می‌ساختند و توجه به این هنرها از اصول تبلیغی آیین مانوی بوده است. مانویان عقیده داشتند که این علاقه و اشتیاق و احساس مسرت و شادمانی از هنر، بازتاب مختصری از شادی و شکوه الهی است که در زندگی آتی، در بهشت نور در انتظار آنان است.

زندگی جامعه مانوی فقط بر پایه یک هدف اصلی بنا نهاده شده بود. رها ساختن نور اسیر در ماده؛ و همه چیز از این دیدگاه مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. کردارهایی که این فرآیند را سرعت و سهولت می‌بخشید کردار نیک و خلاف آن، کردار بد محسوب می‌شد. زندگی جامعه مانوی، به راستی منحصر به رابطه‌ای مترادف میان برگزیدگان

۶. علاقه مانی به موسیقی به حدی بود که پیروانش بنا به گفته آگوستین (De Moribus Manichaeorum II, ۷16 «آداب و رسوم مانویان»، جلد ۲، فصل ۵، ص ۱۶) موسیقی را دارای سرچشمه ایزدی می‌دانستند (Widengren 1965: P. 107) و خواندن سرود، نقش مهمی در پرستاری ایزدان در مانسناهای مانوی داشته است. (Boyce 1993: P. 1202) این حقیقت که موسیقی در پرستاری ایزدان نقش برجسته‌ای داشته، در شماری از سروده‌های مکشوف در مصر و آسیای میانه بازنموده شده است. سروده‌هایی که یک خواننده یا اهل جماعت آن را با موسیقی می‌خوانده‌اند. مینیاتوری از تو رفان، نیایشگران را با آلات موسیقی نشان می‌دهد و تصریح می‌کند که پرستاری ایزدان مستلزم همراهی گروهی هم‌وزان (ارکستر) نیز بوده است. (کایت ۱۳۷۳: ص ۶۰).

۷. مانویان برای بیان آموزه خود از زبان تصویری ارزشمندی بهره می‌گرفتند. مانی خط و شیوه‌ای در خوش‌نویسی ابداع کرد و پیروانش نیز کتابهایش را پس از ترجمه به زبانهای ایرانی به این خط نوشتند. وی آثارش را هنرمندانه تذهیب می‌کرد و مجموعه نقاشی‌هایش یعنی کتاب ارژنگ، در ادبیات فارسی، بهترین نمونه نگارگری محسوب می‌شود. مانی در این کتاب آموزشهای خود را و چگونگی دو جهان روشنی و تاریکی و ساخت جهان کنونی را به زیباترین وجهی به تصویر درآورده است.

۸. در کفالایا (Kephalaia, CL 17, 2) آمده است: مانی خود هنرمندی استثنایی و بسیار زبردست بوده است. (Gignoux and Litvinsky 1996: P. 420).

(فارسی میانه: wīzīdagān / ardāwān) و شنوندگان یا نیوشایان (فارسی میانه: niyōšāgān)، دو گروه اصلی کلیسای مانوی می‌گشت.^۹

گروه دوم در خدمت گروه اول بوده و با تهیه مایحتاج زندگی آنان و اهدای صدقات و خیرات (فارسی میانه: ruwānīgān)، گزیدگان را در فرآیند نجات بخشی هرچه مؤثرتر نور حمایت می‌کردند و این صدقات سبب پالایش و رستگاری روح نیوشایان^{۱۰} نیز می‌گشت. نیوشایان عوام مانوی بودند و زندگی عادی داشتند و به سبب حمایت از زندگی گزیدگان، آنان را «پرچینان یا دیوارهای دین» می‌نامیدند. نیوشایان، اعم از زن و مرد، در نیایش‌ها و پرستش‌ها شرکت می‌کردند و ملزم به رعایت قواعد رفتاری خاصی بودند. برای نمونه از کشتن حیوانات منع شده و فقط می‌توانستند گوشت حیوان مرده یا ذبح شده به دست دیگران را بخورند (متن ۷ به زبان فارسی میانه ← Boyce 1975: PP. 56 - 57). آنان مجاز به حرف دنیوی بوده و می‌توانستند مرتکب گناهان ناگزیری نظیر کاشتن زمین، برداشتن محصول، تهیه خوراک و ازدواج (تک همسری) شوند.^{۱۱}

گزیدگان خواص مانوی بوده و وظیفه اشاعه آموزه مانی را برعهده داشتند و رهبران دینی به ترتیب زیر از میان آنها برگزیده می‌شده‌اند^{۱۲}:

- ۱- پیشوای مانویان یعنی خلیفه مانوی (فارسی میانه: dēn Sārār)، ۲- معلم یا آموزگار (فارسی میانه: hammōzāg ۱۲ نفر)، ۳- اسقف یا مشمس (فارسی میانه: ispasag ۷۲ نفر)، ۴- قسیس یا کشیش یا مهتر و بزرگ (فارسی میانه: mahsitag ۳۶۰ نفر)، ۵- صدیقان یا گزیدگان، زنان نیز می‌توانستند عضو این گروه باشند و شماری برای این گروه تعیین نشده است.

گزیدگان اصول سخت مذهبی و مختصر آنکه سه مهر دهان، دست و احساس

۹. در متنی به زبان فارسی میانه از این رابطه مترادف سخن به میان آمده است. (Boyce 1960 : P.135).

۱۰. در کفالایا (Kephalaiā, 230) آمده است: «هر یک از آنان براساس کارش و میزان هدیه‌ای که به کلیسا می‌دهد» (Asmussen 1975: P. 59).

۱۱. نمونه‌هایی از احکام و اندرزهای مربوط به نیوشایان را در میان متن‌های مانوی به زبان فارسی میانه می‌توان یافت (Boyce 1960: PP. 5,115) و نیز متن‌های T - W در (Boyce 1975: PP 54 - 58).

۱۲. در یکی از متن‌های فارسی میانه مانوی (Boyce 1960: P. 4) سلسله مراتب و تعداد اعضای جامعه رهبری مانوی آمده است.

(یعنی مَهر تمامی حواس پنجگانه، تمامی رفتارها و شهوات) را پذیرفته و رعایت می‌کردند. گزیده مانوی با تزکیه نفس خویش و سرکوب هوسهای مادی و ریاضت مدام و رعایت اصول اخلاقی، روحش را به فضیلت کمال آراسته و طبع مادی او از آن انسانهای عادی متعالی‌تر شده است. وی لباس مخصوص سفید می‌پوشید و در صومعه (فارسی میانه و پارتی: mānestān) می‌زیست و برای موعظه و تبلیغ دین همراه با یک نیوشا با پای پیاده به سفر می‌رفت. گزیدگان فقط مجاز به خوردن غذای گیاهی، به ویژه خربزه، خیار (که تصور می‌شد نور بیشتری در آنها متمرکز است) و نان و آشامیدنی‌هایی نظیر آب میوه‌ها بودند. اما اجازه نداشتند نباتات و میوه‌ها را بچینند و این کار از وظایف نیوشایان بود. هر نوع فعالیت جنسی برای آنان ممنوع بود. بنابر باور مانویان، تن گزیدگان به مثابه صافی برای آزاد سازی ذرات نور موجود در گیاهان عمل می‌کرد - که پس از رها شدن از طریق ستون شکوه (فارسی میانه Kišwarwār Yazad/Srōš ahrāy؛ پارتی Bāmistūn) به آسمان هفتم صعود می‌کرد (Gershevitch 1980: P. 282)

گزیده مانوی، پس از مرگ به بهشت می‌رفت اما نیوشا با وقف کردن زندگی در خدمت گزیدگان، رستگاری پس از زادن (مرد = تناسخ) را انتظار می‌کشید تا احتمالاً بتواند در زندگی دیگر به صورت گزیده به دنیا آید.^{۱۳}

آن دسته از نیوشایانی که محضر بهمن (فارسی میانه: (Wahman (Wuzurg) پارتی: Manohmed rōšn) یا نوس^{۱۴} (Nous) روشن را درک نکرده و بیدار و آگاه نشده بودند، به صورت حیوانات باز زاده می‌شدند و با لعنت ابدی مجازات می‌گشتند (Lieu 1992: p. 29). شرایع و وظایف عبادی گزیدگان نیز دشوارتر بود. عبادت مانویان به‌طور کلی مشتمل بود بر اقامه نماز، خواندن سرود و آماده شدن برای روزه بخشش گناهان. گزیده

۱۳. برای آگاهی بیشتر:

Asmussen 1975: PP 26 , 34.

Boyce 1975: PP. 11 - 12.

Lieu 1992: PP. 26 - 29.

Widengren 1965: PP. 96 ff.

۱۴. بهمن یکی از انتزاعی‌ترین ایزدان مانوی و در واقع سرشت عقلانی و گوهر اندیشه خدای جهان نور است. می‌توان آن را به «اندیشه روشن»، «خرد روشن»، دل روشن یا «ادراک روشن» برگرداند. برای آگاهی بیشتر از ریشه‌شناسی و آخرین پژوهش‌ها در این زمینه: قریب ۱۳۷۵.

مانوی هفت بار در روز و نیوشا چهار بار نماز می‌گزاردند، در طول روز رو به خورشید و در شب رو به ماه. نیوشا روزهای یکشنبه هر هفته و گزیده روزهای یکشنبه و دوشنبه را روزه می‌گرفتند و روزه عمومی یک ماهه‌ای نیز برای هر دو گروه وجود داشت که در روز پایانی آن ماه (روز سی‌ام) جشن بزرگ مانویان، بَمَه (Bema به معنای «تخت»)^{۱۵}، مقدس‌ترین روز در آیین مانوی، برگزار می‌گردید.

مانی فیلسوف، شاعر، نویسنده، پزشک، نقاش و پیام‌آور نور و روشنایی در ایران دوران ساسانی (۲۱۶ - ۲۷۴ / ۲۷۷ م) می‌زیست و در نشر آیین خود که آمیخته‌ای از ادیان معمول آن روزگار (مسیحیت غنوسی سوریه و بین‌النهرین عقاید قدیمی بابلی، فلسفه هلنی یا یونانی جدید، عقاید ایرانی زردشتی و غیر زردشتی، زروانی و آیین بودایی) بود، کوشید و توانست بدون توسل به نیروی نظامی یا فن‌آوری پیشرفته و غالب، یکی از محبوب‌ترین و موفق‌ترین دین‌های تاریخ را در گستره شرق و غرب جهان آن روزگار بنیاد نهد.

این امر به احتمال نزدیک به یقین، به جهان‌بینی خاص این آیین بازمی‌گردد: در باور مانویان بُن‌پلیدی و شر، ابدی از میان نارفتنی و نابود ناشدنی است. بنابراین آموزه، سرنوشت محتوم توانگران این جهان رفتن به قلمرو تاریکی و آینده پیروان مانی، رهایی و نجات از تمامی فلاکت‌ها و بدبختی‌های این جهانی و اقامت دایمی در قلمرو نور و روشنی است. مانویان همه چیزهای پیرامون خویش، از جمله نهادهای اجتماعی را تخطئه می‌کردند و این امر، گونه‌ای اعتراض اجتماعی قلمداد می‌شد. این عنصر اعتراض اجتماعی، که جزء جدا ناشدنی آموزه مانوی بود و به مثابه سلاحی عقیدتی علیه شر و پلیدی به کار می‌رفت، سبب جذب توده‌های تحت ستم جوامع مختلف آن روزگار گشت. البته عوامل دیگری نظیر سفرهای تبلیغی مانی^{۱۶} و دیگر مبلغان مانوی را که پزشکان، هنرمندان، سخنوران و شعبده‌بازانی

۱۵. Bema واژه‌ای مأخوذ از زبان یونانی و به معنای «سکویی بالاتر از سطح زمین است» و جشن بَمَه مراسم ویژه سالگرد ۲۶ روز شکنجه و در پی آن مرگ مانی است در این مراسم محراب یا منبری می‌نهادند که درارای پنج پله بود و بَمَه (بما) نام داشت. مانویان تصویری بزرگ از مانی را در مقابل این منبر قرار داده و به سرود خوانی و نیایش گروهی می‌پرداختند. (Wiedengren 1965: PP. 103 - 106)

۱۶. مانی خود به سفری تبلیغی به سند همت گمارد و ضمن این سفر از ناحیه توران در بلوچستان دیدن کرد،



زبردست بودند، نباید از نظر دور داشت. در ادامه سخن، از دیگر عوامل مؤثر در جهان شمول شدن آیین مانوی، به شرح زیر می‌توان یاد کرد.

محدود نبودن تبلیغ به زمان و مکانی خاص و داشتن آثار مکتوب به زبان‌های متداول آن دوران^{۱۷} و تساهل و تسامح در ترجمه اصطلاحات مذهبی و اسامی ایزدان به زبان اقوام مختلف و حتی ایجاد مشابهت یا یکسان‌سازی این اسامی با نام خدایان مقتدر آن اقوام^{۱۸} و نیز همان‌طور که گفته شد، توجه به هنر و ترکیب عناصر هنری نظیر کاربرد تذهیب، نگارگری و خوشنویسی در کتاب‌های مانوی. پیامد این روش‌های هوشمندانه تبلیغ و ترویج، گسترش آیین مانوی در میان اقوام مختلف همچون رومیان، چینیان، ترکان و قبطیان بود. آوازه مانی که به گفته خودش پاسخ نهایی را برای نجات بشر با خود به



جایی که چون بودایی حقیقی با اقبال روبرو گردید و بسیاری از جمله تورانشاه حاکم آن ناحیه و نزدیکانش (متن e به زبان پهلوی اشکانی در باب گرویدن تورانشاه به آیین مانی ← Boyce 1975: PP 34 - 37) در پی تبلیغات و مواعظ مانی به آموزه مانویت گرویدند. گرچه مانی مدعی بود که تمامی هندوستان را به آیین خویش در آورده است، اما به واقع منظور وی شمال غربی هند بوده است. (Gignoux and Litvinsky 1996: P.416) او یا پیروانش مسافرت‌های دیگری به شرق، کوشان و دیگر سرزمین‌ها انجام داده و مبلغانی بسیار پرحرات بوده‌اند. مارام‌و از مشهورترین مبلغان آموزه مانوی در شرق بود که زبان و خط پهلوی اشکانی را می‌دانست و به راهنمایی مانی و در معیت شاهزاده پارتی، اردوان، و چند نگارگر به ابر شهر (نیشابور) سفر کرده و از آنجا راه به مرو کشید و بسیاری را به آیین مانوی مشرف نمود و در ادامه سفر به سوی شرق به کوشان رفت و کلیسای مانوی را در آنجا برقرار کرد. (متن h به زبان فارسی میانه در باب پذیرفته شدن مارام‌و در نواحی شرقی امپراتوری ساسانی، Boyce 1975: PP. 39 - 42) مرو نیز به یکی از مراکز عمده تبلیغات مانوی در شرق مبدل گشت و پس از مرگ مانی، دین سالار (= خلیفه) کلیسای مانوی به مرو رفت «جایی که تمامی برادران و خواهران مانوی را در زهد و کرفه یافت» (متن q به زبان پهلوی اشکانی 2 Boyce 1975 : PP. 48 - 50).

۱۷. مانی آیین خویش را محدود به یک زمان و مکان نمی‌شمرد و معتقد بود که دینش در سراسر جهان گسترش خواهد یافت و یکی از برتری‌های دین خویش را بر ادیان دیگر در داشتن آثار مکتوب به زبانهای متداول آن روزگار می‌دانست. وی در متن فارسی میانه h، بند ۱ می‌گوید: «دینی که من برگزیدم از دیگر دینهای پیشینیان به ده چیز فراتر و بهتر است. یکی که دین پیشینیان در یک سرزمین و به یک زبان بود، اما دین من چنان است که در همه سرزمین‌ها و به همه زبانها پیدا شود (= ظاهر خواهد شد).

Boyce 1975: P.29, text a, para 1.

۱۸. مانویان برای سهولت و نشر دین خود در میان اقوام مختلف هر کلمه و اصطلاح و حتی اسامی و نام ماهها و خدایان را به زبان آن قوم ترجمه کرده و یا با خدایان مقتدر آن قوم یکسان می‌ساختند تا برای آنها مفهوم باشد. مثلاً در نسخه ایرانی کتاب گوان یا سفرالجبارة نام نریمان معادل نام یعقوب در نسخه سریانی آنست. این تساهل و تسامح در ترجمه اصطلاحات یکی از روشهای تبلیغی مانویان بود و سادگی و بلاغتی که برای بیان معتقدات خود داشتند، سبب نشر و حفظ این گونه مطالب شده است.

ارمغان آورده بود^{۱۹}، طی سده‌های بسیاری (از قرن سوم تا حدود قرن چهاردهم میلادی) ایران، روم، افریقا، چین و اروپا را پُر کرده بود. آیین مانوی به‌ویژه در ایران شرقی در اواخر سده چهارم میلادی از بنیادی مستحکم برخوردار بود و از آنجا به نواحی شرقی‌تر، در طول جاده ابریشم، تا بلخ، تخارستان و حوزه تاریم گسترش یافت. هنگامی که آموزه فرشته روشنی (فارسی میانه: frēstag rōšn؛ پارتی: frēstag rōšn) در سده هشتم میلادی، دین رسمی ترکان اویغوری - یکی از نیرومندترین قدرت‌های نظامی مرزهای شمالی چین شد^{۲۰}، به اوج گسترش خود رسید. گرچه چند قرن بعد به تدریج پیروان خود را از دست داد و اندکی بعد از حمله مغولان به فراموشی سپرده شد.^{۲۱} البته مانویت در چین به صورت دینی مخفی به حیات خود ادامه داد و حتی تا اواخر قرن شانزدهم میلادی نشانه‌هایی از آن در استان فوکین (Fukien) دیده شده است (Lieu 1992: P. 8). آموزه رستگاری این پیامبر اشکانی تبار^{۲۲} نه تنها به روزگار وی در ایران، که پس از مرگش و گسترش آیین در قاره‌های گوناگون نیز همواره با توطئه سکوت روبرو بوده است. عمده‌ترین جوامع مذهبی هم عصر مانی زردشتیان^{۲۳} و مسیحیان^{۲۴}، به ابراز دشمنی با این مرد و آیین وی پرداختند که این

۱۹. این مطلب در یکی از متن‌های فارسی میانه مانوی بیان شده است. Boyce 1960 : P.115.

۲۰. در سالهای ۷۶۲ - ۷۶۳ میلادی، آموزه این پیامبر ایرانی در آسیای مرکزی به اوج گسترش خود رسید و در پی فرمانی رسمی از سوی خاقان بوگوخان (Bügü khan 759 - 779 AD.)، مانویت دین رسمی ترکان اویغور Uyğur و قلمرو وسیع آنان گردید و به مدت هشتاد سال دین رسمی دولت اویغور بود. شرح این واقعه و قبول دین مانوی در سنگنبشته سه زیانه (چینی، ترکی، سغدی) که در قره‌بلگسون Karabalgasun به دست آمده است، دیده می‌شود ← Clark 2000: pp. 83-123

۲۱. تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم مانویت را در قرن هشتم میلادی بر پاولی سین (Paulician)ها و از طریق آنان بر بوگومیل (Bogomil)های بلغارستان و کانار^{۱۰} (Cathare)ها در فرانسه، می‌توان در محدوده احتمالی تاریخی دانست. یک از ویژگیهای جامعه کاتاری شرکت زنان در مجامع مذهبی بود. زنان می‌توانستند به مقاماتی برسند که در آن دوره در انحصار مردان بود، مبلغ می‌شدند و آنچنان به کیش خود وفادار بودند که در میان تلی از هیزم می‌سوختند و از آیین خود دست بر نمی‌داشتند. برای آگاهی از جامعه کاتاری و ارتباط آن با مانویت: ← ناطق، ۱۳۵۷، ص ص ۱۱۰ - ۱۳۰.

۲۲. در متن d به زبان پهلوی اشکانی (Boyce 1975: P. 34) مانی خود را به صراحت از «بابل زمین» معرفی می‌کند. اما بدون تردید مانی ایرانی است. پدر او فاتق با فتق (Pātīg یا Patag) اهل همدان و مادرش مریم از تبار اشکانی است. اما پیش از تولد مانی به بابل مهاجرت کرده بودند (ابن‌الدیم ۱۳۷۹: ص ۱۷).

۲۳. مانویان (زندیک / Zandīk / زندیق) گروه اصلی بدعتگذاران عهد ساسانی محسوب می‌شدند. ستیز بی‌امان

←

خصوصیت منجر به مهاجرت گروه کثیری از مانویان گشت. در پی فتح اعراب رفتاری ملایم‌تر نسبت به مانویان در پیش گرفته شد و بسیاری از آنان به ایران و بین‌النهرین بازگشتند. اما با آغاز حکومت عباسیان بار دیگر شکنجه و تعقیب مانویان (زناده) آغاز شد. رهبر روحانیت مانوی تا قرن دهم در بغداد می‌زیست و پس از آن، مقرّ خلیفه مانوی به سمرقند منتقل گشت (Boyce 1975: P.3). از این قرن به بعد است که مانویت دیگر در اسناد ایرانی دیده نمی‌شود.

عناصر اصلی آموزه مانوی را در هفت کتاب زیر، که مانی به گویش آرامی^{۲۵} بین‌النهرین جنوبی نوشته و به دست پیروانش به زبان‌های مختلف ترجمه شده است، می‌توان یافت.

۱ - انجیل (فارسی میانه: ewangeljōn). نام این کتاب معمولاً همراه با صفت «زنده» یا «بزرگ» ذکر می‌شود و مشتمل بر ۲۲ فصل است. بخشهایی از این کتاب به زبانهای سغدی و فارسی میانه در دست است.

۲ - سفرالاحیاء یا گنجینه زندگان (فارسی میانه: niyān ī zīndagān) تاکنون هیچ بخشی از این کتاب به زبانهای ایرانی به دست نیامده است.

۳ - فرقاطیا (در متون مانوی ایرانی نامی و اثری از آن نیست)، واژه‌ای مأخوذ از یونانی به معنای «رساله» است.



کرتیر، مؤید بزرگ عهد ساسانی (Hinz 1971: PP. 485 - 502)، علیه مانی سرآغاز دوره چند صد ساله دشمنی زردشتیان با مانویان و مانویت است که بازتاب آن در کتاب‌های فارسی میانه زردشتی نظیر شکند گمانیک وزار *Škand gumānīg wizār* به معنای «گزارش گمان شکن» (تاوادی ۱۳۵۵: صص ۱۱۹ - ۱۲۲) و گجستک ابالیس (*Gujastag Abālīs*) احتمالاً به معنای «عبدالله ملعون» (تاوادی ۱۳۵۵: صص ۶۰ - ۶۲) و دینکرد (*Dēnkard*) به معنای «اعمال و کارهای دینی» یا «تألیف دینی» (تاوادی ۱۳۵۵: صص ۴۹ - ۹۰) دیده می‌شود.

۲۴. در جهان مسیحیت نیز آموزه پیام آور نور از ابتدا خطرناک شناخته شد و با مخالفت شدید کلیسای مسیحی و صدور فرمان ضد مانوی دیوکلستین *Diocletian* امپراتور روم در سال ۲۹۷ میلادی روبرو گشت (Widengren 1965: P. 118 ff). سنت اگوستین *St. Augustine* اسقف صاحب نام کلیسای قدیم کاتولیک نیز با تجارب نه ساله مانوی‌گری و احاطه کامل بر آموزه‌های مانوی از برجسته‌ترین و خطرناک‌ترین دشمنان مانویت بود و سیزده اثر در ردّ مانویت تألیف کرد. به سبب آگاهی‌های بسیار وی درباره آیین مانی، پاره‌ای از نوشته‌های وی تا همین اواخر در ردیف بهترین مدارک موجود در شرح عقاید مانویان به شمار می‌رفت.

۲۵. مانی این گویش را به دلیل آنکه زبان مادریش بود و نیز به سبب آنکه در گستره پهناوری تداول داشت و می‌توانست به مثابه زبان میانجی برای اشاعه آموزه جدید به کار رود، انتخاب کرده بود.

- ۴ - سفرالاسرار یا رازان (فارسی میانه: rāzān). عنوان هجده بخش از این کتاب را ابن ندیم ضبط کرده است ولی قطعات ایرانی آن هنوز به دست نیامده است.
- ۵ - سفرالجباره یا غولان (فارسی میانه: kawān) شامل مطالبی دربارهٔ هیوط فرشتگان است و قطعاتی از آن به فارسی میانه و سغدی موجود است.
- ۶ - رسائل یا دیوان (فارسی میانه: dibān) شامل نامه‌های مانی است که در زمانها و مکانهای مختلف به رهبران جوامع مانوی نوشته بود. قطعاتی از آن به فارسی میانه و سغدی در دست است.
- ۷ - زبور یا مزامیر (این دعاها در فارسی میانه شناسایی نشده است) مشتمل بر مجموعه ای از دعا‌های مانی است که بنابر متن زبور مانوی به قبطی، حاوی دو زبور منظوم بوده است. (تفضلی ۱۳۷۶: ص ۳۴۰).
- فهرست هفت کتاب مقدس مانی معمولاً با نام ارتنگ یا اردنگ (در زبان پارتی: ārdahang) همراه است که مجموعه‌ای از نقاشیهای مانی برای نشان دادن چگونگی جهانهای «روشنی» و «تاریکی» و جهان کنونی است.
- این کتاب نگارنامه‌ای همراه با تصاویر و مینیاتورها بوده است و در آن آموزشهای بنیادی پیامبر به تصویر درآمده است و در متون مانوی چینی آن را «تصویر دو اصل بزرگ» نامیده‌اند. در قرن پنجم هجری (عهد سلاطین غزنوی و سلجوقی) هنوز نسخه‌ای از ارتنگ در غزنه وجود داشته و ابوالمعالی در کتاب فارسی خود، بیان‌الادیان، از آن سخن می‌گوید^{۲۴} (تقی‌زاده، ۱۳۳۵، ص ۲۳-۲۴).
- افزون بر این کتاب‌ها، مانی چکیده‌ای از نکات اصلی آموزهٔ خویش را به زبان فارسی میانه در کتابی به نام شاپورگان یا شاپورقان و یا سابرقان (فارسی میانه: Šabuhragān)^{۲۷} به شاپور اول ساسانی هدیه نمود.

۲۶. در میان اوراق تورفان قطعاتی از متنی پارتی به دست آمده که مشتمل بر داستانهای تمثیلی است و «تفسیر اردنگ» (پارتی: Ārdahang Wifrās) نام دارد.

۲۷. به نظر خانم بویس سبک شاپورگان بسیار ثقیل و غیراستادانه است و بی‌ظرافتی ساختمان جملات نشاندهندهٔ سبزی با زبان است. این امر شاید به این دلیل باشد که زبان فارسی میانه زبان مادری مانی نبوده است و شاید هم نظیر ترجمه‌های پارتی آثار مانی بی‌قاعده و پیچیده بوده است از این رو می‌توان پنداشت که با بیان مانی خشن و ثقیل بوده یا نثر ایرانی میانه در اوایل قرن سوم به آن اندازه رشد نکرده بود تا بتواند وسیله‌ای مناسب برای



هیچ یک از آثار مانی به زبان آرامی بر جای نمانده است اما اشاراتی بدانها را می‌توان در نوشته‌های پدران کلیسا و نویسندگان سوری و عرب یافت که برای رد آموزه مانوی به نکاتی از این نوشته‌ها استناد می‌جستند. با کشف هزاران قطعه از نوشته‌های مانی و مانویان، در اوایل قرن بیستم، از ویرانه‌های مانستان‌های مانوی در خوچوی (Qočo) باستانی (نزدیک تورفان^{۲۸}) امروزی واقع در ترکستان چین (سین کیانگ Sinkiang) گنجینه عظیمی از کهن‌ترین آثار ادبی مکتوب، پس از کتیبه‌ها، به زبان‌های مختلف ایرانی نظیر فارسی میانه، پارتی (= پهلوی اشکانی)، سغدی، بلخی و فارسی دری و زبان‌های چینی و اویغوری در اختیار پژوهشگران قرار گرفت که آنان را بی‌نیاز از آن نوشته‌های خصمانه نمود. این دستنوشته‌ها به دورانی میان سده سوم تا نهم میلادی تعلق دارد و مشتمل بر کتاب جلد شده، طومار و پوتی (Pothi یعنی گونه ای کتاب‌نگاری هندی) است. این آثار بر چرم، ابریشم و یا اغلب بر کاغذهای مرغوب و با مرکب عالی به خطی خوش و کاملاً واضح نوشته شده و گاه مزین به نقاشی و تذهیب است. تعدادی از دستنوشته‌ها کامل است، اما بسیاری دیگر نه تنها پاره و تکه تکه شده بلکه سوخته، آب دیده، کرم خورده، یا به صورت‌های دیگر صدمه دیده‌اند (Boyce 1968: PP. 67 - 68) اما به سبب دقت و توجه مانویان در کتابت و نسخه‌برداری، کمتر اشتباه نسخه‌برداری در آنها دیده می‌شود و خطی که مانی و پیروانش برای نوشتن این آثار به کار برده‌اند، یعنی خط مخصوص مانویان^{۲۹} که احتمالاً اختراع خود مانی بوده است، مطالعات زبانشناختی

→

بیان مقاصد مانی باشد. شاید هم هر دو عامل در این موضوع دخیل برده است: Boyce 1968: P.71. مکنزی متن شاهپورگان را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است.

Mackenzie 1979: Vol. I, pp. 500 - 534, Vol. II, PP. 288 - 310.

۲۸. تورفان از مراکز مهم تجاری و فرهنگی جاده ابریشم و یکی از مراکز فعالیت مانویان و شهرخوچو از مراکز فرهنگی و هنری آن بود. این شهر در پی کشف متن‌های متعددی به زبانهای مختلف ایرانی، توسط هیأت‌های آلمانی (۱۹۰۴ - ۱۹۱۴) شهری صاحب نام در مطالعات ایران‌شناسی گردید.

۲۹. خط مخصوص مانویان که در متنهای مانوی بکار رفته از خط سریانی سترنجیلی گرفته شده است و شاید با خط ماندایی نیز مرتبط باشد. مانی با تغییراتی این خط را برای نوشتن زبان‌های ایرانی متناسب کرد. این خط هزوارش، املائی تاریخی و شبه تاریخی ندارد، حرف‌های آن جدا از هم است و از راست به چپ نوشته می‌شود. در این خط مانند دیگر خطوط سامی برای مصونها تعداد کافی علامت وجود ندارد اما به نسبت خط پهلوی ابهام کمتری دارد و پی بردن به تلفظ صحیح کلمات پهلوی زردشتی را سهولت می‌بخشد.

آنها را سهولت می‌بخشد و سبب می‌گردد کوچکترین قطعات نیز در تحقیقات ایرانی برخوردار از ارزش و اعتباری علمی شوند.^{۳۰}

افزون بر آثار مکشوف از تورفان در میان دستنوشته‌هایی که سر اورل استاین (Sir Aurel stein) در سال ۱۹۰۵ از معبد هزار بودا در تون هوانگ کشف کرد و اکثر آنها متن‌های بودایی چینی بودند، نیز سه متن مانوی به زبان چینی و متنی طولانی به زبان اویغوری، شامل اعتراف‌نامه‌ای برای نیوشایان مانوی با عنوان خواستوانیفت^{۳۱} (x^västvānīft) دیده می‌شود.

غرب نیز کمک‌هایی به این پیکره رو به رشد متن‌های مانوی کرده است. دستنوشته‌ای مانوی به زبان لاتینی، در غاری نزدیک تبسه (Theveste /Tebessa) در الجزیره، مکشوف در سال ۱۹۱۸ و مجموعه‌ای قابل توجه از دستنوشته‌های مانوی به زبان قبطی که در سال ۱۹۳۰ توسط فروشنده‌ای مصری در قاهره به پروفیسور کارل اشمیت (Carl Schmidt) ارائه گردید و محلی اصلی اکتشاف آن در فیوم بود، از آن جمله‌اند. این یافته‌ها مشتمل است بر دو هزار برگ از (۱) نامه‌های مانوی، (۲) زیور، (۳) کفالایا (Kephalaiā)ی آموزگار (یعنی مانوی)، (۴) کفالایای خرد سرور من مانوی، (۵) ذکر (تفسیر؟) انجیل زنده، (۶) اثری تاریخی درباره زندگی مانوی و تاریخ اولیه کلیسای او (۷) مواظ و (۸) تعدادی برگ‌هایی که هنوز هویت آنها مشخص نشده است: (Lieu 1992: P.9). این نوشته‌ها به رغم آنکه مستقیماً با پیکره اصلی شریعت مانوی مرتبط نیستند، نکات اساسی بسیاری را درباره تاریخ و آموزه مانوی روشن می‌سازند و بر دانش ما از مانویت بسیار می‌افزایند^{۳۲} دستیابی به این نوشته‌های اصیل مانوی ما را موفق به

۳۰. مری بویش متنهاي مانوی تورفان را به سبب خط، محتوای نوشته‌ها و تاریخ کشف و جنس مواد از دیگر آثار ایرانی میانه متمایز می‌داند. نوشته‌های مانوی از نظر محتوا مشتمل بر چهار دسته است: ۱- آثاری که از آفرینش گفتگو می‌کنند، ۲- دعا و اندرزها، ۳- شعرهایی که در ستایش خدا و ایزدان، مانوی و بزرگان دین وی سروده شده است، ۴- نامه‌ها. به نظر خانم بویس نوشته‌های مانوی اساساً مذهبی است و دین مانوی گرچه توسط پیامبری ایرانی وضع شده است، از عناصر سامی و یونانی تشکیل شده که به دین مانوی در نهایت خصوصیتی بیگانه چه از نظر ادبی و چه از نظر اصول عقاید بخشیده است و آن را از نوشته‌های زردشتیان متمایز می‌کند:

Boyce 1968: P. 67.

۳۱. دکتر کتابون مزداهور این متن را به زبان فارسی برگردانده است (مزداهور، کتابون ۱۳۶۵).

۳۲. برای نمونه، اپی فانوس (Epiphanius) کفالایای آموزگار را، که مجموعه‌ای از مباحث پیامبر با شاگردانش و



بازسازی جنبه‌های حائز اهمیت آموزه مانی، بدون ترس از سوء تعبیر و خصومت دشمنان مانی و مانویت می‌سازد اما در نهایت حیرت مشاهده می‌شود که نوشته‌های برخی از این دشمنان به ویژه آگوستین (Augustine) و تئودور برخونی (Theodore barkōnī) گزارشی دقیق از آموزه مانی را ارائه کرده است.

مانویان برای ترویج و تبلیغ دین خود، آثارشان را به زبان‌های مختلف می‌نوشتند و یا ترجمه می‌کردند. در محافل مانوی در مصر و ترکستان شرقی، آثار دینی مانوی به زبانهای ایرانی میانه، اویغوری و چینی ترجمه شده و یا آثار جدیدی به این زبان‌ها نوشته می‌شد.^{۳۳} مانویت در مجموع الهام بخش ادبیاتی غنی به زبان‌های مختلف گشت که نمونه‌های منثور و منظوم آن موجود است: داستان‌های تمثیلی مانوی به سه زبان فارسی میانه، پارتی و سغدی بخش مهمی از ادبیات منثور مانوی را تشکیل می‌دهد و به صورتی روان و روشن نوشته شده است و حکایت از نقش مانویان در گذر داستان‌ها از شرق به غرب دارد و مبلغان مانوی همچون خودمانی از این داستان‌های تمثیلی برای بیان عقاید و تبلیغ آموزه مانوی سود می‌جستند.^{۳۴}

→

در حقیقت مشتمل بر تعالیم وی بوده و در زمان حیات مانی توسط شاگردانش گردآوری شده و قطعاتی از ترجمه آن به زبان‌های فارسی میانه، پارتی و سغدی موجود است، از مهم‌ترین آثار فرقه مانوی می‌داند (Lieü 1992: P.10)

۳۳. به‌طور کلی ادبیات مذهبی مانوی گسترده‌ای به زبان پارتی (پهلوی اشکانی) وجود داشت که شامل سرود و آثار منظوم، آثار منثوری در شرح مانی از تولد تا مرگ و معجزات وی، تعدادی از نامه‌های پیروان مانی، تاریخ تشکیلات دینی، و نظایر این‌ها بود. برای نمونه، ترجمه‌ای از کتاب اصلی شریعت مانی به زبان پارتی وجود داشت که به دست مارامو انجام شده بود. همین کتاب همراه با متن‌هایی درباره تاریخ گسترش مانویت در شرق، احکام مانوی و اعتراف‌نامه‌ای برای رهبران جامعه مانوی به زبان سغدی نیز ترجمه شده بود و نیز داستان‌های تمثیلی، متن‌های نجومی و تقویمی، چند دعا، چند خطابه و رساله و دو اثر معمول مسیحی یعنی چوپان هیریس و کتاب اخنوخ به زبان فارسی میانه برگردانده شده بود. (Gignoux and Litvinsky 1996: P 416)

۳۴. زوندرمان مجموعه‌ای از این داستانهای تمثیلی را منتشر کرده است.

Sundermann 1973: PP. 83 - 109.

هینگ نیز مجموعه‌ای از داستانهای سغدی مانوی را منتشر کرده است.

Henning 1945: PP 465 - 87.

و نیز: تفضلی ۱۳۷۶: صص ۳۴۵ - ۳۴۶.

نگارنده بیشتر داستان‌های تمثیلی سغدی مانوی را به زبان فارسی ترجمه کرده است که به صورت مقاله در

←

مانویان در همه نواحی از امکانات ادبی بیگانه برای تبلیغ آیین خود سودجسته و چونان میانجیان و واسطه‌های ادبی برجسته‌ای عمل کرده و از قصه‌ها و تمثیل (به اصطلاح مانوی: āzind) های دیگر ملل در جهت اهداف مذهبی و آیینی خویش بهره می‌بردند. قصه‌های ازوپ Aesop، داستانهای پنجه تَنتره (Pancatantra) و جاتکه (Jātaka) داستان تولد بودا) های بودایی از طریق مانویان (متن‌های اویغوری، پارتی و فارسی میانه بسیاری باقی مانده است) بدل به پرطرفدارترین آثار ادبی مسیحی به زبان‌های اروپایی گشت.^{۳۵}

سرودهای دینی که از نظر ادبی حائز اهمیت بسیار است. بخش عمده‌ای از ادبیات منظوم مانوی به زبان‌های مختلف را تشکیل می‌دهد.

در جامعه مانوی، شعر و سرود نقشی ویژه و ممتاز داشته و حجم عظیمی از متن‌های پارتی و فارسی میانه مانوی منظوم است و بسیاری از آنها برای سرودخوانی و مناجات آماده شده است و در مراسم دینی همراه با موسیقی خوانده می‌شد (Asmussen 1975: PP. 78 - 79) سرودهای مانوی به همان سنت باستانی سروده‌های اوستایی تصنیف شده‌اند. البته اشکال سنتی نظم در این سرودها اندک تغییراتی یافته است، نظیر کاربرد طرح ابجدی (یعنی هر سطر یا مصراع با یکی از توالی‌های حروف الفبای ابجد^{۳۶} آغاز می‌شود) که به وضوح دارای اصل سامی است (Boyce 1968: P. 73). این اشعار معمولاً به صورت نثر نوشته می‌شد ولی غالباً آخر ابیات با نقطه‌ای رنگین مشخص می‌شده است. سرودها، بیشتر، خطاب به مانی یا ایزدان و بزرگان مانوی، یا در ستایش و یا در رثای آنان تصنیف شده است. وگاه درباره روح محبوس در زندان ماده و



نشریات مختلف کشور به چاپ رسیده است. مجموعه‌ای از این مقالات به چاپ رسیده است (جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانه شرقی، انتشارات فروهر، ۱۳۸۰).

۳۵. برای نمونه قصه مشهور «میمون و روباه» که در میان مجموعه قصه‌های ازوپ دیده می‌شود و ترجمه سفیدی مانوی آن نیز وجود دارد (زرشناس ۱۳۷۵: ص ۳۴۹-۳۵۸) و از قرن هفتم پیش از میلاد این قصه را با شعر آرخیلوخوس (Archilochos) شاعر یونانی می‌شناسیم و شاعر فرانسوی لافونتن بار دیگر آن را به نظم درآورده است (Asmussen 1975: P.40)

۳۶. ابجد (abjad) نخستین از هشت لفظی که عرب عادتاً حروف الفبای خود را بوسیله آنها یاد می‌کند. الفاظ مذکور معمولاً چنین خوانده می‌شود: ابجد، هَوَز (havvaz)، حطی (hotti)، کلمن (Kalaman)، سعفص (Sa^cfas)، قرشت (qarašat)، تَخَذ (Saxxez)، ضلغ (ZaZeq) (دایرةالمعارف فارسی مصاحب، ج ۱ + ابجد).

یا سرودهایی است که در مراسم روز مقدس مانویان، دوشنبه، یا در جشن سالانه بَما Bema خوانده می‌شد ویدن گرن (Widengren 1965: P. 58) سرودهای مانوی را براساس سبکهای مختلفشان در سه گروه دسته‌بندی می‌کند: ۱- سرودهایی که مشخصاً از سریانی ترجمه شده است، ۲- سرودهایی که به یکی از زبانهای شرقی نظیر ایرانی، ترکی یا چینی سروده شده است ۳- نمونه‌های منظومی که به زبان اصلی غربی مانند یونانی، لاتینی یا قبطی سروده شده است.

مری بویس (Boyce 1968: P. 74) متن‌های منظوم مانوی را از نظر شکل و صورت ظاهر به سه دسته بخش می‌کند: ۱) سرودهای بلند (قصیده) که از چند بخش مجزاً تشکیل شده است ۲) مدایح دینی بلند ولی بخش نشده (فارسی میانه: āfurišn، پارتی: āfriwan)، ۳) سرودهای کوتاه که اغلب دارای ترتیب ابجدی هستند (فارسی میانه: mahr؛ پارتی: bāsāh) ۳۷.

زوندرمان (Sundermann 1989: P. 594) ترجیح می‌دهد که سرودها را براساس مضمونشان دسته‌بندی کند نه بر پایه شکل ظاهری آنها.

مانویان اشعار خود را که غالباً با ساز و به آواز می‌خواندند به صنایع لفظی صورخیال می‌آراستند. زبان این سرودها فصیح و شیوا و غنی‌تر از نثر ثقیل و زمخت فارسی میانه مانوی است. تعداد سرودهای مانوی به زبان پارتی، زبان قدیم خراسان، از سرودهای فارسی میانه بیشتر و از نظر جوهر شعری نیز غنی‌تر است ۳۸ و فلسفه نجات و رستگاری روح از زندان جسم، مبنای اصلی آموزه مانوی، با زیباترین و عالی‌ترین صورت ممکن به دست شاعران خلاق و مبتکر مانوی در این سرودها به تصویر درآمده است. تقدیر آدمی، بر پایه آموزه دوئین، تلاش در راه رهایی ذرات نور درون وجودش و جهان پیرامونش است و برای پیوستن به اصل روشن نور، ناگزیر از حمایت از آن است.

۳۷. برای توضیح بیشتر تفصیلی ۱۳۷۶: صص ۳۴۸-۳۵۰.

۳۸. شایان ذکر است که در میان آثار مانوی مکشوف در تورفان دستنوشته‌ای فارسی-مانوی در جامعه اسلامی، متعلق به قرن دهم میلادی وجود دارد که قدیمی‌ترین دستنوشته موجود شعر فارسی است و حاوی قسمتهایی از دوبیتی‌هایی به فارسی دری درباره بلوهر و بوذاسف (Bilauhar & Būdāsaf). این دو بیت‌ها شاهدی دیگر بر استعداد و آمادگی مبلغان مانوی در پذیرش هشت هر آیین جدید برای برآوردن نیاز مردم آن دوره خاص و تبلیغ آیین مانوی با این هشت جدید است.

هنینگ این اثر را منتشر کرده است. Henning 1962: PP. 100ff.

انسان مانوی نباید دیگر آدمیان و یا حتی حیوانات را بکشد. نیروهای تاریکی و شر بسیار فعالند و انسان به سبب خاستگاه و منشأ پلیدش (براساس اسطوره آفرینش مانوی) به شر و تاریکی تمایلی دیرین و همیشگی دارد. اما در عین حال مختار است که خیر و نور را برگزیند و با پایبندی به اصول اخلاقی به نبرد با شر و تاریکی بکوشد. نبردی که با تاریخ انسان آغاز شده و اینک نیز ادامه دارد ...

کتابنامه:

- ۱- آلبری، سی. آر. سی، ۱۳۷۵ زیور مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران انتشارات فکر روز.
- ۲- ابن ندیم، محمد بن اسحاق ۱۳۷۹: مانی به روایت ابن الندیم، ترجمه دکتر محسن ابوالقاسمی تهران، انتشارات طهوری.
- ۳- بویس، مری، امید ۱۳۶۹ - ۱۳۷۰: «زندگی مانی و سیر گسترش مانویت»، ترجمه امید ملاک بهبهانی، مجله چیستا، سال هشتم، ش ۶-۷، صص ۷۶۲-۷۷۳.
- ۴- تاوادی، ج.، ۱۳۵۵: زبان و ادبیات پهلوی (فارسی میانه)، ترجمه س. نجم آبادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- تفضلی، احمد، ۱۳۷۶: تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، نشر سخن.
- ۶- تقی زاده، سید حسن، ۱۳۳۵: مانی و دین او، به انضمام متون عربی و فارسی درباره مانی و مانویت. فراهم آورده احمد افشار شیرازی، تهران، چاپخانه مجلس.
- ۷- خانلری، پرویز، ۱۳۵۴: وزن شعر فارسی، تهران انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۸- دایرة المعارف فارسی مصاحب: ۱۳۴۵ - ۱۳۷۴، ج ۲، ج ۱، تهران، انتشارات فرانکلین، ج ۲، بخش ۱ و بخش ۲، تهران، سازمان کتابهای جیبی.
- ۹- زرشناس، زهره ۱۳۷۵: «داستان سغدی میمون و روباه»، فصلنامه فرهنگ (ویژه زبانشناسی)، سال نهم، شماره اول شماره مسلسل ۱۷، صص ۳۴۹-۳۵۸.
- ۱۰- شومان، هانس ولفگانگ، ۱۳۶۲: آیین بودا، ترجمه ع. پاشایی، تهران، انتشارات مروارید.
- ۱۱- قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۵: «سخنی درباره منوهمد روشن (بهمن روشن)». نامه فرهنگستان، س ۲، ش ۴، صص ۶-۱۶.
- ۱۲- کلیم کایت، هانس یواخیم، ۱۳۷۳: هنر مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، انتشارات فکر روز.
- ۱۳- مزدپور، کنایون ۱۳۶۵: «خواستوانیفت»، چیستا، سال ۳، شماره ۷، صص ۵۰۴-۵۱۴.
- ۱۴- ناطق، ناصح، ۱۳۵۷: بحثی درباره زندگی مانی و پیام او، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- 15 - Andreas, F. C. and W. B. Henning 1932 - 4: *Mitteliranische Manichaica aus chinesisich - Turkestan*, Berlin.
- 16 - Asmussen, Jes, P., 1975: *Manichaeae. Literature*, New York.

- 17 - Boyce, Mary, 1952: "Some Parthian abecedarian hymns", BSOAS, 14, Part III, PP. 435 - 450.
- 18 - Boyce, Mary, 1954: *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London.
- 19 - Boyce, Mary, 1960: *A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichaean script in the German Turfan collection*, Berlin.
- 20 - Boyce, Mary, 1968: "The Manichaean Literature in Middle Iranian", *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1, Bd. 4, Abs. 2: Literatur, Lief. 1, Leiden, PP. 67 - 76.
- 21 - Boyce, Mary, 1975: *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, 9 & 9 a, Leiden.
- 22 - Boyce, Mary, 1993: "Parthian Writings and Literature", *The cambridge History of Iran*, 3 (2), Cambridge, PP. 1151 - 1165.
- 23 - Clark, Larry, 2000: "The conversion of Būgū Khan to Manichaeism", in *Studia Manichaica*, edited by R. Emmerick and P. Zieme and W. Sundermann, Berlin. pp. 83-123.
- 24 - Gershevitch, Ilya 1980: "Beauty as the living soul in Iranian Manichaeism" in *Acta Antiqua, Academia Scientiarum Hungaricae*, Vol. XXIII, Budapest, PP. 281 - 288.
- 25 - Gignoux, ph. and B. A. Litvinsky 1996: "Religions and religious movements" I, in *History of civilizations of central Asia*, Vol. III, edited by B. A. Litvinsky, Unesco.
- 26 - Henning, W. B. 1945: "Sogdian Tales", BSOAS XI, PP. 465 - 487.
- 27 - Henning, W. B. 1962: "Persian Poetical Manuscripts from the time of Rūdākī, *A locust's Leg*, PP. 89 - 104.
- 28 - Hinz, Walter, 1971: "Mani and Kardēr", *La Persia nel Medioevo*, Roma, PP. 485 - 502.
- 29 - Lazard, Gilbert, 1985, "La métrique de la poésie parthe", *Acta Iranica*, 25, Leiden, pp. 371 - 399.
- 30 - Lieu, Samuel 1992: *Manichaeism in later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.
- 31 - Lieu, Samuel 1994: *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman east*, Leiden, Newyork, Köln.
- 32 - Mackenzie 1979 - 1980 "Mani's Šābuhragān": I, BSOAS XLII 3, pp. 500 - 534, II, BSOAS XLIII, pp. 288 - 310.
- 33 - Sundermann, Werner, 1973: *MittelPersische und Parthische Kosmogonische und parabel texte der Manichäer*, Berlin.

- 34 - Sundermann, Werner, 1989: "Āfurisn", Encyclopaedia Iranica, Vol. I, PP. 593 - 594.
- 35 - Widengren, Geo, 1965: *Mani and Manichaeism*, translated by Charles Kessler, London.
- 36 - Widengren, Geo, 1993: "Manichaeism and its Iranian Background", The cambridge History of Iran, 3 (2), Cambridge, pp. 965 - 990.

علیرضا شاپور شهبازی

خُوْتُودَتَه

شادروان جمشید سروشیان از جمله کسانی بود که با شدت و غیرت تمام در برابر کسانی که زردشتیان را به زناشوئی با محارم متهم می‌کردند، ایستاد و مجادلات او با روانشاد سعید نفیسی شهرت خاص یافت و عاقبت هیچ‌کدام دیگری را قانع نکرد.^۱ سعید نفیسی به حق پافشاری می‌کرد^۲ که این رسم در کتابهای اسلامی و یهودی و مسیحی و رومی و یونانی گواههای فراوان دارد و نیز در کتابهای ایرانی (مثل یادگار زریران^۳ و ویس و رامین^۴ و حتی در شاهنامه فردوسی^۵) و یا نوشته‌های دینی زرتشتی (مانند دینکرت^۶ و روایات امید^۷ و

۱. این مجادله در مجله مهر، به سال ۱۳۱۶ منتشر شد.

۲. همچنین ن. ک. سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، ج ۱، تهران (۱۳۳۱)، ص ۳۹، و همو، تاریخ اجتماعی ایران، ج یکم، تهران (۱۳۴۲)، صص ۳۵ - ۴۲.

۳. یادگار زریران، تدوین و ترجمه بیژن غیبی بیفلد (آلمان ۱۹۹۹)، ص ۲۲ [= متن ص ۶، س ۶۸]: «هوتس، که مرا خواهر و زن است» [یعنی ملکه گشتاسپ].

۴. که در آن حکایت از ازدواج ویس و برادرش و پرو و زناشوئی ناتمام آن دو است، و سپس عشق ویس و رامین. ویس و رامین، طبع مجتبی مینوی، ص ۴۹.

۵. شاهنامه، ج خالقی مطلق، پنجم ص ۴۸۳، بیت ۱۴۱ که از به همسری پذیرفتن بهمن دخترش همای سخن می‌گوید. همچنین دقیقی در شاهنامه (طبع مسکو، جلد ششم، ص ۱۲۰، بیت ۷۹۴) از ازدواج اسفندیار و خواهرش همای سخن می‌راند. البته مسلم است که مأخذ اصلی ازدواج همای با خویشاوندش را داشته است ولی بعداً این موضوع به دوگونه تفسیرگشته است. ۶. بند هشتم از کتاب سوم [= طبع مدن، ص ۷۳].

روایت پهلوی^۸ هم یاد شده است و در این نوشته‌های اخیر خیلی هم مقبول شمرده شده است.^۹

سعید نفیسی تنها یکی از گروه زیادی از دانشمندان - از دارمستتر تا بویس و از مؤلف نامه تنسر تا ماری لوئیز شومان - است که بر مبنای نوشته‌های کهن زناشویی با محارم را در میان ایرانیان زرتشتی رایج و ستوده دانسته‌اند،^{۱۰} و برآستی هم اگر کسی

۷. مخصوصاً ن. ک. روایات امید، چاپ ب. ت. انکلساریا، بمبئی ۱۹۶۲، فصول ۲۲، ۲۴، ۲۷ تا ۳۰.

۸. نک: The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig, ch. 8, tr. A. V. Williams, Copenhagen (1990), pp. 10-17

در ویس و دامن نیز سخن بر سر زناشویی خواهر و برادر است.

۹. در مورد خَوَنَوَدَنَه نگاه کنید به مطالعات زیر و منابعی که در آنها آمده است

A. Rapp, "Die Religion und sitte der Perser und übringen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen" in *ZDMG*, XX (1866), pp. 112-13; F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, Leipzig (1878), III, p. 679; W. Geiger, *Ostiranische Kultur in Altertum*, Enlangen (1882), pp. 245-47; E. W. West, *Pahlavi Texts*, II, Oxford (1882), pp. 388-431; H. Hübschmann, "Über die persische Verwandtenheirat", *ZDMG* XLIII (1889), pp. 308-313; O. Klima, "Zum Problem der Ehe-Institution in alten Iran", *Archive Orientalni* 34 (1966), pp. 554-69; B. Spooner, "Iranian Kinship and marriage", *Iran* 4 (1966), pp. 51-60; H. Chadwick, "The Relativity of moral cods: Rome and Persia in late antiquity", in W. R. Schoedel and R. L. Wilken eds., *Early Christian Literature and The Classical Tradition*, Paris (1979). 135-3 exp: 146-51; O. Bucci, "Il matrimonio fra consanguinei (*khvētūdās*) nella tradizione giuridica delle genti iraniche", *Apollinaris* 51, (1978), pp. 291-319; R. N. Frye, "Zoroastrian Incest", in *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata, Rome* (1985), pp. 445-55; L. C. Casartelli, "Pahlavi Notes VI: Oriental testimonies regarding the Khavetuk-das", *Babylonian and Oriental Records* IV (1890), p. 97; J. Darmesteter, "Le Huvaetvadatha ou la marriage entre consanguins chez les parsis", *Revue de l'histoire des Religions* XXIV (1891), pp. 366-67;

کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۴۷ و بعد؛ کنستانتین اینوسترانشف، تحقیقاتی درباره ساسانیان، ترجمه ک. کاظم‌زاده، تهران (۱۳۵۱)، صص ۱۲۳ - ۱۲۸

M. L. Choumont, "A Propos de quelques personages féminins figurant dans l'inscription trilingue de Šāpūr Ier", *JNES* 22 (1963), pp. 194-99; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* II, Leiden (1982), pp. 75-7, 196-7; M. Shaki, "Family law. I. In Zoroastrianism", *Encyclopaedia Iranica* IX, pp. 184-89; S. Nyburg, *A Manual of Pahlavi*, II Wiesbaden (1974), p. 224; Williams, op. cit., pp. 126-137; M. Macuch, "Inzest Vorislamischen Iran", *AMI* 24 (1991), pp. 141-154.

۱۰. مهمترین منابع کهن عبارتند از: هروودت، کتاب سوم، بند ۳۱ و بعد؛ گزانتوس لودیانی (به نقل کلمنت اسکندرانی از وی، استروماتا، سوم، بند ۱۱، فقره ۱) فیلی اسکندرانی در کتاب *De Specialibus Legibus*، سوم،

←

متون پهلوی و یونانی و رومی و عربی و سریانی و لاتین را بخواند صدها مورد پیدا می‌کند که این چنین زناشوئی‌هایی را گواهی داده‌اند. اصطلاح ایرانی که برای زناشوئی با محارم بکار رفته است واژه اوستائی خَوِثَوَدَنَه است^{۱۱} که در پهلوی به ریختهای خویتوکُدَس و خویتودَش و خویتودات نوشته می‌شده است و «خوی دودَه» تلفظ می‌گشته،^{۱۲} و اگر آن را تجزیه کنیم می‌شود: خَوِثَوِ تَو - «خویش، وابسته» و وَدَنَه «زناشوئی» (بسنجید با: وَدَو = زن)، و بر روی هم «زناشوئی با وابسته / خویش نزدیک» معنی می‌دهد.^{۱۳} با توجه بدین معنی، و اینکه این اصطلاح از دوره اوستایی تا زمان روایات پهلوی^{۱۴} (یعنی هزار سالی پیش) رایج بوده است، و اینکه همه و منجمله کتب پهلوی و عربی و سریانی و یونانی از آن رسم زناشوئی با محارم را می‌فهمیده‌اند، و هم چنین با توجه به واقعیت انجام چنین زناشوئی‌هایی در مواردی انکارناپذیر، به نظر می‌رسد «دفاع» زرتشتیان و انکار رواج چنین آئینی آب در هاون کوبیدن باشد.^{۱۵} اما چنین نیست.

کسانی که به بررسی این موضوع پرداخته‌اند همواره به هرودت و گزانتوس لودیائی و دیودوروس و پروکوپئوس و کتیبه کریرتر موبد دوره بهرام دوم ساسانی و دینکرد و روایات ویس و رامین و الملل و النحل شهرستانی و صدها کتب دیگر ارجاع می‌دهند که ببینید این همه نمونه داشته است و یا پی‌درپی یادآوری می‌کنند که حتی اصطلاح موجود «خوی دودَه» هم مبین همین رسم می‌باشد. اما کسی که در مسئله به ژرفی بنگرد در می‌یابد که به معنی ظاهری اعتمادی نیست. در حقیقت یکی از دشواریهای بررسی تاریخ باستان تکیه پژوهندگان بر تعبیر عادی و تحت‌اللفظی واژه‌های کلیدی است زیرا واژه‌ها هم، همانند مردمان، زاده می‌شوند و تحول می‌یابند و گروهی

بند ۱۳؛ پلوتارک، زندگی اردشیر، بندهای ۲۳ و بعد؛ کنزیاس، پرسیکا، طبع کونیگ، بندهای ۲۴ و ۴۵؛ بردیسان، *Spicilegium Suriacum* لندن، ۱۸۵۵ (ترجمه W. Cureton)، ص ۱۸؛ آگانیاس، کتاب ۲۴، بند ۲؛ در کتابهای ملل و نحل و تاریخی اسلامی نیز مطالب فراوان در این باره آورده‌اند و البته همه تکرار مکررات است.

11. Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg (1904), Col. 1860.

۱۲. ن. ک. د. ن. مکنزی، فرهنگ پهلوی، اکسفورد (۱۹۷۱)، ص ۹۶.

۱۳. فصل هشتم، صص ۹ - ۲۱ با نیبرگ، همانجا.

۱۴. بارتولومه، همانجا.

۱۵. مقایسه کنید با نظریات کریستن سن و نفیسی در مراجع نامبرده، و نیز بویس، همان مأخذ، صص ۷۵ تا ۷۷.

از آنان هم می‌میرند. اگر کسی امروز معنی اصلی «دهقان» را بداند که روزی به خداوند و صاحب ده و یا حتی نجیب‌زاده فرهیخته اطلاق می‌شده است، در بکاربردن آن برای کشاورز ساده‌بی‌زمین و یا کارگر مزرعه تردید خواهد کرد. هم‌چنین اگر در متنی از هزار سال پیش لشگری را «زره‌پوش» خوانده باشند، معنی آن با لشگر زره‌پوش امروزی بسیار تفاوت دارد. آن روز با زره و کلاه خود و سپر به جنگ می‌رفتند و امروز با تانک و توپ و موشک و نقاب ضد گاز. نمونه دیگر واژه «یزدان» است که همه ما هزار سال است که در معنی «خدا» به کار می‌بریم اما اگر مته روی خشخاش بگذاریم می‌بینیم که معنی اصلی آن «خدایان» می‌باشد چه جمع ایزد یا یزد می‌بوده است. باز هم دو نمونه می‌آوریم: از سده یازدهم عیسوی به بعد اروپائیان به سرداری رهبران و سربازان فرانکی (= فرانسوی) به مشرق زمین حمله‌ور شدند و جنگهای صلیبی را راه انداختند و این آشنائی از همان زمان باعث شد که مشرقیان اروپائیان را «فرنگی» (فرانکی = فرانسوی) بخوانند و چون اروپا در غرب بود کم‌کم «فرنگی» به معنی غربی شد و امروز حتی امریکائیان را هم فرنگی می‌خوانیم. یا اینکه چون در زمان هخامنشیان پادشاهان ایران از «پارس» برخاستند، دولت آنها را «پارسی» و سرتاسر کشور بسیار پهناور آنان را - که شامل مردمان گوناگون با زبانها و فرهنگ مختلف می‌شد - «فارس» و به یونانی «پرسیا» خواندند و دولتهای بعدی هم به همین نام مشهور شدند و کشور ایران در زبانهای سامی و غربی پارس و فرس و پرشیا و مانند آن خوانده شد که با داشتن ایالاتی چون خراسان و بلوچستان و قندهار و آذربایجان و کردستان و خوزستان و غیره، اصلاً و ابداً با معنی کشور ایران سازگاری نداشت. پس اگر حالا کسی بگوید شاهنشاهی ساسانی یا پارسی شامل آن ممالک هم می‌شد کسی که حدود فارس بعدی را می‌شناسد خیال می‌کند که آن حدود در زمانهای باستان خیلی بیشتر بوده است و مثلاً سمرقند و گنجه و تیسفون هم جزو «فارس» بوده‌اند! چند نمونه دیگر هم بدهیم و برویم بر سر مطلب. در میان بسیاری از ملت‌ها برده‌داری رواج داشته است. در ایران قدیم کسی که از دیگری فرمانبرداری می‌کرده است با او پیمان می‌بسته و در بستن این پیمان لازم می‌آمده است که دست به کمر همدیگر زنند و سوگند خورند و گاهی فرد والا مقام کمربندی به فرد زیردست می‌داده است. بدین ترتیب فرد زیردست «کمر بسته» و یا «بندی» فرد والا مقام می‌شده

است^{۱۶} و یونانیان و رومیان که معنی این عهد و پیمان را نمی دانسته‌اند، فرد زیردست را «بنده» فرد والا مقام خوانده‌اند و برای ایرانیان باستان هم سازمان برده‌داری بزرگی دست‌وپا کرده‌اند. اما حقیقت این است که «بنده» کسی بودن یعنی «فرمانبرداری مبتنی بر عهد و پیمان با کسی داشتن». وقتی داریوش در کتیبه بیستون گئوبَرَو [= گاوباره] پدرزن خود را «بنده من» می‌خواند^{۱۷} مقصود او این نیست که گاوباره «برده» اوست، بلکه می‌خواهد رابطه عهد و پیمان فرمانبرداری را مشخص کند.^{۱۸} همینطور در زمان ما وقتی کسی به کسی می‌گوید: «بنده شمایم» و یا «بنده به شما گفتم» و یا «این بنده را معاف دارید»، به هیچ وجه نمی‌خواهد بگوید که وی غلام و برده دیگری است. این مسئله در زبانهای دیگر هم نمونه‌های فراوان دارد که دو مورد را یاد می‌کنیم. حسن صَبَاح بنیانگذار اسمعیلیان ایران با خوراندن حشیش به مأموران خود «بهشت» موعود را در نظر آنان مجسم می‌کرد و وادارشان می‌کرد برای رسیدن به آن به هر عملی دست زنند و عده‌ای از آنان را به کشتن مردان نامی ایران (من جمله خواجه نظام‌الملک طوسی) برانگیخت چنانکه این مأموران حشیشی و دستگاه الموت به حشیشیون معروف گشتند و خود حشیشیون با «آدمکش» مترادف گشت و این کلمه به زبانهای غربی راه یافت و از آن جمله در انگلیسی آسَسین assassin گشت. اما امروز یک فرد آسَسین به معنی «حشیش‌کش» و «بنگی» نیست، به معنی قاتل است. یا «کوشک» در زبانهای ایرانی به معنی کاخ بارودار و یا خانه استوار باغ و باغچه‌دار بوده است و نمونه اعلای خانه‌های نجبا به شمار می‌رفته است ولی همین واژه از راه ترکی «کوسک» به اروپا رفته است و کیوسک (Kiosk در انگلیسی) شده است به معنی دَکّه روزنامه‌فروشی یا تلفنخانه کوچک در راه‌ها و غیره و جالب اینکه خود ما این معنی اخیر را از اروپائیان گدائی رده‌ایم!

این نمونه‌ها را برای این آوردیم تا نشان دهیم که ممکن است واژه‌ای در زبانی

۱۶. توضیحات کامل در این مورد را در کتاب بسیار معروف گ. ویدنگرن می‌یابید:

G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln-Opladen (1969), pp. 21-24.

۱۷. داریوش، کتیبه بیستون، متن فارسی باستان، ستون پنجم سطور ۵، ۷، ۹، (ترجمه آن در ع. ش. شهبازی، جهان‌داری داریوش بزرگ، شیراز (۱۳۵۰)، ص ۵۴.

۱۸. به همین مفهوم صدها بار در شاهنامه فردوسی بر می‌خوریم که بزرگان و شاهان و شاهزادگان به شاهنشاه خود می‌گویند «ما همه بندگان توایم».

یک معنی دو پهلوی و چند جانبه داشته باشد که اگر بی دقتی کنیم نتیجه‌های بدی به بار می‌آورد و مثلاً ما در تعارفات خود، خویش را «برده» دیگری می‌خوانیم و یا فلان قاتل را «حشیشی» می‌دانیم و یا رئیس دولتی را در «کیوسک» جای می‌دهیم و اربابی را «زارع» می‌شماریم و یا سربازی را با زره و کلاهخود دوره مغول به جنگ توپ و تانک و موشک عراقی‌ها می‌فرستیم! نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیریم این است:

خَوِشْتَوَدَنَه وَاژه‌ای است به معنی «زناشوئی با خویشان»، در همان مراحل که در ایران اسلامی هم رایج است و ستوده هم محسوب می‌شده و می‌شود و هیچکس به خواب هم نمی‌بیند که ازدواج دخترخاله‌ای با پسرخاله‌اش یا پسرعمویی با دخترعمویش یا پسرعمه‌ای با دختردائیش را «ازدواج با محارم» بشمارد در حالی که در قانون بعضی از کشورها اینگونه ازدواجها را نمی‌پسندند.

حال برویم بر سر اینکه چگونه این همه اسناد کتبی مختلف در مورد زناشوئی با محارم در میان ایرانیان موجود است. تعبیر ما این است که موارد بر شمرده از سه حال خارج نیست. یا اصلاً دروغ‌پردازیست، یا تعبیر غلط است و یا استثناءهایی است که در همه جای دنیا مانندشان یافت شده است.

۱. دروغ‌پردازی. نمونه‌ی اعلای این در یک روایت مسیحی درباره‌ی یزدگرد دوم آمده است^{۱۹} و آن بدین قرار است که وی در هشتمین سال پادشاهی خود «دختر خود را که به همسری گرفته بود بکشت». مورخان جدید هم این روایت را به عنوان حقیقت می‌پذیرند.^{۲۰} اکنون بیاییم و آن را بررسی کنیم: یزدگرد دوم پسر بهرام پنجم یا بهرام گور بود، و بهرام گور در آغاز هشتمین سال پادشاهی پدرش زاده شد،^{۲۱} یعنی در سال ۴۰۷ میلادی، و به هنگام به تخت نشستن در بهار ۴۲۱ میلادی چهارده ساله می‌بوده است، و نیز

۱۹. ن. ک.

G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, p. 50.

۲۰. مثلاً آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ج دوم، تهران ۱۳۳۲، ص ۳۰۷.

۲۱. شاهنامه، چاپ مسکو، ج هفتم، ص ۲۶۶، بیت‌های ۳۰-۳۴ (شاهی یزدگرد بزهکار):

ز شاهیش بگذشت چون هفت سال	همه موبدان زو برنج و وبال
سَر سال هشتم مَه فرودین	که پیداکنند رد جهان هور دین
یکی کودک آمدش مُرْمُزْد روز	به نیک اختر و فال گیتی فروز
هم آنکه پند کرد بهرام نام	از آن کودک خُرد شد شادکام

به هنگام مرگ در ۴۳۹ یعنی در سال هیجدهم از پادشاهی خود سی و دو ساله می‌بوده است. پس تاریخ زادن یزدگرد دوم را زودتر از هفده سالگی پدرش، یعنی $(۴۰۷ + ۱۷) = ۴۲۴$ میلادی نمی‌توان گرفت. بنابراین وقتی یزدگرد دوم به پادشاهی رسید حداکثر $(۴۲۴ - ۴۳۹) =$ پانزده ساله می‌بوده است و در سال هشتم از پادشاهی خود حداکثر بیست و سه سال داشته. پس چگونه می‌توانسته است در آن موقع دختر خود را به همسری گرفته بوده باشد و بعد هم از او زده شده باشد به طوری که او را بکشد؟ این خیالبافی محض است.

نمونه دیگری از این نوع دروغ‌پردازیها داستان ازدواج کواذ (= قباد) است با دختر خود. تئوفانس^{۲۲} ییزانسی می‌گوید که کاؤس پسر کواذ و برادر بزرگ انوشه‌روان از ازدواج کواذ و دخترش سامبیکه به وجود آمده بود. اما مارکوارت ثابت کرده است که چنین امری از نظر زمان‌بندی تاریخی ممکن نبوده است.^{۲۳}

۲. تعبیر غلط. پیشتر ثابت کردیم که واژه‌ای ممکن است در معنی چنان متحول شود که پافشاری در تعبیر اصلی آن به گمراهی انجامد. به عقیده ما تعبیر غلط خُونْتَوَدَنَه به «ازدواج با محارم» - به جای ازدواج با خویشان - باعث شده است که از دوران قدیم نه تنها عده‌ای از این تعبیر سوء استفاده کنند و به خیالبافی پردازند بلکه خیال‌پردازیهای آنان پذیرفته بعدیها شده است و بر مبنی آن، رسمی بی‌اصل، اصیل جلوه داده شده است و جنبه قانونی گرفته است. بنابراین حتی متن صریح دینکرد و شایست‌ناشایست و روایات پهلوی در باب ازدواج با محارم به هیچ وجه اصلاتی ندارد و از تعبیر غلط پیش آمده است. این تعبیر غلط را یک اصطلاح دوره سلوکی و اشکانی به وجود آورده است. در این دوره‌ها، ملکه مملکت را اَدِلْفَه یعنی «خواهر و همسر» شاه می‌خوانده‌اند^{۲۴} و این امر

۲۲. به نقل از وی در کریستن سن، همان، ص ۳۷۷ - ۳۷۸.

۲۳. مارکوارت *Erānsahr*، چاپ برلین ۱۹۰۱، صص ۳۱ - ۱۳۰، ی ۶.

۲۴. برای نمونه ن. ک.

K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, Berlin-Leipzig (1925), Vol. IV, part 1, p. 375; C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de femme mariee à l'époque hellénistique*, Paris 1970, pp. 87-89; E. Kornemann, "Die Geschwisterche im Altertums", in *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 24, 1923, p. 25, n. 4; J. Cérny, "Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology*, 40, 1954, p. 24.

حتی در میان اعراب پالمیر هم چنین رسمی رایج بوده است چنانکه از نوشته‌های روی سکه‌های مالیخوس [= مالک] روم که ملکه گمیلث [= جمیله در عربی بعدها] را «خواهر» خود خوانده است، بر می‌آید.

از نمونه‌های فراوانی که داریم بسیار آشکار است. مشهورترین نمونه آن کتیبه‌های آنتیوخوس سوم سلوکی و زن او لائودیسه می‌باشد. هرکسی چند کلمه از تاریخ بدانند، می‌داند که لائودیسه همسر آنتیوخوس سوم دختر پادشاه ایرانی زاده پنتوس (در جنوب دریای سیاه) بود و پدر او مهرداد (یکم) نام داشت^{۲۵} و هیچ پیوند نزدیکی او را با آنتیوخوس سوم، که پسر سلوکوس دوم بود، وصل نمی‌کرد. معهذا آنتیوخوس در کتیبه‌های خود این لائودیسه را «خواهر و همسر» خود خوانده است^{۲۶} و لائودیسه هم در کتیبه‌ای آنتیوخوس را «برادر و همسر» خود نامیده^{۲۷}. این تعبیر، یک تعارف بیش نیست و تنها و تنها جنبه تشریفاتی دارد یعنی در دربار سلوکی ملکه از امتیازات دختر شاه و امتیازات زن شاه برخوردار می‌شده است.

از مدتها پیش دریافته‌اند که داستان گشتاسپ در شاهنامه مبتنی است بر حماسه ایادگار زیران، که اصل آن به زمان اشکانیان بر می‌گردد^{۲۸} و به زبان شعری و پهلوی اشکانی بوده است (روایت فعلی آن به خط و بسیار نزدیک به زبان فارسی میانه است). همچنانکه بالاتر دیدیم در ایادگار زیران، از زن گشتاسپ به عنوان «همسر و خواهر» او نام برده شده است. این وضع با توجه به اشکانی بودن زمان سرودن ایادگار زیران بسیار فهمیدنی است، چه در آن زمان اصطلاحات و زبان یونانی رایج بوده است و اصطلاح یونانی «خواهر و همسر» برای «ملکه» رواج داشته است بدون اینکه ملکه یک پادشاه خواهر او هم بوده باشد. اما بعد که این اصطلاح فراموش شده، تعبیری چنان مهم از کتابی به نسبه مذهبی در میان مدعیان سواددار و حامیان ادعائی ستن دینی رایج گشته است ولی معنی آن عوض شده و از آن همان تعبیر ظاهری خواهر بودن همسر را فهمیده‌اند.

۲۵. ن. ک. پلی بویس، تاریخ، کتاب پنجم، فصل ۴۳، بندهای ۱ تا ۴ و

J. Seibert, *Historische Beiträge zu den dynastischen Verbindungen in hellenistischer Zeit*, Wiesbaden (1967), 60.

۲۶. ن. ک. به متن این کتیبه‌ها در

S. Sherwin-white- Amélie Kuhrt, *From Samarkand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire*, London (1993), pp. 204, 206-207.

۲۷. همان، ص ۱۲۷.

۲۸. غیبی، ایادگار زیران، صص ۱ و بعد؛ ذ. صفا، حماسه سرایی در ایران، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۳، صص ۱۲۱ - ۱۳۱.

باز از همان زمان اشکانی اصطلاح دیگری در میان دبیران رایج شده است و آن تعارف شاهانه‌ایست که در خطابه‌های فرمانروایان یافت می‌شود، مثلاً پادشاهی پادشاه دیگر را «برادر» می‌خواند (و این تعارف در زمان ساسانیان رسمیت گرفت و شاهان ساسانی و امپراتوران روم همدیگر را «برادر» خطاب می‌کردند و حتی زنان آنان نیز یکدیگر را «خواهر» می‌خواندند)^{۲۹} و یا پادشاه کم‌سال‌تری را «فرزند» می‌نامید و یا فرمانروای کهن‌سال‌تری را «پدر» می‌گفت. مشهورتر از همه موارد، آن است که والر شک پادشاه ایرانی ارمنستان [یعنی تیرداد اشکانی] در نامه‌ای به برادر خود بلاش یکم پادشاه اشکانی خود را «برادر و پسر» او می‌خواند، و البته که وی پسر بلاش نبوده است.^{۳۰} به همین دلیل است که خسرو پرویز در نامه‌ای که به موریق امپراتور روم نوشت و از او به سپاه یاری خواست، خود را «فرمانبردار و پسر» موریق خواند^{۳۱} و جستینیان امپراتور روم در نامه‌اش به خسرو انوشیروان او را پدر خود شمرد.^{۳۲} اینگونه تعارفات اگر به جدیت گرفته شوند معنای بسیار گمراه‌کننده‌ای به بار خواهند آورد، ولی چیز دیگری نیستند جز همان که امروز مرد محترم سالخورده‌ای در خطاب به دختری می‌گوید: «دخترم» و یا «خواهرم»، بدون آنکه رابطه‌ای میان آنان باشد. حالا اگر کسی بیاید و این چنین خطابی را تعبیر جدی کند همان کاری را کرده است که مورخان با ایرانیان زرتشتی کرده‌اند و نه تنها دخترخوانده‌ها و پذیرفته‌شدگان در خانواده را بلکه هرکسی را که به نحوی با تعارف پدر و دختر و برادر و خواهر و جز آن خوانده شده به تهمت ازدواج با محارم گرفتار کرده‌اند. پس از این بحث هم نتیجه می‌گیریم که به صرف تعبیر یک اصطلاح به صورت جدی و عالم‌مآبانه، نمی‌توان ازدواج با محارم را سنتی ایرانی دانست.

حال می‌رسیم به مواردی که چنین ازدواجهایی براستی روی داده است. از فرزندان آدم و حوا که بگذریم - که لابد بخاطر ازدیاد نسل ناچار بوده‌اند با همدیگر

۲۹. ن. ک. مقاله من به نام Byzantine-Iranian Relations در *Encyclopaedia Iranica* ج چهارم، صص ۵۸۸ - ۵۹۹.

۳۰. موسی خورنی، تاریخ ارمنستان، کتاب یکم فصل نهم.

۳۱. ن. ک.

Theophylact Simocatta, *The History*, IV. II: II, Translated by Michael and Mary Whitby, Oxford 1986, p. 118.

۳۲. شهبازی، همان مقاله، ص ۵۹۷ (به نقل از مالالا، تاریخ سنوات).

زناشوئی کنند - و از زئوس خدای خدایان یونان که با خواهر خود ازدواج کرد (ایلیاد، سرود هفدهم، سطرهای ۱۲۸ و بعد) و از امپراتور روم کلودیوس اول (که با دختر خواهر خود زناشوئی کرد و قانون گذاشت که چنان ازدواجی رسمی است)^{۳۳} هم که چشم پوشیم، می‌رسیم به پادشاهان مصر که با خواهران خود زناشوئی می‌کردند^{۳۴} و یا به ملکه‌ای عیلامی که دو برادر خود را به شوهری داشت،^{۳۵} و به لیسیان (مردمی در جنوب آسیای صغیر کهن) که زناشوئی با محارم را روا می‌دانستند.^{۳۶} در تاریخ واقعی ایران کمبوجیه نخستین کسی است که با خواهر خود ازدواج کرد و هرکسی داستان این ازدواج را به دقت بخواند شکی نمی‌تواند بکند که خود این کمبوجیه آغازکننده این رسم بوده است و ایرانیان با آن بکلی بیگانه بوده‌اند و اگر هم کسی دیگر این کار را کرده است، به تقلید از کمبوجیه بوده است. داستان کمبوجیه به نقل از هرودت یونانی که دو نسل بعد از او می‌زیست، بدین‌گونه است:^{۳۷}

پس از کوروش بزرگ پسر بزرگ او کمبوجیه به پادشاهی نشست. وی مردی بود خودسر و کینه‌جو و بسیار سنگدل. اول کاری که کرد این بود که تنها برادر خود بُرَدیه (برزو) را که جوانی دلاور و ستوده بود پنهانی کشت تا مبادا روزی بر او بشورد و پادشاهی را از او بگیرد، بعد هم به خواهر خود هئوتِسَه دلباخت و بر آن شد که او را به همسری بگیرد. یک چنین زناشوئی برای آزادگان ایرانی پیشینه نداشت. کمبوجیه ناچار شد قانون پارسی را بشکند تا برخواست خود دست یابد. یکی از وظایف پادشاه ایران این بود که در کارهای مهم با «داوران شاهی» و «نژادگان ایرانی» رأی زند و از آنان راهنمایی خواهد. «داوران شاهی» هفت تن از آزادگان بودند که برای مشورت دادن به شاه و بازداشتن او از کارهای زیانبار برگزیده می‌شدند و تا هنگامی که گناهی از آنان سر

۳۳. نگاه کنید به

T. E. J. Wiedemann, "Tiberius to nero", in *Cambridge Ancient History*, 2nd ed., Vol. X, b. 240.

۳۴. دیودوروس صقلیه‌ای، کتاب یکم، بند ۲۷، فقره ۱؛ پاوزانیاس، توصیف یونان، کتاب یکم، بند ۷، فقره ۱، کرنی، در مقاله سابق‌الذکر ص ۲۳ و

P. W. Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, Leiden 1961, p. 3.

۳۵. ن. ک. W. Hinz, *Das Reich Elam*, Stuttgart 1964, p. 76.

36. M. Boyea, *A History of Zoroastrianism*, p. 72.

۳۷. کتاب سوم، بند ۳۱ و بعد.

زده بود جاه و ارجشان به جای می ماند. کمبوجیه که از دلباختن به خواهر خود نزد ایرانیان شرم داشت «داوران شاهی» را گفت تا نگاه کنند و ببینند که آیا قانونی هست که زناشویی برادری را با خواهر خود روا داند یا نه. داوران که مردانی پاک و ناموس خواه بودند ولی از زودخشمی و تندخویی کمبوجیه آگاهی داشتند خواستند بی آنکه قانون پارسی را به دروغ بیالایند خود را از خشم کمبوجیه دور دارند. پس بدو چنین گفتند: «قانونهای ایرانی را نیک نگریم، هیچ قانونی نیست که زناشویی برادری با خواهرش را روا دانند، لیکن قانونی هست که گوید شاه ایرانی در انجام دادن هرچه دلبذیرش آید آزاد است». چنین بود پاسخ خردمندان و قضات شاهی. و کمبوجیه بی درنگ هَتُوُتْسَه را به زنی گرفت اما چندی بعد دومین خواهر خود [که نامش رَنُوُخْشَنَه = روشنگ بود] را هم به همسری در پذیرفت و بدینسان راه را برای خودسران بعدی تاریخ باز کرد، و همین که این رسم زشتی خود را نزد کسانی مثل او از دست داد، تکرارش بی مانع شد ولی همه آنان فراموش کردند که «هیچ قانون ایرانی» که چنان ازدواجهایی را روا داند، وجود نداشت، و کمبوجیه که فرهنگ عیلامی گرفته بود^{۳۸}، به پیروی از رسمی عیلامی چنین «بدعتی» را گذاشت.

۳۸. برای تقلید کمبوجیه از عادات و رسوم شاهان عیلامی ن. ک. مقاله L. Oppenheim در *Cambridge History of Iran*, II, pp. 557-58، که نشان می دهد که بر طبق سندی بابلی، کمبوجیه در معبد بُو، خدای بابلی، با لباس عیلامی ظاهر شد و مایه نگرانی و دلچرکی بابلیان گردید.

مهربان شهروینی

دانشگاه گندی شاپور در گهواره تاریخ یک ماندمان (میراث) فرهنگی از تمدن ایران باستان

بابک پدر اردشیر بابکان در شهر استخر پارس فرمانروای سرزمین پارس بود (۲۰۸ م) پدر بابک (جدّ اردشیر) هیزبد آتشگاه بزرگ آناهیتای پارس و از نجبای پارس بود و نفوذ زیادی داشت.

اردشیر بابکان در جوانی به سپاهیگری پرداخت و سپس از سوی پدر (بابک) به سمت شهربان (حکومت) استان مهم دارابگرد پارس منصوب شد. اردشیر با لیاقت ذاتی خود به آبادانی دارابگرد پرداخت و نخستین گام او ایجاد آتشکده آذر فرنیغ در شهر کاریان بود که در سر راه دارابگرد به سیراف قرار داشت و بعدها یکی از سه آتشکده مشهور ساسانیان گردید.

اردشیر پس از درگذشت پدر خود بابک، از دارابگرد به استخر آمد و فرمانروایی پارس را تصاحب شد و چندی بعد با اردوان پنجم، آخرین پادشاه اشکانیان به جنگ پرداخت. اردوان در این جنگ کشته شد و اردشیر خود را شاهنشاه سرزمین ایران خواند (۲۲۴ م). سپس در تیسفون (پایتخت اشکانیان) تاجگذاری کرد و سکه به نام خود زد. اردشیر بابکان به دین زرتشتی ایمانی داشت و به همین دلیل دین با سیاست پیوند یافت و آیین زرتشت را دین رسمی کشور پهناور ایران اعلام کرد. او موبد موبدان زمان خود، به نام موبد تنسر را مأمور جمع آوری اوستاهای پراکنده نمود و آنگاه کتابخانه‌ای در

آتشکده آذر فرنیغ (کاریان) به وجود آورد (۲۲۷ م). ضمناً اردشیر در سرزمین پارس که آن را سرزمین مقدس اجدادی خود می‌دانست ۸ شهر را به نام خود بنا نهاد و در همه آنها آتشکده و کتابخانه دایر نمود. روی هم رفته گامهای فرهنگی - دینی اردشیر بابکان در جنوب ایران مقدمه‌ای برای فراهم شدن رشته‌های فرهنگی شد که به استواری فرهنگ دینی و علمی سازمانهای علمی بعدی در پارس و خوزستان گردید.

پس از درگذشت اردشیر بابکان (۲۴۱ م) پسرش شاپور یکم ساسانی به تخت نشست و خود را دومین شاهنشاه دودمان ساسانیان خواند (۲۴۲ م).

او نیز مانند پدر به دین زرتشتی و فرهنگ و تمدن ایران گرایش فراوانی داشت و دستور داد تا موبدان زرتشتی در سراسر ایران، دین زرتشتی را تبلیغ کنند. ضمناً گامهای دینی - فرهنگی موبد تسر را ادامه داد و یکی از موبدان شمال ایران (از مغان) به نام موبد کرتیر را به سمت موبد موبدان برگزید و گروهی از موبدان با علم را به سراسر سرزمین پهناور ایران اعزام کرد تا از هر جا کتابهای اوستا و مدارک دینی و علمی و اسنادی از زمانهای هخامنشیان و اشکانیان که باقی مانده بود، جمع‌آوری شود.

دیری نگذشت که گنجینه‌ای از کتابهای اوستا و اسناد فرهنگی از تاریخ و تمدن ایران و حتی مدارک فراوانی از تاریخ و فرهنگ کشورهای مجاور و تیره‌های غیرایرانی به وجود آمد و در سه کتابخانه‌های تیسفون و آتشکده آذر فرنیغ و استخر نگهداری و روزبه‌روز به شمار کتابها افزوده گشت.

شاپور یکم ساسانی پس از آنکه در جنگ بزرگی با رومیان به پیروزی شگفتی رسید و امپراتور والریانوس را دستگیر نمود (۲۶۰ م) تصمیم گرفت ۷۰۰۰۰ اسیر جنگی (لژیونرهای رومی) را در بخشی از سرزمین خوزستان سکونت دهد. پس با کمک بزرگمردی از مردم پارس که در شهرسازی خبره بود و او را «گندا و یا جندا» می‌گفتند و نیز با گفتگو با والریانوس، در جنوب باختری ایران شهری را بنا کرد و آن را شهر وه‌اند و شاپور (شهر شاپور بهتر از اتاکیه) نام نهاد، که بعدها به شهر «گندی شاپور و یا جندی شاپور» مشهور گشت.

شاپور لژیونرهای رومی که در بین آنها افراد فنی و متخصص بودند، را به این شهر منتقل نمود و آزادی داد و امتیازاتی به سرداران رومی واگذار کرد تا سپاهیان و افراد زیر فرمان خود را به آبادانی شهر تشویق کنند و بدین طریق شهر گندی شاپور در زمانی کوتاه به یک شهر آباد و آزاد تبدیل گشت و مکانی برای رفت و آمد ایرانی‌ها و رومی‌ها و مسیحی‌ها و دیگر مردم شهرهای مجاور و حتی غیرایرانی سرزمینهای مجاور شد. ضمناً

به دستور شاپور در گندی شاپور جایگاهی برای آموزش و پرورش موبدان و موبدزادگان و دستوران و دستورزادگان زرتشتی به وجود آمد، تا جایی که از سراسر ایران موبدان و دانشمندان زرتشتی به خوزستان می‌شتافتند و در گندی شاپور به آموزش پرداخته و به پایه‌های دینی می‌رسیدند و نیز از دیگر دانشهای روز بهره می‌گرفتند. در این بین مردی عالم به نام «مانی» آیینی که پیوند از فرهنگ دینهای زروانی و زرتشتی و مسیحی و بودایی و ... بود، عرضه نمود و بر آن تبلیغ کرد که نخست شاپور او را آزاد گذاشت ولی بعداً به خارج از ایران تبعید گشت. مانی در زمان آزادی در تبلیغ آیین خود، دو کتاب به نامهای شاپورگان و ارژنگ را به رشته تحریر درآورد و بتدریج به پیروان خود افزود، ولی اندکی پس از درگذشت شاپور که به ایران بازگشت (۲۷۲ م) به بند کشیده شد و محاکمه گردید و در دروازه گندی شاپور به اعدام محکوم شد.

اما: شهر گندی شاپور در زمان شاپور یکم به صورت یک مرکز دینی علمی درآمد و حتی تنی چند از دانشمندان و پزشکان یهودی و هندی و یونانی به گندی شاپور رسیدند. شاپور از آنها استقبال کرد و آزادی مذهب و کار و تبلیغ به آنها داد که خود به گسترش دانش و فرهنگ و هنر در گندی شاپور منجر گردید. این گام شاپور آغازی بر توسعه دیگر گامهای فرهنگی بعدی شد. از آن جمله در اواخر پادشاهی او، برپایی مدرسه علوم دینی و نجوم در گندی شاپور نخستین پایگاه علمی زمان خود بود که پایه‌گذاری یک مکتب آموزشی - پژوهشی عظیم را در گندی شاپور به دنبال داشت. اینجانب آغاز دانشگاه گندی شاپور را در زمان شاپور یکم در سال ۲۵۰ میلادی پژوهش کردم.

پس از آنکه شاپور دویم ساسانی پسر هرمز به شاهنشاهی ایران رسید (۳۰۹ م) شهر گندی شاپور توسعه یافت. شاپور دویم دستور داد تا در خارج شهر بناهایی برای آموزش‌های علمی ساخته شود. ضمناً بزرگمردی از رده موبدان به نام «آذریاد مهراسپندان» (موبد موبدان) را فرمود تا اوستاهای گردآوری شده در دوران گذشته‌ای که در زمان اردشیر بابکان و شاپور یکم ساسانی جمع‌آوری شده بود، بازبینی شده و سازماندهی گردد. این دستور باعث شد که اوستا در ۲۱ نسک (کتاب) نوشته شود که مجموعه‌ای بسیار ارزشمند از اوستاها و گاتاها و تاریخ و اساطیر و دیگر اسناد فرهنگی علمی و مدارک اصیل تمدن ایران پیش از ساسانیان فراهم شد. این گنجینه بزرگ در کتابخانه تیسفون نگهداری شد و نسخه‌هایی از آنها به دو آتشکده آذر فرنبغ (پارس) و آذرگشسب (گنرگ، آذربایجان) فرستاده شد.

شاپور دویم ساسانی به شهر گندی شاپور اهمیت ویژه‌ای داد، پس دستور داد

دهها ساختمان و بنا برای آموزشگاههای علمی در خارج شهر ساخته شود. نخستین بناهایی که در اوایل شاهنشاهی او آماده گردید، بناهای مدارس پزشکی و درمانی بود. به همین جهت برخی از موبدان با دانش و دانشمندان با تجربه مأمور شدند تا از روی دانشهای پزشکی در اوستا (پزشکی در ایران پیش از دوران ساسانیان) با کمک علم پزشکی نو از پزشکان ایرانی و یهودی و هندی و مسیحی و مصری و دانشمندان نستوری و یونانی به بررسی هرچه بیشتر دانش پزشکی و علم کیمیاگری پرداخته و حتی آن را تدریس نمایند.

پس از پایان چند بنا در خارج شهر گندی شاپور، به دستور شاپور دوم، آنها را به مدارس پزشکی و کیمیاگری اختصاص دادند و شماری از موبدان با فرهنگ به پژوهش پزشکی زمانهای گذشته سرزمین ایران مشغول شدند و با یاری دیگر پزشکان و دانشمندان که به گندی شاپور رسیده بودند، نخستین مدرسه طب در ایران به وجود آمد.

این امر باعث تشویق دانشمندان و پژوهندگان پزشکی کشورهای گوناگون، بویژه دانشمندان یونان و روم و مصر گشت، تا جایی که شمار زیادی از این پزشکان راهی گندی شاپور شدند. سپس مقدمه تأسیس بیمارستان شاپور مجاور دانشکده پزشکی و کیمیاگری به وجود آمد و دیری نگذشت که این بیمارستان گشایش یافت و جایگاهی برای تسکین دردهای صدها و هزاران بیمار سراسر ایران و حتی سرزمینهای مجاور شد. در این بیمارستان بخشهای مختلفی به وجود آمد و هر بخش زیر نظر یک دانشمند و یک موبد عالم قرار گرفت و دهها پزشک و پژوهنده ایرانی و غیرایرانی مشغول درمان مردم شدند و جداگانه در این بیمارستان نوعی آموزش بالینی برای پژوهندگان علم طب که از همه جای جهان رهسپار گندی شاپور شده بودند، فراهم گردید.

چندی بعد علاوه بر تأسیسات پزشکی در گندی شاپور، دانشکده فلسفه و حکمت به وجود آمد و چند استاد یونانی و هندی و بابلی و نستوری برای تصدی و تدریس از یونان و مصر و هند و بین النهرین خواسته شدند و جداگانه پژوهشکده ریاضیات و ادبیات و آزادی مردم (حقوق) برپا شد.

روی هم رفته در اواسط دوران شاپور دوم ساسانی، گندی شاپور به حدّ یک شهر دانشگاهی و علمی رسید که می رفت با شهرهای دانشگاهی جهان چون آتن و اسکندریه و سیسیل و غیره رقابت کند. آنگاه که مدارس و بناهای نو در گندی شاپور ساخته شد، استقبال دانشمندان جهان چند برابر گردید و در زمان کوتاهی مجتمع های آموزشی گندی شاپور جایگاه استادان جهان و پژوهندگان علم پزشکی و پایگاهی برای بیماران

سراسر ایران و کشورهای دیگر شد. گو اینکه دارالفنونهای آتن و اسکندریه و دانشگاه الرها در باختر زمین و مکتبهای درسی و هنری در هندوچین در خاور زمین رونق ویژه داشتند، ولی برپایی مدارس و رشته‌های گوناگون علم در گندی‌شاپور پیوند علوم باختری و خاوری در آنجا و همکاری دانشمندان شرق و غرب باعث شد که گندی‌شاپور به پایه علمی و اعتبار بالایی در جهان آن روز برسد و به چهارراه علوم در جهان تبدیل گشت.

شهر گندی‌شاپور در زمان شاپور دوم ساسانی یکی از شهرهای بزرگ ایران گردید و مرکز بازرگانی و دادوستد و امور فنی و علم و هنر روز شد و پس از تیسفون و استخر و شوش، چهارمین شهر بزرگ و پررونق ایران زمان شاپور گردید و از نظر علم و دانش نه فقط بزرگترین شهر ایران شد، بلکه با شهرهای علمی جهان برابری می‌کرد.

رونق بیش از پیش شهر و دانشگاه گندی‌شاپور در زمان خسرو انوشیروان فراهم شد. خسرو در سال ۵۳۱ م به شاهنشاهی ایران رسید و به اصلاحات زیادی دست زد. از آن جمله به توسعه و پیشرفت سازمانهای علمی و آموزشی و پژوهشی دانشگاه گندی‌شاپور پرداخت و بویژه به توسعه دانشکده پزشکی و کیمیاگری و بیمارستان شاپور توجه ویژه داشت.

خسرو انوشیروان پسر غباد ساسانی بیست و یکمین پادشاه ساسانی بود و خود را چهارمین شاهنشاه بزرگ ساسانیان خواند. دوران انوشیروان درخشانترین دوره فرهنگ و هنر و علم و دانش در ایران دوره ساسانیان بود. انوشیروان در ۴۸ سال سلطنت خود به علم و دانش و فرهنگ و هنر توجه ویژه داشت و چون سلف خود شاپور دوم ساسانی به سازمانهای علمی دانشگاه گندی‌شاپور اهمیت فراوانی می‌داد و در توسعه آن کوششها کرد و آن را به پایه یکی از بزرگترین دانشگاههای جهان آن روز رسانید.

می‌گویند انوشیروان که به وسیله مهبود وزیر که موبدی عالم و فیلسوفی بزرگ بود به سلطنت رسید و در مکتب او به علم فلسفه و حکمت آشنا شد و سالها بعد در این علم چیره گشت و حتی گاهی با فلاسفه جهان به مباحثه و مشاوره می‌پرداخت و نیز از علم طب استقبال فراوانی نمود. به همین دلیل به دانشکده طب و کیمیاگری دانشگاه گندی‌شاپور ارج زیادی گذاشت و به گسترش آن علاقه زیادی نشان داد. او پس از آن که به سلطنت رسید، نخستین گام را برای استواری دانشگاه گندی‌شاپور برداشت و یکی از پزشکان ایرانی که دانشمندی بزرگ بود به نام «برزویه پزشک» را به ریاست دانشگاه گندی‌شاپور و ریاست دانشکده پزشکی آن دانشگاه منصوب کرد و اختیاراتی به او داد. برزویه پزشک به توسعه دانشکده پزشکی و بیمارستان شاپور پرداخت و با آگاهی‌هایی

که از پزشکی جهان داشت، دهها پزشک مشهور جهان و چند کیمیاگر جهانی را به همکاری فراخواند. ضمناً به ساختن شهرکها و بناهای دانشگاه در بیرون شهر گندی شاپور دست زد و برای استادان و دانشمندان غیرایرانی و ایرانی خانه و فرهنگسرا و وسایل رفاهی و برای پژوهندگانی که از سراسر جهان می آمدند، خانه هایی شبیه به شطرنج بنا نهاد و رفاه و آسایش و پژوهش همگان را در گندی شاپور تضمین کرد. بر اثر همین تدبیر نزدیک به ۵۰۰ استاد و پزشک و دانشمند و متجاوز از ۵۰۰۰ پژوهنده ایرانی و غیرایرانی و سدها موبد به گندی شاپور رسیدند و همگی در کنار هم با مسالمت و آزادی کامل به افزودن بر شکوه علم و هنر و ادب و فرهنگ ایران و جهان پرداختند و دیری نگذشت که دانشگاه گندی شاپور به یک دانشگاه بین المللی تبدیل گشت، بویژه پس از تعطیل شدن بخشهایی از علوم در دارالفنونهای آتن و دانشگاه الرها و مدارس اسکندریه (۵۵۹ م) که ۷ دانشمند برجسته جهانی به دربار انوشیروان پناهنده شدند. انوشیروان این دانشمندان راگرمی داشت و جداگانه با کمک برزویه پزشک از آنها برای پیشرفت رشته های علمی در دانشگاه گندی شاپور بهره برد. به گونه ای که در سال ۵۶۱ م دانشگاه گندی شاپور از هر لحاظ گسترش یافت و بویژه در رشته طب و کیمیاگری از مدارس طب آتن و الرها و اسکندریه و هند پیشی جست و تنها جایگاه پژوهش علم طب جهان شد. می گویند به پیشنهاد برزویه پزشک، نخستین کنگره پزشکی جهان در زمان انوشیروان و با حضور خود او در گندی شاپور برگزار شد که در آن سدها پزشک از شهرهای علمی جهان در آن شرکت کردند و به مباحث طب و درمان و کیمیاگری پرداختند، حتی خود انوشیروان در این مباحث شرکت می نمود. سپس انوشیروان برای کمال دانشگاه گندی شاپور از دیگر دانشمندان زمان چون بزرگمهر حکیم و برزین خرداد (موبد موبدان) و سدها موبد دانشمند از سدها شهر ایران زمین و سدها دانشمند جهانی بهره گرفت و تا جایی رسید که این دانشگاه در خوزستان چون چراغی پر نور پرتوافشان شد و به سراسر جهان نور می رساند. حتی در اواخر پادشاهی انوشیروان چند رشته دانشی نو مثل رشته های معماری و فنی، فیزیک و حساب و هندسه، موسیقی، طبیعیات و معدن شناسی به آن افزوده گشت. ضمناً کتابخانه عظیمی در گندی شاپور به وجود آمد که حداقل دارای چهارصد هزار کتاب به زبانهای ایرانی، یونانی، چینی، هندی، عبری، سریانی بود.

این جنبشهای علمی باعث پیشرفت شهر گندی شاپور شد، به طوری که در زمان انوشیروان جمعیت شهر به چند برابر رسید و یکی از مراکز پر رونق و اقتصادی ایران رقم خورد.

پس از خسرو انوشیروان ترقی دانشگاه گندی شاپور در راه کمال ادامه یافت و تا اوایل سلطنت خسرو پرویز (۵۹۱ م) شکوفایی و برتری خود را حفظ نمود و حتی مدرسه موسیقی آن به صورت یک پژوهشگاه بزرگی درآمد و موسیقی‌دانهای چون بارید و نکیسا و چند مویده به استادی آن رسیدند و علاقمندان این رشته بتدریج زیاد شدند. به گونه‌ای که پس از ۲ سال یکی از دانشکده‌های بزرگ گندی شاپور شد.

پس از آن که خسرو پرویز در جنگهای مختلف شکست خورد و آنگاه که در اواخر ساسانیان سرزمین پهناور ایران ناتوان شد، دانشگاه گندی شاپور نیز نه فقط از پیشرفت باز ماند، بلکه بر اثر ضعف دستگاه رهبری آن به دشواریهای فراوان برخورد کرد (۶۳۵ م) و دیری نگذشت که کار برخی از سازمانهای علمی آن متوقف گردید.

پس از سقوط تیسفون (۶۷۰ م) به دست تازیان و غارت شهر و سوزاندن کتابخانه تیسفون، و رسیدن خبر آن به گندی شاپور، شماری از استادان ایرانی و غیرایرانی به مهاجرت پرداختند و دانشگاه با همه عظمت خود از رونق افتاد.

و آنگاه هرج و مرج شهر گندی شاپور و دانشگاه آن را فراگرفت و از سازمانهای علمی متعدد، فقط بخشهای پزشکی و درمانی و بیمارستان شاپور باقی ماند که زیر نظر چهره‌های خاندان با فرهنگ «بخت ایشو» که از نستوریان وفادار به فرهنگ ایران بودند، اداره می‌شد.

سپس در زمان خلفای عباسی که شماری از استادان و موبدان و دانشمندان باقی‌مانده در گندی شاپور به بغداد فراخوانده شدند، دانشگاه گندی شاپور و کلیه بخشهای بیمارستان شاپور به حال نیمه تعطیل درآمد.

در این بین خلیفه منصور عباسی به بیماری مهلکی دچار شد که پزشکان عرب و یهود و هندی از درمان آن عاجز ماندند، ناچار از جرجیس ابن بخت ایشو پور بخت ایشوی یکم (۷۶۹ م) که در بیمارستان شاپور ریاست می‌کرد، دعوت فوری به عمل آمد و او در بغداد خلیفه را درمان نمود و بعداً به امر خلیفه پزشک ویژه دربار شد. کمی بعد خاندان بخت ایشو نیز بتدریج به بغداد کوچ کردند. از آن جمله بخت ایشوی دویم پور جرجیس پزشک مهدی و هادی و هارون عباسی شد و گندی شاپور از دانشمندان و پزشکان خالی گردید.

می‌گویند دانشگاه گندی شاپور و شهر هر دو سیر نزولی شدید کرد تا این که عربی بی فرهنگ به نام نعمان ابن مقرن، خودسرانه با چند هزار مزدور تازی در راه تصرف شوش به اصفهان، همین که به شهر گندی شاپور رسید و بناهای فرهنگی آباد و زیبا و

دانشگاه گندی شاپور در گهواره تاریخ ۲۵۵

دانشگاه گندی شاپور را دید، دستور داد کلیه سازمانهای باقی مانده و همه بناهای آن ویران گردد.

بدین ترتیب دانشگاه گندی شاپور که بیش از ۴۰۰ سال در دوره ساسانیان چراغ پرتوافشان جنوب ایران بود و به جهان نور می داد، و همچنین نزدیک به ۲۰۰ سال در صدر اسلام هنوز این چراغ روشن بود، به دستور عربها و بعد تیره ای از کردها خاموش شد و دانشگاه و کلیه بناها با خاک یکسان گردید.

امروز در آن محدوده روستایی است به نام شاه آباد که در خارج روستا دهها تپه و ماهور وجود دارد و مردم بومی می گویند:

آنجا، آن تپه و ماهورها شهر گندی شاپور بوده، و تل های خاک مجاور این تپه ها، بناها و سازمانهای دانشگاه گندی شاپور را به یاد می آورد.

(ونکوور یکم دیماه ۱۳۷۳ زرتشتی)

بدرالزمان قریب

عدد پنج در اسطوره مانی

در میان اعداد که نقش برجسته‌ای در اسطوره مانی دارند عدد پنج جایگاهی ویژه دارد، چون هم در جهان روشنی و هم در جهان تاریکی خودنمایی می‌کند.

بهشت نور را پنج بزرگی تشکیل می‌دهد:^۱

۱- شهریار نور (= زروان / پدر بزرگی)، ۲- دوازده شهریاری (= دوازده ائون)، ۳- قلمروهای ستوده (= ائون‌های بیشمار)، ۴- هوای زنده، ۵- زمین روشنی. این پنج ازلی نخستین‌اند که با هم بهشت روشنی را دربر می‌گیرند.

پنجگانه‌ای که یگانه است و در وجود خدای نور متجلی است. در بهشت نور پنج عنصر: اثیر، باد، روشنی، آب و آتش، اجزای ساختاری ائون‌ها را تشکیل می‌دهند. (در الفهرست پنج عنصر زمین روشنی‌اند، در متن سغدی بهشت نور در قلمروهای ستوده جایگاه دارند). در بیشتر متون ایرانی آنها را پنج روشن و گاه مهراسپندان (= سغدی: مرد اسپندان) می‌نامند. جهان تاریکی نیز پنج عنصر دارد: ضباب (هوای آلوده)، سموم (باد گرم مهلک)، ظلمت، سم (آب‌کشنده زهرآلود)، حریق (آتش سوزنده).

۱. رک: بدرالزمان قریب، بهشت نور بر چرم سفید، یاد بهار، ۱۳۷۳، ۳۵۳ - ۳۷۲ و

Gharib. B. New Light on two words in the Sogdian version of "the Light Paradise or the Realm of Light", Studia Manichaica, IV internationaler kongress zum manichäismus, Berlin-Brandenburgische Akademien der Wissenschaften, Berlin 2000. p 258-269. Ed. E. Emmerick, Werner Sundermann and Peter Zieme.

پنج عنصر روشنی تجلی خدایی کیهان (جهان اکبر) و تبیین مقوله ازلۃ نفس زنده (گریو ژیوندک پارتی)^۱ در انسان (جهان اصغر) اند. این پنج، عناصر جهان نورند که جسم انسان نخستین / هر مزدیغ، خدای رزمجورا می سازند، پنج عنصری که هم فرزندان و هم زین افزار اویند. آنها در پنج نبرد شرکت می کنند و با پنج عنصر تاریکی در می آمیزند. نتیجه آن، آمیزش عنصر نور خدایی با عنصر تار اهرمنی و اسارت روشنی در چنگ تاریکی است.

روح حیوانی انسان از همین پنج عنصر ساخته و پرداخته شده است که با پنج عنصر مادی بدن او در تضاد است.

از نظر ساختاری خدای نور را پنج اندام مینوی، که هم پنج صفت انتزاعی او، هم جزء جدانشدنی وجودی اویند دربر گرفته است.

این پنج اندام خرد / فرّ، ذهن / دل، هوش، اندیشه، ادراک / بینش اند. این پنج اندام را پنج گاه پدر نیز می خوانند، که در آفرینش دوم در مهریزد (روح زنده) و پنج فرزندش متجلی می شوند. او ایزدی است که در آفرینش جهان مادی نقش بنیادین ایفا می کند و هر یک از پسرانش در نماد یکی از این اندام های نور جلوه می کنند.

با این پنج نیرو است که مهریزد بر نیروهای تاریکی برتری می جوید و با سرکوب آنها جهان مادی را می سازد.

در واقع این پنج اندام تجلی مینوی روح عقلانی انسان است که انسان خردورز، متفکر، هوشمند و صاحب اندیشه و بینش را می سازد. این پنج اندام روشنی در آفرینش سوم به پنج عضو منوهمد روشن^۲ (بهمن بزرگ)، خدای خرد منتقل می شوند و با یاری او (و پیامبرانی که می فرستد)، روح انسان از چنگال نیروهای اهرمنی رهایی می یابد.

بدن انسان نیز مانند روح او از پنج اندام تشکیل شده است: استخوان، پی، رگ، گوشت و پوست که در آیین مانی اندام های تاریکی اند و روح انسان در قفس این اندام های تاریکی گرفتار است.

۱. سرودهای این ایزد در:

Boyce, M., A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica 9, 1975, 104-114.

۲. رک: سخنی درباره منوهمد روشن، قریب، بدرالزمان، نامه فرهنگستان ۸، سال دوم، شماره چهارم، ۱۳۷۵، ۶-.

و ۱۵.

Sundermann, W., Der Sermon von Licht- Nous, BTT, 7, 1992.

جهان تاریکی در برابر پنج اندام روشنی، پنج اندام تاریکی^۱ دارد که از هریک پنج بزه زاده می شود. اینها پنج گناه نخستین اند. پنج اندام تاریکی: خرد تاریک، ذهن / دل تاریک، هوش تاریک، اندیشه تاریک و بینش تاریک است.

نبرد درونی روح انسان چنین آغاز می شود:

خرد تاریک بر استخوان می نشیند و کینه بار می آورد. ذهن تاریک بر عصب رسته و خشم بار می آورد. هوش تاریک بر رگ می نشیند و هوس بار می آورد. اندیشه تاریک بر گوشت می نشیند و خشونت بار می آورد. بینش / ادراک تاریک بر پوست رسته و جهل بار می آورد.

بنابراین روح انسان اسیر پنج بزه یا پنج نیروی اهرمنی می شود، روح انسان که خدایی است و از پنج عنصر اثیر، باد، نور، آب و آتش ساخته شده و جایگاه پنج اندام مینوی: فرّ / خرد، دل، هوش، اندیشه و ادراک روشن است، گرفتار پنج گناه ویرانگر: کینه، خشم، هوس، خشونت و جهل می گردد.

اما جهان روشنی در برابر این پنج بزه / پنج شرارت، پنج فضیلت^۲ دارد. این پنج فضیلت: عشق، ایمان، کمال، بردباری و دانش است. پنج فضیلت، پنج جایگاه ازلی خدای نورند. (الفهرست آنها را پنج اندام جوّ نور ازلی (= هوای زنده بهشت نور متون مانوی) با اسامی: علم، حلم، عقل، غیب و فطرت می نامد).

پنج فضیلت یا پنج هدیه که گاه پنج میوه درخت زندگی خوانده می شوند، ابزار رستگاری انسان و رهایی روح او از اسارت تاریکی است. خدایان یاری کننده انسان در این نبرد سرنوشت ساز، ایزدان خرداند. در اینجا نقش منوهمد روشن که مستقیماً با روح انسان در تماس است و چشم درونی دل و وجدان آگاه اوست، برجستگی پیدا می کند. منوهمد روشن با حلول در روح انسان با پنج فضیلتی که با خود دارد، به پنج اندام مینوی روح (خرد، دل، هوش، اندیشه و بینش) نیرو می بخشد تا عناصر روشن روح، اثیر، باد، نور، آب و آتش رهایی یابند.

در واقع کینه سرکوب عشق، خشم سرکوب ایمان، هوس سرکوب کمال (= خرسندی کامل)، خشونت سرکوب حلم (بردباری) و جهل سرکوب علم (آگاهی و دانش) می شوند.

در بعضی از متون پنج فضیلت را پنج هدیه می نامند و آنها را میوه پنج درخت می دانند که با هم درخت زندگی^۳ را می سازند: میوه درخت فرّ عشق است؛ میوه درخت

۱. همان مأخذ.

۲. همان مأخذ.

3. Henning, W. B., Sogdica 1940, 2-5.

دل ایمان؛ میوه درختِ هوشِ کمال است و میوه درختِ اندیشه بردباری؛ میوه درختِ ادراک / بینشِ علم و دانش است.

بنابراین ما در برابر پنج عنصر نور، پنج عنصر تاریکی، در برابر پنج اندام روشن روح، پنج اندام تاریک روح، و همچنین پنج اندام بدن داریم. از دیگر سوی پنج فضیلت ازلی با پنج گناه نخستین درگیرند، اما در پایان این نمایش کیهانی خدای نور بر نیروی تاریکی پیروز می‌شود.

این جداول پنجگانه‌های اسطوره مانوی را در متون ایرانی نشان می‌دهند. الگوی اصلی، متن پارتی است. اما معادل‌های سغدی و گاه فارسی میانه نیز (در متونی که معادل داشته و با صورت پارتی اختلاف داشته باشد)^۱ داده می‌شود.

پنج عنصر روشنی: پنج پسر هرمزد یغ: Panj rōšn

۱- ائیر پا: ardāw frawardēn؛ فا: fravahar؛ سغدی: artāw frawarti

۲- باد پا: wād (yazd)؛ سغدی: wāt

۳- تور پا: rōšn (yazd)؛ سغدی: artxušt (اردیبهشت)

۴- آب پا: āb (yazd)؛ سغدی: āp

۵- آتش پا: ādur؛ سغدی: ātar

پنج اندام بدن:

۱- استخوان پا: astag؛ فا: ast؛ سغدی: astak

۲- پی پا: padīg؛ فا: pay؛ سغدی: paḍyā

۳- رگ پا: rahg؛ فا: rag؛ سغدی: rāk



Yoshida, y., Studies on the inner Asian Languages, 9, 1994, 105-111.

درخت زندگی در زمین پاک می‌روید: ریشه‌اش پاکدامنی، تنه‌اش فرّ، شاخسارش خرد، برگ و بارش زندگی جاوید است.

در برابر درخت زندگی درخت مرگ قرار دارد که ریشه‌اش کینه، تنه‌اش ستم، شاخسارش خشم، برگش ننگ و میوه‌اش جهل است.

۱. علامات اختصاری در این جداول: پا = پارتی، فا = فارسی میانه، سغد = سغدی.

مأخذ آوانویسی واژه‌های سغدی رک: قریب، بدرالزمان. فرهنگ سغدی - فارسی - انگلیسی، فرهنگیان

۱۳۷۴.

مأخذ آوانویسی واژه‌های پانی و فارسی میانه رک: Boyce, M. Acta Iranica 9a, 1975.

- ۴- گوشت پا: pīd؛ فا: pīd؛ سغد: yātē
- ۵- پوست پا: čarm؛ فا: čarm؛ سغد: čarm
- پنج اندام (روشن) روح: پا: panj handām gyānēn؛ سغد: panj ruwānmēnč anđamēt
- ۱- خرد (روایت سریانی)؛ درخشش، پا: bām؛ فر: farn؛ سغد: farn
- ۲- ذهن/ فکر (روایت قبطی: نوس)، پا: manohmed؛ سغد: ذهن/ دانش šyā/znā
- ۳- هوش پا: ūš؛ سغد: mān (parmātē)
- ۴- اندیشه پا: andēšišn؛ سغد: šmārāk
- ۵- ادراک/ بینش پا: parmān؛ سغد: paṭṭēdē، دانش yarβākyā
- (در فارسی میانه اندام دوّم نیامده، اندام سوّم منوهمد، اندام چهارم parmānag و اندام پنجم handēšišn است.)

پنج پسر روح زنده (مهریزد): panj wād žiwandag puhrān

- ۱- نگهدارنده شکوه: dahibed؛ نماد خرد/ فر
- ۲- شهریار افتخار: pahragbed؛ نماد دل/ ذهن
- ۳- الماس روشنی: visbed؛ نماد هوش
- ۴- شهریار شکوه: wādahrām yazd/ zandbed؛ نماد اندیشه
- ۵- اطلس: parmānagēn yazd/ mānbed؛ نماد بینش/ ادراک
- پنج فضیلت یا پنج هدیه:

- ۱- عشق پا: frihīft؛ فا: dōšarmīh؛ سغد: fritāt
- ۲- ایمان/ باور پا: wāwarīft؛ فا: wāwarīh؛ سغد: warnu
- ۳- کمال پا: ispurīft؛ فا: ispurgarīh؛ سغد: ispurīft
- ۴- بردباری پا: dragmanīft؛ فا: burdīh؛ سغد: burtārmīkyā
- ۵- دانش پا: žīrīft؛ فا: zīrīh؛ سغد: yarβākyā
- پنج گناه نخستین یا پنج بزه:

- ۱- کینه پا و فا: xēn/ kēn؛ سغد: kēn
- ۲- خشم پا: dēbahr؛ فا: xēšm؛ سغد: ipāk (y)
- ۳- هوس پا: āwaržog؛ فا: āwarzōg؛ سغد: ābraxsē/ rēž
- ۴- خسونت/ تندی پا: istaftīft/ tundīft؛ سغد: istaβdyā
- ۵- جهل/ نادانی پا: wadišnāsagīft (بد آگاهی)؛ سغد: mandyarβākyā

بخش دوم

زبان

داریوش اکبرزاده

دو نبشته‌ی جدید پهلوی

(۱)

سال گذشته (۱۳۷۸) و هنگام بررسی برخی از اسناد و مدارک مربوط به کاوشهای شهر بیشاپور به سرپرستی آقایان مهندس سرفراز و صراف در سالهای ۴۸ - ۱۳۴۷ متوجه عکس و گزارش یک کتیبه پهلوی شدم؛ جای آن را نمی دانستیم. روزی به هنگام ورود به موزه ملی در درگاه انباری که به تازگی بازگشایی شده بود و به هنگام احوال‌پرسی با یکی از همکاران خوبم، به ناگهان چشمم به تکه سنگی با «خط پهلوی» افتاد. دیگر تکه‌های آن نیز در همان انبار افتاده بود؛ و این همان کتیبه بود.^۱

این یادگار ارزشمند از دسته «دخمه نبشته»های پهلوی است. بیشترین چنین سنگ‌مزارهایی (دخمه نبشته) متعلق به اوایل دوران اسلامی حدود قرن اول تا سوم و شاید چهارم هجری است.^۲ این کتیبه دارای پنج سطر است. خط آن به پهلوی و از نوع متصل به گونه خط «پهلوی کتابی» است. بیشتر سنگ‌مزارهای پهلوی یافت شده در سده‌های نخستین اسلامی به «خط پهلوی کتابی» نوشته شده است. درازای این دخمه نبشته ۵۴ و پهنای آن ۴۲ سانتیمتر و قطر آن ۸ سانتیمتر است. وجود چنین دخمه نبشته‌هایی، بی‌گمان در بررسی تاریخ زبان پارسی و خط پهلوی در نخستین سده‌های اسلامی بسی ارزشمند است.

۱. برای پیشینه، نک: گزارش‌های باستان‌شناسی: ۱۳۳۸، صص ۳۵۸ - ۳۶۸.

۲. تفضلی، احمد: ۱۳۷۶، ص ۱۰۳.

این دخمه نبشته که اکنون در بخش مرمت جهت مرمت نگهداری می شود دارای افتادگی دو تکه بزرگ در دو طرف از بالا و افتادگی در حد حذف یک یا دو حرف در سمت راست از بالا تا پایین است. در سمت چپ افتادگی مهمی دیده نمی شود. نبشته های سطر پنجم از پایین مقداری آسیب دیده، اما قابل خواندن است. در زیر قرائت پیشنهادی خویش را تقدیم می دارد:

سطر نخست: با توجه به افتادگی، تنها یک حرف hm یعنی H دیده می شود و من آن را پایان واژه ZNH یعنی ēn «این» می دانم.

واژه دوم این سطر با توجه به افتادگی به صورت g دیده می شود و من آن را به صورت w و h یعنی dhmk' «دخمه» بازسازی می نمایم. اگر فرض کنیم که این واژه NYŠH یعنی ZAN زن است، می توان گمان برد که واژه سطر اول نام خاص و «فرخ مرد» (سطر دوم) شوی زن در گذشته است.

سطر دوم: حرف نویسی، Plhwmlt آوانویسی Farrox mart «فرخ مرد». نام شخص در گذشته است.

سطر سوم: افتادگی یا افتادگی های آغازین سطر قرائت آن را بسیار دشوار نموده است، با این وجود از مجموع حرف های m' h/s Plb' (y) واژه ای مانند māh farrōbā (y) به دست می آید. «ماه فرنخ» می تواند نام پدر شخص در گذشته باشد. اگر واژه دوم را «روان» در نظر بگیریم، در آن صورت حرف پیش از آن P وابسته به واژه نخستین خواهد بود که نمی دانیم چیست؛ ساختار جمله نیز به هم می خورد و باید واژه «خوشتن رای» در سطر چهارم بیاید. اما آنچه پیدا است، غیر از این است (تصویر شماره ۱).

سطر چهارم: با توجه به افتادگی آغاز سطر این چنین دیده می شود: حرف نویسی: whšt' (yg) Pšn (?) آوانویسی wahišt/ig (?) u-š (?) «او را بهشت (بهشتی)». به عقیده ی من حرف بعد از t در پایان واژه wahišt باید زاید باشد؛ همان علامتی (ا) که در پایان غالب واژه های پهلوی دیده می شود (الفک، stroke) (تصویر شماره ۲).

سطر پنجم: حرف نویسی whl YHww-ṭ

آوانویسی wahr bawāt «بهره باد»

الفک در آغاز wahr شاید باقیمانده حرف پهلوی r باشد که انتهای آن شکسته شده است و یا شاید شکل گویشی باشد برای واژه bahr .

ترجمه این دخمه نبشته چنین است:

«این دخمه فرخ مرد (پسر) ماه فرنخ (ک) ش بهشت بهره باد.»

نسخه‌برداری:

- ۱- ۵. ۱۳۶۷
- ۲- ۳. ۱۳۶۷
- ۳- ۴. ۱۳۶۷
- ۴- ۵. ۱۳۶۷
- ۵- ۶. ۱۳۶۷

(۲)

یکی از شاهکارهای هنری روزگار ساسانی، «تنگ سیمینی» است که در موزه ملی ایران، در بخش تاریخی و لرستان نگهداری می‌شود. این تنگ سیمین از غرب مازندران و از کلاردشت، ظاهراً قبل از سال ۱۳۲۰ شمسی به دست آمده است.^۱ ارتفاع این تنگ ۲۶/۵، قطر بزرگ ۱۴/۲ سانتیمتر و وزن ۹۴۰ گرم است و به شماره ۲۵۰۰ به ثبت رسیده است (تصویر شماره ۲).

از سال ۱۳۲۰ تاکنون، پژوهشگران بسیاری به مطالعه و معرفی این تنگ پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌کدام اشاره‌ای به نبشته‌های آن ننموده‌اند. این تنگ، اکنون در نمایشگاه مشترک موزه ملی ایران و موزه وین در شهر وین اتریش در کنار دیگر اشیای گرانبهای ایران به نمایش درآمده است. در گزارشهای اخیر، از کشف نبشته‌های این تنگ توسط همکاران ارزشمند سرکار بانو ایازی مدیر بخش تاریخی و لرستان و سرکار خانم اکبری مسئول اموال آن بخش سخنی به میان نیست.^۲

با این وجود و به ظاهر، نخستین بار «آندره گدار» فرانسوی به معرفی این تنگ در سال ۱۹۲۸ پرداخته است.^۳ پس از او، مینوروان دکتر مهدی بهرامی به سالهای ۱۳۲۳،^۴ ۱۹۴۸،^۵ ۱۳۲۸،^۶ حبیب‌الله صمدی به سال ۱۳۳۴،^۷ مصطفوی به سال ۱۳۳۶^۸ و دیگر

۱. نوروززاده چگینی، ناصر: ۱۳۶۷، ص ۱۸.

2. Wien Museum: 2000, p. 287.

۳. گدار، آندره (ترجمه): ۱۳۶۵، صص ۲۶۱ - ۲۷۰. ۴. بهرامی، مهدی: ۱۳۲۳، ص ۲۲.

5. Bahrami, M: 1948, pp. 13-23.

۶. همو، ۱۳۲۸، صص ۳۲ - ۴۲. ۷. صمدی، حبیب‌الله: ۱۳۳۴، صص ۱۱۵ - ۱۳۶.

۸. مصطفوی، محمدنقی: ۱۳۳۶، صص ۴۸۹ - ۴۹۴.

باستان‌شناسان خارجی چون «گیرشمن» به سالهای ۱۹۵۳، ۱۹۶۲^۱ و «واندنبرگ» به سال ۱۹۵۹^۲ از معرفی‌کنندگان این تنگ‌اند.

شکل این تنگ سیمین، بیضی و دارای نقشهای برجسته‌ای است. گردن آن با چینهای ظریف و تزییناتی به شکل رشته‌های به هم بافته و با تاجی از گل آذین شده است. چهار نوازنده یا «خنیگر-رقاص» در گوشه‌هایی که اسلیمی‌های هلالی متشکل از برگها و خوشه‌های انگور به وجود آمده، جای گرفته‌اند. طاق‌هایی از گل و گیاه در بالای سر این «خنیگران» دیده می‌شود. در پایین پای دو تن از این زنان سر دو شیر دیده می‌شود. در ته ظرف نقش جانور افسانه‌ای از پهلوی به نمایش درآمده است. یکی از رقاصان شاخه‌گلی در دست چپ و ساغری به دست راست دارد کلاه بر سر، باگیسوان جعدوار، گردنبندی در گردن، النگوهایی در دست با کمربندی در کمر دیده می‌شود. در یک سمت او کبک و در سمت دیگر او قرقاولی دیده می‌شود.

نوازنده‌ای دیگر و در اندازه‌ای کوچکتر سرگرم نواختن تار است. «خنیگر-رقاص» بعدی در دست راست گلی با شاخ آن و در دست چپ جامی با میوه (؟) و در سمت راستش روباه و در دست چپش پرنده‌ای به مانند بوقلمون دیده می‌شود. «خنیگر-رقاص» بعدی پرنده‌ای در دست راست و روباهی به دست چپ دارد. دست راست بالا رفته و با دست چپ دم روباه را گرفته و تکان می‌دهد. در دو سوی او نیز قرقاول و کبک و در بالای سر او در سمت راست گراز دیده می‌شود.

گذار با توجه به شاخ و برگهای انگور، رامشگران و حیوانات چنین نتیجه می‌گیرد: «بدون شک همگی، جشنهای را تداعی می‌کنند که به خاطر «دیونیزوس» خدای تاکستانها و شراب در یونان برپا می‌شد و این جشنهایی است که با فتوحات اسکندر تا هندوستان روایی پیدا کرد. با توجه به تنگی دهانه این مجاری تحتانی این تصور پیش می‌آید که احتمالاً آن را تا گردن در تغاری که در خوشه‌های نارس انگور له کرده‌اند، فرو می‌برده‌اند تا اولین محصول شراب سال را برداشت کنند. این ظرف طی قرنهای پنجم یا ششم میلادی و تحت نفوذ هنر مضاعف ایران و یونان ساخته شده است.»^۳

هرچند بررسی هنری این ظرف کار بنده نیست و موضوع این نبشتار نیز نخواهد بود، اما «سنت رامشگری-نوازندگی» سنتی خالص ایرانی است که از دوره مادها تا به

1. Wien Museum: 2000, p. 287.

۳. گذار، آندره: ۱۳۶۵، صص ۲۶۱ - ۲۷۰.

۲. واندنبرگ، لویی (ترجمه): ۱۳۴۸، ص ۶.

قدیمی اوستا را باز کتابت می‌کرد، نام خود را بعد از کلمه «عمل» بر نوشته می‌افزود؛ مثلاً «عمل هر مزد یار بهرام»، یعنی نام روی ظرف مسین «کار» شخصی به نام هر مزد یار بهرام است و به «کوشش» وی نام صاحب ظرف بر ظرف تکر و کننده شده است. واژه «تخشایی» به همین روال شاید برابر با «کوشش و سعی، عمل» و منظور از آن «اثر، کار» باشد. واژه «عمل» به همین شکل بر دستنویسهای متأخر اوستا که در کتابخانه مجلس شورای اسلامی محفوظ است، ضبط شده است و بر ظروف مسین یا «رودین» قدیمی در خانه‌ها یا پرستشگاههای زرتشتی بسیار دیده می‌شود.

در پایان بر خود بایسته می‌دانم که از بزرگواری و عنایت خاص جناب آقای کارگر، مدیر پرتلاش موزه ملی ایران سپاسگزاری می‌نمایم. هم‌چنین سپاس بیکران قلبی خود را تقدیم این عزیزان می‌دارم که هر کدام محبتی خاص به این بنده حقیر داشته‌اند: جناب آقای چایچی معاون پژوهشی موزه ملی، جناب آقای صافی عکاس زحمتکش موزه، جناب آقای کامران احسانی در بخش مرمت، سرکار خانم مهناز گرجی مدیر محترم بخش مرمت که هم در مرمت دخمه نبشته و هم در تهیه عکسهای میکروسکوپی از تنگ سیمین مرا یاور بودند. از سرکار خانم پروانه سلطانی در بخش مرمت، سرکار خانم عاطفی که با بزرگواری تمام دخمه نبشته را در اختیارم نهادند. از سرکار خانم ایازی مدیر محترم بخش تاریخی و لرستان و سرکار خانم اکبری مسئول اموال بخش مذکور که تنگ سیمین را با تمام محدودیتهای زمانی و با بزرگواری تمام در اختیارم قرار دادند. برای همه این بزرگواران و پاسداران راستین یادگارهای فرهنگی ایران زمین آرزوی دیرزیوشی و بهزیوشی دارم.

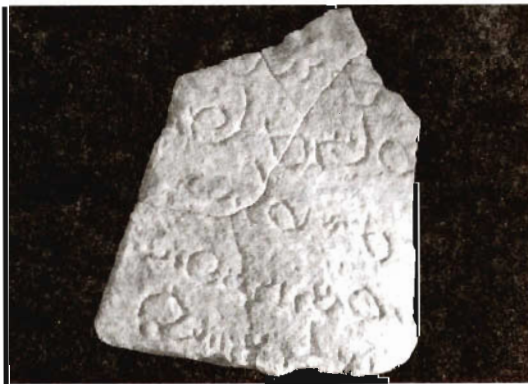
منابع

۱. بهرامی، مهدی: ۱۳۲۳، ظروف سیمین ساسانی در موزه ملی تهران، یادگار، سال اول، شماره سوم، صص ۳۲ - ۴۲، تهران.
۲. بهرامی، مهدی: ۱۳۲۸، گنجینه مازندران، آموزش و پرورش، سال ۲۳، شماره ۱۰، صص ۲۲ - ۲۸.
۳. تفضلی، احمد: ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، آگاه.
۴. حاکمی، علی: ۱۳۳۴، بشقاب نقره منحصر بفرد ساسانی، گزارش باستان‌شناسی، ج سوم، صص: ۳۳۲ - ۳۶۴، تهران: اداره کل باستان‌شناسی.
۵. سامی، علی: ۱۳۳۸، گزارش‌های باستان‌شناسی، مجلد چهارم، شیراز: موسوی.
۶. صمدی، حبیب‌الله: ۱۳۳۴، گنجینه کلاردشت، گزارش‌های باستان‌شناسی، ج سوم، صص ۱۱۵ - ۱۳۶، تهران: اداره کل باستان‌شناسی.

۷. گذار، آندره و دیگران: ۱۳۶۵، آثار ایران، ترجمه ابوالحسن سرو قدم، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. مصطفوی، محمدتقی: ۱۳۳۴، تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده، قسمت دوم، گزارشهای باستان‌شناسی، ج سوم، صص ۴۸۹ - ۴۹۲، تهران: اداره کل باستان‌شناسی.
۹. نوروززاده چگینی، ناصر: ۱۳۶۷، مازندران در دوران ساسانی، باستان‌شناسی و تاریخ، سال دوم، شماره دوم، صص ۱۷ - ۲۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. واندنبرگ، لویی: ۱۳۴۸، باستان‌شناسی ایران (با مقدمه گیرشمن)، ترجمه عیسی بهنام، تهران: دانشگاه تهران.
11. Bahrami, M: 1948, *L'Exposition d'Art Iranian in Paris*, *Artibus Asiae*, XI, pp. 13-23, Paris.
12. Gingoux, Ph: 1978, *Les inscriptions en surcharge sur les Monnaies du trésor sassanid de suse, chapiers de la délégation Archéologique Française en Iran*, 8, pp. 137-145, Paris.
13. Ghirshman, R: 1957, *Argenterie d'un Seigneur sassanide*, *Ars Orientalia*, II, 77-82.
14. Henning, B, and Guitty Azarpay: 1967, *A hunting scene on an inscribed sassanian silver vessel*, *Iranica Antiqua*, VoII. II, pp. 145-152, Leiden.
15. Godard, A: 1965, *The Art of Iran*, trans: M. Heron, New York.
16. Museum wien: 2000, *7000 jahre persische Kunst*, wien.
17. Nyberg, H. S: 1974, *A Manual of Pahlavi*, II, wiesbaden.



تصویر شماره ۱ - پیش از مرمت

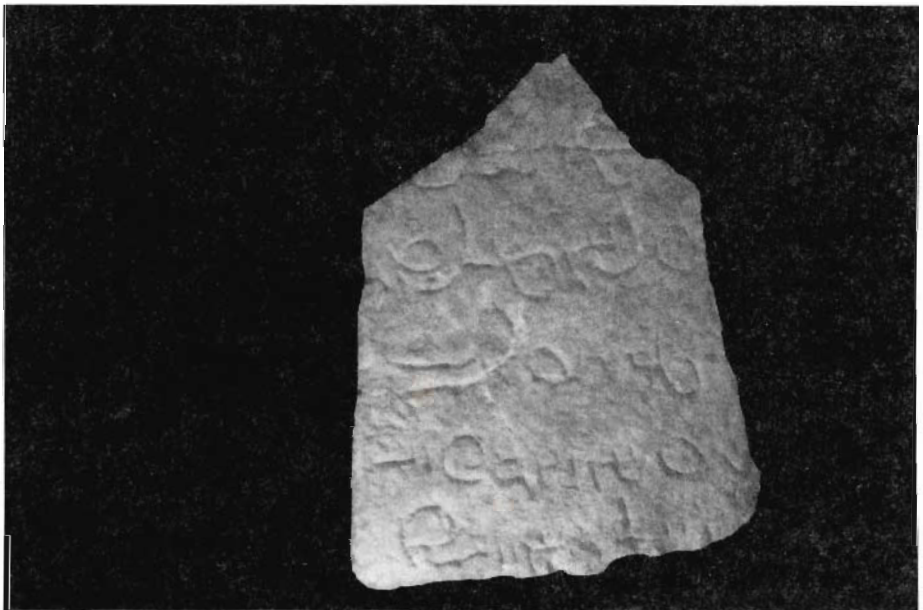


تصویر شماره ۲ - پیش از مرمت

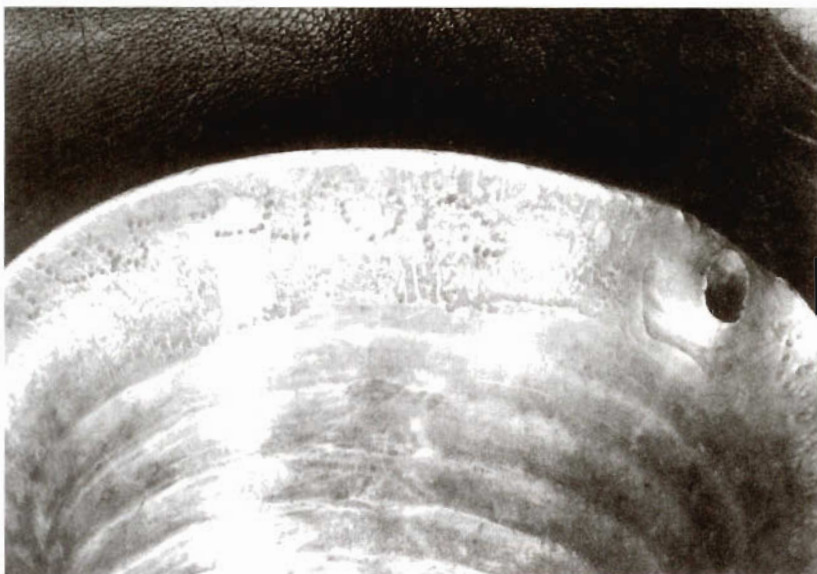
دو نیشته‌ی جدید پهلوی ۲۷۱



تصویر شماره ۳ - پس از مرمت



تصویر شماره ۴ - پس از مرمت

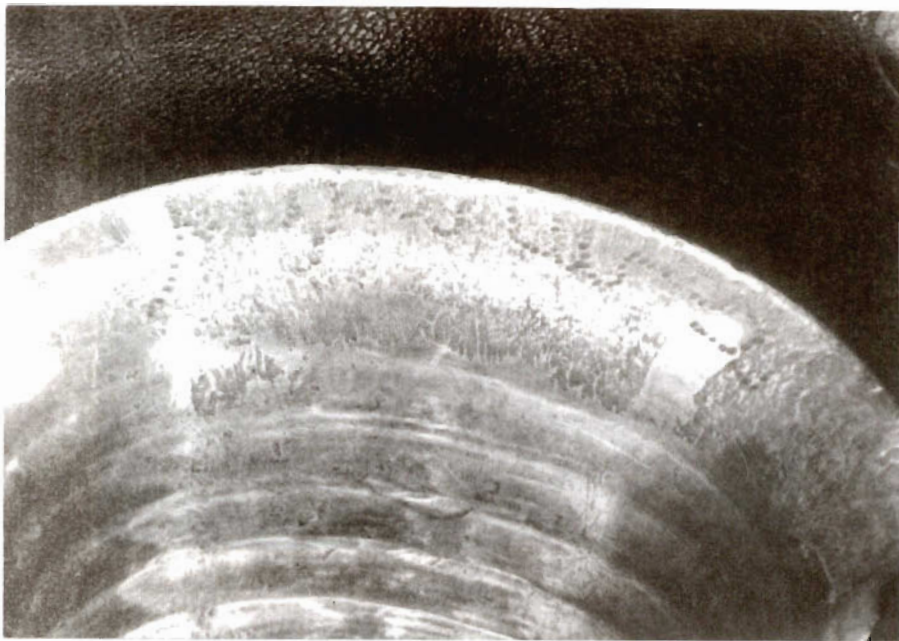


تصویر شماره ۵

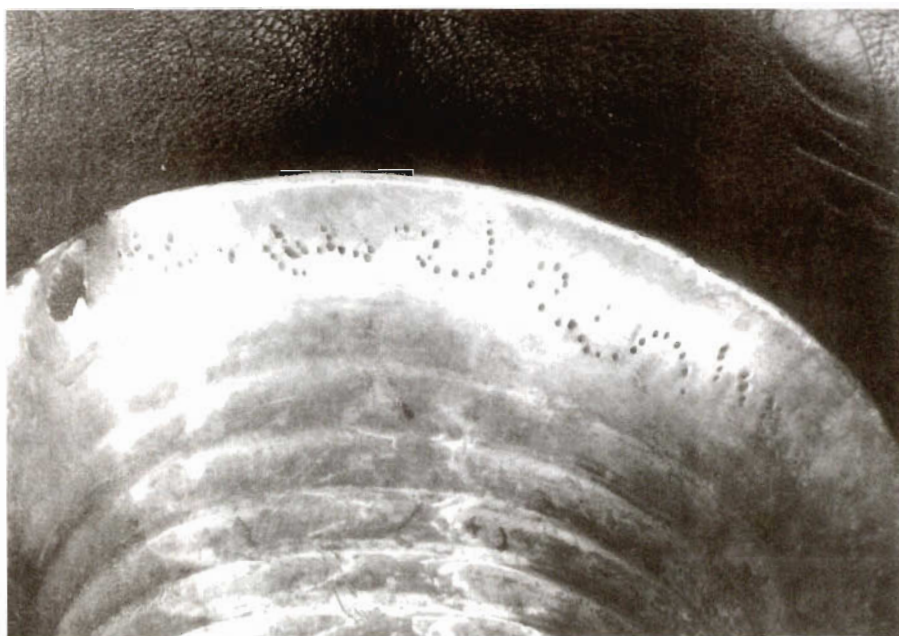


تصویر شماره ۶

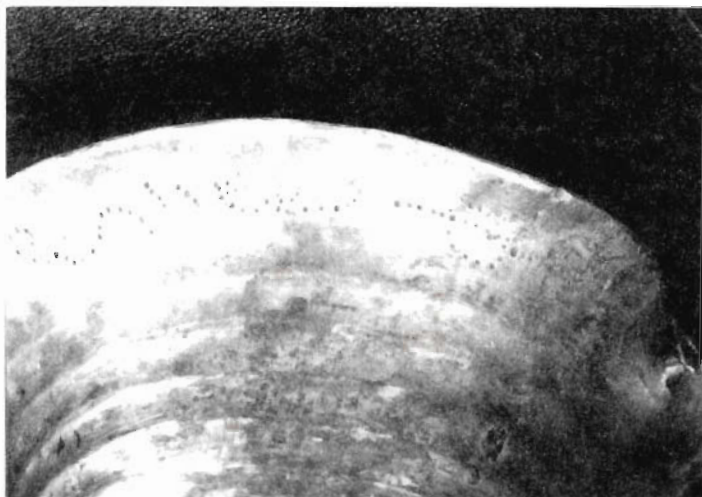
دو نیشته‌ی جدید پهلوی ۲۷۳



تصویر شماره ۷



تصویر شماره ۸



تصویر شماره ۹



تصویر شماره ۱۰ - تنگ سیمین ساسانی

جواد برومند سعید

بی سر و پا

از پای تا سرت همه نور خدا شود
در راه ذوالجلال چو «بی پا و سر» شوی
حافظ

ترکیب بی سر و پا که در اشعار صوفیانه به صورتهای «بی پا و سر» و «بی سر و پا»، «بی دست و پا» و «بی بال و پر» و گونه‌های دیگر دیده می‌شود. یکی از اصطلاح‌های رمزی صوفیان است که مفهوم و کاربرد آن – همانند دیگر اصطلاح‌های صوفیانه – با آن مفهومی که در ذهن و تصور مردم غیر صوفی وجود دارد متفاوت است. در عرف و عادت مردم معمولی «بی سر و پا» به کسانی گفته می‌شود که از نظر معیارهای اجتماعی بی ارزش و بی اعتبارند. این اصطلاح گذشته از آنچه گفته شده در مفهوم توهین و دشنام نیز کاربرد دارد. واژه‌نامه‌های زبان فارسی معنی‌های: درمانده، عاجز، مجهول و مفلس و ... را بر این واژه نوشته‌اند.^۱

اما در عرفان و آثار عرفانی برخلاف تصور مردم به کسانی «بی سر و پا» گفته می‌شود که از نظر معیارهای عرفانی به کمال رسیده باشند، و کمال عارف از نظر عارفان از این قرار است:

۱. نک: لغت‌نامه دهخدا، زیر واژه «بی سر و پا».

الف. آزادی و بی‌نیازی

کسانی که آئین عشق خرابات را باور می‌کنند نخست شرط پذیرفتن آنان در خرابات مغان این است که از هر چه رنگ تعلق دارد دست شسته و آزادوار زندگی مجردانه را پذیرا شوند. آنگاه این قلندران مجرد، تاج زر و خلعت شاهی را به دیگران می‌بخشند. با ملک دو جهان سرگران دارند. این عاشق که بند تعلقات را گسسته است «بی‌سر و پا» نام می‌گیرد. به دور از نام و ننگ و بی‌آنکه در بند کام و آرزو باشد مانند نسیم صبا در جستجوی اصل از دست رفته و جانان جدا شده از جان است؛ کسانی که در سلک آنان نیستند همانند کودکان از کار و بار آنها که سر به خرابی دارند، آگاه نیستند؛

با من ای عشق امتحانها می‌کنی	واقفی بر عجزم اما می‌کنی
عارفان را نقد شربت می‌دهی	زاهدان را مست فردا می‌کنی
این سر نکته است پایش تویی	گرچه ما را «بی‌سر و پا» می‌کنی

مولانا، ص ۶۴۲

از سینه بزن آتش در بالاش و در مفرش

صد فتنه و صد شورش در هر دو جهان افکن

«بی‌سر شو و هم بی‌پا» در شهر فکن غوغا

رندانه بکن یغما، از اطلس و از ادکن

دیوان سلطان ولد، ص ۳۰۶

سنگ و شانه‌ای باید تا ز پا و سر گوید

«پا و سر» چو گم گردد سنگ و شانه برگیری

* * *

انکار مکن ما را گر «بی‌سر و پا» بینی

کین کار هم از اول سر داشت به ویرانی

* * *

عادت آمد که دمی قصه ما گوش کنی

قصه غصه این «بی‌سر و پا» گوش کنی

دیوان اوحدی مراغه‌ای، ص ۳۷۵ / ۳۸۸ / ۳۹۲

در کوی عشق «بی‌سر و پا»ئی نشان که داد

کو خسته دل نیامد و خونین جگر نرفت

دیوان عید زاکانی، ص ۵۳

هر سر نبرد سر غم عشق به پایان

این شیوه به از «بی‌سر و پا»یان نتوانند

* * *

زاهدان از کجا و ما ز کجا

ما و دردی‌کشان «بی‌سر و پا»

دیوان سلمان ساوجی، ص ۳۰۹ / ۴۵۱

بی‌سر و پا ۲۷۷

بر آستان تو درویش «بی‌سر و پا» را سران ملک ز اصحاب جاه می‌خوانند
 دیوان کمال خجندی، ص ۴۷۶
 میان مجلس مستان ز پا و سر بگذر که این مقام خراباتیان «بی‌سر و پا» ست
 دیوان قاسم انوار، ص ۳۷
 بر «بی‌سر و پا» که نشیند ز رخت گرد فارغ بود از تاج زر و خلعت شاهی
 دیوان فخری هروی، ص ۷۷

گر ز خود نیست شدی حوصله جان آنست
 در فنا زن که بقا مرتبه جانان است
 سر شد و راه خرابات به پایان نرسید
 آری این راه، ره «بی‌سر و پایان» است
 دیوان شاه داعی، ج ۲، ص ۹۹

عاشقی را باید از باد صبا آموختن
 می‌رود «بی‌پا و بی‌سر» دائماً در جستجو ست
 دیوان اسیری لاهیجی، ص ۶۷
 هرگز نظر به «بی‌سر و پا»یی نمی‌کنی کو را هلاک تیر بلایی نمی‌کنی
 دیوان فضولی، ص ۵۸۸
 خواهی رسد مرتبه «بی‌سر و پا»یان از تاج مکمل گذر و تخت مرصع
 دیوان فیضی دکنی، ص ۴۲۲

به یکی جرعه می‌جام و نگین می‌بخشم
 پیش «بی‌پا و سران» نام و نشان این همه نیست

* * *

دیده هرکس روش ناز ترا می‌داند که ملامت به من «بی‌سر و پا» نتوان کرد
 * * *
 فیض همت طلب از صحبت «بی‌پا و سران»

غنچه خسبان گره از کار صبا بگشایند

* * *

طفلی که ز مستی شناسد سر و پا را از «بی‌سر و پا»یان چه خبر داشته باشد

* * *

هرگز نکند گل چمن «بی‌سر و پایان» تا بر سر خار آبله پا نگذارد
 دیوان حزن لاهیجی، ص ۲۸۵ / ۳۰۰ / ۳۱۸ / ۳۴۵ / ۳۶۱

گر به اقلیم عشق روی آری
همه آفاق گلستان بینی
«بی سر و پا» گدای آنجا را
سر ز ملک جهان گران بینی

دیوان هاتف اصفهانی، ص ۲۷

«بی سر و پا» یان ملک فقر صاحب دولتند

دولت از این فرقه «بی سر و پا» خواهم گرفت

دیوان عبرت نائینی، ص ۴۰

حکم نازست که پا بر سر مژگان نهند

آن نگاهی که نصیب من «بی پا و سر» است

* * *

پایداران وفا و مهر سربازان کمند

ورنه در کوی بتان «بی پا و سر» بسیار هست

دیوان عاشق اصفهانی، ص ۵۹ / ۷۸

شیوه رهروی، و پیشه قلاشی را از رقیقی دو سه «بی پا و سر» آموخته ام

دیوان محیط قمی، ص ۱۱۸

قاصد از ننگ، ز من نامه به جایی نبرد و بر برد نام چو من «بی سر و پا» بی نبرد

دیوان آذر بیگدلی، ص ۱۹۲

ب. رها شدن

از رخ چون آفتاب پرده برافکند و ما

«بی سر و پا» ذره وار در تک و تاز آمدیم

دیوان عماد کرمانی، ص ۲۱۶

به اعتقاد عرفان هستی انسان از دو بعد تشکیل شده است: جسم و جان. جسم از چهار آخشیج جهان مادی، یعنی خاک و باد و آب و آتش تشکیل شده و جان پرتوی از نور جاویدان ملکوت می باشد که در قالب تن زندانی است. پس از مرگ که قفس تن فرومی شکند، مرغ جان اگر متعلق به عارفی کامل باشد دوباره به اصل خود بازگشته و بر فراز آسمانها به آرامش نخستین و ابدی خویش می رسد.

تن درین میان مانع و حجاب بزرگی است که نمی گذارد جان به جانان بپیوندد. عارفان کامل که این حقیقت را می دانند، در جستجوی رسیدن به اصل خویشند. هر آینه در صد دند تا «پا و سر» را که مجموعاً سازنده تن و جسم هستند، رها کرده و یکپارچه

جان بشوند تا بتوانند به وصال جانان برسند. ازین روی آنها که به این مرتبه از کمال رسیده باشند، به آنها «بی‌سرو پا» می‌گویند. این بی‌سرو و پایان که کاملاً جان شده و از حجاب تن‌رهایی یافته‌اند، همچون ذره فارغ از قید و زمان و مکان، رقص‌کنان جویای سرچشمه خورشید وصال می‌شوند تا در وصل جانان حله‌ای از نور پوشیده و خود از پای تا سر نور شوند یا همچون قطره‌ای به دریای جاویدان برسند.

دل ما ذره صفت «بی‌سرو پا» پیش خورشید رخس زیر و زیر می‌گردد

دیوان باباکوهی، ص ۵۲

مو آن سوت‌دل «بی‌پا سر» ستم که دل سوت‌ه ز عشق دلبر ستم
خدا یا عشق ظاهر بی‌نشان بی که از عشق بتان «بی‌پا و سر» ستم

دیوان باباطاهر، ص ۱۷۰

دانی که چها چها چه‌ها می‌خواهم وصل تو من «بی‌سرو پا» می‌خواهم
فریاد و فغان و ناله‌ام دانی چیست یعنی که ترا، ترا، ترا می‌خواهم

سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۶۷

کوچه تنگ است، مرغ و بال پر نمی‌گنجد درو

«بال و پر» بگذار تا بتوانی آسان آمدن

دیوان احمد جام، ص ۳۳۱

ره او «بی‌قدم» می‌رو جمالش بی‌بصر می‌بین

حدیثش بی‌زبان بشنو شرابش بی‌دهان درکش

دیوان نظامی گنجه‌ای، ص ۲۹۵

پیش تو گر «بی‌سرو پا» آمدم هم به امید تو خدا آمدم

نظامی - به نقل از لغت‌نامه دهخدا

گفتم آخر این چه کارست ای خدا سروران را چند اندازی ز پا
هاتفی گفتا کزین کار آگهیم خودکشیم و خوددیشان می‌دهیم
بکشمش وانگه بخونش درکشم گرد عالم سرنگونش درکشم
بعد از آن چون محو شد اجزای او «پا و سر» گم شد ز سر تا پای او
عرضه دارم آفتاب طلعتش وز جمال خویش سازم خلعتش
سایه‌ای گردانمش در کوی خویش پس برآرم آفتاب روی خویش

منطق‌الطیر، ص ۱۴۴

پس به یکیک ذره و یکیک وجود
خوشتن را امتحان خواهیم کرد
شبنمی «بی پا و سر» خواهیم شد
قصد بحر جاودان خواهیم کرد

* * *

ذره ذره زان شدم تا پیش خورشید رخت

همچو ذره «بی سر و بی پا» ی گردان می روم

دیوان عطار، ص ۲۰۳ / ۴۱۰

من رسیدم به لب جوی وفا
دیدم آنجا صنمی روح فرا
سپه او همه خورشیدپرست
همچو خورشید همه «بی سر و پا»

مولانا، ج ۱، ص ۷۸

چو ما «بی سر و پا» نیم چو ذرات هوایم
بران نادره خورشید قمروار بگردیم

مولانا، ج ۲، ص ۴۳

تنها به سیران می روی، یا پیش مستان می روی

یا سوی جانان می روی، باری خرامان می روی

در پیش چوگان قدر، گویی شدم «بی پا و سر»

برگیر و با خویشم ببر، گر سوی میدان می روی

مولانا، ج ۳، ص ۴۵

ارباب شوق در طلبت بی دلند و هوش
اصحاب فهم در صفتت «بی سرنده و پا»

کلیات سعدی، ص ۴۳۸

سر پای کرده در طلب خاک کوی دوست
بی پای همچو آب به هر سو دویده اند

دیوان سیف فغانی، ج ۱، ص ۵۱

«بی سر و بی پا» چو گویی دل دوان
کی شود خورشید خسته زین روش
جسم ما مرد و نمادش «پا و سر»
مای ما را سوخت آتش های عشق
این خر تن گرچه اسفل می تند
گیاه دراز و گه به پهنا می رود
چون سوار چرخ مینا می رود
روح گشت و «بی سر و پا» می رود
مای ما در عشق بی ما می رود
عیسی تن سوی بالا می رود

دیوان سلطان ولد، ص ۱۲۷

چون به درگاه مرگ ازین صورت روی
گر تو نور آن خوری، درخور روی
«بی سر و بی پا» سوی بی سو شوی
دیده ها را همچو خور درخور شوی

* * *

«بی‌سرو پا» می‌روم ره را چنین
در جهانی کز ازل بودم درو
بوکه ناگه سر برآرم از کمین
داشتم مقصودها، بی‌جستجو
نکته می‌گفتم همیشه بی‌زبان
باده می‌خوردم دمام بی‌دهان

* * *

هر که را عقل است صنعش می‌برد
بر صراط مستقیم حق روان
سوی صانع چون ملائک می‌برد
بی‌حجاب تن همیشه چون روان
ره برد «بی‌پا و سر» سوی مقر
خیل جان را آن گزیده مرتع است
تا بماند در مقر کان مرجع است

رباب‌نامه، ص ۱۱۸ / ۱۲۸ / ۱۶۰

به صحرا چون که بیرون رفت باز آن دلبر از خلوت

دل پر درد بیمارم ز عشقش «بی‌سرو پا» شد

نسیمی شیروانی، ص ۱۶۳

به دنیا رفتنت بر پای میدان
ز اول گرچه اینجا پا به کار است
که در عقباست پریدن چو مرغان
ولی چون بر هوا شد پای بار است
چو مرغان بال خود بگشای ای یار
که در عرفان تویی از عرش برتر
به بال معرفت تا عرش بر پر

کنزالحقایق، ص ۶۸

کفش و دستار بینداز و تهی کن «سرو پای»

تا چو ایشان همه تن گردی از حرکات

* * *

پیش ازینم خبر از «پا و سر» خود می‌بود
وقت آنست که «بی‌پا و سرم» گرداند

* * *

از در ما چو درآمد اثر ما بنماند

این دل و دین و تن و جان و «سرو پا» بنماند

دیوان اوحدی مراغه‌ای، ص ۱۲۳ / ۱۹۵ / ۱۹۶

مرغان این چمن همه بی‌بال و بی‌پرند
از جسم و جان بری وز کونین فارغند
مردان این قدم همه «بی‌پا و بی‌سرنده»
با خاک ره بر ابر و از عرش برترند

* * *

اشارت کرده بودی تا بیایم
بگو چون «بی‌سرو و بی‌پا» بیایم

اگر خواهی که با تن‌ها نباشم نه با تن‌ها من تنها بیایم

* * *

آن سهی سرو روان از سر پا ننشیند تا من دلشده را «بی‌سر و پا» نکند

* * *

تو که یک ذره نداری جز از آتش مهر ذره‌ی «بی‌سر و پا» را به هوا باز گذار

دیوان خواجهی کرمانی، ص ۴۳۲ / ۴۶۱ / ۶۶۲ / ۷۰۲

جز سری نیست به دست من بیدل وان نیز

تحفه‌ای نیست که در پای تو شاید انداخت

* * *

بر سر کوی تو جز «بی‌سر و پا» نتوان بود پای در بند تو، در بند ریا نتوان بود
پیش ما جان عزیز ار چه گرمی است ولی زو توان بود جدا وز تو جدا نتوان بود

* * *

جنت ز بزم «بی‌سر و پا» یان خبر نیافت مغرور ازان شدست به ناز و نعیم خویش

* * *

از رخ چون آفتاب پرده برافکند و ما «بی‌سر و پا» ذره‌وار در تک و تاز آمدیم

* * *

در جستجوی طلعت چون آفتاب او خود را چو ذره «بی‌سر و بی‌پا» نکرده‌ای

* * *

عاشقان بی‌دلند و «بی‌سر و پا» ی رحمتی شاهدان برای خدای

دیوان عماد کرمانی، ص ۸۲ / ۱۴۸ / ۱۸۲ / ۲۱۶ / ۲۶۳ / ۲۹۳

امید طواف حرم وصل تو افکند

در وادی غم طایفه‌ای «بی‌سر و پا» را

بر سر کوی غمش «بی‌سر و پا» باید رفت

گاه با خویش و گاه از خویش جدا باید رفت

* * *

هر شب از کویت مرا سرمست و شیدا می‌کشند

چون سر زلفت به دوشم «بی‌سر و پا» می‌کشند

دیوان سلمان ساوجی، ص ۱۰ / ۲۶۵ / ۳۰۸

رفتم ز دست من «بی‌سر و پا» را دریاب پادشاهی، ز سر لطف گدا را دریاب

دیوان کمال خجندی، ص ۸۳

بی‌سرو پا ۲۸۳

در خرابات می‌کند دستان هر که در عشق «بی‌سرو پا» شد

* * *

در ره عشق چو ما «بی‌سرو پا» باید رفت راه را نیست نهایت ابدای باید رفت

* * *

بر طور وجودیم چو موسی شده از دست «بی‌پا و سر» آشفته و جویای بقاییم

دیوان شاه نعمت‌الله، ص ۱۹۳ / ۱۹۸ / ۵۵۱

ای در دل هر ذره ز مهر تو صفایی خورشید رخت رهبر هر «بی‌سرو پا»یی

* * *

خسروان منتظر بی‌سرو پای بنشسته به در پرده‌سرای

همچو خورشید ز خرگه بدرای رخ به اریاب ارادت بنمای

دیوان عصمت بخارایی، ص ۴۶۱ / ۵۲۹

رند سرمست را خوشان آرند زاهد خشک را کشان آرند

عاشقان در ره تو «بی‌سرو پا»ی گشته از جان روانه‌شان آرند

دیوان شاه داعی، ج ۲، ص ۶۰۷

«بی‌سرو پا» آمد به ره عشق اسیری عشاق ترا نیست درین ره سرو سامان

دیوان اسیری لاهیجی، ص ۲۴۳

کاش به راحت سرم سوده شود همچو خاک

زانکه چو من عاشقی «بی‌سرو پا» خوشترست

هلالی جغتایی، ص ۲۷

واعظا رند «بی‌سرو پا»یم یادم از مبدء و معاد مده

دیوان فیضی دکنی، ص ۴۹۶

من و آزرده‌گی از «بی‌سرو پا»یی هیئات

یک سرمو، دل ازین شیفتگی درهم نیست

دیوان طالب آملی، ص ۲۷۶

آنکه جمال تو دید، بی‌دل و دین گشت وانکه وصال تو یافت «بی‌سرو پا» شد

دیوان رضی‌الدین اریتمانی، ص ۵۸

روشن ضمیر باش که این بال آتشین بر چرخ برد شبنم «بی‌دست و پای» را

دیوان صائب، ص ۱۵۲

ای خوش آن روزی که بازم در ره عشق تو سر
هر که در عشق خدا «بی سر» شود، سرور شود

* * *

چو ره بردم به کوی دوست، کی گنجم دگر در پوست
بیفکنم ز خود، خود را رهش را پا ز سر کردم

* * *

تن در بلا بگداختم، تا کار جان را ساختم
از آب و گل پرداختم، از «پای تا سر» جان شدم

* * *

نه ما ماند و نه سر ماند و نه پا ماند هم از ما، هم ز سر، هم پا گذشتم

* * *

هر که ز عشق پرسدم، باده کشم ز جام دوست
«بی سر و پا» برون روم، مست لقا که همچنین

دیوان فیض کاشانی، ص ۱۰۰ / ۲۷۰ / ۲۸۲ / ۲۹۵ / ۳۱۳

«بی پا و سر» ی که ترک سر گفتم دیگر چه غمش ز بی کلاهی است

* * *

رساند آخر به کوی خویش را دل بدین «بی دست و پا» یی دست و پا کرد

* * *

ما راست «بی پر و بال» پرواز تا نگوئی پرواز کی توان کرد، تا بال و پر نباشد

دیوان عبرت نائینی، ص ۵۳ / ۹۵ / ۱۰۱

در هوای تو به «بی بال و پر» ی شهره شدم

یافتم در سر کوی تو عجب پا و سری

* * *

چو سالکان طریقت به کوی عشق در آی به دل اگر نه غم از ترک «پا و سر» داری

دیوان وحدت کرمانشاهی، ص ۳۴ / ۳۶

چرا دست یازم، چرا پای کویم مرا دوست «بی دست و پا» می پسندد

دیوان روح القدس، ص ۳۷

ج. سرگشتگان وادی هجران

پس از مرگ هنگامی که جان از جسم جدا شد، در واقع «بی‌پا و سر» یعنی بدون جسم می‌شود. این جان آزاد شده اگر به زیور علم و آگاهی آراسته باشد، با بال معرفت به سوی لامکان پرواز نموده، و به جانان می‌پیوندد. آنگاه برای همیشه آسوده‌خاطر در آرامش ابدی به سر می‌برد. اما اگر آن جان متعلق به شخصی ناآگاه و بی‌علم باشد، دوباره به عالم خاک بر می‌گردد، تا زندگی در جهنم دنیایی را بار دیگر تکرار کند، و این تکرار تا پالودگی کامل همچنان ادامه دارد. این جان رانده درگاه است، تا روزی که پالوده نشده و قابلیت وصال را پیدا نکند همچنان در جهان خاکی سرگشته و آواره است و در هجران و ناکامی بسر برده و دست از طلب بر نمی‌دارد، همیشه زاری می‌کند، و از اینکه دوست به یاد او نیست نگران است. آه می‌کشد و بیقراری می‌کند و از دوست درخواست می‌کند که او را در بیابان بی‌پایان هم‌چنان بی‌سر و پا نگذارد.

اندر طلب یار همی باش چو گوی «بی‌پا و سری» خویش تو اندر تک و پوی
کان چیز که در پرده وحدت باشد در بیخودی ای پسر نماید به تو روی

* * *

خواهم که ز دور در جمالت نگرم می‌توانم از آنکه «بی‌پا و سر»م
از عالم خود اگر تو ای مایه حسن نظاره خود کنی رشک برم

لوايح عين القضاة، ص ۱۱ / ۴۰

«بی‌پا و سر» ان دشت خون آشامی مردند ز حسرت و غم ناکامی
محنت‌زدگان وادی شوق ترا هجران کشد، و اجل به بدنامی

سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۹۶

در بیابانی که نه پا و نه سر دارد پدید هر زمان سرگشته‌تر، هر ساعتی حیران‌ترم

* * *

در خم چوگان سر زلف تو گوی صفت «بی‌سر و پا» مانده‌ام

* * *

«بی‌سر و پای» توام، گرچه به جان خواستن

ای دل و جان رهی، دردسر آورده‌ای

* * *

در بیابان عشق نعره‌زنان «بی‌سر و پای» میدویدستی
گاه چون خاک میفتادستی گاه چون باد میوزیدستی

دیوان عطار، ص ۶۲ / ۴۱۲ / ۴۸۱ / ۴۸۷ / ۴۸۹

هم شیوه سودای تو نتوان دانست هم وعده فردای تو نتوان دانست
می باید بود تا ابد «بی سر و پا»ی چون ره به سر و پای تو نتوان دانست

* * *

جانا! جانم غرق سودای تو بود پیوسته چو قطره «بی سر و پا»ی تو بود
من حوصله ای نداشتم، این همه کار از حوصله بخشیدن سودای تو بود

مختارنامه، ص ۶۸ / ۷۵

غم مخور گر شود آواره کویت چو من از قدمگاه سران «بی سر و پا»یی کم گیر
امیر خسرو دهلوی، ص ۳۳۳

بهر او زار بگیرند، که او را پیوست از پی فعل بدش «بی سر و بی پا» بینند
دیوان عراقی، ص ۱۸۰

شوریدگان روی او «بی پا و سر» چون موی او

افتاده اند در کوی او سرمست و حیرانش بین

امین بلیانی، به نقل تاریخ ادبیات دکتر صفاج، ۳، ص ۸۸۵

فریاد که دستم نگرفتند و به یک بار از پای فکندند من «بی سر و پا» را

* * *

ترک من، ترک من «بی سر و پا» کرد و رفت

جگرم را هدف تیر بلاکرد و رفت

دیوان خواجو، ص ۶۲۷ / ۶۴۵

گر به پا دور شوم باز به سر پیش تو آیم صد ره از زانکه برانند من «بی سر و پا» را

* * *

در آن حریم که خلوت سرای سلطان است

گدای «بی سر و پا» را یقین که نگذارند

دیوان عضد یزدی، ص ۱۱ / ۵۰

سر پابوس تو دارم من و هیاهات کجا به چنان پایه چنین «بی سر و پا»یی برسد

* * *

من به بوی سر زلفین تو راضی شده ام

بیش از این خود به من «بی سر و پا»یی نرسد

* * *

رفتم که سر از پای کنم، در پیت آیم آن نیز میسر نشد از بی سر و پایی

* * *

ز زلفش دل طلب کردم مرا گفتا برو سلمان

پریشانم کجا دارم سر هر «بی‌سر و پا»یی

دیوان سلمان ساوجی، ص ۲۹۶ / ۳۳۹ / ۴۰۹ / ۴۱۶

ره «بی‌پا و سران» است تو نتوانی رفت

بنشین خواجه ترا چون هوس پا و سر است

* * *

ناشده همچو نسیم سحری «بی‌سر و پا» سحری بر سر کویش گذری نتوان یافت

دیوان شمس مغربی، ص ۹۳ / ۱۰۲

از پای افتاده‌ام و از سر خبرم نیست هرگز نکنی یاد من «بی‌سر و پا» را

* * *

ببنده تست دل از غمزه مسازش مجروح

سوخت از هجر تو جان «بی‌سر و پا» مگذارش

غصمت بخارایی، ص ۲۵۸ / ۳۶۹

نباشد ره به خود، سوی درت هر «بی‌سر و پا» را

خیال نرگس مست تو بیخود می‌برد ما را

دیوان فخری هروی، ص ۲۰

فتاده «بی‌سر و پا» یند بر در دلدار ولی به گاه روش، سروران میدان‌اند

منسوب به حسین حلاج، ص ۸۴

در بادیه کعبه مقصود خطرهاست

کس را سر آن ره بجز این «بی‌سر و پا» نیست

اهلی شیرازی، ص ۳۰

عشقت به من «بی‌سر و پا» ارزانی وان گنج بدین عشوه گدا ارزانی

جز وصل تو هر نقد مرادی که بود یکسر به خزانه خدا ارزانی

دیوان طالب آملی، ص ۹۷۹

در تمنای لقایت چون فیض کو به کو «بی‌سر و پا» می‌پویم

* * *

در بیابان طلب «بی‌سر و پا» می‌گردد که ترا می‌طلبد این دل آواره من

دیوان فیض کاشانی، ص ۲۸۱ / ۳۲۲

می شنیدم که سر «بی سر و پا» یان داری اول ای دوست من «بی سر و پا» را دریاب

* * *

از من «بی سر و پا» چشم مدارید شکیب دل خراب نگه نرگس مستانه اوست

* * *

مجنون مرا شور تو «بی پا و سر» انداخت کوه غم عشق تو مرا از کمر انداخت

مشکل که به کویت رسد این رنگ پریده سیمرخ درین راه خطرناک پرانداخت

* * *

دلا هر قطره‌ای دریای اسرار تو می‌باشد حباب «بی سر و پا» هم هوادار تو می‌باشد

دیوان حزین لاهیجی، ص ۲۵۲ / ۲۶۲ / ۲۷۰ / ۳۰۴

هرچه خواهی بکن ای دوست که ما «بی سر و پایان»

برنداریم ز پایت سر تسلیم و رضا را

پای نشناخته از سر، به سرکوی تو آیم

گر بدانم که بود راه من «بی سر و پا» را

* * *

جوی از «بی سر و پا» یان خبر منزل یار

که درین سلسله صاحب خبری نیست که نیست

* * *

هر بی «بی سر و پا» را نبود راه به کویت هر چند که مشتاق تو «بی پا و سر» افتد

* * *

آنکه «بی پا و سر» انند گدایان درش

دست هر بی «بی سر و پا» ئیش به دامان نرسد

دیوان عبرت نائینی، ص ۳ / ۶۹ / ۹۱ / ۱۰۲

د. دایره ابدی فلک

عشق رخ دلدار مرا «بی سر و پا» کرد

چون گردش افلاک ار آنم «سر و پا» ست

نسیمی شیروانی

مفهوم دیگری که از اصطلاح «بی سر و پا» در آثار عرفانی استنباط می‌شود آن است که با

فرارسیدن مرگ، جان از جسم جدا شده (بی‌سر) = ازل، (بی‌پا) = ابد^۲ همچون خط دایره فلکی در لامکان که ازل و ابد آن به هم پیوسته است به ابدیت می‌پیوندد. زیرا تا جان عارف ابدی نشود نمی‌تواند به ابدیت بپیوندد. تا هستی جسم در میانه حائل است وصال دست نمی‌دهد. ازین روی هنگامی که جان در لامکان عدم شد به عدم کل می‌پیوندد.

پس عدم گردم، عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
درینصورت وصال دست داده و جان به جایگاه اصلی و نخستین خود که
آسودگی مطلق است برگشته و در جانان محو و با او یکی می‌شود. جانان روشنی
جاویدان (= اسر روشنی) است که بر فراز افلاک سرچشمه حیات و هستی و مبدأ و معاد
جانهاست.^۳

جان پاکان آنگاه که تن را رها کرده و به لامکان برسند. جزیی از دایره فلکی شده
و آسمانها و زمین را در زیر پای دارند.

بحر جان را «بی‌سر و پا» یافتم بحر جوهردان کف دریا عرض

دیوان باباکوهی، ص ۷۳

گر نجات دین و دل خواهی همی تا چند ازین

خویشتن چو دایره «بی‌پا و بی‌سر» داشتن

دیوان سنایی، ص ۴۶۸

در بادیه جهان دری بنماید نه جامه و نه جای چو من بنماید
در گردش این دایره «بی‌سر و پای» یک «بی‌سر و پای» چو من بنماید

* * *

هر روز درین دایره سرگشته ترم چون دایره‌ای بمانده «بی‌پا و سر» م
و امروز چنان شدم که آبی نخورم تا هم چندان خون نچکد از جگرم

مختارنامه، ص ۸۰/۶۰

از بس که چو نقطه موهوم شد دلم سرگشته تو ز دایره «بی‌پا و سر» م

* * *

۲. واژه «ازل» احتمالاً از واژه «سر» به معنی آغاز و «آ» نافیه باستانی به صورت «اسر» به معنی بی‌آغاز در متون فارسی میانه مخصوصاً در بند هشتن فراوان کاربرد دارد. درین صورت «س» تبدیل به «ز» و «ر» تبدیل به «ل» شده است. ازین نوع تبدیله‌ها که در زبان فارسی فراوان دیده شده است، از نظرات استاد دکتر ماهیار نوایی است.
۳. موضوع جان و جانان را جداگانه مورد بحث قرار خواهیم داد.

«بی سر و پا» گرازین میدان برون آیی چو گوی
تا ابد گر هست گویی در خم چوگان تست

* * *

که سر نهاد روزی بر پای درد عشقت تا در رهت چو گویی «بی پا و سر» نیامد

* * *

گوی آن کس می برد در راه عشق کو چو گویی «بی سر و بی پا» بود

* * *

ای که ز سودای عشق «بی سر و پا» مانده ای

بر سر این راه دور خفته چرا مانده ای

ای دل عطارا! خیز نیستی پیش گیر

زانک ز هستی خویش «بی سر و پا» مانده ای

دیوان عطار، ص ۵۶ / ۱۲۳ / ۲۴۴ / ۲۶۵ / ۴۸۷

خوش ز زمین سوی سما می روی	ای که تو از عالم ما می روی
پر بگشادی به کجا می روی	ای قفس اشکسته و جسته ز بند
کز وطن خویش چرا می روی	سر زکفن بر زن و ما را بگو
سوی وطنگاه بقا می روی	نی غلطم عاریه بود این وطن
مضطرب و «بی سر و پا» می روی	یا ز تجلی جلال قدیم
مست ملاقات لقما می روی	یا ز شمعاعات جمال خدا

دیوان مولانا، ج ۲، ص ۷۵۵

تنها به سیران می روی یا پیش مستان می روی

یا سویی جانان می روی باری خرامان می روی

در پیش چوگان قدر گویی شدم «بی پا و سر»

برگیر و با خویشم ببر، گر سوی میدان می روی

از شمس تنگ آید ترا، مه تیره رنگ آید ترا

افلاک تنگ آید ترا گر بهر جولان می روی

دیوان مولانا، ج ۳، ص ۱۵

«بی سر و پا» یی که اندر راه عشقت زد قدم

بر زمین نگرفت جا بر آسمان نهاد گام

بر در تو با دل پر آتش و چشم پر آب

خویشتن را سوخته از پختن سودای خام

دیوان سیف فوغانی، ج ۲، ص ۴۹

شهر جان را خانه‌ها و کوی نیست

صیدهای دل‌ریای جان‌فزا

«بی‌سر و بی‌پا» همه اندر طواف

جمله بی‌سوی است آن جا سوی نیست

صیدها گیرند، بی‌این دست و پا

«بی‌پر و بالند»، سیران سوی قاف

* * *

وندرو نی رنج بینی نی ممات

بی‌غم و بی‌ذل صد عز و شرف

نور در نورست ذاتش سر به سر

نقش نبود آن طرف کان جان بود

رباب‌نامه، ص ۲۶۵ / ۴۳۵

«بی‌سر و بی‌پا» روی سوی حیات

نور اندر نور باش آن طرف

کاندران منزل نگنجد «پا و سر»

«پا و سر» در صورت و ابدان بود

برتر از شش جهت سوی بی‌سون

منزلش را نه سقف و نه دیوار

منزلش بی‌حدوث از قدم است

در ره جان نه مرد و زن باشد

سفر مرد حق بود بی‌چون

راه او را نه پاس است نی رفتار

در ره او نه پا و نی قدم است

«سروپا» از قبیل تن باشد

* * *

میرو خواجه شوند از اوباش

همه رخشنده چون ستاره شوند

همه از جا روند در بی‌جا

شرح این را اگر بگویم فاش

همه میخوار و عشق باره شوند

همه چون جان شوند «بی‌سر و پا»

* * *

نیست گردی چو جان روی بیجا

«بی‌سر و پا» شوی تو ای جويا

* * *

گر چه در قالب شش و پنجید

بر سمای صفا همی پرید

غلط غلطان ز جای در بیجا

هر یکی از شما دو صد گنجید

چون ملک بر سما همی پرید

همچو جان می‌روید «بی‌سر و پا»

ولدنامه، ص ۹۸ / ۱۰۴ / ۱۸۲ / ۱۸۷

آن جان که جست از تن، چابک ز راه روزن

او از سنین برون شد، کی بسته شه‌ور است

او را نه خانه خانه ست بیرون ز دام و دانه است
فارغ ز شاخ و لانه ست زیرا ازان طیورست

* * *

بی خواب و خور بروید «بی پا و سر» بپوید
از خویش دست شوید بی خویشتن بزارید
از پا همه درآید گر پای عشق دارید
سرها همه ببازید در عشق اگر سوارید

* * *

آنجا که جای نبود این «دست و پای» نبود
پای دگر بیاید کانا ابد بیاید
جز جان خوب و موزون آنجا نگشت افزون
لیلی حسن ما را مجنون عشق باید

* * *

من رفته از جهانم در شهر لامکانم
«بی پا و سر» روانم در روی یار حیران
گرچه میان خلقم و نذر تن چو دلقم
در بحر عشق غرقم کش «بی سر است و پا» یان

* * *

«بی سر و پا» یم درین ره جمله عشقم پشت و رو
چون درختان می کشم می های جان را بی دهان

* * *

کز شبه گهر بری گوش نهی بصر بری
«بی سر و پا» کنی سری همچو که جان به لامکان
بحر محیط جان شوی در همگان روان شوی
در رگ و پی روان شوی هم پیدا و هم نهان

* * *

منم «بی پا و سر» اندر ره عشق همی گردم به روز و شب چو «گردون»
دیوان سلطان ولد، ص ۱۰۵/۱۴۲/۳۱۳/۳۱۵/۳۱۹/۳۵۸

بی‌سر و پا ۲۹۳

نقطه و پرگار هستی «بی‌سر و پا» یافتم

زان جهت چون دور دایم «بی‌سر و بی‌پا» شدیم

* * *

«بی‌سر و پا» ی عشق شو همچو «فلک» نسیمیا

سرالست و ربکم در سر و پای من ببین

* * *

تو گنج گوهر جانی تو عین آب حیوانی

در اشیا چون گرفتی جا، رها کن جا و بیجا شو

به چوگان سر زلفش فلک را پا و سر بشکن

بدور نقطه خالش چو فالش «بی‌سر و پا» شو

دیوان نسیمی شیروانی، ص ۲۴۲ / ۲۴۶ / ۲۸۱

بسان دایره کارم شد دست «بی‌سر و پا» ی ز عشق آن دهن همچو نقطه‌ی کوچک

* * *

ناکامی من زین فلک «بی‌سر و پا» ی است از دوری آن هیچ مرا کار به کام است

دیوان ابن یعین، ص ۱۲۱ / ۲۰۱

ما کجا در تو توانیم رسیدن که فلک در پیت «بی‌سر و پا» گرد جهان می‌گردد

دیوان سلمان ساوجی، ص ۳۴۱

عارضش را به مثل ماه فلک نتوان گفت

نسبت دوست به هر «بی‌سر و پا» نتوان گفت

* * *

تا «بی‌سر و پا» باشد اوضاع ملک زین دست

در سر هوس ساقی در دست شراب اولی

دیوان حافظ

دل چو گویی است که اندر خم چوگان فلک

روز و شب «بی‌سر و بی‌پای» از آن می‌گردد

دیوان شمس مغربی، ص ۱۲۲

تا مگر روزی شوم آگاه عشق

دست و پایی می‌زنم در راه عشق

تا شوم یک دم قرین ماه عشق

چون کواکب «بی‌سر و پا» گشته‌ام

دیوان اسیری لاهیجی، ص ۱۷۴

روزی که نمانده هیچ در جایی در مانده به هیچ جا نمی ماند
ای آنکه نشان کوی او پرسى آنجاست که «سر و پا» نمی ماند

دیوان رضی الدین اریتمانی، ص ۶۲

بی قدم گرد سراپای جهان گردیدن کار هر «بی سر و پا» یی نبود کار دل است

* * *

هر که گردد «بی سر و پا» در خم چوگان عشق

نور از خورشید می گیرد چو ماه از شش جهت

* * *

من کیستم و در چه شمارم که فلک ها در دایره عشق ز «بی پا و سر» اند

پهلوان اگر از پرتو خورشید ندزدید چون ماه درین دایره ی «بی سر و پا» یید

دیوان صائب، ص ۲۲۳ / ۲۹۹ / ۴۷۶ / ۴۸۵

روز و شب «بی سر و پا» گردیم گرد هر دو کون

از پی آن جان جان در این و آن افتاده ایم

گرچه بیرون از زمین است و زمان دلدار ما

ما ببویش در زمین و در زمان افتاده ایم

دیوان فیض کاشانی، ص ۲۹۱

از وصل دل «بی سر و پا» را که خبر کرد در خلوت خورشید تنها را که خبر کرد

دیوان حزین لاهیجی، ص ۳۶۲

رو «بی سر و پا» شو که بود خاطر مجموع چون نقطه درین دایره «بی پا و سر» ان را

* * *

در بر عرصه ی «بی پا و سر» عالم عشق وسعت دایره کون و مکان این همه نیست

دیوان عبرت نائینی، ص ۵۸ / ۱۵

* * *

پارسا دانشمند

یک گِلبشته جگرینی از هفت تپه* (H.T. 152)

H.T. 152 گِلبشته‌ای است که ضمن حفاریات دکتر عزت الله نگهبان طی سال‌های ۵۶-۱۳۴۴ در هفت تپه به دست آمد.

در آن زمان مرحوم پابلو هررو (Pablo Herrero) که مسئول خواندن الواح یافت شده در هفت تپه بود، نسخه‌ای از روی آن تهیه کرد که در صفحه ۳۹۰ از متن فارسی کتاب حفاری هفت تپه به چاپ رسیده است.^۱

متأسفانه عمر کوتاه پابلو هررو به او فرصت پژوهش جدی‌تر بر روی این متن را نداد. پس از وی آقایان پرفسور رابرت بیگز (Robert D. Biggs) و متیو استالپر (Matthew W. Stolper) در مقاله‌ای به نام A BABYLONIAN OMEN TEXT from SUSIANA دوبار از این متن یاد کرده‌اند و ضمناً نوشته‌اند که رونوشت لوح را از مرحوم هررو دریافت داشته‌اند.^۲ در آخرین لحظاتی که مقاله حاضر برای چاپ آماده می‌شد، به لطف دوست گرامی جناب آقای شاهرخ رزمجو و نیز به یاری پروفیسور متیو استالپر، دریافتم که پس از مرگ پابلو هررو، آقای

* معادل جگرینی برای واژه Extispicy پیشنهاد دوست پژوهشگرم آقای ابراهیم افلیدی است. از ایشان بسیار سپاسگزارم.

آشورشناسان دو واژه Divination و Prophecy را برای دو گروه از متن‌های متفاوت به کار برده‌اند از این رو شاید برخی بر من خنده بگیرند که واژه‌های پیشگویی و فالگیری و یا پیشگو و فالگیر را در کنار هم به کار برده‌ام، اما به نظر می‌رسد که این جزء ذاتی عجیب و غریب زبان فارسی است که تفکیک معنایی در آن سخت و گاه به شدت گیج کننده است.

۱. نگهبان، ۱۳۷۲، ۳۹۰.

2. BIGGS and STOLPER, 1983, 160, 161

جی. گلسنر (J. J. Glassner) در (HERRERO et GLASSNER, 1993, 126-133) آوانویسی و ترجمه H.T. 152 را به چاپ رسانده است. برداشت ایشان از گلنبشته با آن چه که من انجام داده‌ام، به کلی متفاوت است و به نظر می‌رسد که ایرادات اساسی بر آن مترتب است اما از آنجا که پرداختن به اشتباهات آوانویسی گلسنر، مستلزم دوباره نویسی این مقاله بود، فعلاً از این کار صرف نظر شد تا در برگردان انگلیسی به آن پرداخته شود. نسخه برداری پابلو هررو در چند جا شک برانگیز است. بدین جهت لازم بود که برداشت تازه‌ای از روی اصل گلنبشته انجام شود اما متأسفانه با همه تلاشی که برای یافتن آن در موزه ایران باستان توسط دکتر عبدالمجید ارفعی انجام شد، H.T. 152 هرگز دوباره به دست نیامد.^۳ از این رو خواندن و ترجمه‌ای که اینک به نظر خواننده می‌رسد، صرفاً متکی به نسخه برداری پابلو هررو است. اگر در آینده اصل گلنبشته به دست آمد، شاید بتوان راجع به روی آن (=obverse) که به سختی آسیب دیده است و اینک هیچ نسخه‌ای از آن در دست نیست، پژوهش جداگانه‌ای انجام داد. مقاله حاضر شامل خواندن و ترجمه پشت لوح (=reverse) است که وضعیت بهتری دارد. هر چند یادآوری این نکته بایسته است که برخی قرائت‌ها تنها با در دست داشتن اصل گلنبشته امکان‌پذیر است. با این همه تا آنجا که میسر بوده، کوشش شده است تا برخی سطرهای شکسته یا پاک شده بازسازی گردند.

از آنجا که موضوع H.T. 152 شرح یکی از فنون پیشگویی در میانرودان و ایلام است و شامل واژگان تکنیکی خاص خودش است، مقدمه‌ای به معرفی این موضوع اختصاص داده شد تا از غرابت ترجمه بکاهد.^۴ شمار آشورشناسانی که به تحقیق راجع به متن‌های فالگیری و جادوگری

۳. استاد دکتر عبدالمجید ارفعی ۲ قطعه عکس ۹ × ۱۲٫۵ سانتی متر در اختیار من قرار داده‌اند که حاصل عکسبرداری خود ایشان از H.T. 152 در پیش از انقلاب است. در یکی از عکس‌ها، بالای گلنبشته نوشته‌ای به مضمون 386 Rev. دیده می‌شود. عکس دیگر، تصویر روی لوح (=obverse) است که همچون پشت گلنبشته به مشاهده بخش نیلاسرو از جگرگوسفند می‌پردازد، اما جزییات آن با وضعیتی که دارد قابل خواندن نیست. گویا این آخرین سند از H.T. 152 است.

۴. این متن هرچند که به زبان اکدی نوشته شده اما حاوی تأثیرات فراوان آوایی و نوشتاری تمدن ایلام است. از این رو به هیچ عنوان نمی‌توان آن را با نوشته‌های کلاسیک اکدی مقایسه کرد. برخی هزوارش‌ها که در این متن به کار رفته، تنها ویژه آن دسته از متون اکدی است که در حوزه تمدن ایلام به دست آمده است. یادداشت‌های فراوانی به بحث و بررسی دقایق و نحوه خواندن و آوانویسی این گلنبشته اختصاص یافته بود که چون مورد استفاده خواننده فارسی زبان نبود، از ویرایش فارسی این مقاله حذف گردید.

علاقه‌مند بوده یا هستند سخت اندک است. زنده‌یادان آلبرخت گوتزه (Albrecht Goetze)، رنه لایبا (René Labat) و در دوران تازه‌تر پرفسور رابرت بیگز که مقالاتش همواره مشحون از بهترین نظرات درباره خواندن متن‌های فالگیری و پیشگویی بوده است، از عاشقان این رشته به شمار می‌روند و هر پژوهش تازه‌ای در این مورد، وابسته به میراث شگفت آوری است که این بزرگان از خود به جای گذاشته‌اند. از این رو در مقاله حاضر بویژه یاد و خاطره پرفسور ژان نوگیرو (Jean Nougayrol) استاد نادیده‌ای را که در خواندن متن‌های تفال میانرودان از نبوغ حیرت آوری برخوردار بود، گرامی می‌دارم. اینک توضیح دوباره این موضوع بایسته است که وجود تنها رونوشت این گلبسته گمشده را وامدار مرحوم پابلو هررو هستیم که مرگ نابهنگامش او را از ادامه پژوهش بر روی متن‌های هفت تپه باز داشت.

دوست گرامی جناب آقای دکتر اردوان امین زاده در ترجمه اصطلاحات پزشکی و درک مسائل مربوط به جگر گوسفند مرا سخت یاری رسانده‌اند. ممنون محبت ایشان هستم. من در هر کار تحقیقی پیوسته مرهون راهنمایی‌ها و کمک‌های بی دریغ سرکار خانم دکتر کتایون مزداپور هستم که همواره مشوق و دلسوز بوده‌اند و همیشه بدقولی‌های این شاگرد بی نظم خود را تحمل کرده‌اند. و سرانجام این که خود را مدیون استاد دکتر عبدالمجید ارفعی می‌دانم که سالیان سال زبان‌های اکدی و ایلامی را به اینجانب تدریس فرموده‌اند و هیچ گاه مرا از نظرات صائب و متقن خود بی بهره نگذاشته‌اند.

از ایشان بسیار سپاسگزارم و این مختصر را به حضورشان تقدیم می‌کنم.

موضوع گلبسته

متن H.T. 152 راجع به موضوعی است که در میانرودان و ایلام عمومیت چشمگیری داشته است: فالگیری به کمک جگر گوسفند یا Extispicy و یا بهتر بگوییم جگرینی. متخصصان این فن "bārûtu" که بارو "bāru" نامیده می‌شدند، بنا به درخواست مشتری خود "bēl niqi" گوسفندی را طی مراسمی قربانی می‌کردند و سپس با درآوردن اعضای داخلی آن همچون قلب، شش و یا جگر به بررسی و مشاهده آنها می‌پرداختند. آن‌گاه بر اساس نشانه‌های یافت شده در هر عضو و مکان و شکل و طرز قرار گرفتن نشانه‌ها، به پیشگویی آینده مشتری خود می‌پرداختند.

این نوع خاص از پیشگویی که آن را "Deductive Divination" می‌نامیم از حدود

اوایل هزاره دوم میلادی آغاز شد و تا زمان سلوکی ها کمی پیش از آغاز دوران مسیحیت ادامه داشت.

اساس این پیشگویی بر پایه یک اندیشه کهن است: حضور خدایان و یا وجود نشانه های آنان در پدیده های جهان. این نشانه ها اگر در شکل معمولی و مشخص خود ظهور یابند، بیانگر خوشبختی صاحب فال هستند و اگر به گونه ای غیر طبیعی نمایان گردند از آینده ای سیاه و تاریک خبر می دهند.^۵

هر چیز یا پدیده ای می تواند ترجمان پیام های ماورایی باشد: ستارگان، خورشید گرفتگی، ماه گرفتگی، تولد نوزاد انسان و یا جانوران، جگر، قلب یا شش گوسفند و حتی روغن و دود.

بر عهده پیشگو است تا با ایجاد محیط جادویی وسیله ارتباط جزء را با کل میسر سازد و از طریق درک نشانه های موجود به ترسیم آینده مشتری خود پردازد. این که چگونه یک نشانه به خصوص از فلان رویداد در آینده خبر می دهد، موضوع علمی است که مجموعه فن پیشگویی در میانرودان را شامل می شود.

چگونه است که پیشگوی میانرودانی با دیدن ۴ عدد نپلاسو "naplāsu" به شکل یکجا در جگر گوسفند، به این نتیجه می رسد که دشمن به میان شهر حمله می کند؟^۶ ژان بوترو (Jean Bottéro) در کتاب میانرودان اساس این اندیشه را مشاهده تجربی می داند. یعنی ابتدا عمل قربانی کردن جانور صورت می گرفته، چنان چه در جگر

۵. مشاهده استفاده از فن جگر بینی در یکی از اقوام حوالی کانماندو مابه شگفتی است. آن چنان که در یک مسند تلویزیونی نمایش داده شد، مردم آنجا برای راضی ساختن خدای خانه گوسفندی را به عنوان قربانی در نظر می گیرند. آن را ابتدا تطهیر و مقدس کرده، سپس به پشت می خوابانند و با کارد شکمش را می شکافند آن گاه قربانی کننده، دستش را از میان شکاف ایجاد شده درون شکم گوسفند کرده، امعاء و احشاء آن را بیرون می آورد. جادوگر اعضای داخلی بدن گوسفند همچون جگر، کلیه و قلب را مشاهده و تفسیر می کند و سپس همه اینها را به همراه سر گوسفند به پیشگاه خدای خانه تقدیم می کند. در پایان نظر کلی خود را از مشاهداتش بیان کرده، علت نارضایتی خدای خانه و مشکلات ایجاد شده برای خانواده را باز می گوید.

از یک افغانی اهل بدخشان شنیدم که افغانیان به هنگام قربانی کردن گوسفند، قلب آن را در می آورند و از قربانی کننده می خواهند که با چاقو آن را بشکافد چنان چه از درون آن خون بیرون آمد، به این معنی است که قربانی کننده روح و قلب پلیدی دارد، و اگر خونی بیرون نیامد بر عکس به همگان ثابت می شود که فرد مزبور از روح و قلب پاک و معصومی برخوردار است.

6. šum-ma i-na a-mu-tim 4 na-ap-la-sa-tim iš-te-ni-iš iz-za-az na-ak-rum a-na li-ib-bi a-li-i-ka i-te-bi-a-am-ma: YOS X 11, I: 24ff

اگر در جگری ۴ عدد نپلاسو / نپلسو یکجا قرار گرفته باشد، دشمن به میان شهر تو حمله می کند.

قربانی شکلی غیر معمولی مشاهده می‌شده و کمی پس از آن اتفاقی تاریخی یا یک نقطه عطف در تاریخ کشور ایجاد می‌گردیده، این دو همزمانی را همچون ارزشی جهانی، ثبت می‌کرده‌اند. و در ادامه می‌نویسد که بیشتر رویدادهای ضبط شده در فال‌های تاریخی مربوط به دوران بین سلسله اکّد و سال‌های نخست هزاره دوم است و تصریح می‌کند که این دقیقاً همان زمانی است که "Deductive Divination" در میانرودان به ظهور رسیده، رشد کرده و تثبیت شده است.^۷

این نظر هر چند بخشی از واقعیت پایه ریزی این دانش در میانرودان را بیان می‌کند اما در برگیرنده همه جوانب آن نیست. چرا که اولاً قربانی کردن جانور برای پیشگویی آینده قطعاً به زمانی بسیار پیشتر از این دوران باز می‌گردد و دوم این که نمی‌توان باور داشت به ازای هر یک از هزاران فرمول و حالت ارائه شده در متن‌های فالگیری ابتدا یک واقعه تاریخی رخ داده باشد و سپس همچون ارزشی کلی در متن‌ها ثبت شده باشد. به نظر می‌رسد که در این علم نیز مشاهده و تجربه در کنار فرمول‌های انتزاعی و تفکر محض شانه به شانه در حرکت بوده است. همان گونه که مفهوم عدد ۲ جدای از ۲ هندوانه یا ۲ خانه به تنهایی نیز یک مفهوم مجرد ریاضی است و لزوماً وابسته به عین خارجی نیست، به همان ترتیب در علم پیشگویی با جگر گوسفند مثلاً استنتاج قضیه مفصلی همچون «حمله سپاه دشمن به کشور و تصرف شهر توسط دشمن و ظهور بدی در مملکت و افشای اسرار پادشاه توسط یک زن در کشور دشمن از مشاهده ۲ عدد ubānāt ḥašī qablāti که آن که غیر طبیعی است، بزرگ است و آن که طبیعی است، کوچک است و سر آن که طبیعی است، به دو نیم شده است»^۸ محصول یک تفکر انتزاعی و به اصطلاح فرمولیزه شده و اصول مبتنی بر منطق ویژه این شاخه از فن پیشگویی است که ضمن برخورداری بودن از زیربنای تجربی و تاریخی، گسترش روز افزون ثوری و نظری نیز داشته است. به این ترتیب برای داشتن تفسیری از یک شکل مشخص در جگر گوسفند، لزوماً نیازی به همزمانی یک اتفاق تاریخی نبوده است بلکه منطق حاکم بر علم پیشگویی به مثابه ابزاری در دست پیشگو او را برای رسیدن به تفسیر درست یاری می‌کرده است.

در این میان توجه به نوع واژگان و کاربرد هر واژه در گزاره‌های فن پیشگویی

7. Bottéro, 1992, 131

8. MDP 57, III, obv: 4

اهمیت ویژه‌ای دارد. به عنوان مثال در متن‌هایی که از جهت‌ها و مکان‌های هر قسمت از جگر گوسفند سخن می‌گوید، استفاده از دو واژه چپ و راست، همچون کلیدی برای درک موضوع است. به این معنی که اگر بخشی از جگر خوب و مقبول باشد، می‌گویند آن قسمت راست است، و اگر آن بخش نحس باشد، متذکر می‌شوند که فلان قسمت چپ است.

بر این اساس، جداول خاص ارزش‌گذاری وجود دارد. برای نمونه، در متن BM 50494 بخش نپلاسوی جگر به این ترتیب تقسیم‌بندی شده است:^۹

سطر ۷- سر راست نپلاسو خوب است.

سطر ۸- میان راست نپلاسو بد است.

سطر ۹- پایه راست نپلاسو خوب است.

سطر ۱۳- سر چپ نپلاسو بد است.

سطر ۱۴- میان چپ نپلاسو خوب است.

سطر ۱۵- پایه چپ نپلاسو بد است.

حال اگر به این مفاهیم ساده توجه کنیم، می‌بینیم که ارزش‌گزاره‌های ۷ و ۸ و ۹ متضاد ارزش‌گزاره‌های ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ هستند:

ارزش	مکان		ارزش	مکان
بد	بالای چپ	→	خوب	بالای راست
خوب	میان چپ	→	بد	میان راست
بد	پایین چپ	→	خوب	پایین راست

این تقسیم‌بندی‌ها و ارزش‌گذاری‌ها بسته به مکتب خاص فن پیشگویی متفاوت است.^{۱۰} از سوی دیگر وجود یک نشانه، وضعیت قرار گرفتن بخش‌های مختلف جگر نسبت به یکدیگر، تکه‌ای زائد و یا ظاهر غیر طبیعی و یا نامعمول با آن چه که از یک

9. Nougayrol, 1968, 38

۱۰. نمونه این تفاوت در متن H.T.152 به روشنی دیده می‌شود. گزاره‌های ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ از یک چنین ارزش‌گذاری برخوردار است:

ارزش	مکان		ارزش	مکان
بد	بالای چپ - ۱۵	→	خوب	بالای راست - ۱۲
خوب	میان چپ - ۱۶	→	بد	میان راست - ۱۳
بد	پایین چپ - ۱۷	→	خوب	پایین راست - ۱۴

یک گِلنبشته جگربینی از هفت تپه ۳۰۱

جگر به اصطلاح استاندارد می شناخته اند، می توانسته باعث دگرگونی در ارزش گذاری و تفسیر فال شود.

برای مثال در متنی که پرفسور بیگز به چاپ رسانده وجود سوراخ هایی در منزازو (manzāzu) سبب گردیده است که نتیجه همه گزاره ها نحس و نامطلوب به شمار آید.^{۱۱} از نظر ترکیب حالت ها و شکل های مختلف در جگر گوسفند هیچ حد و مرزی وجود ندارد. اما در هر متنی می توان به اصول منطقی و نحوه ارزش گذاری آن پی برد. به منظور روشن شدن قضیه می توان به متن حاضر (H.T.152) اشاره کرد که هر دو یا سه گزاره متوالی آن یک مفهوم را دنبال می کنند:

ارزش	شماره گزاره	ارزش	شماره گزاره
	۱۱		۱
	۱۲		و
	و		۲
بد	۱۳		و
	و		۳
	۱۴		۴
	۱۵		و
	و		۵
خوب	۱۶		و
	و		۶
	۱۷		۷
	۱۸-۱۹		و
	و		۸
بد	۲۰-۲۱		۹
	و		و
	۲۲-۲۳		۱۰
	۲۴		و

11. BIGGS, 1974, 351f

شماره گزاره	ارزش	شماره گزاره	ارزش
و		و	
۳۱	بد	۲۵	بد
و		و	
۳۲		۲۶	
۳۳		۲۷	
و		و	
۳۴	بد	۲۸	خوب
و		و	
۳۵		۲۹	
		۳۰	

بخش بندی جگر گوسفند

پیشگویان میانرودانی جگر گوسفند را به گونه ای حیرت آور، متنوع و جزء به جزء تقسیم کرده اند. چنان چه گفته شد در نظر آنان بالای سر، میان سر، پایین سر، سمت چپ سر، سمت راست سر و بیشمار قسمت فلان بخش جگر از مفهوم و معنی کاملی برخوردار بوده است. با این همه مهمترین بخش های جگر گوسفند بدون توجه به تقسیم بندی های جزئی یاد شده، از این قرار است:^{۱۲}

۱- naplāsum / naplastum (اثر شبکه ای)

۲- padānum (۴)

۳- danānum (اثر شیردان)

۴- bāb ekallim (بریدگی نافی)

۵- šulmum (۴)

۶- martum (کیسه صفرا)

۷- takāltum (۴)

۸- ubānum (لوب دُمدار)

۱۲. پرفسور رابرت بیگز در BIGGS, 1969, 160 تصویری از جگر گوسفند و مکان هر یک از تقسیم بندی های بابلی را نمایش داده است. تصویری که در این نوشتار آمده، از همین مقاله گرفته شده است.

۹- sibtum (زواید پستانی)

۱۰- nīrum (اثر هزارلا)

۱۱- abul kutum libbi (ورید اجوف پشتی)

متن H.T.152 به مشاهده بخش naplastu یا naplāsu از جگر مربوط می شود. به نظر می رسد که از نظر اتیمولوژی ارتباطی میان واژه naplastu و naplusu به معنی نگاه کردن وجود دارد و چنان چه پرفسور بیگز متوجه شده است naplastu از دیدگاه آناتومی می تواند با reticular impression یا اثر شبکه ای مطابقت کند.^{۱۳} در متن AO 9066 آمده است:

[DIŠ (= šumma) na-ap-1] a-ās-t[am] i-šu

[DINGIR (= ilum) i-] na ni-qi a-wi-lim iz-zi-iz

اگر نپلستو (موجود) باشد، (به این معنی است که) خدا در قربانی مرد، حضور دارد.^{۱۴}

پس این احتمال نیز وجود دارد که جگری فاقد naplastu باشد و این موضوع با یافته های آناتومی در توافق است.

نشانه های پیشگویی

در پیشگویی و فالگیری صرف وجود ماده اولیه یا وسیله ارتباط با کل برای پیشگو کافی نخواهد بود. بلکه او نیازمند نشانه هایی است که از طریق معنی آنها، آینده را تفسیر کند. همان گونه که در فال قهوه، حضور تنهای قهوه در فنجان نشانگر هیچ چیزی نیست و فالگیر زمانی می تواند پیشگویی کند که حرکت قهوه بر روی جدار داخلی فنجان نقش هایی را بر جای گذاشته باشد، به همین ترتیب نیز پیشگوی میانرودانی به نشانه هایی متکی بوده است که در بخش های گوناگون جگر گوسفند به طور احتمالی و گاه به شکل ثابت مشاهده می شده. ما به راستی نمی دانیم که آیا نام این نشانه ها بیانگر شکل واقعی آنها بوده است یا خیر. اما به نظر می رسد که پیشگویان نمادی تقریبی را برای این نشانه ها مشخص کرده بودند. نشانه هایی همچون (سلاح) kakku، (علامت جمع) PAP، (علامت ضرب) BAR، (سوراخ) šilu و یا حتی چنان چه در H.T. 152:18f مشاهده

13. BIGGS, 1974, 353.

14. NOUGAYROL, 1950, 23

می شود تکه‌ای گوشت که همچون ساقه گیاه است.^{۱۵}

گزاره‌های پیشگویی

بیشتر این متن‌ها از شیوه خاصی در جمله بندی پیروی می‌کنند. در واقع اگر بخواهیم از اصطلاحات ریاضی استفاده بکنیم، می‌توان گفت که بیان هر مطلبی در متن‌های یاد شده، یک گزاره شرطی $p \Rightarrow q$ است.

با این تفاوت که کل گزاره زمانی درست است که p درست باشد، در غیر این صورت با فرض نادرست بودن p چنان چه q درست باشد کل گزاره صحیح نخواهد بود. به این ترتیب هر گزاره پیشگویی از یک مقدم (= protasis) و یک تالی (= apodosis) تشکیل شده است:^{۱۶}

نتیجه‌گیری → فعل مخصوص + توضیح بخشی از جگر + (اگر) = *šumma*

مقدم گزاره

مقدم گزاره پیشگویی معمولاً با واژه *šumma* به معنی «اگر» آغاز می‌شود و سپس به شرح چگونگی شکل بخش مشخصی از جگر یا هر عضو دیگری که مورد آزمایش و مشاهده قرار گرفته است، می‌پردازد. توجه دقیق به مفهوم مقدم گزاره برای درک نتیجه‌گیری کلی آن بسیار ضروری است. در واقع آن چه که مهم است چگونگی گذر از مقدم به تالی و ارتباط منطقی میان این دو بخش از گزاره است:

DIŠ (= *šumma*) i-na re-eš na-ap-la-ás-tim e-ri-iš-tum e-ri-iš-ti DINGIR (= *ilim*) ra-bi-im ša ki-ni-im DINGIR (= *ilum*) i-ri-iš.

«اگر در سر نیلستو (نشانه) اریشتو (*erištum*) وجود داشته باشد (به معنی) میل خدای بزرگ است. خدا راستی را (برای صاحب فال) آرزو خواهد کرد.^{۱۷}»

چنان که مشاهده می‌شود واژه *erištu* در مقدم با فعل *erēšu* در تالی مطابقت دارد. حال آن که در مقدم *erištu* به معنی میل نام نشانه‌ای مخصوص در جگر گوسفند است و در تالی فعل *erēšu* به معنی میل داشتن و آرزو کردن برای نشان دادن توافق میل و

۱۵. واژه *habburu* به معنی ساقه گیاه است.

۱۶. متن‌هایی که راجع به مکان‌ها و جهت‌های بخش‌های جگر سخن می‌گویند از این قاعده مستثنی هستند رک NOUGAYROL, 1968, 31f. به :

17. NOUGAYROL, 1950, 26

اراده خدا با صاحب فال تصریح شده است.

در این مورد می توان انتظار داشت که پیشگو در این قسمت از جگر شکلی را مشاهده کرده که شباهت زیادی به نشانه KAM در خط سومری داشته است و از آنجا که در سیستم بابلی خط، KAM معادل مصدر erēšu به معنی میل داشتن و آرزو کردن است، وجود این نشانه در جگر به معنی همراهی میل و آرزوی خدا با خواسته های صاحب فال گرفته شده است. به این ترتیب ملاحظه می شود که چگونه پیشگوی میانرودانی از نشانه ای در جگر به خط و از خط به معنی نگار و از معنی نگار به تفسیر می رسیده.

نتیجه گیری یا تالی گزاره

در متن های پیشگویی حوادث جهان به دو گروه سعد و نحس، خوب یا بد و به طور کلی به نفع ما یا به سود دشمن تقسیم می شود.^{۱۸} صاحب فال که بسته به طبقه اجتماعی می تواند شاه، شهروند یا موشکنو (muškēnu)^{۱۹} باشد برابر آن چه که نشانه های جادویی بیان می کنند ممکن است خوشبخت و یا بدبخت شود، بر دشمن چیره گردد و یا به یکباره شکست بخورد، خانه اش آباد و یا ویران شود، زنده بماند یا بمیرد. به هر حال هیچ حد وسطی وجود ندارد. آن چه که جادو می گوید محکم و صریح و بی هیچ رودربایستی است. برای فالگیر مهم نیست که صاحب فال پادشاه است یا موشکنو. او ناگزیر است جنبه های دوگانه خوب یا بد فال را با صراحتی بی رحمانه بازگو کند. هیچ راه گریزی برای فرار از سرنوشت محتوم متصور نیست. شر (= lemuttu) در جهان گسترده است و هر لحظه ممکن است که گریبان انسانی را بگیرد. تنها باید خوش شانس بود تا

۱۸. در جهان باستان دو نوع جادو وجود داشته است: ۱- جادوی خوب که مفید حال آدمی بوده است. ۲- جادوی بد که در واقع تهاجم نیروهای بد علیه انسان است. بسیاری از دعاها و آیین ها برای دفع ارواح و نیروهای خبیث و پلید از وجود انسان نوشته شده است. از این رو برخی حالت های آدمی را نیز به حضور این نیروها نسبت می داده اند مثلاً به کسی که دچار بیماری madness است در عربی معجون گویند که اسم مفعول از جن است و در پهلوی dēwānag و در فارسی دیوانه که نشان از تسلط دیو بر چنین شخصی دارد. در زبان مردم بندر عباس به دیوانه گنوخ (= ganuy) و در گویش مردم بندر لنگه گنا (= genā) گویند که به گمان من بعید نیست با صفت gannāg در زبان پهلوی مرتبط باشد، ضمن این که می دانیم gannāg mēnōg اصولاً درباره اهریمن به کار می رود. جالب است گفته شود که بومیان سیاه پوست استان هرمزگان نیز که مراسم زار را برگزار می کنند به دو نوع زار یعنی زار خوب (مسلمان) و زار بد (کافر) معتقد هستند.

۱۹. ارتباط واژه muškēnu با مسکین عربی چندان روشن و مسجل نیست در دوره بابلی کهن به وابستگان به کاخ اطلاق می شده و در دوره های متأخر به معنی فقیر و نادار گرفته شده است.

خوبی (=damiqtu) به آدمی روی آورد.

توضیحات پیشگو کوتاه و سربسته است. در این توضیحات کلی گویی وجود دارد و از همین رو است که مسائل مطرح شده به هر کسی و هر زمانی تعمیم می یابد. به عنوان مثال «حملة دشمن» تنها با عبارت *tibut nakrim* بیان می گردد و معلوم نیست که «دشمن» (=nakrum) دقیقاً کیست. جز در چند مورد محدود همچون YOS X,20:25 که از حملة ایلام سخن می گوید، به نام خاص یا مکان جغرافیایی مشخصی اشاره نمی شود.

طبقه بندی اجتماعی

در متن های فالگیری بیشتر با ۳ طبقه مشخص اجتماعی مواجه هستیم:

۱- شاه (=šarru)

۲- شهروند (=awilu)

۳- موشکنو (=muškēnu)

تالی گزاره ممکن است که صرفاً به یکی از سه طبقه یاد شده بپردازد و یا به دو مورد برای مثال ممکن است در تالی ابتدا سخن از شاه به میان آید و سپس از مرد (شهروند) و یا موشکنو یاد شود. نمونه تالی گزاره ای که به شاه و شهروند می پردازد در H.T.152:18 وجود دارد و برای نمونه ای که از شاه و موشکنو سخن می گوید، می توان به AO 9066:47 اشاره کرد.^{۲۰}

جگر بابلی و جگر امروزی

این عنوان از جهاتی محل اعتراض است. یکی آن که بی هیچ شک و تردیدی آناتومی بدن گوسفند از دوران بابلی کهن تا به امروز تغییری نیافته است و دیگر آن که جگر بینان میانرودان همان اعضا و اثراتی را در جگر گوسفند می دیده اند که یک دامپزشک درس

۲۰. در تالی گزاره ها گاهی فالگیر، صاحب فال را خطاب قرار می دهد و گاهی از سوم شخص مفرد سخن می گوید و در بعضی موارد همچون متن H.T.152 که موضوع به پادشاه مربوط می شود ممکن است از ضمیر من و اول شخص مفرد استفاده شود. برآستی مشخص نیست که آیا پادشاه خود نیز اجراکننده مراسم قربانی و فالگیری بوده است یا این که فن فصاحت و بلاغت و یا آداب و رسوم سخن گفتن درباری ایجاب می کرده که در برخی مواقع شاه به شکل اول شخص مفرد در تالی گزاره ها حضور پیدا کند. در نامه هایی که ابی میلیکی (Abi-milki) حکمران شهر صُور به آمنوفیس (Amenophis) چهارم پادشاه مصر نوشته است، مواردی وجود دارد که فعل سوم شخص مفرد را در پایان جمله و ضمیر اول شخص مفرد را در میان همان جمله به کار می برد. رک به: EA 29: 21, 22

خواننده امروزی مشاهده می‌کند و مهم‌تر از همه آن‌که اگر فالگیران حرفه‌ای قرن بیست و یکم دریابند که از این طریق کسب درآمدی می‌کنند چه بسا که بازار جگرینی به سبک و سیاق بابلی دوباره رونق و گرمی یابد و مردمی که از فال قهوه و چایی و ورق چندان خیری ندیده‌اند به این نو فروشان روی آورند.

اما اگر تعمداً نام جگر بابلی برگزیده شده، از آن رو است که اسامی عضوها و اثرات جگر گوسفند در زبان اکدی با آن چه که امروزه در زبان لاتین مصطلح است، به کلی متفاوت است و برابری این نام‌ها هیچ کمکی به تطابق و دریافتن محل دقیق اعضای جگر بابلی نمی‌کند.

به عنوان مثال bāb ekalli که در زبان اکدی به معنی «دروازه کاخ» است معادل umbilical fissure و یا بریدگی نافی است. از این رو برخی اعضای جگر بابلی هنوز ناشناخته مانده است و نیاز به بررسی دقیق همه متن‌های جگرینی و یافتن نشانه یا کلیدی برای تشخیص فلان عضو یا اثر جگر بابلی دارد.^{۲۱}

اما گزینش نام جگر بابلی متضمن معنای دیگری نیز هست و آن این که جگر بین میانرودانی جگر را محل حضور خدایان می‌دانسته و در این عضو از بدن گوسفند به دنبال ردپای نیروهای مافوق بشری بوده است. در این اندیشه، حضور اسطوره‌ها و آیین‌های میانرودانی به خوبی محسوس است. اسطوره‌هایی که تنها باید با آنها زیست تا بتوان باورش‌شان کرد. به دیگر سخن، اگر نگاه شما از صافی و فیلتر افکار میانرودانی عبور کند آنگاه جگر امروزی را به شکل بابلی آن خواهید دید و جگرین میانرودانی را تحسین خواهید کرد.

برگردان

- ۱- [اگر سر نپلاسو برگشته باشد <در> دل (آن) گوشتی نهاده باشد، خداوند شمش به یاری] سپاه من می‌آید.

۲۱. منظور از اثر، تاثیری است که عضوهای مجاور، بر کبد می‌گذارند. برای مثال اثری در کبد وجود دارد به نام renal impression یا اثر کلیوی که تاثیر کلیه راست و فشار آن بر کبد است و یا abomosal impression که اثر شیردان است بر جگر گوسفند. بنابراین اگر گوسفندی فاقد کلیه راست باشد، اثری نیز به نام renal impression بر جگر آن نقش نمی‌بندد (توضیح از آقای دکتر اردوان امین‌زاده). از این رو جگر بینان بابلی با فقدان هر اثری خبری از رویدادی ناگوار در آینده می‌دادند و نبودن عضوهای مجاور کبد و در نتیجه آثار آنها را بدشگون و نحس می‌دانستند.

- ۲- [اگر میان نیلاسو برگشته باشد <در> دل (آن) گوشتی نهاده باشد، خداوند ایشتر به یاری] سپاه من می آید.
- ۳- [اگر پایین نیلاسو برگشته] باشد <در> دل (آن) گوشتی نهاده باشد، خداوند سین به یاری سپاه من می آید.
- ۴- [اگر سر] نیلاسو و میان نیلاسو برگشته باشد <در> دل (آنها) گوشتی نهاده باشد، خداوند شمش و خداوند ایشتر به یاری <من> دشمن را در برابر...
- ۵- اگر سر نیلاسو و پایین نیلاسو برگشته باشد <در> دل (آنها) گوشتی نهاده باشد، خداوند شمش و خداوند ایشتر و خداوند سین به یاری من، دشمن را در برابر...
- ۶- اگر سر نیلاسو، میان نیلاسو و پایین نیلاسو برگشته باشد <در> دل (آنها) گوشتی < نهاده باشد، خداوند شمش، خداوند ایشتر و خداوند سین به یاری من، [دشمن را در برابر]...
- ۷- اگر همه نیلاسو، کل آن برگشته باشد <در> دل (آن) گوشتی نهاده باشد، (نشان از) kak idi (دارد) در لشکرکشی به یاری...
- ۸- اگر نیلاسو، پوسته‌ای تاریک (?) tīb šārim (?) پادشاه به خداوند ایشتر سرزمین من ...
- ۹- اگر در سر نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد. دشمن در آغاز سال به بدی علیه من خصومت می‌ورزد.
- ۱۰- اگر در میان نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد. دشمن در میان سال به بدی علیه من خصومت می‌ورزد.
- ۱۱- اگر در پایین نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد، دشمن در پایان سال به بدی علیه من خصومت می‌ورزد.
- ۱۲- اگر در سر نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد فرمانده سپاه من شکست می‌خورد.
- ۱۳- اگر در میان راست نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد، شخص مهمی که خدمتگزار شاه است، از پا می‌افتد.
- ۱۴- اگر در پایین راست نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد، تخت شاهی فرو می‌ریزد.
- ۱۵- اگر در بالای چپ نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد، در لشکرکشی فرمانده سپاهیان دشمن شکست می‌خورد.
- ۱۶- اگر در میان چپ نیلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد، شخص مهمی در کشور دشمن از پا می‌افتد.

یک گلنبدشته جگریینی از هفت تپه ۳۰۹

- ۱۷- اگر در پایین چپ نپلاسو یک برجستگی همچون ماری پیچیده شده باشد، تخت شاهی کشور دشمن فرو می‌ریزد.
- ۱۸- اگر در دل بالای شکل نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، شاه در بند می‌افتد،
- ۱۹- خوک (۴) مرد دوبار می‌زاید.
- ۲۰- اگر در دل میان شکل نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، همسر مرد می‌میرد،
- ۲۱- خوک (۴) مرد دوبار می‌زاید.
- ۲۲- اگر در دل پایین شکل نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، پسر مرد می‌میرد،
- ۲۳- خوک (۴) مرد دوبار می‌زاید.
- ۲۴- اگر در سر راست نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، در آغاز سال مصیبتی بر سپاه من وارد می‌شود.
- ۲۵- اگر در میان راست نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، در میان سال مصیبتی بر سپاه من وارد می‌شود.
- ۲۶- اگر در پایین راست نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، در میان سال مصیبتی بر سپاه من وارد می‌شود.
- ۲۷- اگر در بالای چپ نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، در آغاز سال مصیبتی در کشور دشمن واقع می‌شود.
- ۲۸- اگر در میان چپ نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، در میان سال مصیبتی در کشور دشمن واقع می‌شود.
- ۲۹- اگر در پایین چپ نپلاسو گوشتی همچون ساقه گیاه برجسته شده باشد، در پایان سال مصیبتی در کشور دشمن واقع می‌شود.
- ۳۰- اگر در دل شکل نپلاسو صلیبی نهاده باشد، در دروازه بزرگ شهر [من] به کام [آتش] می‌آورد.
- ۳۱- اگر در دل میان شکل نپلاسو صلیبی نهاده باشد، دروازه پرستشگاه [من] به کام آتش می‌روا.
- ۳۲- اگر در دل پایین شکل نپلاسو صلیبی نهاده باشد، دروازه پرستشگاه [من] به کام آتش می‌روا.

- ۳۳- اگر در سر راست نیلاسو صلیبی نهاده باشد، غاصبی آتشی خورنده (۹) [بر] دروازه بزرگ شهر [می نههد].
- ۳۴- اگر در میان راست نیلاسو صلیبی نهاده باشد، غاصبی آتشی خورنده (۹) بر کاخ [می نههد].
- ۳۵- اگر در پایین راست نیلاسو صلیبی نهاده باشد، غاصبی [آتشی] خورنده (۹) بر [پرستشگاه می نههد].

نقل به حرف

1. [DIŠ SAG IGI.TAB GUR-a <TA> ŠÀ UZU ŠUB.BA ^dUTU ZAG]^{۲۲} ÉRIN-ni-a DU-ak.
2. [DIŠ MÚRU IGI.TAB GUR-a <TA> ŠÀ UZU ŠUB.BA ^dIŠg-tár Z]AG ÉRIN-ni-a DU-ak.
3. [DIŠ SUḪUŠ IGI.TAB G]UR-a^{۲۳} <TA>^{۲۴} ŠÀ^{۲۵} UZU ŠUB.BA ^dXXX ZAG ÉRIN-ni-a DU-ak.
4. [DIŠ S]AG IGI.TAB u MÚRU IGI.TAB GUR-a <TA> ŠÀ UZU ŠUB.BA ^dUTU u ^dIŠg-tár ZAG-<a> KÚR GABA^{۲۶} x x...
5. DIŠ SAG IGI.TAB u SUḪUŠ IGI.TAB GUR-a <TA> ŠÀ UZU ŠUB.BA ^dUTU

۲۲. بازسازی بخش‌های شکسته جملات ۱ و ۲ و ۳ بر اساس منطق گروه‌های ۳ جمله‌ای این متن و نیز مشاهده سر و میان و پایین نیلاسو و نیز نگرش به بازمانده جمله ۳ انجام شده است.

۲۳. فعل GUR و یا صورت اکدی آن tārū در متن‌های جگربینی به دو معنی به کار رفته است: (۱) چرخیدن عضو یا اثر به روی خودش (۲) چرخیدن عضو یا اثر به روی عنصر دیگری. رک به: NOUGAYROL, 1945-6, 60. راجع به وجود Ventive در پایان فعل tārū رک به: GAG, P. 144 کاربرد آن در YOS X, 17:38 محرز است: DINGIR zi-nu-um a-na a-wi-lim i-tu-ur-ra

و همچنین در MDP 57, IV, Col III: 36 آمده است: NU i-tu-ra

۲۴. نیاز به حرف اضافه ina قطعی است. این متن تا پایان جمله ۸ از آشفتگی نسبی در بیان مطالب برخوردار است.

۲۵. در مقدم جملات جگربینی گاهی ضمیر šu یا ضمائر ملکی دیگر به libbu اضافه نمی‌شود:

[DIŠ i-na r]je-eš IGI.BAR i-na ŠÀ ši-lum na-di: YOS X, 17:53

۲۶. این نشانه چندان برای من روشن نیست. اگر خواندن GABA اصولاً درست باشد، می‌توان به احتمال دیگر آن یعنی قرائت TUḪ با DUḪ برای patāru که در متن‌های جگربینی کاربرد دارد اشاره کرد. رک به:

MDP 57, VI, Col I:9, 49, 50

- u dXXX ZAG-a KÚR GABA x x...
6. DIŠ SAG IGI.TAB MÚRU IGI.TAB u SUḪUŠ IGI.TAB GUR-a <TA ŠÀ UZU> ŠUB.BA dUTU dIšg-tár u dXXX ZAG-a [KÚR GABA] ...
7. DIŠ IGI.TAB ka-lu-šu ŠID-šu(?)^{۲۷} GUR-a-MEŠ <TA> ŠÀ UZU ŠUB.BA. MEŠ GIŠ.TUKUL ZAG^{۲۸} ÉŠ KASKAL ...
8. DIŠ IGI.TAB i-pa^{۲۹} GE₆ (?)^{۳۰} UL (?) IM (?)^{۳۱} 3,20 ÉŠ dIšg-tár KUR-a RI x RI AD AB BA (?) KUR x
9. DIŠ TA SAG IGI.TAB KUR-bu^{۳۲} GIM MUŠ in-ni-gir_x KÚR TA SAG MU ÉŠ

۲۷. مقایسه کنید با آن چه که در TCL VI آمده است:

DIŠ BÀ UGU ŠID. MEŠ-šú GAL: TCL VI, I: 4

«اگر جگری اندازه هایش بزرگ باشد. (= بزرگتر از حد معمول باشد)» به نظر می‌رسد که جمله دارای افتادگی است. شاید بتوان آن را این گونه نیز تصحیح کرد:

DIŠ IGI.TAB ka-lu-šu <UGU> ŠID-šu...

۲۸. مقایسه کنید با: kak rēsi به معنی سلاح یاری رسان، نام یکی از نشانه‌های اتفاقی است که در جگر بابلی مشاهده می‌شده: NOUGAYROL, 1950, 24 و CAD K, P. 57 درباره نشانه‌های اتفاقی (= fortuit) و بخش‌های ساختاری (= constitutive) رک به: NOUGAYROL, 1945-6, 60

۲۹. apu در membrane CAD ترجمه شده است. جمله قطعاً افتادگی دارد.

۳۰. این نشانه از مواردی است که مرحوم پابلو هررو آن را با شک رونویسی کرد چرا که همان را به شکل MI در سمت چپ سطر ۸ نوشته است. به هر حال از آنجا که متن دارای افتادگی و آشفتنگی است به منطق درستی نمی‌توان رسید مقایسه کنید با: MDP 57, IV, R:30 بورگر (Borger) در Assyrisch-Babylonisch Zeichenliste چاپ سال ۱۹۷۸ ge₆ را برای tarāku آورده است.

مصدر tarāku به معنای تاریک شدن است و شاید کمی به شوخی نزدیک باشد که اسم فاعل این فعل در اکدی به شکل tārik با واژه تاریک در فارسی به یک معنی است.

۳۱. tīb šārim نام کاملتری است برای بخشی از جگر که آن را tībū گویند. البته هزوارش این ترکیب در متن‌ها به شکل KUR.IM آمده است. این که آیا UL صورت اشتباهی از KUR است و یا در این متن معادل KUR قرار گرفته است، چندان مشخص نیست. رک به: MDP 57, V, obv:9

۳۲. استفاده از KUR برای tībū از جمله هزوارش‌های منحصر به فردی است که در متن‌های اکدی بدست آمده از متون ایلام دیده می‌شود. رک به: MDP 57, IV, obv:14, 50

واژه tībū در متن‌های جگری بی ۳ کاربرد جداگانه دارد:

۱. به شکل صرف فعل از مصدر tebū به معنی شورش کردن و قیام کردن. رک به: MDP 57, IV, obv: 51

۲. به معنی برجستگی خاصی که روی جگر دیده می‌شود.

۳. به معنی بخش خاصی از جگر گوسفند که در متن‌های ایلامی با KUR و در متن‌های استاندارد به شکل ZI نمایش داده می‌شده. رک به: NOUGAYROL, 1968, 44

ḪUL-ti i-gi-[ir-an-ni]^{۳۳}

10. DIŠ TA MÚRU IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x KÚR TA MÚRU MU ÉŠ ḪUL-ti i-gi-[ir]-an-ni

11. DIŠ TA SUḪUŠ IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x KÚR TA mu-ut^{۳۴} MU ÉŠ ḪUL-ti i-gi-[ir]-an-ni

12. DIŠ TA SAG 15 IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x ŠUB.BA DU-ik IGI ÉRIN-ni-a

13. DIŠ TA MÚRU 15 IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x ŠUB.BA DUGUD-ti ša IGI 3,20

14. DIŠ TA SUḪUŠ 15 IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x ŠUB.BA AŠ.DE

15. DIŠ TA SAG 2,30 IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x ÉŠ KASKAL ŠUB.BA DU-ik IGI ÉRIN.MEŠ KÚR

16. DIŠ TA MÚRU 2,30 IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x ŠUB.BA DUGUD-ti ša KUR KÚR

17. DIŠ TA SUḪUŠ 2,30 IGI.TAB KUR-bu GIM MUŠ in-ni-gir_x ŠUB.BA AŠ.DE^{۳۵} ša KÚR

18. DIŠ TA ŠÀ SAG GIŠ.ḪUR^{۳۶} IGI.TAB UZU GIM ḫa-ab-bu-ri ZI.GA 3, 20 GAM-mu.

19. <MÍ>.ŠAH^{۳۷}(?) LÚ ÉŠ MIN-ma Û-TU-id^{۳۸}

۳۳. برای نمونه‌ای از این نوع بیان رک به: MDP 57, VI, Col III: 36

۳۴. پایان سال در MDP 57, VI, Col I: 19 به شکل qāti šatti آمده است. در NOUGAYROL, 1950, 37 به عبارت mūt šimtišu بر می‌خوریم. عین همین عبارت در MDP 57, IV, R: 17 و نیز YOS X, 41, obv: 29 آمده است. از این رو mūt šimtišu که به معنی پایان سرنوشتش، یا مرگ سرنوشتش است می‌تواند کلیدی برای mūt šatti به معنی مرگ سال یا پایان سال باشد.

۳۵. این نیز از موارد منحصر به فرد متن‌های اکدی یافت شده در تمدن ایلام است که AŠ.TE را به گونه AŠ.DE می‌نویسند. رک به: BIGGS and STOLPER, 1983, 162.

۳۶. به معنی شکل و طرح در متن‌های جگر بینی به کار رفته است:

MÚRU GIŠ.ḪUR ŠUB GU.ZA IGI: MDP 57, VI, Col I: 23.

۳۷. این نشانه با تردید خوانده شده است به نظر می‌رسد که نشانه دوم شباهت زیادی به DUMU دارد اما به مفهوم جمله نزدیک نیست. به هر حال نشانه‌ای که در متن وجود دارد کاملاً با ŠAH منطبق نیست. گلنبشته شماره ۱۰ از MDP 57 به حالت‌های مختلف زایمان خوک ماده پرداخته است.

۳۸. برای این نوع از تالی رک به CT 27, 3:22 و نیز:



یک گلبسته جگرینی از هفت تپه ۳۱۳

20. DIŠ TA ŠÀ MÚRU GIŠ.ĤUR IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA DAM
LÚ BA.ÚŠ
21. <MÍ>.ŠAĤ(?) LÚ ÉŠ MIN-ma Û-TU-id
22. DIŠ TA ŠÀ SUĤUŠ GIŠ.ĤUR IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA
DUMU.NITA LÚ BA.ÚŠ
23. <MÍ>.ŠAĤ(?) LÚ ÉŠ MIN-ma Û-TU-id
24. DIŠ TA SAG 15 IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA TA SAG MU te-šu
UGU ÉRIN-ni-a ŠUB.BA-ut^{۳۹}
25. DIŠ TA MÚRU 15 IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA TA MÚRU MU
te-šu UGU ÉRIN-ni-a ŠUB.BA-ut
26. DIŠ TA SUĤUŠ 15 IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA TA mu-ut MU
te-šu UGU ÉRIN-ni-a ŠUB.BA-ut
27. DIŠ TA SAG 2,30 IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA TA SAG MU te-šu
TA KUR KÚR GAR-an
28. DIŠ TA MÚRU 2,30 IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA TA MÚRU MU
te-šu TA KUR KÚR GAR-an
29. DIŠ TA SUĤUŠ 2,30 IGI.TAB UZU GIM ḥa-ab-bu-ri ZI.GA TA mu-ut MU
te-šu TA KUR KÚR GAR-an
30. DIŠ TA ŠÀ SAG GIŠ.ĤUR IGI.TAB BAR-tu₄^{۴۰} GAR GIŠ.IG KÁ.GAL-a IZI.
MEŠ [i]-ka-al^{۴۱}
31. DIŠ TA ŠÀ MÚRU GIŠ.ĤUR IGI.TAB BAR-tu₄ GAR GIŠ.IG.ĤLA [É.GAL-a
IZI. MEŠ i]-ka-[al]

→
šumma sinništu uštašnīma Û.TU: CAD A/I, p. 289, 1a, 2'
خوک مرد برای (شخص) دیگری می‌زاید.

۳۹. برای نمونه‌ای از این تالی رک به: MDP 57, VI, Col II: 31

۴۰. Pallurtu به واسطه شکل صلیب گونه‌اش این چنین معنی شده است:

DIŠ TA KI ŠUB GU.ZA BAR-tum GAR: MDP 57, IV, R: 27.

۴۱. برای نمونه‌ای از این تالی رک به: MDP 57, IV, R: 31

و نیز:

É.GA-la-am i-ša-tum-ma i-ka-al: Yos X, 31, Col IX: 33-35

و یا:

i-na a-li-im bi-it a-wi-li-im i-ša-tum i-ka-al: Yos X, 31, Col IX: 41-44.

32. DIŠ TA ŠÀ SUĤUŠ GIŠ.ĤUR IGI.TAB BAR-tu₄ GAR GIŠ.IG É.DINGIR-[a IZI.MEŠ i]-ka-[al]
33. DIŠ TA SAG 15 IGI.TAB BAR-tu₄ GAR er-re-bu⁴² IZI KÚ⁴³ <ÉŠ> KÁ.GAL xx <GAR-an (?)>^{۴۴}
34. DIŠ TA MÚRU 15 IGI.TAB BAR-tu₄ GAR er-re-bu IZI KÚ ÉŠ É.GAL <GAR-an(?)>
35. DIŠ TA SUĤUŠ 15 IGI.TAB BAR-tu₄ GAR er-re-bu [IZI K]Ú ÉŠ [É.DINGIR] <GAR-an (?)>

نقل به تلفظ

1. [šumma rēš naplāsi itūra <ina> libbi šīru nadi ^dšamaš idi] ummānija illak.
2. [šumma qabliat naplāsi itūra <ina> libbi šīru nadi ^dištar i]di ummānija illak.
3. [šumma išid naplāsi i]tūra <ina> libbi šīru nadi ^dsīn idi ummānija illak.
4. [šumma r]ēš naplāsi u qabliat naplāsi itūrā <ina> libbi šīru nadi ^dšamaš u ^dištar idi <ja> nakra meḥret(?) xx...

۴۲ CAD E, P. 304: errebu آن را "تازه وارد" و "غاصب" معنی می‌کند:

er-re-bu É.LÚ i-tab-bal: TCL VI, I, Rev: 42

«تازه واردی (غاصبی) اموال مرد را می‌رباید»

۴۳ نشانه‌ای که با شک و تردید خوانده شده شباهتی به KÚ استاندارد اکدی آن چنان که در TCL VI, I: 58 آمده است، ندارد. همین نشانه در MDP 57, IV, R: 31 در دو جا پس از IZI دیده می‌شود که هر دو مورد را مرحوم رنه لایا KÚ یا akālu به معنی "خوردن" و "بلعیدن" آورده است. اما مشکل دیگری که در این فرضیه وجود دارد این است که جمله با IZI KÚ به پایان نمی‌رسد و عناصر جمله پایان نمی‌یابند. بویژه وجود حرف ana پس از KÚ احتمال وجود یک فعل دیگر در پایان جمله و قسمت پاک شدگی سطر را تقویت می‌کند. از سوی دیگر با فرض وجود یک فعل احتمالی در پایان جمله ناگزیر هستیم که IZI KÚ را در حالت Status Constructus و یا آن چنان که در این قرائت برگزیده شده است به شکل صفت و موصوف بخوانیم، که مورد مشابه آن به چشم من نخورده البته IZI با صفت ezzu به معنی عصبانی در CH 32 XLIV: آمده است. akiltu در YOS X, 25: 50 به کار رفته که CAD آن را ترجمه نکرده است:

a-ki-il-tum la ka-at-tum a-na ma-ti-ka jh-ḥa-ba-tam

«خورنده (؟) بیگانه‌ای به سرزمین تو هجوم می‌آورد.» به گمان من ارتباط صفت akiltu با مصدر akālu به معنی خوردن و بلعیدن محرز است. به هر حال تا بازیافت دوباره گلنپشته، شاید که این موارد در هاله‌ای از الهام باقی بماند.

۴۴. این اضافات تنها یک فرضیه است. متأسفانه نشانه‌های پایانی ناقص و مبهم هستند.

5. šumma rēš naplāsi u iṣid naplāsi itūrā (?) <ina> libbi šīru nadi ^dŠamaš u ^dSîn idija nakra meḥret(?) x...
6. šumma rēš naplāsi qabliat naplāsi u iṣid naplāsi itūrā <ina libbi šīru> nadi ^dŠamaš ^dIštar u ^dSîn idija [nakra meḥret(?)] ...
7. šumma naplāsu kalušu minātišu(?) itūrā(?) <ina> libbi šīrū (?) nadū(?) kak idi ana ḥarrāni ...
8. šumma naplāsu ipa(?) tarik(?) tīb(?) šārim(?) šarru ana ^dIštar mātija ...
9. šumma ina rēš naplāsi tību kīma šīri innigir nakru ina rēš šatti ana lemutti igi[rranni]
10. šumma ina qabliat naplāsi tību kīma šīri innigir nakru ina qabliat šatti ana lemutti igi[rr]anni
11. šumma ina iṣid naplāsi tību kīma šīri innigir nakru ina mūt šatti ana lemutti igi[rr]anni
12. šumma ina rēš imitti naplāsi tību kīma šīri innigir miqitti ālik pāni ummānija
13. šumma ina qabliat imitti naplāsi tību kīma šīri innigir miqitti kabti ša pān šarri
14. šumma ina iṣid imitti naplāsi tību kīma šīri innigir nīdi kussi
15. šumma ina rēš šumēl naplāsi tību kīma šīri innigir ana ḥarrāni miqitti ālik pāni ummānāt nakri
16. šumma ina qabliat šumēl naplāsi tību kīma šīri innigir miqitti kabti ša māt nakri
17. šumma ina iṣid šumēl naplāsi tību kīma šīri innigir nīdi kussi ša nakri,
18. šumma ina libbi rēš uṣurat naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi šarru ikkamu,
19. šaḥīt(?) awīli ana šanīmma ullad
20. šumma ina libbi qabliat uṣurat naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi aššat awīli tamāt,
21. šaḥīt(?) awīli ana šanīmma ullad
22. šumma ina libbi iṣid uṣurat naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi apil awīli imāt,
23. šaḥīt(?) awīli ana šanīmma ullad
24. šumma ina rēš imitti naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi ina rēš šatti tēšū eli

ummānija imaqqut

25. šumma ina qabliat imitti naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi ina qabliat šatti tēšû eli ummānija imaqqut
26. šumma ina išid imitti naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi ina mūt šatti tēšû eli ummānija imaqqut
27. šumma ina rēš šumēl naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi ina rēš šatti tēšû ina māt nakri išakkan
28. šumma ina qabliat šumēl naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi ina qabliat šatti tēšû ina māt nakri išakkan
29. šumma ina išid šumēl naplāsi šīru kīma ḥabburi ittebi ina mūt šatti tēšû ina māt nakri išakkan
30. šumma ina libbi rēš ušurat naplāsi pallurtu šaknat dalat abullija išātu [i]kkal
31. šumma ina libbi qabliat ušurat naplāsi pallurtu šaknat dalat [ekallija išātu i]kk[al]
32. šumma ina libbi išid ušurat naplāsi pallurtu šaknat dalat bīt ili[ja išātu i]kk[al]
33. šumma ina rēš imitti naplāsi pallurtu šaknat errebu išāta ākilta (?) <ana> abulli xx <išakkan(?)>
34. šumma ina qabliat imitti naplāsi pallurtu šaknat errebu išāta ākilta(?) <ana> ekalli <išakkan(?)>
35. šumma ina išid imitti naplāsi pallurtu šaknat errebu [išāta ākilta(?)] ana [bīt ili] <išakkan(?)>

کوتەنوشتەها

AO = Tablets in the Collections of the Musée du Louvre.

CAD = The Assyrian Dictionary, The Oriental Institute of the University of Chicago

CH = Code of Hammurabi

EA = El-Amarna

GAG = VON SODEN, 1952.

۳۱۷ یک گلبسته جگربینی از هفت تپه

H.T. = Haft Tépé

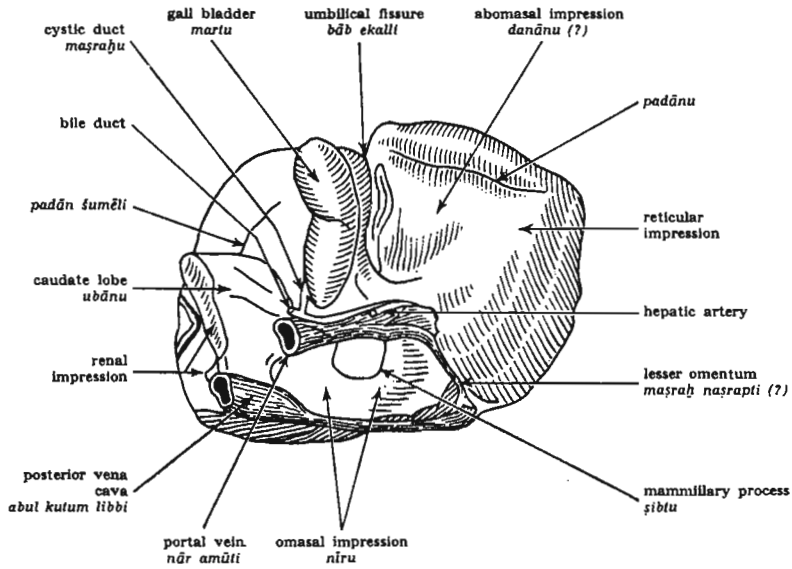
MDP = Mémoires de la Mission Archéologique en Perse, see LABAT, 1974.

TCL = Textes Cunéiformes du Louvre, see THUREAU-DANGIN, 1922.

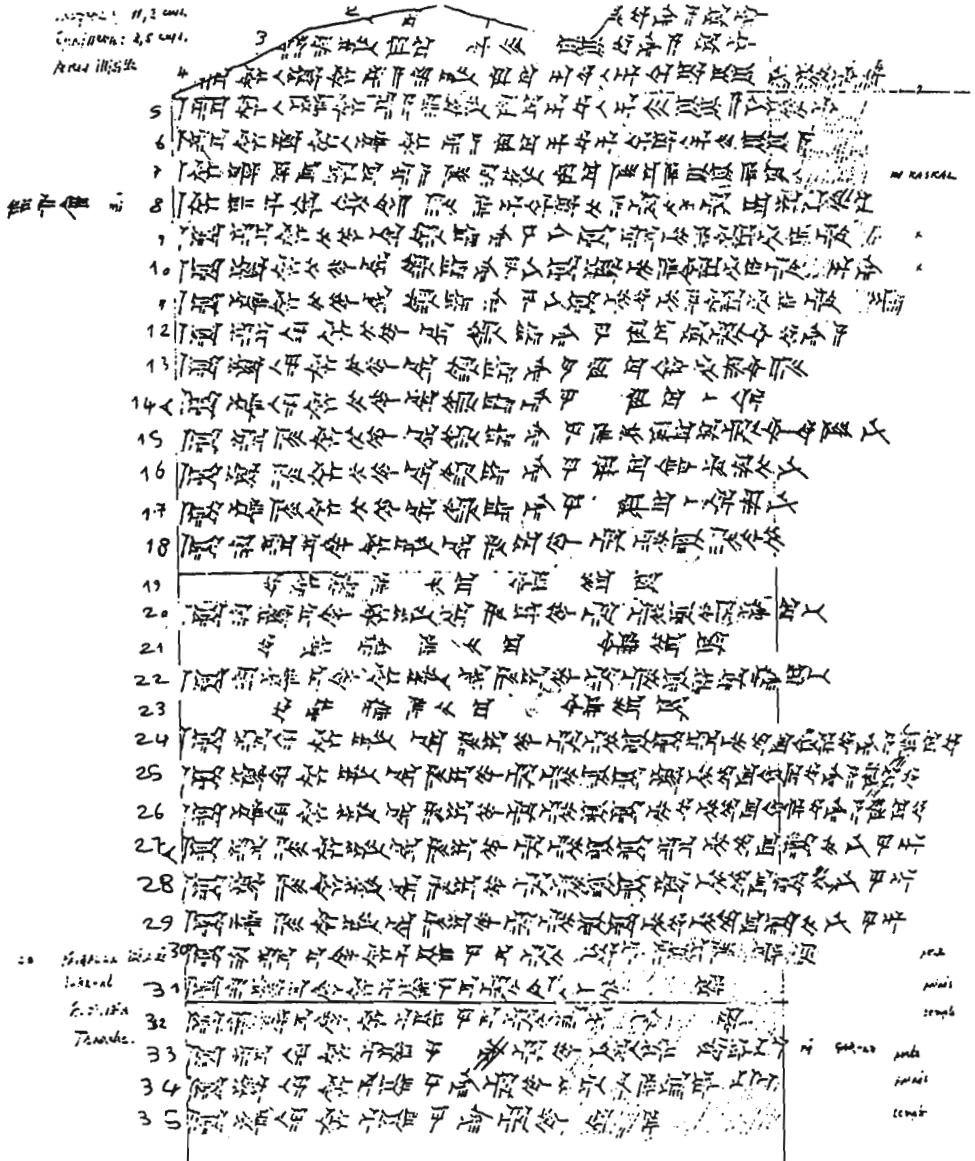
YOS = Yale Oriental Series, Babylonian Texts, see GOETZE, 1966.

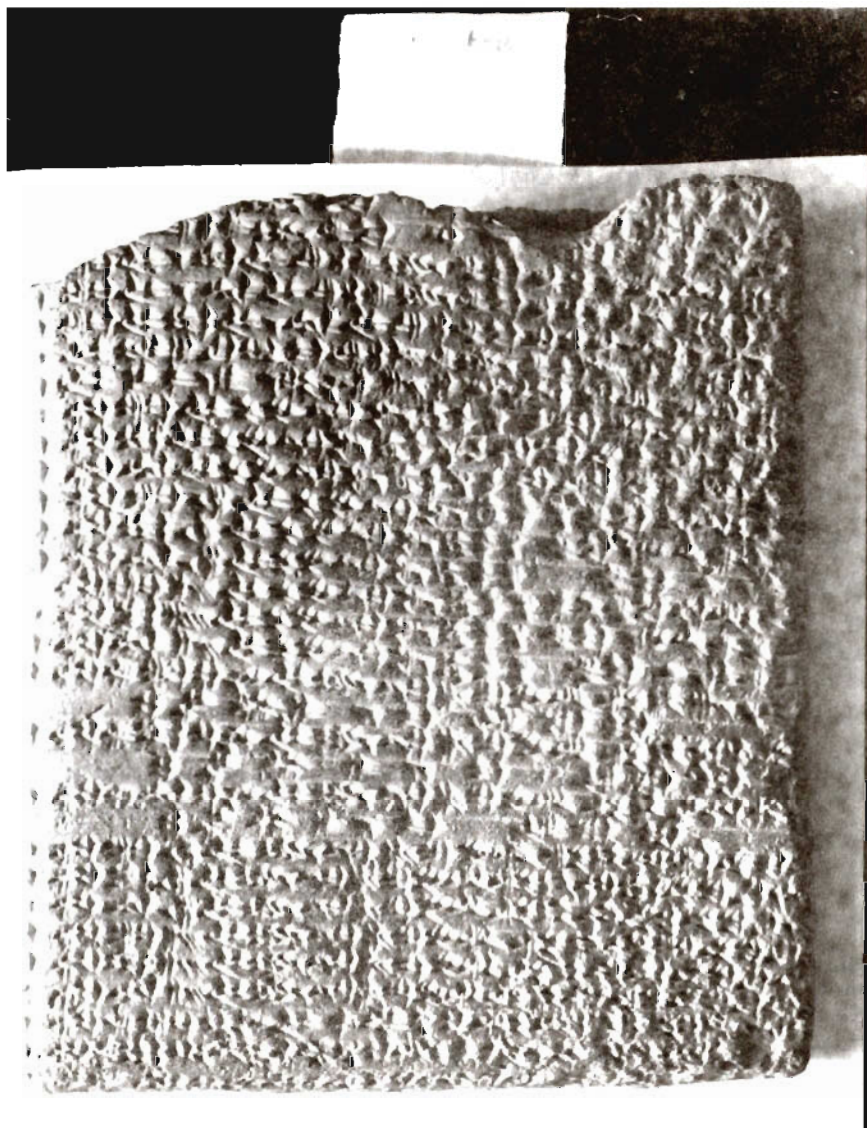
منابع

- نگهبان، عزت‌الله، ۱۳۷۲: حفاری هفت‌تپه، دشت خوزستان، سازمان میراث فرهنگی، تهران.
- BIGGS, R.D., 1969: «Qutnu, masrahu and Related Terms in Babylonian Extispicy», *Revue d'Assyriologie* 63, 159-167.
- BIGGS, R.D., 1974: «A Babylonian Extispicy Text Concerning Holes», *Journal of Near Eastern Studies* 33, 351-357.
- BIGGS, R.D., M.W. STOLPER, 1983: «A Babylonian Omen Text from Susiana», *Revue d'Assyriologie* 77, 155-162.
- BOTTÉRO, J., 1992: *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*. Translated by Zainab Bahraini and Marc Van de Mieroop. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- GOETZE, A., 1966: *Old Babylonian Omen Texts* (=Yale Oriental Series, Babylonian Texts 10), New Haven and London.
- HERRERO, P., J.J. GLASSNER, 1993: «Haft-Tépé: choix de Textes III», *Iranica Antiqua* 28, 126-133.
- LABAT, R., 1974: *Textes Littéraires de Suse* (=Mémoires de la Délégation en Perse 57), Paris.
- NOUGAYROL, J., 1945-6: «Textes Hépatoscopiques d'Epoque Ancienne Conservés au Musée du Louvre (II)», *Revue d'Assyriologie* 40, 56-97.
- NOUGAYROL, J., 1950: «Textes Hépatoscopiques d'Epoque Ancienne conservés au Musée du Louvre (III)», *Revue d'Assyriologie* 44, 1-40.
- NOUGAYROL, J., 1968: «Le Foie d'Orientation BM 50494», *Revue d'Assyriologie* 62, 31-50.
- THUREAU-DANGIN, F., 1922: *Tablettes d'Uruk* (=Textes Cunéiformes du Louvre 6), Paris.
- VON SODEN, W., 1952: *Grundriss der Akkadischen Grammatik* (=Analecta Orientalia 33), Roma.



Sheep's liver, visceral surface (after sisson and others)





محمد تقی راشد محصل

واژه‌ای خوانده نشده در کتاب مینوی خرد

مطالب متنهای فارسی میانه گاه برگردان مستقیم متنهای اوستایی همراه با ترجمه و تفسیر آنهاست که در اصطلاح بدانها «زند» می‌گویند. متنهای زند از آن‌رو که برگردان واژه به واژه اوستا هستند زیر تأثیر جمله‌بندی و واژگان اوستایی هستند و از این‌رو هم از جهت دستوری و هم از دید واژگانی دشواریها و احتمالاً نادرستیهایی دارند که پی بردن به منظور گزارشگر را دشوار می‌سازد. متنهای دیگر فارسی میانه ترجمه اوستا نیستند اما مطالب آنها در راستای مطالب اوستاست؛ از این‌رو می‌توان جای پای همه آنها را در اوستا بازیافت و اگر مورد یا موردهایی از آنها در اوستای موجود نمونه ندارد باید گرفته شده از بخشی از اوستا باشد که امروز از میان رفته است. کتاب مینوی خرد که از جمله متنهای روان، زیبا و پر خواننده زبان فارسی میانه است از مجموعه آثار گروه دوم به شمار است. کتابی است با ارزش که آگاهیهای فراوانی در زمینه‌های دینی، اخلاقی، اندرزی، اسطوره‌ای و اجتماعی دین زردشتی دارد و ابهام در مطالب آن کم و واژه‌های ناخوانده آن در قیاس با دیگر متنها اندک است و شاید بیش از هر متن دیگر تمام یا بخشهایی از آن به فارسی نو برگردانیده شده است. این کتاب در بردارنده شصت و یک پرسش است که دانا از مینوی خرد می‌پرسد و پاسخ می‌شنود. پرسشهای چهارم و پنجم کتاب درباره زمین «شاد» و «ناشاد» است و نوشته‌های آن مبتنی بر مطالب وندیداد سوم است که در آن برای زمین آسایش‌بخش (فارسی میانه: شاد) پنج ویژگی و برای زمین ناشاد (فارسی میانه: دش‌رام) نیز پنج خاصه بر شمرده است علاوه بر آن در فرگرد سوم

متن اوستایی وندیداد (بندهای ۱۲ تا ۳۴) از کارهایی گفتگو شده است که موجب خشنودی زمین می‌شود و کسانی که این کارها را انجام می‌دهند و زمین را خشنود می‌سازند نیز در آن ستوده شده‌اند. این کارها بیشتر کشاورزی کردن و آبادانی زمین و بارور کردن آن است که نیاز جامعه را برآورده می‌سازد.^۱ آنچه در دو پرسش مینوی خرد آمده است ترکیبی از مطالب این فرگرد است و برگردان فارسی آن چنین است:^۲

پرسید دانا از مینوی خرد که زمین کدام شادتر؟ مینوی خرد پاسخ کرد که آن زمین شادتر کیش:

- مرد پرهیزگار راست‌گفتار مانش (= خانه) در آن کند (= بسازد).
 - دیگر که آتشکده در آن کنند.
 - سدیگر که گاوان و گوسپندان در آن بخشبند.
 - چهارم زمین کشت نشده و ناآبادان که دوباره به کشت و آبادانی آورند.
 - پنجم که دخمه خرفستران (= حشرات) از آن بکنند (= خراب کنند).
 - ششم که رسیدن و ستایش ایزدان و نشست نیکان در آن بود.
 - هفتم <زمین> ویران که آبادان کنند.
 - هشتم که از خویشی (= تملک) بدان، به خویشی نیکان رسد.
 - نهم که تخم ویز (= محصول) که از آن باشد، ایزدان و نیکان و ارزانیان را بهره کنند.
 - دهم که زوهر و ستایش در آن کنند.
- و پرسش پنجم در برابر این پرسش و بدین‌گونه است:
- پرسید دانا از مینوی خرد که زمین کدام دردمندتر (پهلوی: دش‌رام)؟ مینوی خرد پاسخ کرد که: آن زمین دردمندتر که:
- دوزخ در آن ساخته شود.
 - دیگر که پرهیزگار بی‌گناه را در آن بکشند.
 - سدیگر که دیوان و دروجان در آن ... کنند (= سازند).
 - چهارم که بتکده در آن کنند.

1. — Wolff, F. 1910 Avesta, strassburg. pp. 325-332.; Darmesteter, j. 1960 le Zend-Avesta Paris V. I. pp. 37-45.

۲. برای متن پهلوی — آموزگار، ژاله و احمد نفیسی، ۱۳۷۳، زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، تهران، نشر معین، صص ۸۳ - ۸۲.

- پنجم که مرد دروند (= کافر) بدکردار مانش در آن کند.
- ششم که نسا (= مرده) زیر آن نهان کرده شود.
- هفتم که خرفستر دخمه در آن کند.
- هشتم که از خویشی نیکان به خویشی بدان رسد.
- نهم < زمین > آبادان که ویران کنند.
- دهم که شیون و مویه در آن کنند.

در این دو پرسش به شیوه‌ای که در وندیداد و دیگر بخشهای اوستا نیز معمول است قرینه تضاد وجود دارد بدین معنی که در برابر هر یک از صفات نیک که برای زمین «شاد» آمده است قرینه‌ای متضاد آن برای زمین «ناشاد» برشمرده شده، تنها در مورد سوم از ویژگیهای زمین ناشاد واژه‌ای وجود دارد که پژوهشگران آن را درست نخوانده و معنی روشنی از آن به دست نداده‌اند برای روشن شدن مطلب متن پهلوی آن در زیر می‌آید: *عصرولا ۱۳۶ ۱۳۷۷۷ ۱۳۸۵۷ ۱۳۹۵۷ ۱۴۰۵۷ ۱۴۱۵۷*.

Sidigar kē dēwān ud druzān ۱۱۱ padīš kunēnd.

واژه ۱۱۱ که در این بند آوانویسی نشده است. در پازند *hndurun* «اندرون»^۳ خوانده شده است یعنی «۳» پایان واژه ۱۱۱ که نشانه جمع است به همراه ۱۱۱، ۱۱۳ پنداشته شده و احتمالاً به ۱۱۳ تصحیح شده است و همین تصور را نیز تفصیلی در واژه‌نامه مینوی خرد معتبر دانسته^۴ و عبارت را به صورت: *dēwān ud druz xvaran padīš kunēnd* خوانده است یعنی دیوان و دروج مهمانی در آن کنند.

همو در ترجمه مینوی خرد^۵ عبارت را چنین تصحیح کرده و توضیح داده است که «۳» نشانه جمع است و باید متصل به ۱۱۱ باشد به قیاس با دیوان بنابراین واژه ۱۱۳ درست نیست بلکه واژه ۱۱۱ است که احتمالاً *rōn* باید خوانده شود و معنی آن شاید «حرکت و هجوم» باشد (به قیاس بند ۷ وندیداد ۳ از ریشه *vraV*: «حرکت کردن»). مقایسه شود با اوستایی *rawan*: «رود» و پهلوی *payrūdan* = *ptlwt'n*: «هجوم بردن» و نیز همو در زبان و ادبیات پهلوی این واژه را *rōn* = *lwn'* خوانده و با نشانه پرسش «سوی، حرکت، رفت و آمد» معنی کرده است.^۶

3. — Antia, K., 1909 pazand texts, Bombay. p. 286.

۴. — تفصیلی، احمد، ۱۳۴۸، واژه‌نامه مینوی خرد، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶۱ و ۶۹.

۵. — تفصیلی، احمد، ۱۳۵۴، ترجمه مینوی خرد، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، صص ۱۰۷ - ۱۰۶.

۶. — مأخذ یاد شده در یادداشت شماره ۲، ص ۱۴۰.

معنی‌های داده شده با متن تناسب ندارد. در پرسش چهارم، شمارهٔ سوم از ویژگیهای زمین شاد آمده است: گاو و گوسپند در آن بخسبند»، خسییدن و آرام گرفتن گوسپند در «آغل» است قرینه این بند نیز باید مکانی برای آرام گرفتن دیوان و دروجان باشد. این واژه را به همان صورت متن می‌توان: lwn' دانست و lūn خواند. و «لون» در گویش افضل آباد بیرجند^۷ سوراخی است که در زیر زمین می‌کنند و به سبب گرمی غالباً گوسپندان در فصل زمستان در آن آرام می‌گیرند. همین واژه در گویش بیرجند به صورت «لو» یا «لون» نیز رایج^۸ است و صورت گویشی «لالان» فارسی نو است که گونهٔ دیگری از «لانه» است. در متنهای دینی زردشتی نیز بارها آمده است که: دیوان پیش از ظهور زردشت آزادانه بر روی زمین حرکت می‌کردند اما زردشت آنها را ناچار کرد که به زیرزمین فرو روند^۹ و این اشاره نیز می‌تواند مؤید قرائت مورد بحث باشد بنابراین، قرائت بند یاد شده و برگردان فارسی آن چنین خواهد بود:

Sidiġar kē dēwān ud druzān lūn padiš kunēnd.

سدیگر که دیوان و دروجان لانه در آن کنند.

۷. روستایی در پنجاه کیلومتری جنوب بیرجند که نگارنده خود از گویسوران آن است.

۸. رضائی، جمال، ۱۳۷۳، واژه‌نامهٔ گویش بیرجند، تهران، انتشارات روزبهان، ص ۴۲۳: لُو [n] [lu] آغل و پناهگاهی مانند غار که در تپه‌ها می‌کنند لی [n] هم تلفظ می‌شود.

۹. راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۶۴، درآمدی بر دستور زبان اوستایی، بررسی یسن نهم، تهران، انتشارات کاریان، ص ۹۱، برگردان فارسی، بند ۱۵.

زهره زرشناس

کهن ترین متن سغدی

کهن ترین نوشته های زبان سغدی، از نظر تاریخی، سکه نوشته های سغدی است که تاریخ قدیمی ترین آنها به قرن دوم میلادی می رسد. گرچه «نامه های باستانی سغدی»، که در سال ۱۹۰۷ میلادی در یکی از برجهای مخروبه دیوار قدیمی چین بین لولن (Loulan) و تون هوانگ (دون هوان) کشف شده است، کهن ترین اسناد زبان سغدی اند که از نظر زبانشناختی قابل توجه و حائز اهمیت بسیارند. این نامه ها از سوی مهاجرین مقیم شهرهای مرزی چین، تون هوانگ و کوتسانگ، به خویشان و بستگان شان در سمرقند نوشته شده و تاریخ آنها بین قرن دوم و نیمه اول قرن چهارم میلادی تخمین زده شده است (Sims-Williams, 1985).

دیوار نوشته های سغدی مکشوف در شمال پاکستان (Humbach, 1980) نیز چندان متأخرتر از «نامه های باستانی» نیستند و در زمره کهن ترین نوشته های زبان سغدی محسوب می شوند.

اما در حقیقت کهن ترین نوشته زبان سغدی را باید متن منحصر به فردی دانست که حاوی برگردان دعای اشم وهو (Ašəm Vohū) به زبان سغدی باستان، متعلق به عصر هخامنشی، است گرچه در آغاز دستنوشته ای (قطعه IV با مشخصه or.8212 و به شماره ۸۴ از قطعات سغدی محفوظ در کتابخانه بریتانیا) آمده است که حدود هزار سال بعد نوشته شده است.

در میان متنهای سغدی کتابخانه بریتانیا که رایشلت^۱ (Reichelt, 1928-31) به چاپ رسانیده است، سه قطعه IV، V و VI با مشخصه or.8212 و شماره‌های ۸۴، ۸۳ و ۸۲ دیده می‌شود که به دلیل آمدن نام زردشت (زبان سغدی: zr'wšc) در آنها، گرایش مذهبی کاتبشان موضوع بحث ایرانشناسان مختلف بوده است. در آغاز قطعه IV نیز دو سطر دیده می‌شود که حاوی واژه‌هایی است که در زبان سغدی، ظاهراً هیچ معنایی ندارند و مدتها غیرقابل خواندن تلقی می‌شده است. گرشویچ (Gershevitch apud Sims-Williams, 1976: 75-82) طی بحث مفصلی این دو سطر را به عنوان برگردانی از دعای اشم و هو (Ašəm Vohū) به زبان سغدی باستان، شناسایی، قرائت و ترجمه نمود. از آنجا که واژه سغدی zr'wšc «زردشت» برای اولین بار در زبان سغدی و در این سه قطعه دیده می‌شود و با این فرض که دو سطر آغازین قطعه IV مشتمل بر دعای «اشم و هو» به زبان سغدی است، این احتمال تقویت شد که این سه قطعه همانطور که روزنبرگ (Rosenberg, 1929: 200) نیز قبلاً حدس زده بود، قطعاتی از ادبیات زردشتی به زبان سغدی است.

رایشلت (Reichelt, 1928: 67-70) این قطعات را بودایی و متعلق به دستنوشته‌ای واحد دانسته و بنو نیست (Benveniste, 1933: 53-55) نیز با توجه به آنکه معتقد بوده است نوعی سنسکریت در دو سطر نخستین قطعه IV پنهان است، نظر رایشلت را تأیید کرده است. گرچه بعدها (Benveniste, 1938: 498) با تردید به این مطالب نگریسته است.

شدر (Schaefer apud. R.II, VII) نویسنده متنها را مانوی دانسته است. سیمز ویلیامز (Sims-Williams, 1976: 47-48) این سه قطعه را متعلق به دستنوشته‌ای واحد نمی‌داند و با ذکر دلایل محکمی فرضیه بودایی بودن قطعات را قابل دفاع نمی‌داند. وی (ibid: 54) دستخط متن IV را متمایز از دستخط قطعه دیگر دانسته است و می‌نویسد: دستنوشته به خط تحریری (= شکسته یا پیوسته) خاصی نوشته شده است که تشخیص حروف /y/ و /s/ و /r/ و /y/ و /y/ و /n(z)/ در آن بسیار دشوار است (گرچه این حروف اغلب

۱. تمامی قطعات اصلی سغدی که توسط سر اورل استاین (Sir Aurel Stein) در سال ۱۹۰۷ از غارهای «هزار بودا»، نزدیک تون هوانگ (Tun-huang)، به دست آمده است و در کتابخانه بریتانیا (قبلاً کتابخانه موزه بریتانیا) نگهداری می‌شود، حداقل یکبار به چاپ رسیده است. رایشلت با انتشار کتاب

Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums (1928-31)

نخستین مجموعه منتشر شده از این متنها را تکمیل نموده است.

بویژه در مکان آغازی قابل تشخیص‌اند)، این دستخط کاملاً شبیه دستخط قطعه XIII (= داستان رستم)، از همان مجموعه، است و به احتمال زیاد، کاتب هر دو دستنوشته یک نفر بوده است. وی ضمن ارائه فهرست کاملی از واژه‌ها و عبارات قطعه IV که به روشنی رنگ زردشتی دارند، اظهار می‌دارد که تعدادی از آنها در متنهای سغدی بودایی و مانوی نیز دیده می‌شوند، برای نمونه: $\text{rwxšn } 'yrōmn}$ (سغدی مانوی و بودایی) raoxšnəm garō nmānəm (اوستایی)؛ $'rt'w zrwšc}$ (سغدی مانوی)؛ $'rt'w zr'wšc}$ ، قطعه VI، سطر ۲) ahurō mazdā hvapō با $\text{wpxw } 'δδβγ$ ؛ ašava zaraθuštrō (یشت ۵، بند ۸۵) و (سغدی مانوی: xwrmzt'βγ). سایر واژه‌ها و عباراتی که صرفاً در این متن برای نخستین بار دیده می‌شود، عبارتند از: šyr'kw šm'r'kh ؛ vohu manō ؛ sptk ؛ spitāma (تفسیر عامیانه)؛ MN s'pt z'nwk' ؛ $\text{'kw } 'w'r'nt}$ ؛ $\text{MN } 'w'r'nt z'nwk'}$ ؛ 'kw s'pt ؛ $\text{hāvōya bāzvō dašinača dašina bāzvō hāvayača}$ (یشت ۱۷، بند ۲۲). سیمز ویلامز (ibid: 48) در ادامه سخن، به رغم وجود چنین گنجینه‌ای از دانش زردشتی و نیز رونویسی دعای اشم و هو در قطعه IV، به دلیل اطلاع کافی مانویان ایرانی از اصول عقاید و آداب و رسوم زردشتیان و بویژه به سبب ویژگی‌های خاص مانوی این متن، همانند وجود واژه‌هایی که صرفاً در نوشته‌های سغدی مانوی دیده می‌شود نظیر ωβ (قطعه XIII، سر ۷) و نیز نبودن دلیل کافی برای رد این فرض، امکان مانوی بودن کاتب را به هیچ وجه مردود نمی‌داند.

گرشویچ نیز با تأکید بیشتر بر مانوی بودن کاتب، مخالف فرضیه زردشتی بودن وی است زیرا اگر نویسنده متن زردشتی می‌بود، می‌دانست «خدای برترین» که مورد خطاب زردشت بوده، در واقع اهوره مزدا است. پس باید او را همان‌گونه خطاب می‌نمود، اما از آنجا که برای او xwrmzt همان «انسان نخستین» بوده است، ناگزیر از توصیف خدای زردشت شده است.

به هر حال نظریه زردشتی بودن کاتب این دستنوشته به شرط آنکه با کاتب قطعه XIII یکی نباشد، هنوز قابل دفاع است. حرف نوشت و برگردان فارسی قطعه IV به شرح زیر است:

حرف نوشت متن سغدی قطعه 8212/84=ch. 00289 or.

1. [...] $\text{mwšt myšt'y wšt'y wšt'y}$

2. 'št'wym'y twrt'y 'γwšt'yrtm^۲
3. wyδ'γty 'YKZY^۳ 'skw'z 'γw βγ'n MLk'
4. 'βs'ysty^۴ γwpw 'δδβγ^δ 'wyh β(w)δ'nt'k^۵
5. rwyšn 'γrδmnyh prw šyr'kw šm'r'kh
6. pr'ys wr^۶ 'γw 'sptk 'rt'w zrwšc
7. šw[^] βr' nm'c MN s'pt z'nwk'
8. 'kw γw'r'nt MN γw'r'nt z'nwk'
9. 'kw s'pt rtšw^۱ m'yδ ptyškw y βγ'

۲. حرف نوشت دو سطر نخستین برابر با حرف نوشت سیمز ویلیامز (op.cit: 46) است. رایشلت (Reichelt, 1928: 68) این دو سطر را به صورت

1. ... mwγšt mr št'y wšt'y wšt'y
2. 'št'wym'y twrt'y 'γwšt'yrtm

و بنونیست (Benveniste, 1933: 54) به صورت

1. ... mwγšt mršt'y
2. 'št'wym'y twrt'y 'γwšt'y rtm

آوانویسی کرده‌اند. بعدها بنونیست (Benveniste, 1938: 498) واژه mršt'y را به صورت myšt'y قرائت کرده است.

۳. سیمز ویلیامز: چنین (op.cit: 46)؛ رایشلت: ykny (op.cit: 68).

۴. سیمز ویلیامز: چنین و به احتمال ضعیف (op.cit) 'rs'ysty؛ رایشلت: (op.cit) 'rs'ysty؛ بنونیست (Benveniste, 1938: 498)

۵. سیمز ویلیامز: املاي معمول این واژه δδβγ است. اما املاي δβγ در متن VJ (Benveniste, 1946 ←) سطرهای ۹۱۱ و ۱۲۱۱ و املاي δδβγ در همان متن، سطر ۹۳۴ و متن Padm (Mackenzie, 1976: 12-17 ←) آمده است. املاي این واژه با یک الف (که مصوتی بلند را ارائه می‌کند) ناشی از روشی است که در آن δ را به صورت نقطه کوچک سه گوشه‌ای (مانند n/z) می‌نویسند و پس از تکمیل نگارش واژه، سرکش پایانی اضافه می‌شود. اگر کاتب فقط سه نقطه سه گوشه به جای چهار نقطه می‌نوشت (خواه قصد نوشتن δβγ را داشت و یا صرفاً اشتباه کرده بود) و بعد دو نقطه را به صورت δδ کامل می‌کرد. فقط یک الف منفرد باقی می‌ماند. [املاي δβγ در متن (2) Tiii 23 (Gershevitch, 1954: § 434) نیز آمده است.] (op.cit: 47, n.22).

۶. سیمز ویلیامز: چنین (ibid)؛ رایشلت βwδ'nt'k (op.cit).

۷. سیمز ویلیامز: چنین (op.cit)؛ رایشلت: WR (op.cit).

۸. سیمز ویلیامز: šw و به احتمال ضعیف γw (opt.cit)؛ رایشلت: γw (op.cit).

۹. سیمز ویلیامز: rtw/rtw، قرائت rtšw ارجح بر rtyw است. زیرا معمولاً فعل ptškw- با مفعول صریح به کار می‌رود و به ندرت (مانند متن VJ (Benveniste, 1946 ←) سطر ۳۰۶ به صورت دیگری به کار رفته است (op.cit: 47, n, 24)؛ رایشلت، rtyw (op.cit).

10. [š] (y) r'nk''rk' δ'tkr' δ'tnm'n'n' δ't''

گرشویچ (op. cit: 75) دو سطر نخستین قطعه را به ترتیب زیر با متن دعای اشم وهو مطابقت داده است:

1. [wrt]m w — γštm yšt'y wšt' ywšt'y

ašəm vohū vahištəm astī uštā astī

2. 'štw γm'y — t wrt'y 'γwšt'y rtm'^{۱۳}

uštā ahmāi hyaī ašāi vahištāi ašəm

برگردان فارسی متن سغدی

۱. راستی (= حقیقت) بهترین دارایی است: به طور طبیعی (= خودبه خود، به

طیب خاطر) (uštā) حقیقت

۲. به خواستِ (uštā) [او] به کسی تعلق دارد که نسبت به حقیقت بهترین است.^{۱۴}

۳. در آن زمان، هنگامی که سکونت داشت شاه خدایان.

۴. خدای برترین (= والای) نامی^{۱۵} ماهر در گروتمانِ روشن (= بهشت)

۵. خوشبوی در اندیشه نیک.

۶. رسید آنجا زردشتِ اشوی کامل (= زردشت سپیتمانِ پاک به آنجا آمد).

۷. او را^{۱۶} بُرد نماز (= به او تعظیم کرد) از زانوی چپ.

۱۰. سیمز ویلیامز: چنین (op.cit)؛ رایشلت r'nk''rk || (op.cit).

۱۱. سیمز ویلیامز: چنین (op.cit)، وی نوشتن -nn پایانی به جای -n را از ویژگی‌های کار کاتب این دست‌نوشته می‌داند (ibid: 54)؛ رایشلت: δ'tnm'n'n (op.cit) بنونیست (Benveniste, 1938: 498).

۱۲. سیمز ویلیامز: ادامه متن را می‌توان به این صورت بازسازی کرد:

[βr] - (δ't-11) (op.cit: 47, n.26)

۱۳. آوانوشت دو سطر نخستین به نقل از گرشویچ (Gershevitch, 1976: 77) عبارتست از:

1. urtəm wə(x)uštəm ištī uštā yuštī

2. uštā hmāyi t urtāi əxuštāy irtəm

۱۴. رایشلت (op.cit) این دو سطر را ترجمه نکرده است. این دو سطر از ترجمه گرشویچ (op.cit: 81) به زبان انگلیسی به فارسی برگردانده شده است.

۱۵. سیمز ویلیامز: βs'ysty احتمالاً از *fra-sasta مشتق شده و به معنای «نامی و مشهور» است (op.cit: 47)؛ رایشلت (op.cit) سطر ۴ را به این صورت ترجمه کرده است: «شاه خدایان السیستی 'ls'ysty والا خدای نیک (= سرور خدایان) در بهشت ...»؛ بنونیست (Benveniste, 1933: 53) همین سطر را «شاه خدایان 'rs'ysty خدای خوب برین» ترجمه کرده است.

۱۶. برای کاربرد šw به صورت ضمیر غیر فاعلی ← 1367 § Gershevitch, 1954:

۸. به راست، از زانوی راست.

۹. به چپ و او را چنین عرض کرد: «ای سرور (= خداوند)

۱۰. نیکوکار (= کرفه گر) دادگر (قانون‌گذار) به داد داوری کننده^{۱۷} داد^{۱۸} ...

اهونه و ویریو Ahuna vairyo (یسن ۲۷، ۱۳)، اشم وهو Ašəm vohū (یسن ۲۷، ۱۴)، ینگه هاتام yeŋhe hātām (یسن ۲۷، ۱۵) و ائیریمایشیو Airyēma išyō (یسن ۵۴، ۱) چهار دعای بزرگ زردشتیان‌اند. اشم وهو همراه با دو دعای دیگر منقول در یسن ۲۷، مقدمه گاهان زردشت را پدید می‌آورند.^{۱۹} هدف از خواندن این دعا که حدود دویست بار در اوستا نقل شده است، فراخواندن اشم به معنای «راستی، سخن راست، بویژه راستی ارائه شده از طریق دین زردشتی» است. شلرات (Schlerath, 1985: 741) اشم وهو را یکی از دعاهایی می‌داند که به احتمال بسیار زردشتیان در دوران اولیه در پنج نوبت دعای روزانه قرائت می‌کرده‌اند.

زبان گاهانی دعا و وجود ابهاماتی در تجزیه و تحلیل دستوری آن، سبب ایجاد دشواری‌هایی در ترجمه دعا شده که ترجمه‌های متعدد و متفاوتی از دعا را پدید آورده است.^{۲۰} برای نمونه vohū در سطر نخستین دعا می‌تواند صفتی به معنای «نیک، خوب» و یا اسمی به معنای «دارایی»^{۲۱} و uštā در سطر دوم ممکن است «بنابر خواست، به خواست» (دری مفرد از ušti- به معنای «آرزو») و یا «آرزوها، خواستها» (صفت مفعولی نهادی جمع خنثی از vas- به معنای «آرزو کردن، خواستن») باشد. ahmāi را می‌توان «به او»، به عبارت دیگر «به شخصی زردشتی» ترجمه کرد و یا آنکه با واژه‌های بعدی یعنی hyat ašai مرتبط دانست.^{۲۲} در اینجا چند نمونه از ترجمه‌های این دعا ذکر می‌گردد:

۱۷. ← (Henning, 1945: 485, n. 1, 2).

۱۸. سیمز ویلیامز (op.cit: 47) این سطر را به صورت «ای خدا، نیکوکار دادگر، قاضی به داد قضاوت‌کننده» و رایشلت (op.cit) «ای خدا، ای قانون‌گزار خوب عمل‌کننده ...» و بنونیست (Benveniste, 1933: 54) «ای خدا، ای دادگر نیکوکار ...» ترجمه کرده است.

۱۹. هات‌های ۱۹، ۲۰ و ۲۱ به ترتیب در تفسیر این سه دعا نوشته شده و «بغان یش» نامیده شده‌اند. (ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ص ۳۹).

۲۰. ترجمه هات ۲۷ به زبان فاسی میانه با الفبای پهلوی در کتاب یسنه و ویسپرد پهلوی آمده است (Dhabhar, 1949: 121 seq) از متن اوستایی هات ۲۷ ترجمه‌هایی به زبانهای اروپایی انجام شده است. پورداد در کتابهای خرده اوستا (پورداد: ۱۳۱۰: ص ۴۲ به بعد) و یسنا (پورداد: ۱۳۵۶: ص ۲۰۳ و ۲۳۰ به بعد) هات ۲۷ را به زبان فارسی ترجمه کرده و شرح مبسوطی درباره این سه دعا نوشته است.

۲۱. در این صورت دو ترجمه ۱- «راستی خوب (است)»؛ بهترین است» و ۲- «راستی بهترین دارایی است» برای سطر اول پیشنهاد می‌شود.

۲۲. ترجمه عبارت در این صورت به شرح زیر است: «به آن که / چه راستی (است)».

۱- اشویی (= پاکی در اندیشه و گفتار و کردار) بهترین نعمت است. (اشویی) خوشبختی است. خوشبختی از آن کسی است که خواستار بهترین اشویی است (مؤید اردشیر آذرگشسب ۱۳۵۴: ص ۱).

۲- «راستی خوب است، است آنچه - که - بهترین است. آرزو هست (= حقیقتاً وجود دارد، احساس خواهد شد)، آرزو برای آنچه که بهترین راستی است، آه، راستی» (Lommel 1927: P.9, n.2)

۳- (الف) «راستی بهترین دارایی است. به خواست تعلق دارد (بنابر خواست) به آن، به بهترین راستی، آن راستی» (Humbach, 1959: 30, n. 39)

(ب) راستی بهترین (بخش همه آنچه که هست) خوب، است. چنانچه آرزو شده (همه چیزهای) آرزو شده قابل حصول‌اند (به صورت) راستی برای (آن) که بهترین راستی (است). یا: برای (او) که بهترین حقیقت (است).

یا: برای (او) که بهترین راستی را (ارائه می‌کند). (Humbach, 1991: 115)

۴- «آشه (راستی) نیک هست آنچه - که - بهترین است. بنابر خواست (آن)، بنابر خواست (او) آشه تعلق دارد (تحت اللفظی: هست) به او که نسبت به آشه بهترین است.»^{۲۳} (Gershevitch, 1962: 369)

۵- «آشه خوب (است)، آن بهترین است. بنابر خواست آن است، بنابر خواست، آن * خواهد بود (*hyāt) برای ما. آشه به بهترین راستی (= آشه و هیسته) تعلق دارد.»^{۲۴} (Boyce, 1975: 62)

۶- «راستی بهترین نیکی است (و هم مایه) سعادت است، سعادت کسی راست که راست و خواستار بهترین راستی است» (پورداد ۱۳۵۶/۲۵۳۶، ص ۲۳۲).

بررسی جزییات این ترجمه‌ها از حوصله این بحث خارج است.

گرشویج با بررسی دقیق و مشروح دو سطر آغازین قطعه IV و با توجه به ویژگی‌های آوایی متن سغدی دعای «اشم و هو» نتیجه می‌گیرد که زمان آن، براساس داده‌های زبانی، ایرانی باستان است و احتمالاً در دوره هخامنشی جای می‌گیرد و مکان آن ناحیه‌ای سغدی‌نشین بوده که در آنجا صورت کامی شده^{۲۵} /išti/-yšt'y/ (سغدی میانه:

۲۳. گرشویج بعدها در این ترجمه تجدیدنظر کرده است - یادداشت ۱۴.

۲۴. دو تصحیح در متن اوستایی انجام شده که با ستاره مشخص شده است.

۲۵. با توجه به این حقیقت که در قلمروی نزدیک به ناحیه سغدی‌نشین در دوران باستان برخی از صامت‌های

iči، اوستایی: asti) به وجود آمده است.^{۲۶} دره یغناپ (با داشتن صورت išt در معنای «است») می‌تواند بخشی از این ناحیه بوده باشد. وی با توجه به ویژگی‌های آوایی متن نتیجه می‌گیرد که سفدیان این دعا را پیش از آنکه به کیش زردشتی بگروند، می‌شناخته‌اند؛ از همان زمانی که اندیشه Rta (اوستایی: Aša) به معنای «راستی، حقیقت، هنجار هستی» نخستین بار در قرن پانزدهم قبل از میلاد و یا حتی زودتر از آن شکل گرفت و از آنجا که این دعا تمامی آنچه را که درباره Rta می‌توانسته است گفته شود، منتقل می‌کند، سفدیان، ایران و جی‌ها و تمامی خلقهای ایرانی آن را محترم داشته و هر یک جداگانه آن را زنده نگاه داشته‌اند. بدیهی است که این ستایش موجب راستی و حقیقت برای زردشت نیز جاذبه بسیاری داشته و آن را در مقدمه گاهان خود نقل کرده است. ویژگی‌های آوایی خاص زبان سفدی که در متن دعا دیده می‌شود نیز صحت این فرض را تقویت و تأیید می‌نماید. زیرا اگر دعا از طریق سنتی ایرانی و زردشتی به دست ما رسیده بود یقیناً به دلیل تقدس و واجب‌الحرمت بودن دعا، به زبان خود زردشت به دست ما می‌رسید. زیرا زردشتیان می‌دانستند که نه تنها خود دعا بلکه تقریر اوستایی آن نیز بسیار مقدس و واجب‌الحرمت است و باید دست نخورده به نسل‌های بعد منتقل گردد. از این رو اگر اولین سفدیانی که به آیین زردشت گرویدند، دعا را به زبان اوستایی دریافت کرده بودند، ممکن نبود با جایگزین کردن išt به جای asti (اوستایی)، که در زبان خودشان نیز در کنار išt وجود دارد، روش قرائت سنتی بسیار جدی دعا را دستکاری کرده و به این دعا رنگی غیر اوستایی دهند.

در هر صورت خواه فرضیه گرشویچ، که اساس آن مبتنی بر واژه išt است، مورد قبول باشد یا نه! دو سطر آغازین قطعه IV، کهن‌ترین اثر مکتوب زبان سفدی است و نخستین تصویر اجمالی از زبان سفدی اصیل باستانی، مربوط به دوره هخامنشی را در اختیار ما قرار می‌دهد. اما حتی جدا از این مطلب، این قطعه بنا بر نظر سیمز ویلیامز (Gershevitch apud Sims-Williams, 1976: 82) برجسته و متمایز از دیگر قطعات سفدی است زیرا کهن‌ترین دست‌نویس باقی مانده از متنی زردشتی است، گرچه دست‌نوشته‌ای که این فسیل در آن حفظ شده است به تاریخ یک هزار سال پس از حمله



زبان اوستایی نیز از روند کامی شدن متأثر شده‌اند، کامی شدن در زبان سفدی، در چنین تاریخی، حیرت‌آور نیست. (Gershevitch, 1976: 82)

۲۶. افزون بر پدیده کامی شدن، کهن‌گرایی چشم‌گیر متن، نظیر باقی ماندن m- پایانی در [wrt]m یا w-ystm و با rtm را نباید از نظر دور داشت.

اسکندر مقدونی به ایران نوشته شده و محل کشف آن غارهای «هزار بودا» در نزدیکی «تون هوانگ» است.

کتابنامه

موبد آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۵۴: خرده اوستا (با توجه و تفسیر)، تهران.
پورداد، ابراهیم، ۱۳۵۶: یسنا (جزوی از نامه مینوی اوستا)، ج ۱، چ سوم، تهران.
_____، ۱۳۱۰: خرده اوستا (جزوی از نامه مینوی اوستا)، بمبئی.

Benveniste, E., 1933: "Notes I", *JRAS*, 29-68.

_____, 1938: "Notes IV", *BSOS IX*, 495-519.

_____, 1946: *Vessantara Jātaka*, Paris.

Boyce Mary, 1975: *Zoroastrianism*, I.

Dhabahr, B. N., 1949: *Pahlavi yasna and Visperad*, Bombay.

Gershevitch, I, 1954: *Grammar of Manichean sogdian*, Oxford.

_____, 1962: "Helmut Humbach: *Die Gathas des zarathustra*, II vols., Heidelberg", *BSOAS* 25/2, 367-370.

_____, 1976: apud Sims Williams 1976, 75-82.

Henning, W.B. 1945: "Sogdian Tales", *BSOAS* 11, 465-487.

Humbach, H. 1959: *Die Gathas des zarathustra*, I, Heidelberg.

_____, 1980: Die sogdischen Inschriften funde vom oberen Indus (Pakistan), *Allgemeine und Vergleichende Archäologie*, Beiträge 2, 201-228.

_____, 1991: *The Gāthās of zarathushtra*, 2 parts, Heidelberg.

Lommel, H. L. 1927: *Die yāšt's des Avesta*, Göttingen and Leipzig.

Reichelt, H. 1928-1931: Die Sogdischen Handschriftenreste des Britischen Museums, Heidelberg, vol. I, 1928, vol. II, 1931.

Rosenberg, 1929: "Reichelt, Hans: *Die sogdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, I. Teil, Heidelberg", *OLZ*, pp. 194-201.

Mackenzie, D.N. 1976: *The Buddhist Sogdian ogdian texts of the British Library*, AI. 10, Téhéran, Liège.

Schlerath, B., 1985: "Ašəm Vohu", *Encyclopædia Iranica*, vol. II, London and New York, 741.

Sims-Williams, N. 1976: "The Sogdian Fragments of the British Library". *IJ XVIII*, 43-74.

_____, 1985: "Ancient Letters", *Encyclopædia Iranica*, vol. II/1, 7-9.

گیتی شکری

صرف دو فعل از گونه ساری گویش مازندرانی

گویش مازندرانی از دسته زبانهای شمال غربی ایران است که امروز به سبب ارتباط نزدیک با فارسی و توسعه وسایل سمعی و بصری به شدت در حال تحوّل و فراموشی است. امروز حتی برنامه‌های رادیوی محلی که به گوش منطقه پخش می‌شود به فراموشی این گویش و رشد فارسی در منطقه کمک می‌کند، زیرا به نظر می‌رسد در بیشتر موارد متن برنامه به فارسی نوشته و سپس به مازندرانی ترجمه می‌شود و در این ترجمه بافت نحوی کلام چندان رعایت نمی‌شود چنانکه این موضوع مبتلا به اکثر ترجمه‌هاست.

در این مقاله ساختمان دو فعل (*hârsâʔen* یا *ʔešâʔen*) به معنی «نگریستن» و (*badiyen*) به معنی «دیدن» را مورد بررسی قرار می‌دهیم. اگرچه اولی در شمار افعال «ارادی»^۱ و دومی «غیرارادی»^۲ است اما این موضوع خارج از بحث ماست. همچنین هر دو فعل متعدی‌اند^۳ که باز هم موضوع صحبت ما نیست. چنانکه پیش از این گفته‌ایم (گیتی شکری، ۱۳۷۴، صص ۸۷-۱۲۵) ساختمان فعل در این گویش بر پایه دو ستاک^۴ گذشته و حال ساخته می‌شود که در وجوه^۵ اخباری، امری و التزامی گاه با کمک پیشوند

1. Activity verb

2. State verb

۳. transitive verb، در مورد این دو فعل نباید ترجمه را ملاک قرار داد.

4. stem

5. moods

۳۳۵ صرف دو فعل از گونه ساری گویش مازندرانی

تصریفی^۶ و به همراه شناسه‌های^۷ فعل در نموده‌های^۸ گذشته ساده، گذشته استمراری، امر، حال اخباری و حال التزامی به شکل‌های ساده و مرکب ظاهر می‌شود. به نمونه صرف این افعال توجه می‌کنیم:

نمونه گذشته ساده:

شناسه فعلی گذشته + ستاک گذشته + پیشوند تصریفی

hâ + r^{۱۰} + šâ^۹ + me نگرستم (نگاه کردم)

ba + di + me دیدم

ne + šâ + me نفی: ننگرستم

na + di + me ندیدم

نمونه گذشته استمراری:

شناسه گذشته + ستاک گذشته

ɤe + šâ + me می‌نگرستم

di + me می‌دیدم

ne + šâ + me نفی: نمی‌نگرستم

na + di + me نمی‌دیدم

حال اخباری:

شناسه حال + ستاک حال

ɤe + še + mbe می‌نگرم

vi + mbe می‌بینم

ne + še + mbe نفی: نمی‌نگرم

na + vi + mbe نمی‌بینم

حال التزامی:

شناسه حال + ستاک حال + پیشوند تصریفی

hâ + r^{۱۱} + še + m بنگرم

6. inflectional

8. aspect

7. ending

۹. این شکل به صورت hâršime نیز شنیده می‌شود.

۱۰. در مورد این عناصر به ادامه مقاله توجه فرمایید.

۱۱. این شکل به صورت hâršešm نیز شنیده می‌شود.

ba + vin + em	بینم
ne + še + m	نفی: ننگرم
na + vin + en	نینم
	امر:
hâ + r + eš	بنگر
ba + vin	بین
neš	نفی: ننگر
na + vin	نین

زمانهای مرکب این افعال نیز به شکل زیر ساخته می شود.

گذشته التزامی:

زمان حال التزامی فعل کمکی «بودن» /biyen/ + اسم مفعول فعل مورد نظر	
ye + šâ + bum	نگریسته باشم
badi + bum	دیده باشم
ne + šâ + bum	نفی: ننگریسته باشم
na + di + bum	ندیده باشم
	گذشته دور (بعید):

زمان گذشته استمراری فعل کمکی «بودن» /biyen/ + اسم مفعول فعل مورد نظر	
hâ + r + šâ + bime	نگریسته بودم
ba + di + bime	دیده بودم
ne + šâ + bime	نفی: ننگریسته بودم
na + di + bime	ندیده بودم
	گذشته در حال انجام

زمان گذشته استمراری فعل اصلی + زمان گذشته فعل در «مکان بودن» /dayyen/	
dayme + ye + šâ + me	داشتم می نگریستم
dayme + di + me	داشتم می دیدم
	حال در حال جریان:

زمان اخباری فعل اصلی + زمان حال ساده فعل «در مکان بودن» /dayyen/

dareme + ye + še + mbe	دارم می نگرم
dareme + vi + mbe	دارم می بینم

زمان آینده:

حال التزامی فعل مورد نظر + زمان حال اخباری فعل خواستن

Xâmbe hâ + r + še + m

می خواهم بنگرم

Xâmbe ba + vin + em

می خواهم ببینم

که احتمالاً این شکل متأثر از فارسی است و زمان حال اخباری با قید آینده نیز

همین مفهوم از زمان را می‌رساند.

اما همانطور که ملاحظه می‌فرمایید اختلافی در ساختمان صرفی این افعال نیست

بلکه تغییراتی که مشاهده می‌شود در ریشه این واژه‌هاست که به نظر می‌رسد اندکی

شکل صرفی تغییر می‌کند.

فعل نخست از مصدر ^{۱۲} /hâršâʔen/ در گونه ساری گویش مازندرانی است که به

صورت (ʔešâʔen) نیز شنیده می‌شود، /ha/ و گونه‌هایش پیشوند تصریفی است که مانند

/ba/ و گونه‌هایش در این گویش عمل می‌کند، اما [r] بندرت در ریشه واژه‌ها دیده

می‌شود و بیشتر به نظر می‌رسد در ریشه‌هایی که با (as و aš) آغاز می‌گردد، بعد از

پیشوند می‌آید، مانند (heressâʔen یا ʔessâʔen) به معنی ایستادن و این [r] باید میانجی

باشد (محمدصادق کیا: ۱۳۲۶، ص ۲۱۴). در اوستا /axš/ به معنی «زیر نظر داشتن،

برنگریستن، پایدن» است و با پیشوند -aiwi در (aiwiâxšaya) به معنی «زیر نظر داشته»

می‌آید. (AIW, 310, G, 394) که در مازندرانی با دو ستاک حال -še و گذشته -šâ دیده

می‌شود.

فعل دوم که از دو فعل متفاوت در دو ستاک ساخته می‌شود در اوستا /dây/ به

معنی «دیدن» است (W-P1, 831, 832, H-H 289, 596, AIW. 724) که در مازندرانی

با ستاک گذشته -di و ستاک حال -vin ظاهر می‌شود هم چنان که در فارسی چنین است،

در اوستا از ریشه /Vaēna/ در زمان حال /Vaina/ است (AIW, 1323).

همانطور که ذکر شد تفاوت صرفی در این دو فعل ملاحظه نمی‌شود بلکه به نظر

می‌رسد در مازندرانی در افعالی که با واجهای s, g, r شروع می‌شود یک عنصر آوایی

[ʔe -] در آغاز می‌آید، گاه به جای این عنصر آوایی پیشوند تصریفی قرار می‌گیرد در

شکلهای صرفی این افعال که پیشوند تصریفی می‌آید انتخاب آزاد میسر نیست، بلکه

برحسب اینکه فعل در کدام شکل از زمان صرف شود ناگزیر، به استفاده از این عنصر

۱۲. گونه hâršiyen نیز دیده شد.

آوایی هستیم، این عنصر آوایی در صرف گذشته استمراری و حال اخباری ملاحظه می‌شود که در این صورتهای صرفی پیشوند تصریفی به کار نمی‌رود، در حقیقت کاربرد این عنصر مشروط به شرایط واجی - دستوری است مثال:

ʔešnossen/ bešnossen	شنیدن	مصدر:
bešnosse	شنید	گذشته ساده:
ʔešnosse	می‌شنید	گذشته استمراری:
ʔešnombe	می‌شنوم	حال اخباری:
bešno	بشنو	امر:
ʔerzessen/ biyarzessen	لرزیدن	مصدر:
biyarzesse	لرزید	گذشته ساده:
ʔerzesse	می‌لرزید	گذشته استمراری:
ʔerzene	می‌لرزد	حال اخباری:

اما هنگامی که این افعال با پیشوند فعلی /ha/ و گونه‌هایش همراه می‌شوند تفاوت‌هایی ملاحظه می‌شود:

ʔessâʔen/heressâʔen	ایستادن	مصدر:
heressâme	ایستادم	گذشته ساده:
ʔessâme	می‌ایستادم	گذشته استمراری:
ʔessembe	می‌ایستم	حال اخباری:
heress	بایست	امر:

همچنان که در صرف فعل /hâršâʔen/ پیش از این ملاحظه شد، اینطور به نظر می‌رسد که میانجی [r] در چنین شرایط آوایی بعد از پیشوند /ha/ و گونه‌هایش حادث می‌شود و در شرایط دیگری ملاحظه نشده است. بنابراین یک شرایط واجی وجود این میانجی را ایجاب می‌کند، چنانکه در شکل دیگر این افعال که با عنصر آوایی [ʔe] می‌آید، این شرایط فراهم نمی‌شود. قابل ذکر است که اکنون فعل badiyen در بیشتر مواقع به جای (hâršâʔen) به کار می‌رود.

منابع

شکری، گیتی، ۱۳۶۹، ساخت فعل در گویش مازندرانی ساری، تهران، مجله فرهنگ کتاب ۶، صص ۲۱۷ تا ۲۳۱.

- _____، ۱۳۷۴، گویش ساری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- کیا، محمدصادق، ۱۳۲۶، واژه‌نامه طبری، تهران، انجمن ایران‌ویج.
- مقدم، محمد، ۱۳۴۲، راهنمای ریشه فعلهای ایرانی، تهران، علمی.
- Bartholomae, christian, 1961. Altiranischen wörterbuch. Berlin. Walter de Gruyter and co.
- Geiger W. und Kuhn, E. 1898-1901. *Die kaspischen Dialekte*, Grundriss der Iranischen Philologie. Strassburg. Karl. J. Trübner, Band I Abt. I pp 244-380.
- Hübsehmann, H. 1895. Persische studien, Strassburg. Karl. J. trübner.
- _____. 1969. Etymologie und Lautlehr der ossetischen sprache. Amsterdam, Oriental press.
- Horn, Paul. 1974. Grundriss der neu persischen Etymologie. Strassburg. Karl. J. Trübner.
- Kanga, K. E. 1909. A Cpmplete Dictionary of the Avesta Language. Bombay.
- kent, R. 1953. Old persian. Us. American oriental Society.
- Nawata, Tetsuo. 1984. Mazandarani. Tokyo. Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa. N. 17.
- Walde, Alois and Pokorny, Julius. 1930-32. Vergleichen des wörter buch der Indoger manischen sprachen. Berlin. and Leipzig. de Grütyer.
- Yoshie, satoko. 1984. Sâri Dialect. (Iranian Studies No. 10). Tokyo. ILCAA.

محمد رضا محمدی

بررسی فعل (حال و گذشته) در گویش وانشان

مقدمه

وانشان دهکده‌ای است میان گلپایگان و خوانسار. این آبادی در تقسیمات کشوری جزء شهرستان گلپایگان است. فاصله این روستا تا گلپایگان حدود ۱۳ کیلومتر و ارتفاع آن از سطح دریا ۱۹۷۰ متر است. مردم این دهکده کشاورز، باغ‌دار و دام‌دارند. گویش وانشان - که به محلی vunešun گفته می‌شود - از دسته زبانهای شمالی - غربی و شاخه لهجه‌های مرکزی ایران است. از پدر و مادر گرامی محبوبه کفایتی دانشجوی پرکوش و همو، گویشوران و طلایه‌داران این بررسی سپاسگزارم. زیرا بدون ایشان این نوشتار هرگز به سامان نمی‌رسید.

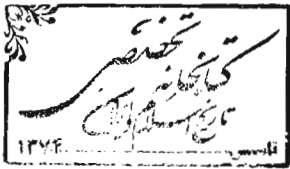
نشانه‌های آوایی:

صامت‌ها

b	ب
p	پ
t	ت
ʃ	چ
č	چ
x	خ
d	د
r	ر
z	ز
ž	ژ
s	س
š	ش
f	ف
q	ق
k	ک
g	گ
l	ل
m	م
n	ن
v	و
h	ه
y	ی
,	همزه

مصوت‌ها

آ	â	باد
اَ	a	بد
إ	e	دل
ای	i	بید
أ	o	شد
او	u	بود
اَو	au	گونه‌هایی از
آ	âu	â هستند



در این گفتار، برخی از فعلها در زمانهای گذشته و حال ملاک بررسی بوده است، و عناوین آن عبارتند از: (۱) ستاک فعل؛ (۲) اسم مفعول؛ (۳) شناسه؛ (۴) پیشوندهای فعلی؛

(۵) افعال کمکی؛ (۶) توصیف ساختمانی افعال؛ (۷) صرف برخی از افعال. این بخش در واقع مرجع و نمونه‌هاست، که برای آگاهی و روشن کردن مفاهیم بخش‌های پیش آمده است؛ (۸) منفی کردن فعل.

فعل در گویش وانشانی بر مبنای دو ماده یا ستاک حال و گذشته و اسم مفعول ساخته می‌شود. بعضی از زمانهای فعل مانند: حال اخباری، حال التزامی، حال مستمر، گذشته ساده، گذشته نقلی (لازم)، گذشته استمراری، گذشته التزامی (لازم) و گذشته مستمر دارای پیشوندهای صرفی‌اند و برخی دیگر چون: گذشته نقلی (متعدی)، بعضی از افعال گذشته نقلی (لازم)، گذشته بعید و گذشته التزامی (متعدی) از فعلهای کمکی استفاده می‌کنند:

۱- ستاک / ماده فعل:

در گویش وانشان ستاک فعلهای حال و گذشته به دسته‌های زیر تقسیم می‌شوند:

۱-۱. فعلهای لازم:

۱-۱-۱. فعلهایی که گذشته و حال آنها از یک ریشه است و ستاک فعل گذشته با افزودن (-t/-d) و -â به آخر ستاک حال ساخته می‌شود:

ستاک گذشته $\rightarrow$ â یا (-t/-d) + ستاک حال

۱-۱-۱-۱. چند نمونه از فعلهایی که گذشته آنها دارای پسوند -â می‌باشد:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
jonbâ	jonb	جنبیدن
xendâ	xend	خندیدن
gerdâ	gerd	گشتن

۱-۱-۲. نمونه فعلهایی که گذشته آنها دارای پسوند -t/-d است:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
kaft	-k-	افتادن
mund	mun	ماندن
mart	mer	مُردن

۱-۱-۲. فعلهایی که گذشته و حال آنها کاملاً شبیه به هم نیست. مانند:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
čest	čin	نشستن
xoft	xos	خفتن
vos	voz	دویدن
sot	soz	سوختن

۱- ۱- ۳. فعلهایی که گذشته و حال آنها از یک ریشه نیست. مانند:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
eme	-č-	آمدن

۱- ۲. فعلهای متعدی:

۱- ۲- ۱. فعلهایی که گذشته و حال آنها از یک ریشه است، و ستاک فعل گذشته با افزودن (-t/-d) و -â به آخر ستاک حال ساخته می شود:

۱- ۲- ۱- ۱. نمونه فعلهایی که گذشته آنها دارای پسوند -â است:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
resnâ	resn	فرستادن
zunâ	zun	دانستن
kešâ	keš	کشیدن

۱- ۲- ۲. نمونه فعلهایی که گذشته آنها دارای پسوند -t/-d است:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
ešneft	ešn	شنیدن
xust	xus	زدن
xort	xor	خوردن
xund	xun	خواندن

۱- ۲- ۲. فعلهایی که گذشته و حال آنها کاملاً شبیه هم نیست. مانند:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
ret	reĵ	ریختن
sât	sâz	ساختن
šošt	šur	شستن
bes	biz	یافتن

۱- ۲- ۳. فعلهایی که گذشته و حال آنها متفاوت است. مانند:

ستاک گذشته	ستاک حال	مصدر فارسی
di	vin/bin	دیدن
vât	âj	گفتن

۲- اسم مفعول: در این گویش سه گونه ظاهر می شود:

۱- ۲. در زمان گذشته نقلی (متعدی) که ساخت آن طبق فرمول زیر است:

اسم مفعول متعدی $\rightarrow$ -o + ستاک گذشته

مثال: (رک به: ۷-۴-۳).

۱- ۲. ستاکهایی که به مصوت ختم می شوند قبل از -o واج میانجی -y- می گیرند. مانند: di-y-o (= دیده).

۲- ۲. در زمان گذشته التزامی (لازم و متعدی)، ماضی بعید (لازم و متعدی) و صیغه های اول و دوم شخص مفرد در ماضی نقلی (لازم) و در برخی از افعال، مانند: mertan (= مردن) و voston (= دویدن)، اسم مفعول طبق فرمول زیر ساخته می شود:

اسم مفعول $\rightarrow$ -e + ستاک گذشته

مثال: (رک به: ۷-۳-۵، ۷-۳-۴، ۳-۳-۴).

۳- ۲. ستاکهای گذشته مختوم به â- خود معادل اسم مفعول هستند. مثال: (رک به: ۷-۳-۵-۲).

۳- شناسه:

در گویش وانشان شناسه ها نماینده «شخص و شمار» در ساختمان فعل هستند و بر دو گونه اند:

۱- ۳. گونه اول:

شناسه هایی هستند که به شکل پسوند به ستاک فعلهای لازم و متعدی زمان حال و ستاک فعلهای لازم در زمان گذشته می پیوندند.

۱- ۱- ۳. شناسه های فعل لازم و متعددی در زمان حال با یکدیگر همانندند:

برای فعل لازم (رک به: ۷-۱-۱-۱ و ۷-۱-۱-۵) و برای متعدی (رک به: ۷-۲-۲-۳ و ۷-۲-۲-۴).

۳-۱-۱. این شناسه‌ها عبارتند از:

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	-un(i)	-(e)min
۲	-e/-Ø	-(e)ge
۳	-o	-end(e)

۳-۱-۲. شناسه‌های فعل لازم در زمان گذشته عبارتند از:

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	-un(i)/-o	-(e)min
۲	-(e)	-(e)ge
۳	-Ø/-o	-(e)nd(e)

برای اطلاع بیشتر (رک به: ۱-۱-۳-۷ و ۱-۳-۳-۷ و ۵-۳-۳-۷ و ۶-۱-۳-۷).

۳-۱-۲. شناسه سوم شخص مفرد در فعل eštan (= رفتن)، -e می‌باشد.
مثال: (رک به: ۴-۱-۳-۷).

۳-۱-۲. مصوت پایانی -e در ستاک گذشته فعل emyan (= آمدن) در حالت سوم شخص مفرد -a می‌شود. (رک به: ۵-۱-۳-۷).

۳-۱-۲. اگر ستاک فعل به مصورت ختم شود، شناسه دوم شخص مفرد -y و شناسه‌های اول شخص و دوم شخص جمع یا واج میانجی -y- به ستاک می‌چسبند. و مصوت اول شناسه سوم شخص جمع نیز تحت تأثیر مصوت پایانی ستاک گذشته حذف می‌شود. (رک به: ۵-۱-۳-۷).

۳-۲. گونه دوم (ارگتیو):

در زمان گذشته افعال متعدی، شناسه‌ها یا ضمایر پیوسته قبل از ستاک و پس از پیشوندهای فعل قرار می‌گیرند. این ضمایر معرف مفعول ظاهری در افعال متعدی گذشته هستند: اما افعال منطقی جمله محسوب می‌شوند:

۳-۲-۱. شناسه فعلهای متعدی در زمان گذشته عبارتند از:

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	-(e)m-	-mun-
۲	-(e)d-	-dun-
۳	-(e)ž/- (e)š-	-žun-

(رک به: ۷-۴-۱-۱ و ۷-۴-۳-۲).

۳-۲-۲. در افعالی که پیشوند نمی‌گیرند، شناسه‌ها با مصوت e- آغاز می‌شوند. (رک به: ۷-۴-۱-۳). اما در افعال دارای پیشوند فعلی، مصوت آغازین شناسه تحت تأثیر مصوت پیشوند حذف می‌شود (رک به: ۷-۴-۱-۲).

۴. پیشوندهای فعل:

فعل در گویش وانشان دو نوع پیشوند می‌گیرد: پیشوند قاموسی و پیشوند صرفی.

۴-۱. پیشوندهای قاموسی:

برخی از افعال پیشوند قاموسی دارند. این پیشوندها عبارتند از:

â-, vâ-, der-, ver-, vi-, ve-, bi-, var-, dar- ... و از منظر کاربرد عبارتند از:

۴-۱-۱. پیشوندهای ثابت که به هنگام صرف شدن در همه زمانهای فعل، ثابت می‌مانند. (رک به: ۷-۴-۱-۱ و ۷-۴-۲-۱).

۴-۱-۲. پیشوندهای متغیر که هنگام صرف زمانهای فعل، مصوت آنها تغییر می‌کند. (رک به: ۷-۴-۱-۶ و ۷-۴-۲-۳).

۴-۱-۳. بعضی از پیشوندهای فارسی معنی فعل را تغییر می‌دهد. مانند:

(نوشیدن) = vâ-xortan → xortan (= خوردن)

(در رفتن) = ver-mâlan → mâlan (= مالیدن)

(واماندن) = vâ-mundan → mundan (= ماندن)

۴-۱-۴. برخی از فعلها هر دو پیشوند را می‌گیرند، در فعلهای لازم، پیشوند قاموسی اول و پیشوند صرفی پس از آن می‌آید، (رک به: ۷-۴-۳-۱). و در فعلهای متعدی پیشوند صرفی پس از ضمائر شخصی و پیش از ستاک فعل آید. (رک به: ۷-۴-۲-۱).

۴-۱-۵. برخی از افعال که پیشوند قاموسی دارند، پیشوند صرفی معمول وجوه را نمی‌گیرند. (رک به: ۷-۴-۱-۱ و ۷-۴-۳-۱).

۴-۲. پیشوندهای صرفی:

این پیشوندها برای ساختن زمان حال (اخباری، التزامی) و گذشته (ساده، نقلی، بعید، استمراری، التزامی) به کار می‌روند و تغییری در معنی فعل نمی‌دهند. جایگاه آنها پیش از ستاک فعل است و در افعالی که پیشوند قاموسی دارند، بین ستاک فعل و پیشوند

- قاموسی جای می‌گیرند. (رک به: ۱-۲-۷-۱).
- ۴-۲-۱. پیشوندهای صرفی عبارتند از:
- ۴-۲-۱-۱. et-, ed-, e-، در فعلهای حال اخباری، گذشته استمراری:
- (رک به: ۴-۲-۱-۱-۳ و ۴-۲-۱-۲-۳ و ۴-۲-۱-۲-۴ و ۴-۲-۱-۲-۷).
- ۴-۲-۱-۲. ba-، در افعال حال التزامی، و گذشته ساده. (رک به: ۴-۲-۱-۲-۷ و ۴-۲-۱-۲-۶).
- ۴-۲-۱-۳. be-، در افعال حال التزامی، گذشته نقلی، گذشته بعید و گذشته التزامی:
- (رک به: ۴-۲-۱-۳-۳ و ۴-۲-۱-۳-۲ و ۴-۲-۱-۳-۲ و ۴-۲-۱-۳-۲ و ۴-۲-۱-۳-۲).
- ۴-۲-۲. اگر مصوت پیشوند قاموسی بلند باشد، مصوت اوّل پیشوند صرفی، حذف می‌شود. (رک به: ۴-۲-۱-۲-۷).
- ۴-۲-۲-۱. در برخی از افعال نیز احتمالاً برای سهولت در تلفظ، صامت (t-) در پیشوند صرفی در ستاک جای می‌گیرد. (رک به: ۴-۲-۱-۲-۷).
- ۴-۲-۳. در افعال مرکب پیشوند صرفی بین جزء اوّل و جزء دوّم فعل قرار می‌گیرد. (رک به: ۴-۲-۱-۲-۷).

۵. افعال کمکی:

- فعلهای کمکی در این گویش (زمان حال و گذشته)، عبارتند از: e)bdan (= بودن)، essan (= هستن) و dārtan (= داشتن).
- ۵-۱. افعال کمکی در زمانهای حال مستمر، گذشته بعید، گذشته التزامی و گذشته مستمر به کار می‌روند. و در برخی از افعال در زمان گذشته نقلی (متعدی). مثال:
- ۵-۱-۱. افعال لازم:
- ۵-۱-۱-۱. حال مستمر، (رک به: ۵-۱-۱-۳).
- ۵-۱-۱-۲. گذشته بعید، (رک به: ۵-۱-۱-۴).
- ۵-۱-۱-۳. گذشته التزامی، (رک به: ۵-۱-۱-۳).
- ۵-۱-۱-۴. گذشته مستمر، (رک به: ۵-۱-۱-۴).
- ۵-۱-۲. افعال متعدی:
- ۵-۱-۲-۱. حال مستمر، (رک به: ۵-۱-۲-۳).

۵-۲-۱. گذشته بعید، (رک به: ۷-۴-۴).

۵-۲-۱. گذشته التزامی، (رک به: ۷-۴-۵).

۵-۲-۱. گذشته مستمر، (رک به: ۷-۴-۶).

۵-۲. برخی از افعال در زمان گذشته نقلی (متعدی) و صیغه‌های اول شخص و دوم شخص مفرد در بعضی از افعال گذشته استمراری (لازم) با افعال کمکی همراهند. (رک به: ۷-۴-۳، ۷-۳-۳ و ۷-۴-۴).

۵-۳. فعل کمکی bden (e) (= بودن)، در زمان گذشته التزامی و گذشته بعید به کار می‌رود.

۵-۴. صرف فعلی bden (e):

۵-۴-۱. گذشته ساده:

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	بودم bd - un (e)	بودیم bd - emin (e)
۲	بودی bd - e (e)	بودید bd - ege (e)
۳	بود be (e)	بودند bd - end (e)

۵-۴-۱-۱. اسم مفعول این فعل bdo (e) می‌شود.

۵-۴-۲. گذشته التزامی:

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	باشم b - un	باشیم b - emin
۲	باشی b - e	باشید b - ege
۳	باشد b - o	باشند b - end

۵-۵. صرف فعل essan (= هستن)، در زمان حال (تمام وجوه) و گذشته لازم (ساده، نقلی، استمراری) کاربرد دارد. (رک به: ۷-۱ و ۷-۲ و ۷-۳-۱ و ۷-۳-۲ و ۷-۳-۳).

۵-۵-۱. این افعال در نقش فعل کمکی با حذف h- بعنوان شناسه فعلی می‌آید:

۳۴۹ فعل در گویش وانشان

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	(h) - un	(h) - emin
۲	(h) - e	(h) - ege
۳	(h) - o	(h) - end

۵- ۶. صرف فعل dârtan (= داشتن):

این فعل کمکی در زمانهای حال و گذشته مستمر به کار می‌رود. (رک به: ۱- ۷- ۳ و ۲- ۳- ۷ و ۳- ۶- ۷- ۴- ۶).

۵- ۶- ۱. حال:

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	dâr-un دارم	dâr-min داریم
۲	dâr-e داری	dâr-ge دارید
۳	dâr-o دارد	dâr-end دارند

۵- ۶- ۲. گذشته:

شمار - شخص	مفرد	جمع
۱	em-dâ داشتم	emun-dâ داشتیم
۲	ed-dâ داشتی	edun-dâ داشتید
۳	ež-dâ داشت	ežun-dâ داشتند

۶. توصیف ساختمانی گروه فعلهای حال وجوه (اخباری، التزامی، مستمر)، و گذشته وجوه (ساده، استمرار، نقلی، بعید، التزامی، مستمر).

در این گویش، صرف فعلهای لازم و متعددی در زمان حال یکی است:

۶- ۱. زمانهای حال فعل لازم:

۶- ۱- ۱. حال / مضارع اخباری:

حال / مضارع اخباری → شناسه + ستاک حال + پیشوند صرفی (نشانه استمرار) + (پیشوند قاموسی)
مثال: (رک به: ۱- ۷- ۱- ۱- ۱).

۶- ۱- ۱- ۱. در فعل xoftan (خفتن)، هنگامیکه پیشوند صرفی پس از پیشوند قاموسی می‌آید، مصوت - e در پیشوند صرفی، تحت تأثیر مصورت بلند پیشوند قاموسی حذف

می شود. مثال: (رک به: ۷-۱-۱-۲).

۶-۱-۱-۲. افعال eštan (= رفتن) و emyan (= آمدن) در این زمان هر دو از ریشه -š- می آیند. با این تفاوت که واج š در فعل emyan مشدد می شود. مثال (رک به: ۷-۱-۱-۳ و ۷-۱-۱-۴).

۶-۱-۱-۳. در فعل virisan (= برخاستن) احتمالاً، مصوت پیشوند صرفی -et، تحت تأثیر مصوت بلند پیشوند قاموسی -vi حذف شده است و صامت -t نیز بخاطر سهولت در تلفظ پس از واج r در ستاک حال آمده است (رک به: ۷-۱-۱-۵).
۶-۱-۱-۴. در فعل âčestan (= نشستن)، مصوت آغازین پیشوند صرفی در مجاورت مصوت بلند پیشوند قاموسی -â حذف شده است و صامت آن نیز مبدل به š شده است (رک به: ۷-۱-۱-۶).

۶-۱-۲. حال / مضارع التزامی:

حال التزامی → شناسه + ستاک حال + (پیشوند صرفی -be، -ba / پیشوند قاموسی)

۶-۱-۲-۱. حال التزامی با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۷-۱-۲-۱).

۶-۱-۲-۲. حال التزامی با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۷-۱-۲-۲).

۶-۱-۳. حال / مضارع مستمر:

حال مستمر → صرف حال اخباری + صرف فعل حال dârtan

مثال: (رک به: ۷-۱-۳-۱).

۶-۲. زمانهای حال فعل متعددی

۶-۲-۱. حال / مضارع اخباری: ساختمان این زمان شبیه افعال لازم است.

مثال: (رک به: ۷-۱-۲-۱).

۶-۱-۲-۱. صرف فعل retan (= ریختن) دو گونه است:

مثال: (رک به: ۷-۱-۲-۲).

۶-۲-۲. حال / مضارع التزامی: ساخت این زمان مانند افعال لازم است. و عبارتند از:

۶-۲-۲-۱. حال التزامی با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۷-۱-۲-۲-۱).

۶-۲-۲. حال التزامی با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۷-۲-۲). (۲-۲-۲).

۶-۲-۲. برخی از افعال نظیر resnan (= فرستادن) مانند گذشته ساده صرف می‌شوند.

۶-۲-۳. حال / مضارع مستمر: همانند افعال لازم صرف می‌شود:

مثال: (رک به: ۷-۲-۳). (۱-۳-۲).

۶-۲-۳. فعل zunan (= دانستن) در این زمان صرف ندارد.

۶-۳. زمانهای گذشته فعلهای لازم.

۶-۳-۱. گذشته ساده:

گذشته ساده → شناسه + ستاک گذشته + (پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی)

۶-۳-۱-۱. گذشته ساده با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۷-۳-۱). (۱-۱-۳).

۶-۳-۱-۲. گذشته ساده با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۷-۳-۱). (۲-۱-۳).

۶-۳-۲. گذشته استمراری:

گذشته استمراری → شناسه + ستاک گذشته + (پیشوند صرفی (= استمرار) + پیشوند قاموسی)

مثال: (رک به: ۷-۳-۱). (۲-۱-۳).

۶-۳-۳. گذشته نقلی:

گذشته نقلی → شناسه + ستاک گذشته + (پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی)

۶-۳-۳-۱. گذشته نقلی با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۷-۳-۳). (۱-۳-۳).

۶-۳-۳-۲. گذشته نقلی با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۷-۳-۳). (۲-۳-۳).

۶-۳-۳-۳. گذشته نقلی با ستاک مختوم به -ā:

مثال: (رک به: ۷-۳-۳). (۳-۳-۳).

۶-۳-۴. صیغه‌های اول شخص و دوم شخص مفرد در فعل mertan (= مردن)، مانند

گذشته بعید صرف می‌شود: (رک به: ۷-۳-۳). (۴-۳-۳).

۶-۳-۵. فعل virisan (= برخاستن) مانند گذشته ساده صرف می شود. (رک به: ۶-۳-۱-۳).

۶-۳-۴. گذشته بعید:

گذشته بعید → صرف گذشته ساده فعل بودن + اسم مفعول + (پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی).

۶-۳-۴-۱. گذشته بعید با پیشوند قاموسی: مثال: (رک به: ۶-۳-۴-۱).

۶-۳-۴-۲. گذشته بعید با پیشوند صرفی: مثال: (رک به: ۶-۳-۴-۲).

۶-۳-۴-۳. صرف برخی از افعال در این زمان شبیه به گذشته نقلی است. مانند:

mertan (= مردن). مثال: (رک به: ۶-۳-۴-۳).

۶-۳-۵. گذشته التزامی:

گذشته التزامی لازم → صرف صیغه های گذشته التزامی فعل بودن + اسم مفعول + (پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی)

۶-۳-۵-۱. گذشته التزامی با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۶-۳-۵-۱).

۶-۳-۵-۲. گذشته التزامی با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۶-۳-۵-۲).

۶-۳-۵-۳. برخی از افعال در این زمان شبیه زمانهای دیگر صرف می شوند. مانند:

Jonban (= جنبیدن)، lerzan, mundan (= لرزیدن) شبیه گذشته بعید، و voston (=

دویدن)، و sotan شبیه به گذشته نقلی.

۶-۳-۵-۴. شناسه در صیغه اول شخص مفرد فعل کمکی بودن، در برخی از افعال

مشابه صیغه سوم شخص مفرد است.

مثال: (رک به: ۶-۳-۵-۳).

۶-۳-۵-۵. فعل virisan در جمله با کلمه شاید به کار می رود، و صرف آن نیز از ساخت

گذشته التزامی (۶-۳-۵) مستثنی است.

مثال: (رک به: ۶-۳-۵-۴).

۶-۳-۶. گذشته مستمر:

گذشته مستمر → صرف فعل گذشته استمراری + گذشته استمراری dârtan

مثال: (۶-۳-۷-۱).

۶-۴. زمانهای گذشته فعلهای متعددی:

۶-۴-۱. گذشته ساده:

گذشته ساده → ستاک گذشته + ضمائر شخصی پیوسته + (ϕ / پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی)

۶-۴-۱-۱. گذشته ساده با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۶-۴-۱-۱).

۶-۴-۱-۲. گذشته ساده با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۶-۴-۱-۲).

۶-۴-۱-۳. گذشته ساده بدون پیشوند:

مثال: (رک به: ۶-۴-۱-۳).

۶-۴-۱-۴. افعال sātān (= ساختن) و šoštān (= شستن)، مانند ماضی نقلی صرف

می شوند.

مثال: (رک به: ۶-۴-۱-۴ و ۶-۴-۱-۵).

۶-۴-۲. گذشته استمراری:

گذشته استمراری → ستاک گذشته + نشانه استمرار (-e-) + ضمائر شخصی پیوسته + (ϕ / پیشوند قاموسی)

۶-۴-۲-۱. گذشته استمراری با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۶-۴-۲-۱).

۶-۴-۲-۲. گذشته استمراری بدون پیشوند:

مثال: (رک به: ۶-۴-۲-۲).

۶-۴-۲-۳. برخی از افعال شبیه ماضی ساده صرف می شوند. مانند:

zūnān (= دانستن). (رک به: ۶-۴-۱-۳).

۶-۴-۳. گذشته نقلی در فعل متعددی دو نوع ساخته می شود:

گذشته نقلی → اسم مفعول + ضمائر شخصی پیوسته + (پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی): نوع اول

گذشته نقلی → اسم مفعول بودن + ستاک گذشته + ضمائر شخصی پیوسته: نوع دوم

نوع اول:

۶-۴-۳-۱. گذشته نقلی یا پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۶-۴-۳-۱).

۶-۴-۳-۲. گذشته نقلی با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۲-۳-۴-۷).

۴-۳-۴-۶. نوع دوم:

مثال: (رک به: ۳-۳-۴-۷).

۴-۳-۴-۶. برخی از افعال شبیه ماضی ساده صرف می شوند. مانند: resnsn (= فرستادن).

۴-۴-۶. گذشته بعید:

گذشته بعید — اسم مفعول بودن ebdo / سوم شخص مفرد گذشته ساده بودن + اسم مفعول + ضمائر شخصی پیوسته + (p / پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی)

۴-۴-۶. ۱. گذشته بعید با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۱-۴-۴-۷).

۴-۴-۶. ۲. گذشته بعید با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۲-۴-۴-۷).

۴-۴-۶. ۳. گذشته بعید بدون پیشوند:

مثال: (۳-۴-۴-۷).

۴-۴-۴-۶. گذشته بعید با اسم مفعول فعل بودن (ebdo):

مثال: (رک به: ۴-۴-۴-۷).

۴-۴-۶. ۵. گذشته التزامی:

گذشته التزامی — اسم مفعول فعل بودن / سوم شخص ماضی التزامی فعل بودن + اسم مفعول + ضمائر شخصی پیوسته + (p / پیشوند صرفی / پیشوند قاموسی)

۴-۴-۶. ۱. گذشته التزامی با پیشوند قاموسی:

مثال: (رک به: ۱-۵-۴-۷).

۴-۴-۶. ۲. گذشته التزامی با پیشوند صرفی:

مثال: (رک به: ۲-۵-۴-۷).

۴-۴-۶. ۳. گذشته التزامی بدون پیشوند:

مثال: (رک به: ۳-۵-۴-۷).

۴-۵-۴-۶. گذشته التزامی با اسم مفعول فعل بودن:

مثال: (رک به: ۴-۵-۴-۷).

۴-۵-۴-۶. برخی از افعال در زمان گذشته التزامی شبیه زمانها دیگر فعلی صرف می شوند.

مانند: vâtan, bikesan (= گفتن) شبیه به گذشته نقلی و šoştan شبیه به ماضی بعید.

۶-۴-۶. گذشته مستمر:

گذشته مستمر → صرف گذشته استمراری فعل + صرف گذشته استمراری dârtan

مثال: (رک به: ۶-۴-۷-۱).

۶-۴-۶-۱. نشانه استمرار -e- در اوّل شخص مفرد فعل bixusan به -a- بدل شده است.

مانند: داشتم می‌زدم. em - dâ bi - m - a - xust

۶-۴-۶-۲. مصوت اوّل ضمیر دوم شخص مفرد در فعل xundan (= خواندن) حذف

شده است. مانند: داشتی می‌خواندی. ed - dâ ver - d - e - xund

۷. صرف فعل:

۷-۱. فعلهای حال لازم:

۷-۱-۱. حال / مضارع اخباری:

۷-۱-۱-۱. فعل der - keftan (= افتادن):

der - e - k - un	می‌افتم	der - e - k - emin	می‌افتم
der - e - k - e	می‌افتی	der - e - k - ge	می‌افتید
der - e - k - o	می‌افتد	der - e - k - end	می‌افتند

۷-۱-۱-۲. فعل xoftan (= خفتن):

â - t - xos - un	می‌خوابم	â - t - xos - min	می‌خوابیم
â - t - xos - e	می‌خوابی	â - t - xos - ge	می‌خوابید
â - t - xos - o	می‌خوابد	â - t - xos - end	می‌خوابند

۷-۱-۳. فعل eštan (= رفتن):

e - č - un	می‌روم	e - č - emin	می‌رویم
e - č - e	می‌روی	e - č - ege	می‌روید
e - č - o	می‌رود	e - č - end	می‌روند

۷-۱-۴. فعل emyan (= آمدن):

eč - č - un	می‌آیم	eč - č - emin	می‌آئیم
eč - č - e	می‌آیی	eč - č - ege	می‌آید
eč - č - o	می‌آید	eč - č - end	می‌آیند

۷-۱-۱-۴-۱. احتمال می‌دهم و اچ‌ه در پیشوند صرفی تحول d / - t - در این پیشوند باشد، که به دلیل نزدیکی مخرج تلفظ، تحت تأثیر ستاک فعل تبدیل به ه شده است.

۷-۱-۱-۵. فعل virisan (= برخاستن):

vi - rtis - uni	برمی‌خیزم	vi - rtis - emin	برمی‌خیزیم
vi - rtis - e	برمی‌خیزی	vi - rtis - ege	برمی‌خیزی
vi - rtis - o	برمی‌خیزد	vi - rtis - ende	برمی‌خیزند

۷-۱-۱-۶. فعل âčestan (= نشستن):

â - č - čin - un	می‌نشینم	â - č - čin - min	می‌نشینم
â - č - čin - e	می‌نشینی	â - č - čin - ge	می‌نشینی
â - č - čin - o	می‌نشیند	â - č - čin - end	می‌نشینند

۷-۱-۱-۷. فعل boland genan (= بلند شدن):

boland - e - gen - uni	بلند می‌شوم	boland - e - gen - min	بلند می‌شویم
boland - e - gen - e	بلند می‌شوی	boland - e - gen - ge	بلند می‌شوید
boland - e - gen - o	بلند می‌شود	boland - e - gen - ende	بلند می‌شوند

۷-۱-۲. حال / مضارع التزامی:

۷-۱-۲-۱. فعل virisan

vi - ris - un	برخیزم	vi - ris - emin	برخیزیم
vi - ris - e	برخیزی	vi - ris - ege	برخیزی
vi - ris - o	برخیزد	vi - ris - ende	برخیزند

۷-۱-۲-۲. فعل xendan (= خندیدن):

ba - xend - un	بخندم	ba - xend - emin	بخندیم
ba - xend - e	بخندی	ba - xend - ege	بخندید
ba - xend - o	بخندد	ba - xend - end	بخندند

۷-۱-۲-۳. فعل voston (= دویدن):

be - voz - un	بدوم	be - voz - min	بدویم
be - voz - e	بدوی	be - voz - ge	بدوید
be - voz - o	بدود	be - voz - end	بدوند

۷- ۱- ۳. حال / مضارع مستمر:

۷- ۱- ۳. فعل borman (= گریستن):

dâr - un ed - borm - un دارم می‌گیرم

dâr - min ed - borm - emin داریم می‌گیریم

dâr - e ed - borm - e داری می‌گیری

dâr - ge ed - borm - ege دارید می‌گیرید

dâr - o ed - borm - o دارد می‌گیرد

dâr - end ed - borm - end دارند می‌گیرند

۷- ۲. فعل‌های حال متعددی:

۷- ۲- ۱. حال / مضارع اخباری:

۷- ۲- ۱- ۱. فعل xundan (= خواندن):

ver - e - xun - un می‌خوانم

ver - e - xun - min می‌خوانیم

ver - e - xun - e می‌خوانی

ver - e - xun - ge می‌خوانید

ver - e - xun - o می‌خواند

ver - e - xun - end می‌خوانند

۷- ۲- ۲. فعل retan (= ریختن):

e - rriĵ - un/ bi - rriĵ - un می‌ریزم

e - rriĵ - min/ bi - rriĵ - min می‌ریزیم

e - rriĵ - e/ bi - rriĵ - e می‌ریزی

e - rriĵ - ge/ bi - rriĵ - ge می‌ریزید

e - rriĵ - o/ bi - rriĵ - o می‌ریزد

e - rriĵ - end/ bi - rriĵ - end می‌ریزند

۷- ۲- ۳. فعل xortan (= خوردن):

et - xor - un می‌خورم

et - xor - min می‌خوریم

et - xor - e می‌خوری

et - xor - ge می‌خورید

et - xor - o می‌خورد

et - xor - end می‌خورند

۷- ۲- ۴. فعل kešan (= کشیدن):

ed - keš - un می‌کشم

ed - keš - min می‌کشیم

ed - keš - e می‌کشی

ed - keš - ge می‌کشید

ed - keš - o می‌کشد

ed - keš - end می‌کشند

۷- ۲- ۲. حال / مضارع التزامی:

۷- ۲- ۲- ۱. فعل bixusan (= زدن):

bi - xus - un بزَنَم

bi - xus - min بزَنِیم

bi - xus - e بزَنِی

bi - xus - ge بزَنِید

bi - xus - o بزَنَد

bi - xus - end بزَنَند

۲-۲-۲-۷. فعل xortan:

ba - xor - un	بخورم	ba - xor - min	بخوریم
ba - xor - e	بخوری	ba - xor - ge	بخورید
ba - xor - o	بخورد	ba - xor - end	بخورند

۲-۲-۳. فعل bikesan (= دیدن):

bin - un	به بینم	beyn - emin	به بینم
beyn - Ø	به بینی	beyn - ege	به بینید
beyn - o	به بیند	beyn - ende	به بینند

۲-۲-۴. فعل ešnoftan (= شنیدن):

ba - šn - un	بشنوم	ba - šn - emin	بشنویم
ba - šn - e	بشنوی	ba - šn - ege	بشنوید
ba - šn - o	بشنود	ba - šn - ende	بشنوند

۲-۲-۳. حال / مضارع مستمر:

۲-۲-۱. فعل ešnoftan:

dâr - un et - ešn - un	دارم می‌شنوم	dâr - min et - ešn - emin	داریم می‌شنویم
dâr - e et - ešn - e	داری می‌شنوی	dâr - ge et - ešn - ege	دارید می‌شنوید
dâr - e et - ešn - o	دارد می‌شنود	dâr - end et - ešn - end	دارند می‌شنوند

۲-۳. زمانهای گذشته فعلهای لازم:

۲-۳-۱. گذشته ساده:

۲-۳-۱. فعل âxoftan (= خفتن):

â - xoftn - un	خفتم	â - xoftn - emin	خفتیم
â - xoftn - e	خفتی	â - xoftn - ege	خفتید
â - xoft	خفت	â - xoftn - end	خفتند

۲-۳-۲. فعل sotan (= سوختن):

ba - sot - un	سوختم	ba - sot - emin	سوختیم
ba - sot - e	سوختی	ba - sot - ege	سوختید
ba - sot	سوخت	ba - sot - end	سوختند

۷-۳-۱. virisan فعل

vi - risa - un	برخاستم	vi - risâ - ymin	برخاستیم
vi - risâ - y	برخاستی	vi - risâ - yge	برخاستید
vi - risau	برخاست	vi - risau - nd	برخاستند

۷-۳-۱. ۴. eštan (= رفتن):

ba - št - un	رفتم	ba - št - emin	رفتیم
ba - št - e	رفتی	ba - št - ege	رفتید
ba - š - e	رفت	ba - št - end	رفتند

۷-۳-۱. ۵. emyan (= آمدن):

ba - me - 'un	آمدم	ba - me - y - min	آمدیم
ba - me - y	آمدی	ba - me - y - ge	آمدید
ba - ma	آمد	ba - me - nde	آمدند

۷-۳-۱. ۶. mundan (= ماندن):

ba - mund - o	ماندم	ba - mund - emin	ماندیم
ba - mund - e	ماندی	ba - mund - ege	ماندید
ba - mund	ماند	ba - mund - end	ماندند

۷-۳-۲. گذشته استمراری

۷-۳-۲. ۱. der keftan (= افتادن):

der - e - kaft - un	می‌افتادم	der - e - kaft - emin	می‌افتادیم
der - e - kaft - e	می‌افتادی	der - e - kaft - ege	می‌افتادید
der - e - kaft	می‌افتاد	der - e - kaft - end	می‌افتادند

۷-۳-۳. گذشته نقلی:

۷-۳-۳. ۱. derkaftan فعل

der - kaft - un	افتاده‌ام	der - kaft - emin	افتاده‌ایم
der - kaft - e	افتاده‌ای	der - kaft - ege	افتاده‌اید
der - kaft - o	افتاده است	der - kaft - end	افتاده‌اند

۷-۳-۲. فعل borman (= گریستن):

be - broft - un	گریسته‌ام	be - broft - emin	گریسته‌ایم
be - broft - e	گریسته‌ای	be - broft - ege	گریسته‌اید
be - broft - o	گریسته‌است	be - broft - end	گریسته‌اند

۷-۳-۳. فعل xendan (= خندیدن):

be - xendâ - un	خندیده‌ام	be - xendâ - ymin	خندیده‌ایم
be - xendâ - y	خندیده‌ای	be - xendâ - yge	خندیده‌اید
be - xendau	خندیده‌است	be - xendâ - nd	خندیده‌اند

۷-۳-۴. فعل mertan (= مردن):

be - marte - bdun	مرده‌ام	be - mart - emin	مرده‌ایم
be - marte - bde	مرده‌ای	be - mart - ege	مرده‌اید
be - mart - o	مرده‌است	be - mart - end	مرده‌اند

۷-۳-۵. فعل emyan (= آمدن):

be - me - 'uni	آمده‌ام	be - me - ymin	آمده‌ایم
be - me - y	آمده‌ای	be - me - yge	آمده‌اید
be - me - 'o	آمده‌است	be - me - nde	آمده‌اند

۷-۳-۴. گذشته بعید:

۷-۳-۱. فعل xoftan

â - xofte - bdun	خفته بودم	â - xofte - bdemin	خفته بودیم
â - xofte - bde	خفته بودی	â - xofte - bdege	خفته بودید
â - xofte - be	خفته بود	â - xofte - bdend	خفته بودند

۷-۳-۲. mundan (= ماندن):

be - munde - bdun	مانده بودم	be - munde - bdemin	مانده بودیم
be - munde - bde	مانده بودی	be - munde - bdege	مانده بودید
be - munde - be	مانده بود	be - munde - bdend	مانده بودند

۷-۳-۵. گذشته التزامی:

۷-۳-۵-۱. فعل derkeftan (= افتادن):

der - käfte - bun	افتاده باشم	der - käfte - bemin	افتاده باشیم
der - käfte - be	افتاده باشی	der - käfte - bege	افتاده باشید
der - käfte - bo	افتاده باشد	der - käfte - bend	افتاده باشند

۷-۳-۵-۲. فعل borman (= گریستن):

be - brofte - bun	گریسته باشم	be - brofte - bemin	گریسته باشیم
be - brofte - be	گریسته باشی	be - brofte - bege	گریسته باشید
be - brofte - bo	گریسته باشد	be - brofte - bend	گریسته باشند

۷-۳-۵-۳. فعل âčestan (= نشستن):

â - česte - bo	نشسته باشم	â - čese - bemin	نشسته باشیم
â - česte - be	نشسته باشی	â - čese - bege	نشسته باشید
â - česte - bo	نشسته باشد	â - čese - bend	نشسته باشند

۷-۳-۵-۴. فعل virisan (= برخاستن):

vi - risâ - bdun	برخاسته باشم	vi - rise - min	برخاسته باشیم
vi - ris - e	برخاسته باشی	vi - rise - ge	برخاسته باشید
vi - ris - o	برخاسته باشم	vi - rise - nde	برخاسته باشند

۷-۳-۵-۱. این فعل در جمله با «شاید» به کار می‌رود.

۷-۳-۶. گذشته مستمر:

۷-۳-۶-۱. فعل voston (= دویدن):

em - dâ ed - vos - un	داشتم می‌دویدم	emun(e) - dâ ed - vos - emin	داشتیم می‌دویدیم
ed- dâ - ed - vos - e	داشتی می‌دویدی	edun(e) dâ - ed - vos - ege	داشتید می‌دویدید
ež- dâ ed - vost	داشت می‌دوید	ežun(e) dâ - ed - vos - end	داشتند می‌دویدند

۷-۴. زمانهای گذشته فعلهای متعددی:

۷-۴-۱. گذشته ساده:

۷-۴-۱-۱. فعل bixusan (= زدن):

bi - m - xus	زدم	bi - mum - xust	زدیم
bi - d - xus	زدی	bi - dun - xust	زدید
bi - ž - xus	زد	bi - žun - xust	زدند

۷-۴-۱. فعل ešnoftan (= شنیدن):

ba - m - ešneft	شنیدم	ba - mun - ešneft	شنیدیم
ba - d - ešneft	شنیدی	ba - dun - ešneft	شنیدید
ba - ž - ešneft	شنید	ba - žun - ešneft	شنیدند

۷-۴-۳. فعل zunan (= دانستن):

em - zunā	دانستم	emun - zunā	دانستیم
ed - zunā	دانستی	edun - zunā	دانستید
ež - zunā	دانست	ežun - zunā	دانستند

۷-۴-۴. فعل šoštān (= شستن):

be - m - šošto	شستم	be - mun - šošto	شستیم
be - d - šošto	شستی	be - dun - šošto	شستید
be - ž - šošto	شست	be - žun - šošto	شستند

۷-۴-۵. فعل sātān (= ساختن):

be - m - sātō	ساختم	be - mun - sātō	ساختیم
be - d - sātō	ساختی	be - dun - sātō	ساختید
be - ž - sātō	ساخت	be - žun - sātō	ساختند

۷-۴-۶. فعل xundan (= خواندن):

var - em - xund	خواندم	var - mun - xund	خواندیم
var - ed - xund	خواندی	var - dun - xund	خواندید
var - ež - xund	خواند	var - žun - xund	خواندند

۷-۴-۲. گذشته استمراری:

۷-۴-۱. فعل bixusan (= زدن):

bi - m - e - xust	می‌زدیم	bi - mun - e - xust	می‌زدیم
bi - d - e - xust	می‌زدی	bi - dun - e - xust	می‌زدید
bi - ž - e - xust	می‌زد	bi - žun - e - xust	می‌زدند

۲-۲-۴-۷. فعل retan (=ریختن):

em - e - ret	می ریختم	emun - e - ret	می ریختیم
ed - e - ret	می ریختی	edun - e - ret	می ریختید
ež - e - ret	می ریخت	ežun - e - ret	می ریختند

۳-۲-۴-۷. فعل xundan

ver - m - e - xund	می خواندم	ver - mun - e - xund	می خواندیم
ver - ed - xund	می خواندی	ver - dun - e - xund	می خواندید
ver - ž - e - xund	می خواند	ver - žun - e - xund	می خواندند

۲-۴-۷-۳. ۱-۳-۴-۷. ed- در دوم شخص مفرد مانند e- پیشوند استمرار است که به دلیل تشابه با ضمیر دوم شخص مفرد (ed)، هم در نقش ضمیر و هم در نقش نشانه استمرار ظاهر شده است.

۲-۴-۷-۳. گذشته نقلی:

۱-۳-۴-۷. فعل bixusan (=زدن):

bi - m - xusto	زده‌ام	bi - mun - xusto	زده‌ایم
bi - d - xusto	زده‌ای	bi - dun - xusto	زده‌اید
bi - ž - xusto	زده است	bi - žun - xusto	زده‌اند

۲-۳-۴-۷. فعل xortan (=خوردن)

be - m - xorto	خورده‌ام	be - mun - xorto	خورده‌ایم
be - d - xorto	خورده‌ای	be - dun - xorto	خورده‌اید
be - ž - xorto	خورده است	be - žun - xorto	خورده‌اند

۳-۳-۴-۷. فعل zunan (=دانستن):

em - zunâ - bdo	دانسته‌ام	emun - zunâ - bdo	دانسته‌ایم
ed - zunâ - bdo	دانسته‌ای	edun - zunâ - bdo	دانسته‌اید
ež - zunâ - bdo	دانسته است	ežun - zunâ - bdo	دانسته‌اند

۲-۴-۷-۴. گذشته بعید:

۱-۴-۴-۷. فعل vâbessan (=یافتن)

vâ - m - bese - be	یافته بودم	vâ - mun - bese - be	یافته بودیم
vâ - d - bese - be	یافته بودی	vâ - dun - bese - be	یافته بودید
vâ - ž - bese - be	یافته بود	vâ - žun - bese - be	یافته بودند

۷-۴-۲. فعل bikesan (=دیدن):

be - m - di - be دیده بودم
be - d - di - be دیده بودی
be - ž - di - be دیده بود

be - mun - di - be دیده بودیم
be - dun - di - be دیده بودید
be - žun - di - be دیده بودند

۷-۴-۳. فعل (= دانستن):

em - zunâ - be دانسته بودم
ed - zunâ - be دانسته بودی
ež - zunâ - be دانسته بود

emun - zunâ - be دانسته بودیم
edun - zunâ - be دانسته بودید
ežun - zunâ - be دانسته بودند

۷-۴-۴. فعل bixusan (= زدن):

bi - m - xuste - bdo زده بودم
bi - d - xuste - bdo زده بودی
bi - ž - xuste - bdo زده بود

bi - mun - xuste - bdo زده بودیم
bi - dun - xuste - bdo زده بودید
bi - žun - xuste - bdo زده بودند

۷-۴-۵. گذشته التزامی:

۷-۴-۵.۱. فعل bixusan:

bi - m - xuste - bo زده باشم
bi - d - xuste - bo زده باشی
bi - ž - xuste - bo زده باشد

bi - mun - xuste - bo زده باشیم
bi - dun - xuste - bo زده باشید
bi - žun - xuste - bo زده باشند

۷-۴-۵.۲. فعل neveštan (= نوشتن):

be - m - nevešte - bo نوشته باشم
be - d - nevešte - bo نوشته باشی
be - ž - nevešte - bo نوشته باشد

be - mun - nevešte - bo نوشته باشیم
be - dun - nevešte - bo نوشته باشید
be - žun - nevešte - bo نوشته باشند

۷-۴-۵.۳. فعل zunan:

em - zunâ - bo دانسته باشم
ed - zunâ - bo دانسته باشی
ež - zunâ - bo دانسته باشد

emun - zunâ - bo دانسته باشیم
edun - zunâ - bo دانسته باشید
ežun - zunâ - bo دانسته باشند

۷-۴-۵.۴. فعل ešnoftan (= شنیدن):

be - m - ešnefte - bdo شنیده باشم
be - d - ešnefte - bdo شنیده باشی
be - ž - ešnefte - bdo شنیده باشد

be - mun - ešnefte - bdo شنیده باشیم
be - dun - ešnefte - bdo شنیده باشید
be - žun - ešnefte - bdo شنیده باشند

۷-۴-۶. گذشته مستمر:

۷-۴-۶. ۱. فعل retan (= ریختن):

em - dâ em - e - ret داشتیم می ریختم

emun - dâ emun - e - ret داشتیم می ریختیم

ed - dâ ed - e - ret داشتی می ریختی

edun - dâ edun - e - ret داشتید می ریختید

ež - dâ ež - e - ret داشت می ریخت

ežun - dâ ežun - e - ret داشتند می ریختند

۸. منفی کردن:

علامت نفی در گویش وانشان تک واژه na می باشد که به شکلهای زیر ظاهر می شود:

۸-۱. زمان حال:

۸-۱-۱. در زمان حال اخباری نشانه نفی na قبل از پیشوند صرفی - e -, et -, ed -

می آید. مثال:

et - xor - un → na - t - xor - un (= نمی خورم)

۸-۱-۲. در زمان حال التزامی پیشوند صرفی حذف و علامت نفی na جای آن را

می گیرد. مثال:

(šâyed) ba - xor - un → (šâyed) na - xor - un (شاید) نخورم

۸-۲. زمان گذشته:

۸-۲-۱. در زمان گذشته نشانه نفی قبل از ستاک فعل و یا اسم مفعول قرار می گیرد:

۸-۲-۱-۱. گذشته ساده لازم. مثال:

â - xoft - un → â - na - xoft - un نخفتم

۸-۲-۱-۲. گذشته ساده متعددی. مثال:

ba - m - xort → ba - m - na - xort نخوردم

۸-۲-۱-۳. گذشته التزامی. مثال:

â - xofte - bun → â - na - xofte - bun نخواییده باشم

۸-۲-۱-۴. گذشته بعید مثال:

â - xofte - bdun → â - na - xofte - bdun نخواییده بودم

۸-۲-۱-۵. چنانچه فعل هم پیشوند قاموسی و هم پیشوند صرفی داشته باشد، علامت

نفی بین آنها جای می گیرد. مثال گذشته استمراری:

â - t - xoft - un → â - na - t - xoft - un نمی خوابیدم

کتابیون مزداپور

نیایش برای درگذشتگان

بزرگداری و ارجگذاریِ روانِ درگذشتگان، نیاکان، و رفتگانِ خاندانها و گروهها و سرزمینها، یکی از یادگارهای دیرینی است که در آیین زنده زرتشتی بازمانده است و یکی از دو سنت هندواروپایی می‌شناسندش: حرمت به روان درگذشتگان و حرمت به آتش. بدین شمار، دیرینگی آیین نیایش برای فروهر نیاکان شاید به نزدیک هفت هزار سال پیش برسد. به بیان دیگر، آداب و مراسمی که اینک زرتشتیان برای رفتگان برگزار می‌کنند، دنباله سنتی است که روزگاری در نزد نیاکان مشترک ایرانیان و هندیان و مردم اروپا رسم بوده است. با اینهمه، نباید پنداشت که همه آیینهایی که اینک زرتشتیان برای رفتگان برگزار می‌کنند، عیناً همان است که در روزگاران پیشین بوده است؛ کما این که این آداب و رسوم در نزد زرتشتیان ایران و هندوستان^۱ هم امروزه کاملاً یکسان نیست. بیگمان گذر سالیان و نیز دادوستد فرهنگی در شکل‌گیری این مراسم نقش داشته است. متن کوتاهی که ترجمه و آوانویسی آن را ملاحظه می‌فرمایید، پرنوشت^۲ و افزایه‌ای است بر بند ۲۲، از فرگرد هشتم زندوندیداد^۳. آیینی که شرح آن در این قطعه

۱. برای اطلاع بیشتر درباره آداب و رسوم مرگ زرتشتی در هندوستان، نگاه کنید به مقاله Funeral Customs and Ceremonies of the Parsis in India and از آقای هومی دالا (Homi Dhalla)، در مجله پژوهشنامه بخش زبانشناسی (مؤسسه آسیایی)، شماره‌های ۴-۲، سال چهارم ۱۳۵۷، صص ۴۷-۱.

۲. واژه «پرنوشت» را شادروان دکتر حسین داوری آشتیانی برای gloss ساخته است.

3. Dastoor Hoshang Jamasp Asa, (ed.) Vendidad (Avesta Text with pahlavi Translation), vol. I. Bombay, Government Central Book Depot, 1907, pp. 317-321.

آمده است، نخست با متون فارسی زرتشتی، مانند روایات داراب هرمزیار و صد در نثر و بندهش هماهنگی و شباهت دارد و دوم آن که با آدابی که اینک برگزار می شود، نزدیک و تقریباً هماهنگ است. گرچه از روی این وجوه مشترک می توان برخی از ابهامات متنی کهنتر چون شایست ناشایست را در این باره فهمید، اما هنگامی که به نوشته های کهنه تر، مانند مادیان هزار دادستان و نیرنگستان می رسیم، گاهی به نظر می رسد که تغییری و تفاوتی در کار است.^۴ این اختلاف را هم می شود به پای گذشت زمان گذاشت و هم آن که گفت شاید تفاوت آرای گذشتگان در آن مؤثر افتاده باشد.

این تفاوت آرای گذشتگان مسأله مهمی است که اینک فراموش شده است: از آثاری پراکنده در نوشته های پهلوی برمی آید که در دوران ساسانیان — و شاید پیش از آن نیز — سه نحله و مکتب مختلف فقهی زرتشتی وجود داشته است و هر یک را «چاشته» می نامیدند.^۵ آبرگ (abarag)، نیوگشسب، فریگ (frig) و نیشاپور که نامشان در این پاره نوشتار آمده است، از جمله رایمندان و صاحب نظرانی هستند که در جایهای دیگر هم از آرای آنان یاد می شود.^۶ رأی و نظر اینان گاهی با یکدیگر انطباق ندارد و تضادی در میان است. به نظر می رسد که در دوران بعدی این اختلاف نظریات جای خود را به وحدت و هماهنگی داده باشد، ولی آثار روشنی در دست است که در روزگار ساسانیان جدل و گفت و شنود در مسائل فقهی و آداب نیایش در کار بوده و فقه زرتشتی در واقع دستاورد این مباحثات و جدالها و به اصطلاح اصلی، «پیکارها» است. بسیاری از جزئیات آداب و رسوم زنده زرتشتی به همین آرای کهن اینان باز می گردد.

این آداب و رسوم، که به همان پوریورتکیشان (Pōryōtkēšān)، یعنی «آموزگاران

در این بررسی بویژه از کتابهای زیر استفاده شده است:

Glossary of Pahlavi Vendidad, Dinshah D. Kapadia, Bombay, 1953.

Pahlavi Vendidad (Transliteration and Translation in English), by Behramgore T. Anklesaria, ed. D. D. Kapadia, Bombay, Cama Oriental Institute, 1949.

A Concise Pahlavi Dictionary, D. N. Mackenzie, London: Oxford University Press, 1971.

۴. مثلاً نگاه کنید به شایست ناشایست (متنی به زبان پارسی میانه)، آوانویسی و ترجمه کتابیون مزداپور، تهران (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، ۱۳۶۹، صص ۱۳۵ - ۱۳۶.

۵. «چاشته ها یا سه نحله فقهی در روزگار ساسانیان» از کتابیون مزداپور، در کتاب یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار)، تهران (آگه)، ۱۳۷۶، صص ۳۸۹ - ۴۱۱. ۶. همان مقاله، و نیز شایست ناشایست، ص یازده.

نخستین» منسوب است، مجموعه بزرگی را می‌سازد و نیایش برای روان درگذشتگان نیز بخشی از آن است. در این متن کوتاه پهلوی، نخست از نیایشهایی سخن می‌رود که در سه روز نخستین درگذشت برای روان باید خواند. این نیایشها به نام ایزد سروش^۷ باید باشد، زیرا باور بر این است که روان کسی که بتازگی درگذشته است (təja vrun، تازه‌روان) چونان کودکی است که تازه به دنیا آمده باشد و ایزد سروش او را پرستاری و حمایت می‌کند.^۸ این اوستا را در هر یک از پنج‌گاه نماز در شبانه‌روز جایز است که بخوانند و می‌شود در یک‌گاه بیشتر خواند و در گاه دیگر کمتر. امروزه بیشتر «پَتَت» یعنی دعای توبه و استغفار برای روان می‌خوانند: واج پَتَت (= vaj-e patet).^۹

تا پسین روز سوم، جز سرودن نیایش «از جادهٔ روان»^{۱۰} و برای روان، کاری نیست؛ اما از پسین روز سوم، نیایشها همراه با آداب خاص برگزار می‌گردد: هنگام خواندن نیایش برای «سوم»، گلدان مورد یا برگ سبز و نیز شراب و آب و خوردنیهای دیگری باید حاضر باشد و همراه با سرودن نیایش خوردنیهای ویژه تهیه می‌شود. آنچه بر زمین یا میز می‌چینند، در هر یک از این مراسم خاص خود آن است و این مراسم پس از سوم، عبارت‌اند از: چهارم، که بویژه سیدوش نامیده می‌شود، دهه که در روز دهم درگذشت است، سیروزه در روز سی‌ام درگذشت، و روزهٔ پس از سیروزه، در روز بعد از آن.^{۱۱} آنگاه مراسم ماهیانه یا «روزه» تا یک سال برگزار می‌شود و پس از سال هم یک ماه دیگر «روزه» می‌خوانند: روزهٔ پس از سال (ruje-y pey-e sal). در سالروز درگذشت، مراسم «سال» برگزار می‌گردد تا سی سال. پیش از این، گاهی این دورهٔ سی ساله تجدید

۷. برای توضیح دربارهٔ ایزدان و اصطلاحات در این مقاله لطفاً به کتاب پژوهشی در اساطیر ایران، از مهرداد بهار (پارهٔ نخست و پارهٔ دوم)، تهران (آگه)، ۱۳۷۵ رجوع شود.

۸. پَتَت و سروش‌یشت بویژه در این روزها خوانده می‌شود. تفصیل این نیایشها در اوستای ودردگان، از شادروان موبد اردشیر آذرگشسب آمده است.

۹. «به گوش کسی رسیدن واج پَتَت» در زبان دری زرتشتی (گوش بهدینان) به معنای «مردن» و کنایه از آن است؛ «خدا کند واج پَتَت به گوشش رسد»: Vaj-e patet še goš at، یعنی: «برود که برنگردد!»

۱۰. تا سر سال نیایش و اوستایی را که برای درگذشتگان می‌خوانند، با خطاب «از جادهٔ روان بهمان کس» می‌خوانند و پس از سال او، آن را از «بَهْمَنَ روان بهمان کس». چنان که روشن است، هر کس در سرودن نیایش می‌تواند مشارکت ورزد.

۱۱. اگر مثلاً درگذشت در اورمزد روز اتفاق افتد، سیروزه را در انارام (انفران) روز می‌گیرند و روزهٔ پس از سیروزه و دیگر روزه‌ها و سال را در همان اورمزد روز در هر ماه و هر سال (به نقل از قول شفاهی موبد بهمان مهربانی).

می‌شد و مثلاً برای شادروان خدامراد خداداد دینیار شهریار محمدآبادی (مزداپور)، که در بیست و یک سالگی درگذشته بود، مادرش مهربانو بهرام، تا «شصت سال» مراسم سال را برگزار کرد.

پنداشته‌ها و باورهایی را که در پشت این آیینها پنهان است و بسیاری از آنها در نوشته‌ها انعکاسی ندارد، تنها به هنگام اجرای این آیینها می‌شود به طریقی استنباط کرد. نمونه آن اهمیت خاص «سیروزه» و مراسم آن است: تا سیروزه، هنگام برگزاری نیایش سفره نمی‌کشند و فقط در این آیین است که سفره سفید برای مراسم «روان» پهن می‌شود و اجزای متعدد لازم برای آن را بر روی سفره می‌چینند. این کشیدن یا نکشیدن سفره هنگام برگزاری آیین برای روان و نیز به‌طور کلی در «خانه مرگمند» اهمیت نمادین دارد. رسم زیبایی که خیلی گویا و چشمگیر است، «شمع و لنگری» است: در شب سیروزه، نزدیکترین خانواده در سینی بزرگ میسی (لنگری) سی عدد میوه، مانند سیب یا به و یا حتی شلغم و خیار می‌گذارند و در هر یک از این سی میوه شمعی فروزان می‌نهند. شمع و لنگری را معمولاً با ساز و آواز، بویژه برای جوانان، در سربشب یا غروب آفتاب به خانه «مرگمند» می‌برند و به نظر می‌رسد که نوعی بازگشت «روان» به خانه در این رسم مطرح است و شمع و لنگری بنوعی، پیشواز از روان است. در سیروزه می‌گویند که روان «سی‌وسه پشت» یعنی سی‌وسه نسل از نیاکان و خویشاوندان گرد می‌آیند. ملاحظه می‌فرمایید که چگونه در این آداب و رسوم، جزئیات آیینها نقش برجسته و ارزشمند و نمادین دارند.

آیین نیایش برای درگذشتگان که در کلیات یکی است، در جزئیات با گذر زمان تغییر فراوانی را نشان می‌دهد. شادروان کیخسرو فرود خسرویانی (راستی) نقل می‌کرد که پس از درگذشت کسی از خانواده، در خانه خوراک نمی‌پخته‌اند و حتی هنگام نان خوردن، طعام را بر روی جاروی نو و آب ندیده یا بوته هیزم می‌نهادند. لعل خانم رخوا به جای جاروی نو یا بوته هیزم، از ترکه‌های درخت سخن می‌گوید که بر زمین می‌چیده و به جای سفره به کار می‌برده‌اند. چنان که گذشت، حتی برای برگزاری آیین نیایش هم هنوز تا سیروزه سفره نمی‌کشند.

این‌گونه قطع رابطه زندگان با خوردن و رامش و زندگانی روزمره ریشه کهن دارد و مثلاً در متون پهلوی و نیز وندیداد، آمده است که خانه مرگمند، یعنی خانه و یا احتمالاً طاقی که در آن مرگ واقع شده است، تا مدتی نباید در آن رفت و آمد کرد و بردن آب و آتش در آن گناه است (مثلاً شایست ناشایست، فصل دوم، بندهای ۵۰ - ۵۴). بی‌گمان

رعایت این رسوم امروزه نه میسر است و نه آن که اصلاً در خاطرها مانده است. نمونه این تغییر، یکی تهیه چهار «سیروسداب» در بامداد چهارم و دیگری ذبح گوسفند است در همان روز.

در آذر ماه ۱۳۵۸، شادروان «گل» که در برگزاری مراسم چهارم مادر من (شیرین خداداد خسرویان) کمک و کار می کرد، چهار «سیروسداب»، یکی با سرکه، یکی با شیر، یکی با شربت و یکی با شراب درست کرد. آن شادروان توالی درست این چهار را می دانست و من آن را به یاد ندارم؛ جز آن که بر این گمان باشم که سرکه نماد جدایی تلخ روان از تن، شیر متناسب با زادن مجدد و تولد دوباره روان، شربت آرزوی شیرینی رسیدن به بهشت و نماد آن و شراب نماد سرمستی ابدیت و شادی جاویدان و کمال روحانی بهشتی است. از لعل خانم رخا (۸۲ ساله) و خانم مروارید بهرام فولادی (بیش از ۷۵ ساله) هم پرسیدم، ولی ایشان هم این توالی را به یاد نداشتند؛ جز این که مروارید خانم بر اهمیت سیروسداب با سرکه تأکید داشت؛ حال آن که دستور بمان مهربانی همان یک سیروسداب را کافی می داند. یا خوردن ارده شیره که کمابیش خاص همین روزها بوده است، امروزه فقط گاهی هنوز هم دیده می شود؛ اما گمانی نیست که خوردنی رایج روزی در این ایام، یعنی سیب زمینی و تخم مرغ جوشانده، طبعاً نمی تواند قدمتی بیش از آمدن سیب زمینی به ایران داشته باشد.

خلاف رسم کنونی، که بهدینان در روزهای «نابر» یا «نبر»، یعنی بهمن و ماه و گوش و رام از خوردن گوشت پرهیز می کنند، در فصل ۱۷ (بندهای ۱ و ۲) کتاب پهلوی شایست ناشایست فقط این پرهیز را به روزهای پس از درگذشت کسی از نزدیکان منحصر می شمارد و همانند با متنی که در زیر ملاحظه خواهید فرمود، ذبح گوسفندی را در بامداد روز چهارم سفارش می کند. این توصیه امروزه در ایران نه تنها معمولاً به عمل در نمی آید، بلکه گرایش همگانی بر آن است که اصولاً گوشت را در هیچ یک از مراسم درگذشت به کار نبرند؛ مگر برای مهمانی شام و ناهاری که پس از روز چهارم برگزار شود، مانند سیروزه و سال. رسم قدیمی قربانی کردن گوسفند در بامداد روز چهارم، به نظر می رسد آیینی دیرینه باشد که در آرای پوریوتکیشان به این شکل بیان شده است، ولی هنوز می بینیم که بسیاری از ایرانیان غیرزرتشتی، از جمله خانواده گندری که از دیرباز در تجریش تهران سکونت داشته اند، اولاً مقید اند که جسد را از خانه حتماً تشییع کنند و ثانیاً گوسفندی را پیش پای تشییع کنندگان می کشند و این قربانی به آن منظور است که می گویند «سگ ارواح» به این گوشت حمله می برد و جسد را آسوده رها خواهد کرد.

بدین شمار، سیری از تحوّل و تطوّر هست که پنداشته‌ها و باورها را در همین قطعه کوتاه با دورانه‌های پیشین و پس از خود مرزبندی و از هم جدا می‌کند. در بند ۶، احتمالاً ابهامی که در قرائت هست ناشی از همین دیگروگونی است: در دوره‌های قدیم، باور داشتند که مردن در جایی مایه آلوده گشتن فضا و نیز زمین می‌شود. حدّ و حدود این آلودگی را قواعد فقهی خاصی معین می‌کرده و این باور نیز وجود داشته است که در آن جای و فضای آلوده، یا به اصطلاح قدیمی «ریمن» (rēman)، بردن آب و آتش گناه است و برگزاری آیین دینی در آنجا جایز نیست.

دو نکته دیگر که در بندهای ۱۴ و ۱۵ مطرح می‌شود، یکی تعیین روز برای برگزاری روزه و سال، یعنی آیین سر ماه و سر سال کسی است که در یکی از روزهای پنجه گاهانی یا خمه مسترقه درگذرد و یا نخستین ماه درگذشتش به این پنج روز افتد، زیرا که این پنج روز به نامهای عادی دیگر روزهای سال خوانده نمی‌شوند؛ نکته دوم تعیین روز برگزاری این مراسم برای کسی است که روز و ماه درگذشتش معلوم نباشد. در واقع پاسخ هر دو پرسش را با رجوع به بند ۱۶ می‌شود یافت. مبنای این پاسخ و نیز پرسش مربوط به آن، که در جاهایی دیگر مانند بخش نخستین از کتاب روایت پهلوی^{۱۲} هم مطرح شده است، در باور و عقیده‌ای است که در پس همه این آداب و رسوم و اعتقادات پنهان است: نخست این که هر یک از روزها با نام یکی از ایزدان سی‌روزه ماه و یکی از ماهها خوانده می‌شود و این نام، نام ایزد و ایزدان موکل آن روز است. دیگر آن که روان بهشتیان و دوزخیان در برخی از روزها و در پناه ایزدان به این جهان و به گیتی می‌آیند و در همین روزها است که برای آنان نیایش و آیین ویژه برگزار می‌کنند.

روان در سه روز نخستین درگذشت بر بالین تن می‌ماند و در سِدوش، یعنی بامداد چهارم، که روز شمارش اعمال نیک و بد وی در ترازوی زرد و زرین ایزد رشنِ راست است، اگر بهشتی باشد، با فروهر خویش به بهشت می‌رسد و اگر نه، به دوزخ می‌افتد. در بند ۱۶، نام دیگر روزهایی که روان به این جهان می‌آید، یاد شده است و فروردیان ده روز آخر سال و مجموع پنجه کوچک و بزرگ (اشتاد روز و اسفند ماه تا پایان سال) است. پنج روز دوم، یعنی پنجه بزرگ یا «اندرگاه» یا پنجه دزدیده و خمه مسترقه با نام پنج‌گاه گاهان (سرودهای زرتشت، گاتها) خوانده می‌شود.

۱۲. - روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی میانه)، ترجمه مهشید میرفرخایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۱.

بنابر آنچه در بندهای ۱۶ و ۱۷ می‌بینیم، روان بهشتی پاکان که با فروهر یکتا می‌شوند، برای یاری دادن به «گیتیان»، یعنی مردم گیتی و زندگان، به این جهان می‌آیند و این سودگیتیان همان سود خود ایشان است. نیز چون روان پارسا با فروهر همراهی و یکتایی دارد، همواره بر فروهر اشوان درود می‌فرستیم. فروهر پارسایان با خواندن یزشن و نیایش نیرومندتر و تواناتر می‌گردند و بهتر می‌توانند کسان خود و مردم پارسا را در سراسر جهان یاری دهند. این یآوری همان است که امروزه به آن می‌گویند «همت به همراه کسی کردن»: *hemmat-e xubī do hem-rah kren!* (باشد که همت نیک به همراهتان کنند، انشاءالله که یاریتان کنند).

بدین شمار است که با درگذشت و مرگ رابطه مردم از میان نمی‌رود و این پیوند آرام‌بخش و تسلا‌دهنده همچنان برقرار می‌ماند و نوعی تداوم حضور رفتگان و نیاکان و عزیزان همچنان در زندگانی بازماندگان احساس می‌شود.

در ترجمه و آوانویسی، شماره‌گذاری بندها از بنده‌گزارنده است. خواننده گرامی اگر ضرور بیند، لطفاً برای آگاهی بیشتر به کتابهای شادروان موبد اردشیر آذرگشسب؛ پژوهشی در اساطیر ایران، از شادروان استاد مهرداد بهار؛ ترجمه شایسته ناشایست و کتابهای دیگری که در حاشیه به آنها اشاره شده است، مراجعه فرماید؛ زیرا گفتگوی بیشتر بر درازای ملال خواهد افزود.

* * *

(۱) (ص ۳۱۷، س ۱۷) این از اوستا پیدا [است^{۱۳} که برای] سدوش^{۱۴} برای هر تنی (ص ۳۱۸) یشت و دژونی را به سه [شبان‌روز/ بار و سه خشنومن]^{۱۵} واجب است^{۱۶}

۱۳. این عبارت برای بیان نکته و مطلبی می‌آید که براساس اوستا و متن اصلی آن استنباط می‌شود و مفسر آن را از نظرگاه خود بازگو می‌کند. واژه‌های درون نشانه [] هنگام ترجمه بر متن افزوده شده است.

۱۴. اصطلاح «سدوش» امروزه در ایران کاربرد مشهور ندارد (به نقل از قول موبد بمان مهربانی). اصطلاح سید (sed) را شادوران آدخت رستمی عصرآبادی (مزدآپور) برای مراسم سوم به کار می‌برد و دستور بمان مهربانی هم از قول زرتشتیان کرمان نقل می‌کند که می‌گویند *sedoš* یعنی «سید او» (*sed + oš*). «سید» به معنای «سوم»، مراسم روز سوم درگذشت را کرمانیها به کار می‌برند (نقل از قول شفاهی آقای سیروس رهنمون).

۱۵. «خشنومن» اصطلاح است برای تخصیص دادن ستایش و فراخواندن نام ایزدی خاص یا فروهر درگذشتگان به هنگام خواندن نیایش: پس از واژه *xšnūmaine* این نام را فرا می‌خوانند - شایسته ناشایست، فصل ۹، بند ۱۱ و نیز ص ۱۱۸.

۱۶. جمله روشن نیست (یادداشت ۴۲). معنای واژه *pādxša*، «جایز است، مجاز است» و گاهی هم «واجب است»، همچنین «می‌توان» است و اصطلاحی است فقهی.

برگزار کردن و اگر کودک^{۱۷} باشد، پس نیز [حکم آن] جز این نیست؛ نیوگشسب^{۱۸} گفته است که [برای کودکان] تا هفت ساله جایز است اگر نکنند.

(۲) و اندر آن سه روز [نخستین درگذشت،] یزشن را همه از آن (= به نام) [ایزد] سروش باید [برگزار] کنند و نیرنگ^{۱۹} آن همه ایدون باشد چون دیگر یزشن، ولی [آیین] همازور^{۲۰} [در آن] باشد؛ [قولی] هست که ایدون گوید که نیز در [یشتن] درون [واژه‌های اوستایی] «خَوَرْتَه نَرَو»^{۲۱} را نباید بگویند [و تلاوت کنند]. (۳) و اندر آن سه روز و شب،^{۲۲} اگر در هرگاه [از پنج‌گاه شبانه‌روز] یزشنی کنند بهتر [است]؛ چونان اگر [شود که] در یک‌گاه [از پنج‌گاه شبانه‌روز] بسیار^{۲۳} [یزشن] بکنند و پس [درگاه دیگر یزشن] نکنند [جایز است]. (۴) و اندر آن سه‌شنبه، گوشت تازه را [به] کار نباید کنند [و آن را نباید به کار

۱۷. کودک از زمان جنین بودن، در پنج ماهگی، آدمی محسوب می‌شود و اگر تا هفت سالگی بمیرد، از لحاظ گناه و ثواب با پدر و مادر وابستگی دارد. مادر من می‌گفت که برای بچه نباید مراسمی برگزار کرد و «او را داخل درگاه کرد». مادر بزرگ من، می‌س مروارید، برای بچه‌های شیرخوارش که درگذشته بودند، در بامداد اورمزد روز و فروردین ماه، سنگ داغ در شیر می‌انداخت تا بوی آن به روان بچه‌هایش برسد.

۱۸. «نیوگشسب» درست است. نگاه کنید به شایست‌ناشایست، ص ۶، یادداشت ۱۸.

۱۹. «نیرنگ»، خلاف کاربرد امروزی در زبان فارسی، در دوران گذشته بار منفی نداشته و یکی از معانی آن پا یا دعای کوتاهی است که همراه با نیایشهای طولانی خوانده می‌شود. نگاه کنید به شایست‌ناشایست، ص ۱۹۳، یادداشت ۲ (در ارجاع به جای فصل ۱۲، فصل ۱۱ نوشته شده است که غلط چاپی است).

۲۰. «همازور» را در ایران امروزه مرکب از «هما» برابر با «هم» و «زور» به معنای «نیرو و قدرت» می‌بنداریم و روی هم رفته معنای «دارنده زور و نیروی واحد و یگانه» می‌شماریم. حیوان جی مودی، دانشمند پارسی، جزء دوم واژه را zaothra (زور، پهلوی: zōhr) می‌داند. می‌دانیم که «زور» ثار و پیشکنشی است که به آب یا آتش می‌برند (شایست‌ناشایست، ص ۴۹) و در مراسم دینی به تقدیس آن می‌پردازند. بنابراین، شرکت در آیین مقدس موجب پیوندی میان برگزارکنندگان و نیز هماهنگی آنها در کل نظامی می‌گردد که ایزدی و نیکو است. خلاف ایران، که در خواندن همازور فقط واژه‌های موبد را می‌شنویم، در هندوستان شرکت‌کنندگان در آیین همازور حرکاتی نیز انجام دهند. در آن همازور که در اینجا به آن اشاره می‌رود، در پایان مراسم، دو موبد برگزارکننده مراسم، زور را در چاه آب پرستشگاه می‌ریزند (وندیداد دستور هوشنگ، ص ۳۱۸، یادداشت ۲۷). نیز نگاه کنید به

Modi, J. J. The Religious Ceremonies and Customs of Parsees, Bombay, The Trustee of the Parsee Punchayet, 1894: pp. 401-407.

۲۱. این واژه‌ها متعلق به یسن ۸، بند ۲، است: «بخورید شما ای مردان [این میزد را ...] - یسنا (جلد اول)، استاد ابراهیم پروراد، چاپ دوم، تهران: ابن سینا، ۱۳۴۰، ص ۱۵۶.

۲۲. شاید: «سه‌شنبه» - یادداشت ۴۴.

۲۳. متن: abēr، معمولاً آن را «بسیار» ترجمه می‌کنند. اما گاهی (مانند داروی خرسندی، بند ۸: کتاب متی‌های پهلوی، ص ۱۵۴، س ۱۳) از این واژه معنای «درست بموقع، سر همان وقت» برمی‌آید. در اینجا هم abēr را شاید به جای «بسیار» باید «به هنگام، درست بموقع» ترجمه کرد.

برند؛ فریگ گفته است که خویشاوندان نزدیک [وی] را نیز که [به] آن جای (= محل) برگزاری آیین درگذشت رسیدن باشد [و به آن جای آیند و رسند]، پس آنان [هم] باید کم [گوشت] خورند.

(۵) فریگ گفته است که اندر آن سه شبه چیز (= خوردنی) تر [و آبدار] را بر [سفره] درون نباید بگذارند و نیز فریگ جز (ص ۳۱۹) [خوردنی] تر، میوه را [هم] گفته است که بر درون نباید نهاد؛ اگر نان و تخم مرغ^{۲۴} و چیزی [خوردنی بر سفره] نهاده شده باشد [خوب است].^{۲۵}

(۶) اگر شاید [و بتواند]، پس باید در جای دیگر [آیین را برگزار] بکنند و اگر نه، اندر همان خانه (= اطاق)، ولی^{۲۶} نه در همان جایگاه^{۲۷} [درگذشت] او [آیین را برگزار] بکنند. (۷) و گوشت تازه را به کار نباید کنند [و آن را به کار برند].

(۸) و در سپیده دم سوم، چهار درون باید بیزند [و بخوانند]: یکی [به نام] رشن و اشتاد و یکی وای و و یکی سروش اشو [و یکی] اردافروهر^{۲۸}؛ و چیز [خوردنی] گرم را (ص ۳۲۰) بر درون اردافروهر باید فراز نهند؛ اگر که چیزی [اشوداد]^{۲۹} را برای روان او

۲۴. شاید: «اگر نان و [خورشی] نهاده [بر نان] و ...». قرائت xāyag (یادداشت ۴۸)، از آنجا بر این قرائت رجحان دارد که در سنت همواره تخم مرغ در این مراسم به کار می رود و آن را در روغن سرخ می کنند و بر روی نان یا سوژگ (سیروگ، sirog/ surog) می گذارند و بر سر سفره روان می برند.

۲۵. دستور هوشنگ بنا بر تصحیح خود «شاید» را به همین جمله متعلق می داند - یادداشت ۴۹.

۲۶. متن ud ; ud را می شود «ولی، اما» هم ترجمه کرد.

۲۷. بر این باور بودند که هنگام مرگ بدن آلوده می شود و همین آلودگی مکان و فضا را هم ناپاک می کند. میزان این ناپاکی و نیز زمان دوام آن را احکام فقهی مشخصی معلوم می کرده است (شایست ناشایست، فصل دوم). به نظر می رسد مکان و فضایی را که بر اثر واقعه مرگ آلوده به شمار می رفته است، با اصطلاح فقهی و فراموش شده ham-gēnīh می نامیده و آن را مشخص می کرده اند. توضیح بیشتر آن در زندفرگرد و ندیداد می آید - یادداشت ۵۱.

۲۸. بنا بر شایست ناشایست، فصل ۱۷، بند ۴، «سه درون» درست است و نام سروش در آن فهرست نمی آید. ضبط دستنویسها در متن حاضر، «سه» و نیز «چهار» است. در هندوستان و در ایران، اکنون چهار درون می خوانند (با سپاس از موبد بمان مهربانی). شمردن آن که به نام سروش ایزد است، از این شمارگاهی حذف می گردد. برای آگاهی بیشتر درباره اردافرورد - پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۱۵.

۲۹. «اشوداد» یا «اهلوداد» (ahlawdād) به معنای خیرات و مبرات کردن و دادن هدیه به ارزانیان است. این اصطلاح هرگونه بخشش نیکو و «حلال کردن» را هم دربر می گیرد - شایست ناشایست، ص ۱۲۵ و ص ۱۶۷. بر سر سفره روان «جامه» می گذارند (شایست ناشایست، فصل ۱۲ بند ۴ و یادداشت آن) و سابقاً آن را می بخشیده اند. «جامه» را امروزه در ایران «شبگیر» می خوانند و پارچه سفیدی است که در بامداد چهارم و

خواهند داد، پس آن را بر آن ذرون باید فراز نهند^{۳۱}. (۹) و در روز چهارم گوسفندی را برای زوهر باید [ذبح] بکنند: ازیراکه^{۳۲} برای پس (= بعد از) شب سوم و [در] روز چهارم، گوشت را [به کار بردن] شاید [و جایز است]^{۳۳}.

(۱۰) و در ده روزه (= دهه و روز دهم) و ماهیانه (= روزه و سر ماه)، هر یک، یشتی [باید کردن] و در سالیان (= سر سال) یشتی. (۱۱) [زمان برگزاری] ماهیان (= روزه؟) را آبِ برگ به سی روز گفته است؛ نیشاپور [آن را] در سی و یک روز [پس از درگذشت گفته است]. (۱۲) شاید [و جایز است] اگر هر دو را اندر یک روز [برگزار] کنند: یزشن را و میزد را؛ و اگر نه، یزشن را پیشتر [باید برگزار کنند] و میزد را بعد؛ نیشاپور [این ترتیب را] پیش و پس گفته است.

(۱۳) و اگر جایی [دیگر / دور] بمیرد^{۳۴}، اگر [در] آن جای یشتی سروش کنند و پس



مراسم دیگر، بر سر سفره روان می‌گذارند (شایست ناشیست، ص ۱۶۷). بر این باور بوده‌اند که این جامه و نیز خواندن گاهان بر روان درگذشته رخت و جامه می‌پوشاند و از عریانی می‌رهاندش.

۳۰. در برابر فعل سوم شخص جمع فارسی که معلوم است، اما معنای مجهول از آن اراده می‌شود، در زبان پهلوی، صیغه سوم شخص مفرد به کار می‌رود: «خواهند دادن» و *kāmēd dādan*، یعنی «اگر بخواهند بدهند، بذل و بخشش کنند».

۳۱. مصدر پهلوی *paydāgēnīdan* معانی متعددی دارد که «گماشتن؛ نصب کردن» از جمله آنها است. در اینجا معنای «نهادن و قرار دادن، معین و معلوم کردن» از آن برمی‌آید.

۳۲. متن: *ka*؛ ظاهراً معادل «که، زیرا که؛ یعنی که» باید گرفته شود. در بیشتر دستنویسها *pas ī* (= پس، بعد از) نیامده است.

۳۳. در توصیف آنچه در بامداد روز چهارم می‌باید به هنگام نیایش فراهم آورد، در همین بند ۲۲، از فرگرد هشتم و نندیداد می‌آید:

«... *pas mazdyasnān andar ān ī ōy mān myazd-ē dahēnd (rōz ī tasum), gōštōmand ud mayōmand yōždasr (kū pāk), anāstard (kū az čiš ī xwēš)...*»

«... پس مزدیسانان اندر خانه او میزدی دهند (روز چهارم، با گوشت و با می [و] پاکِ) (یعنی پاکیزه) [و] با

بیگناهی (یعنی از چیز [و] دارایی] خویش) ...»

اصطلاح «پاکِ» امروزه در دری زرتشتی برای چیزها و اشیای به اصطلاح «مطهر و تطهیرشده» و آنچه بنابر قواعد فقهی «پاکیزه» و برای تقدیس شدن سزاوار است به کار می‌رود.

۳۴. اگر مرگ در جایی دور اتفاق افتد، در همان جا و بموقع می‌باید آیین سدوش و نیایش برای سروش برگزار شود. می‌توان نیایش سروش را در جایگاه واقعه مرگ خواند و مراسم سوم و چهارم را در خانه گرفت؛ یا همه را در یکجا در خانه برگزار کرد - شایست ناشیست، فصل ۱۷، بند ۶.

اگر روز درگذشت معلوم نباشد، آیین رفتگان در روز فروردین، و اگر ماه معلوم نباشد، در ماه آذر خواهد بود.



ایدر [و در اینجا] یزشن همه [به نام و خشنومن] اردافروهر [باید بخوانند / بکنند]؛ واگر نه، سدوش را [باید برگزار کرد] و [همه آیین را] از بُنی^{۳۵} [و از آغاز باید برگزار کرد].

(۱۴) چون آن پنج روزِ اندر [گاه]^{۳۶} بدان [روزگار] بیاید، ماهیان (= سیروزه) چنان که جای^{۳۷} [آن در زمان خود] بود [برگزار باید شود] و روزِ سالیان (= سال روز، روز سال) [و] روزه او در گاه [و زمان] خویش؛ و اگر اندر آن پنج روز بمیرد، پس او را ماهیان (= سیروزه) اگر شاید [و بتوان و ممکن شود]، چنان که جای [و زمان اصلی آن] بود [باید بخوانند] و روزه او را [در] فروردین روز [باید برگزار کنند] و سالش را در گاه [و زمان] خویش. (۱۵) و اگر [روز] سیروزه او را [کس] نداند، پس سیروزه اش در فروردین روز [خواهد بود]، و اگر [روز] (ص ۳۲۱) سال را [کس] نداند، پس او را [آیین و مراسم] سال [در] آذر ماه [و] فروردین روز [است].

(۱۶) این که [روانهای درگذشتگان] کی [و در چه زمانی] ایدر [و در این جهان] اند:^{۳۸} در ده روزه (= دهه، روز دهم؟) و ماهیان (= روزه)، و آن ده روزِ فروردیان. [قولی]

→

اگر ماه معلوم باشد و روز معلوم نباشد، در همان ماه و روز فروردین، و اگر روز معلوم باشد و ماه معلوم نباشد، در ماه آذر باید مراسم را برگزار کرد. اگر مسلم باشد که در روز فروردین و ماه آذر در گذشته است، ماه دی و روز بهرام زمان برگزاری آیین است. این روز را که در آن روزه و سال خوانده می شود، «روزگار» آن کس هم می نامند ← روایت پهلوی، فصل ۱ (ص ۱).

۳۵. «از بُنی» (az bunīh) به معنای «از سر نو، آغاز» است. خواندن نیایش به نام سروش در سه روز و شب نخستین درگذشت بایسته است. اگر در محلّ درگذشت میسر نشود، در خانه شخص متوفی آن را باید بخوانند (یادداشت پیشین). برگزار نکردن سدوش از گناهان جبران ناپذیر و ناتوختنی است که به «پل می رود» ← شایست ناشایست، فصل ۱۲، بند ۳۱.

۳۶. منظور روشن است و بحث درباره زمان برگزاری مراسم مرگ در پنج روز آخر سال است که نام آنها با دیگر روزهای ماه فرق می کند. مشکل این است که آیا واژه «اندر» (andar، ص ۳۲۰ س ۱۲) را باید پیشوند برای فعل آمدن گرفت: «آن پنج روز [گاهانی] درآید»، یا آن را صورتی از معنای «اندرگاه» دانست: «آن پنج روزِ اندرگاه بیاید». در این باره تردید هست.

۳۷. ضبط دستنویسها به دو شکل gyāg (جای) و dādestān (دادستان) است. اگر واژه را «جای» بخوانیم، منظور زمان و جای برگزاری آیین در طی زمان است و در احتمال دوم، یعنی «دادستان»، باید معنای «قاعده و رسوم معمول» را از این واژه استنباط کرد. «دادستان» در زبان پهلوی معانی متعددی دارد و این معنی نیز از آن برمی آید. سیروزه در سی امین روز درگذشت و روزه اول در روزی خوانده می شود که در ماه بعدی به نام روز درگذشت او است.

۳۸. در روزهایی که باور بر آن بوده است که روان در این جهان است، مراسم دینی برای او برگزار می کرده اند و این روزها یکی خاص هر کس بوده است و آنها را «روزگار» هر کس هم می نامیده اند، یعنی دهه و سر ماه تا یک

←

هست که ایدون گوید [که در] آذر ماه تا آخر [و پایان آن؟] ایدر [و در این جهان] اند؛ [و قولی] هست که ایدون گویدی [و گفته‌اند که در] هر فروردین روز ایدر اند.

(۱۷) ولی [در ایامی که در این جهان نیستند] [و] آمده است که ایدون گویدی که [از] آن ده روز [فروردیگان] تا [همان] ده روز [در سال آینده] را پس^{۳۹} نه ایدر اند [و در این جهان نیستند]، ما را [رای بر] این [است که] بسا [هست] که ایدر اند [و به این جهان می‌آیند]؛ [و این نظر را] از آن جای (= عبارت اوستایی) دریافتیم [که گوید]: «مانند پر زدن مگس یا عدم پُرش^(۹)». همانند [است حضور] وی چونان [تندی و سرعت پر زدن یا نازکی و باریکی] پر مگس.^{۴۰} (۱۸) این [آمدنشان به این جهان] برای سود خویش [است یعنی که] پس برای سود گیتی^{۴۱} همی [است] اگرشان بایدی [و گیتیان را باید و ضرور است] ایدر اند [و در این جهان به یاری خواهند رسید]!

(p. 317, L. 17) (1) ēn az abestāg paydāg: stōš har tan-ē rāy (p. 318) yašt



سال و سپس سالروز درگذشت؛ و دیگری روزهای همگانی که ده روز فروردیان (= داستان گرشاسب و تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر (بررسی دستویس م. او ۲۹)، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی، کتابون مزداپور، تهران: آگه، ۱۳۷۸: صص ۲۶۶-۲۸۰) و روزهای دیگری است که نام آنها در همین قطعه بالا آمده است. نام روزها و ماه در این شمارش اهمیت اصلی دارد، زیرا ایزدی که موکل آن روز و ماه است و نام وی بر آن «زمان» اطلاق می‌شود، در حمایت از روان و آمدنش به گیتی نقش دارد.

۳۹. متن: tā؛ برای معنای «پس» برای tā (=تا) ← داستان گرشاسب و ... ص ۶۹.

۴۰. این واژه‌ها منفرد و متعلق به اوستای گمشده و به همین علت مبهم و ناروشن است. در شایست‌ناشایست، فصل نهم، بند ۱۴، عبارتی آمده است که باید با همین واژه‌ها مرتبط باشد. شادروان جهانگیر تاوادی، دانشمند بزرگ پارسی، ضمن مقایسه این دو عبارت پیشنهاد به تصحیح متن هم می‌دهد ← Pahlavi Šāyast-Nē- Šāyast (A Text on Religious Customs), Jehangir C. Tavadia, Hamburg, 1930, PP. 123-124.

«چونان پر زدن مگسی و یا چون پر زدن [شیکوری]». ظاهراً ضخامت بال مگس و فاصله میان مرگ و زندگانی به هم تشبیه شده است یا وجود آدمی یا حضور روان به پر زدن و تندی پر زدن مگسی.

۴۱. روان درگذشتگان برای «سود خویش» به این جهان می‌آیند و این «سود خویش» برای آنان، همان «سود مردم گیتی» است و بازماندگان آنان. به همین دلیل است که اگر برای آنان نیایش برگزار کنند و یا با فراهم آوردن زندگانی پاک و ستودنی و خواندن نماز و ستایش پذیری روان گردند، آنان نیرو می‌گیرند و بهتر توان می‌یابند تا زندگان و زندگانی را پشتیبانی و حمایت کنند ← شایست‌ناشایست، فصل نهم، بند ۱۳.

هرگاه مرجع ضمیر šān (= شان) را در ka-šān (= اگرشان) «گیتیان» یعنی «مردم گیتی، زندگان» به شمار آوریم، ترجمه بالا درست است؛ ولی اگر مرجع این ضمیر را «روانهای درگذشتگان و فروهر درگذشتگان» بگیریم، ترجمه چنین خواهد بود: «اگرشان بایدی [که] ایدر اند [و روانها خواهند که به این جهان آیند]»، یعنی «اگر روانها می‌خواهند که به گیتی آیند برای سود رساندن به مردم زنده است».

ud drōn-ē pad se,^{۴۲} pādixšā kardan ud ka rēdag be bawēd, ā-z juttar nēst; nēw-gušnasp guft ē tā haft sālag padixšā ka nē kunēnd,

(2) ud andar ān se rōz yazišn hamāg ān i srōš kunišn. u-š nērang hamāg ēdōn bawēd čiyōn abārīg yazišn, bē hamāg-zōhr bawēd; ast kē ēdōn gōwēd ē pad-iz drōn x^{۴۳}arata narō nē gōwišn. (3) ud andar ān se rōz ud šabag^{۴۴} ka har gāh yazišn-ē kunēnd weh; čiyōn ka pad gāh-ē abēr be kunēnd, ud pas nē kunēnd.

(4) ud andar ān se šabag, gōšt i tāzag pad kār nē kunišn; frīg^{۴۵} guft ē nabānazdištān-iz čē^{۴۶} ān gyāg rasišn bawēd, ā-šān kam xwarišn.

(5) frīg guft ē andar ān se šabag čiš i tarr pad drōn nē nihišn ud frīg-iz jūd az (p. 319) tarr mēwag^{۴۷} guft; ka nān ud xāyag^{۴۸} ud čiš-ē nihād ēstēd.

۴۲. اختلاف نسخه‌ها در این جمله بسیار است. این قرائت براساس شایست‌ناشایست، فصل ۱۷، بند ۴، است.

۴۳. این دو واژه با خط اوستایی است.

۴۴. بجز دستنویسهای DJE و DJJ، دیگر دستنویسها rōz ud را ندارند: «andar ān se šabag» (= در آن سه‌شنبه).

«سه‌شنبه» تقریباً به صورت اصطلاحی به کار می‌رود، مثلاً «پادافراه سه‌شنبه» ← پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۷۷ و ۲۸۶ و ۲۸۲ و ص ۳۱۰.

۴۵. به‌لوه: Piyg؛ شاید نام این مفسر و رایمند روحانی با نام Prywk-y (کتیبه شاپور در کعبه زرتشت، س ۳۲) یکی باشد. در این صورت، آن را از friyaka* می‌شود گرفت که اصلاً از frya و fryāna اوستایی می‌تواند آمده باشد:

Die sassanidischen Staatsinschriften, Von Michael Back, Acta Iranica 18, Téhéran-Liége, 1978, S. 247: Frīk.

همین نام این شهر یا ساتراپ‌گندیشاپور را friyōg نیز می‌خوانند:

Glossarie des Inscriptions Pehlevies et Parthes, Par Philippe Gignoux, Corpus Inscriptionum Iranicarum, London, 1972, p. 32.

همچنین به‌لوه را دینشاه کاپادیا Parīk می‌خواند (ص ۴۸۴ واژه‌نامه و نذیداد پهلوی).

۴۶. ضبط دستنویسهای DR، DPS و نسخه‌های MU: kē.

۴۷. mēwag بنابر نسخه‌هایی که در حاشیه آورده شده است، یعنی مِیهو (mywpk) و میو (mywk) آسانتر است تا مِدهو (mēbag) در متن.

۴۸. xāyag در قرائت اصح و پیشنهاد می‌شود: اگر الفک آغازین واژه را زائد بگیریم و اصح را تحریری از سسوه (h'dk') فرض کنیم در نگارش به جای حرف d، برابر کهنتر آن، یعنی ص به کار رفته است. برای احتمال این جابجایی در نگارش حرف d و ۴ در خط پهلوی نگاه کنید به داستان گرشاسب و ... ص ۱۲، یادداشت ۲، ص ۴۲ (۲۰۲ هفتم - الف) و ص ۳۵.

(6) ka^ʔ šāyēd a^Δ pad anē gyāg be kunišn ud ka nē, andar ham xānag,
ud nē pad ham-gēnīh^Δ ī ōy be kunišn.

(7) ud gōšt ī tāzag pad kār nē kunišn.

(8) ud u-š pad oš ī sidīgar, drōn čahār^{Δʿ} be yazišn: ēk rašn-aštād ud ēk wāy ī weh ud ēk srōš ahlaw, ardā-frawahr; u-š čiš ī garmōg (p. 320) pad drōn ī ardā-frawahr frāz nihišn; ud ka čiš-ē pad ruwān ī ōy^{Δʿ} be kāmēd dādan, ud ā-š pad ān drōn be paydāgēnišn. (9) u-š rōz ī tasum gōspand-ē pad zōhr be kunišn: ka pas ī šab ī sidīgar ud rōz ī tasum rāy, gōšt šāyēd.

(10) ud pad dah-rōzag ud mähigānag har ēk yašt-ē; ud pad sāligān^{Δf} yašt-ē. (11) mähigān abarag pad sih rōz guft, nēšāpuhr^{ΔΔ} pad sih [ud] ēk rōz. (12) šāyēd ka har dō andar ē rōz kunišn: yazišn ud myazd; ud ka nē, yazišn pēš ud myazd pas. nēšāpuhr pēš ud pas guft.

(13) ud ka gyāg-ē be mīrēd, ka-šān ān gyāg yašt ī srōš kardan ud ā^{of}

۴۹. قرائت زیرنوشته براساس ضبط همه دستنویسها است. دستور هوشنگ متن را چنین خوانده و تصحیح کرده است: ... šāyēd. ka... (‘شاید’) را به جمله پیشین و ka را به جمله بعدی متعلق شمرده است.

۵۰. $\bar{a}$: بر؛ دستنویسهای DR و MU، $\bar{a}$ را اضافی دارند. $\bar{a}$ در نوشته‌های کهنتر پهلری، مانند شایست ناشایست، به کار می‌رود و معنای آن «پس، آنگاه» است. در متنهای دیگر اغلب به ضمائر متصل می‌شود.

۵۱. قرائت ham-gēnīh براساس ضبط دستنویس BU (سمت چپ: hmgnyh، همگنی) است. واژه را براساس نسخه‌های دیگر pad ham gōšag نیز می‌توان خواند: «در همان گوشه [درگذشت و محل مردن] او». این نهی به باور فراموش شده‌ای بازمی‌گردد که بنا بر آن، بر اثر وقوع حادثه مرگ فضا و مکان آلوده و ناپاک می‌شود (مثلاً، شایست ناشایست، فصل دوم، بند ۱ و بندهای ۱۲-۲۳ و پس از آن) و احکام آن به تفصیل در این کتاب و نیز کتاب پهلوی زندفرگرد و نندیداد آمده و همگی مأخوذ از وندیداد است. مکان و فضا و هر چیزی که در آن لحظه مرگ در پیرامون جسد (پهلوی: nasā، فارسی زرتشتی: «نسا»، دری زرتشتی: vrun = روان) بنابر احکام خاص فقهی (مثلاً، شایست ناشایست، فصل دوم، بندهای ۳۸-۵۸، بویژه بند ۵۴) ناپاک می‌گردد و برگزاری نیایش یزدان در چنین جای ناپاک، گناه است ← با دداشت ۲۷.

۵۲. ضبط شماره «سه» و «چهار» در دستنویسها به تفاوت آمده است. نگاه کنید به یادداشت شماره ۲۸.

۵۳. در برخی دستنویسها واژه $\bar{o}$ (به) آمده است که احتمالاً غلط رایج است برای $\bar{o}h$ (همانا) شاید: «همانا/ شاید بخم دهند دادن...».

۵۴. شاید واژه را بهتر باشد *sālēg(ān)* و *māhēg(ān)* بخوانیم (در همه موارد) ← داستان گرشاسب و ... صص ۵۱ - ۵۲ (۲.۳. هفتم - ج).

۵۵. اوسه اسلا، nyš'pwhl، نام مفسر اوستا است ← واژه نامه وندیداد، ص ۱۲.

۵۶. چنین ضبط دستنویسها (برخی ē ēdar دارند)؛ تصحیح دستور هوشنگ در متن: pas ānoh (= پس آنجا).

ēdar yazišn hamāg ardā-frawahr; ud ka nē, stōš; ud az bunih.

(14) ka-š ān panj rōz andar be āyēd, mähigān čiyōn kē gyāg^{ΔV} būd^{ΔA} ud u-š sāligān, rōzag pad gāh ī xwēš, ud ka andar ān panj rōz be mirēd, ā-š mähigān ka sāyēd^{ΔA} čiyōn gyāg^{ΔV} būd^{ΔA}, u-š rōzag^{ΔV} frawardīn rōz, u-š sālig pad gāh ī xwēš; (15) ud ka-š sih-rōzag nē dānēd, ā-š sih-rōzag pad frawardīn rōz, ud ka (p. 321) sālig nē dānēd, ā-š sālig ādur mäh, frawardīn rōz.

(16) ēn kū kay ēdar hēnd: pad dah rōzag ud mähigān ud sāligān ud ān dah rōz ī frawardigān. ast kē ēdōn gōwēd ādur mäh tā bālist ēdar hēnd. ast kē ēdōn gōwēd ē har frawardīn rōzag ēdar hend.

(17) ud nē hēnd: ast kē ēdōn gōwēd ē kū ān dah rōz tā dah rōz tā nē^{ΔV} ēdar hēnd; amā^{ΔV}, ēn wasā^{ΔV} kū ēdar hēnd; az ān gyāg paydāgēnīd: *yaθa maxšyā pərənəm yaθa vā apərənāhē*:^{ΔV} homānāg ōy čiyōn maxš parr! (18) ēn pad nīrmad ī xwēš tā pad nīrmad ī gētīgān hamāg ka-šān abāyēd ē^{ΔV} ēdar^{ΔA} hēnd!

۵۷. نگاه کنید به یادداشت ۳۷.

۵۸. چنین ضبط دستنویسها؛ تصحیح دستور هوشنگ: *bawēd*.

۵۹. برخی از دستنویسها *ka šayēd* را ندارند.

۶۰. نگاه کنید به یادداشت ۳۷. نسخه DPS پیش از *čiyōn*، واژه *az* را می‌افزاید.

۶۱. نگاه به یادداشت ۵۸.

۶۲. چنین ضبط *DPS*، *DJE*، *Djz*؛ دیگر نسخه‌ها: *ر* (*rōzay*، روزه) که شکل جدیدتر واژه است. برای قرائت اخیر نگاه کنید به داستان گرشاسب و ... ص ۶۶ (۲). ۴. هفتم).

۶۳. خوانش زیرنویشته موافق است با ضبط دستنویسها و با تصحیح دستور هوشنگ یکسان نیست.

۶۴. دستور هوشنگ این واژه را به *ēdar* تصحیح کرده است که لزومی ندارد.

۶۵. قرائت منطبق است با ضبط دستنویسها، ولی مورد یقین نیست؛ شاید *wasē* (= بسی، چه بسیار).

۶۶. این واژه‌ها با خط اوستایی است. برای احتمال دیگر قرائت — یادداشت ۴۰.

۶۷. *ē* در برگردان *سر* یا *سر* پهلوی است که احتمالاً باید به فعل متصل باشد.

۶۸. دستنویس *DR* به جای *ēdār*، واژه *abāg* را آورده است که معادل درست و دقیق آن است: «ایدر اند»، یعنی «با ما همراه و یاور مایند».

مehشید میرفخرایی

«گر نشیند فرشته‌ای با دیو...»

آشه (اوستا: - aša؛ سنسکریت: - ita، اسم خنثی از ریشه - 3ar: چسبیدن، محکم نگاه داشتن)^۱ از پرکاربردترین واژه‌ها در ارتباط با اصول دین و عقاید زردشتی، با گستره معنایی وسیع در اوستاست. نظم، ترتیب، پاکی، تقدس، راستی، درستی، قانون مقدس و جاودانه، قانون ایزدی و نظم جهانی از جمله مفاهیم کلیدی این واژه در کاربرد مفرد آن است.^۲

در اوستا صفت - ašaūuan (سنسکریت: - itāvan) به معنی «دارنده و پیرو اشه»، آفریده پاک، مقدس، راست، درست و پیرو نظم و قانون ایزدی را توصیف می‌کند.

اشه در اوستا با سروش (- Sraoša از ریشه - sru: شنیدن) در معنی «فرمانبرداری و اطاعت از فرمانهای ایزدی»، که در اوستای جدید و متنهای میانه، ایزد نماینده اطاعت و فرمانبرداری از قانونهای الهی است، پیوستگی دارد. این اتحاد و پیوستگی بی‌جهت نیست چه جامعه‌ای که در آن فرمانبرداری و شنیداری از فرمانهای ایزدی وجود دارد،

۱. aša در فارسی میانه به صورت ard در ترکیب ardwahišt: اردیبهشت، نام دومین امشاسپند و ایزد موکل بر آتش و نیز ماه دوم سال است.

۲. درگاهان و نیز یسن هفت‌ها (۵ - ۱/۳۷) آشه نزدیکترین ایزد به اهورامزدا و سر وزیر اوست، در حالی که در اوستای متأخر (یسن‌های ۱/۲ و ۱۶/۲) و نیز متنهای فارسی میانه (مانند بند هشت فصل ۱ بندهای ۲۳ و ۲۶) وهومنه (= بهمن) جای او را گرفته است.

جامعه‌ای بسامان و نظم یافته است که آشوب، پریشانی و هرج و مرج در آن راه ندارد. احتمالاً همین ارتباط میان اِشه و سروش بوده است که صفت -ašiiia اوستایی را که غالباً برای سروش به کار رفته است مشتق از -aša دانسته و «مقدس» ترجمه کرده و در متنهای میانه، این دو را به Srōšahlr(y): «سروش مقدس» برگردانیده‌اند و حال آنکه -ašiiia منسوب به -aši به معنی «مزد» و «پاداش» و نیز «ایزد پاداش دهنده» است و صفت -ašiiia در معنی دوست و همراه سروش است چه بنابر متنهای میانه، -aši خواهر ایزد سروش نیز هست.^۱

نریوسنگ در برگردان سنسکریت خود در برابر -aša از واژه‌های -dharma: نظم، قانون؛ -satya: راستی، درستی؛ -punya: تقدس، پاکی و -ṛta برابر لغوی و معنایی -aša استفاده کرده است و این برگردانها نشان از آن دارند که او و هم‌عصرانش به جنبه‌ها و مفاهیم متعدد این واژه توجه داشته‌اند.^۲

صفت اَهْلُو در فارسی میانه (برابر -ašāuuan در اوستا) افزون بر معانی بالا، در مفهوم رستگار و بهشتی نیز به کار رفته است، چه آن‌کسی رستگار است که قانون ایزدی را به کمال پاس دارد.

از سوی دیگر در اوستا، در برابر اَشه، دروج (-druj: اسم مؤنث از ریشه -druj: دروغ گفتن) قرار دارد که همه کاربردهای معنایی متضاد با اَشه را دارد.

در اوستا صفت -drəguuant (از همان ریشه -druj) در معانی دروغگو، بی‌نظم، ناپاک و پیرو قانون دیوی و اهریمنی، یار و یاور اهریمن و عامل برانگیختن او در ایجاد هرج و مرج و بی‌نظمی است.

در اوستا، همراه و همکار دروج، دیو خشم (-aēšma از ریشه -aēš: شتاباندن، به شتاب افکندن) است که برابر ایزد سروش قرار دارد و در واپسین روز، تا آخرین لحظات، به اهریمن یاری می‌رساند اما سرانجام به وسیله سروش نابود می‌شود. بنابراین همان‌گونه که سروش همراه و ملازم -ašāuuan در برقراری نظم و آرامش جهانی است و او را به صبر و تحمل و شنیداری دعوت می‌کند، خشم برانگیزاننده -drəguuant در

۱. نک:

The Avestan Hymn to Mithra, Ilya Gershevitch, Combridge at the University Press, 1967, pp 194-5.

۲. نک:

Altiranisches Wörterbuch, Christian Bartholomae, Berlin, 1961, Walter de Gruyter & Co. p. 237.

برپایی بی‌نظمی و آشوب جهانی است.^۱

این ملازمه و همراهی و به سخن دیگر تأثیرپذیری و تأثیرگذاری بر یکدیگر، که در ادب فارسی غالباً در جامهٔ مثل، داستان کوتاه و شعر بیان و بر آن تأکید شده،^۲ درگاهان، کهن‌ترین بخش اوستا نیز، در قالب شعری موجز و کوتاه بیان شده است، بدان سان که گویی بیت

تو اول بگو با کیان زیستی پس آنگه بگویم که تو کیستی
برگرفته از این سخن زردشت درگاهان (گاه ۴۶/۶) است:

huuō zī drəguuā yē drəguuaitē vahištō huuō ašauuā yahmāi ašauuā friiō

آن کسی دروغ‌گوست که دروغ‌گو را بهترین است (= به نظر دروغ‌گو بهترین است)؛ آن کسی راست‌گوست که او را راست‌گو دوست است.

۱. دشمن آشه در اوستا خشم (ašma-) است در حالی که در بند هش (۳۰/۲۹) و برگردان زندیسن ۴۸/۱، اندر (Indra) این جایگاه را دارد [Ašawahišt Indra] ahlāyīh druz wānēd [ka pad ān dahišn [pad tan pasēn] افرینش [یعنی < تن پسین] راستی دروغ را بزند [یعنی < اردیبهشت اندر را].
۲.

مرآ گفتند: با نادان میبوند	طلب کردم ز دانایان یکی پند
گلستان سعدی، * ص ۱۸۵	
که نادان را به صحبت برگزیدی	رقم بر خود به نادانی کشیدی
گلستان سعدی	
وحشت آموزد و خیانت و ربو	گر نشیند فرشته‌ای با دیو
نکند گرگ پوستین دوزی	از بدان جز بدی نیاموزی
گلستان سعدی، ص ۱۷۷	
خانندان نبوتش گم شد	با بدان یار گشت همسر لوط
پی نیکان گرفت و مردم شد	سگ اصحاب کهف روزی چند
گلستان سعدی، ص ۶۲	
نام و خرد و فهم نکو ما ز تو بردیم	انگور ز انگور برد رنگ و به از به
پند و داستان‌یاب، * شماره ۲۱۹۷	
* گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۸.	
** پند و داستان‌یاب، باز ویراستهٔ دکتر جامی شکبایی گیلانی و دکتر علی محمد حق‌شناس، دفتر نخست، شماره ۱ تا ۳۵۱۴، تهران، ۱۳۶۳، نشر ویراستاران.	
و یا در تداول عام	
با دیگ نشینی سیاه شوی	با ماه نشینی ماه شوی
پند و داستان‌یاب، شماره ۲۶۹۶	
کند هم جنس با هم جنس پرواز	کبوتر با کبوتر باز با باز

همین مفهوم در بخش جدید اوستا (یسن ۷۱/۱۳) با گسترش بیشتری بیان شده است:

huuō ašauua zaraθuštrō uruuaθəm θrātārəm isōij ašauuanəm tē ašaoat
āfiieidiiaī^۱ mraomi uruuaθəm uruuaθāt taī zī vañhō:

او، زردشت اشو، دوست را به عنوان حامی آرزومند است. تو را می‌گویم: باید راستگو در کنار راستگو، دوست در کنار دوست پیدا شود. این بهترین است. گزارشگران زند همین معنی را از گاهان و اوستای جدید گرفته و چنانچه شیوه آنان است، با توضیح و تفسیر، بدین‌گونه بیان کرده‌اند:

46/6 čē ān druwand, kē ō druwandān pahlomih, ān ahlaw, kē ō ahlawān
franāmišn [andar warōmandih, kē ō druwandān čiš dahēd, pad druwand
dārišn; kē ō ahlawān dahēd, pad ahlaw dārišn.

چه آن کسی دروغ‌گوست که نزد دروغ‌گویان برتری دارد؛ آن کسی راست‌گوست که نزد راست‌گویان نزدیکی (= تقرب) دارد [با تردید، آن کسی که به دروغ‌گویان چیز دهد، باید او را دروغ‌گو پنداشت، کسی که به راست‌گویان <چیز> دهد، باید <او را> راستگو پنداشت].

71/13 ōy ī ahlaw zardušt ō dōstih ud ayārih [sālārih] xwāhēh kē ahlaw tō az
ahlawān xwēštar gōwēm ud dōst az dōstān, čē-t ān weh; čē ān druwand, kē ō
druwandān pahlomih; ān ahlaw, kē ō ahlawān franāmišn.

زردشت اشو را باید به دوستی و یاری [سالاری] بخواهی. تو را می‌گویم: راستگو راست‌گویان و دوست دوستان را خویش‌تر است. چه آن تو را بهتر است. چه آن کسی دروغ‌گوست که او را نزد دروغ‌گویان برتری است. آن کسی راست‌گوست که او را نزد راست‌گویان نزدیکی است.

۱. بارتلمه (— یادداشت شماره ۲، صص ۳۳۰ و ۸۸۶). āfyēdyāi را، که تنها همین یک مورد کاربرد را در اوستا دارد، مصدر از ریشه - pā(y): پادن، مراقبت کردن، از روی ستاک حال - fya با پیشوند - ā گرفته و بند را چنین معنی کرده است:

راستگو باید از راستگو، دوست از دوست مراقبت کند.

از آنجا که صورتهای گوناگون مصدر از این ریشه در اوستا pōi (یسن ۴۴/۱۶)، piōe (یشت ۱۰/۸۴)، pāθrāi (یسن ۵۵/۳، یشت ۵/۶) است و در هیچ مورد ستاک حال - fya به کار نرفته است، می‌توان این مصدر را از ریشه - ap: یافتن، ستاک مجهول - fiia: یافت شدن، دانست.

سیروس نصراله زاده

کتیبه سنگ مزار تل سفید*

کتیبه‌های یادبودی فراوانی به خط پهلوی ساسانی یافته شده است؛ از جمله این کتیبه‌ها، کتیبه‌های سنگ مزار است. براساس مضمون این کتیبه‌ها، که از آن شخص متوفا است، سنگ مزار (Funerary) نامیده می‌شوند. چون هر کدام از کتیبه‌های سنگ مزار درپوش استودان یا دخمه‌ای است سنگ دخمه / استودان نیز نامیده شده‌اند.

همه کتیبه‌های سنگ مزار به خط پهلوی متصل (کتابی) نوشته شده‌اند.^۱ ترتیب نوشتار این کتیبه‌ها بدین صورت است که هر سطر دارای دو یا سه واژه است و طول خطها بیش از عرض آنهاست؛ که به جهت شکل نوشتار کتیبه‌ای عمودی هم نامیده شده‌اند. تاریخهای خوانده شده بر روی تمام کتیبه‌های سنگ مزار، مرتبط با اوایل دوران اسلامی (قرن اول، سوم ه. ق / ۷ تا ۹ م) است.^۲

کتیبه سنگ مزار تل سفید در روستای تل سفید (تل اسپید) از توابع بخش رستم در ۳۵ کیلومتری جاده نورآباد - فهلیان استان فارس پیدا شده است. این کتیبه شکسته شده است و ۶ سطر آن باقی مانده است که سویی بالای آن و سطر دوم شکستگی دارد. اندازه آن ۵۲ × ۴۶ / ۳۰ سانتی متر است.

* (Tal-e Sefid) در گویش محلی به نام «تل اسپید» (Tol-e Spīd) به معنای «تپه سفید» آشنا و شناخته شده است.

۱. برای تقسیم‌بندی کتیبه‌های سنگ مزار بنگرید به آموزگار و تفضلی؛ ۱۳۷۳: ۱۳؛ و به صورت دقیق‌تر و کامل‌تر بنگرید به تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۰۴.
۲. آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۲: ۱۳.

اولین گزارش از این کتیبه را «شرو» داده است.^۱ وی براساس عکس نه چندان واضحی قرائتی پیشنهاد کرده است. وی بخش نخست کتیبه را اشتباه خوانده است. شرو در گزارش خویش به سال ۱۹۸۸ م/ ۱۳۶۵ ه. ش، از اینکه چگونه عکس کتیبه به دستش رسیده، آگاهی نداده است. در سال ۱۳۷۱ عکس آن در کتاب فہلیان در گذرگاه تاریخ چاپ شده است.^۲ شادروان دکتر تفضلی در سالهای ۱۳۷۳ و ۱۳۷۶^۳ و ۱۹۹۱ آن را معرفی کرده است؛ و به شکل جامع در سال ۵-۱۹۹۴ به چاپ رسید.^۴ اکنون این کتیبه در حوزه مدیریت میراث فرهنگی استان فارس نگهداری می شود.

در روستای ٹل سفید، سه تپہ باستانی به نامهای «چهار بازار» و «کوشک» و «ٹل سفید» هست. کتیبه حاضر در تپہ ٹل سفید یافته شده است.* در مقایسه میان عکس چاپ شده در مقاله «شرو»، که متصل به کوه است، اما در عکس بعدی از جایگاه اصلی اش جدا شده است؛ با بازدید نگارنده از تپہ ٹل سفید به نظر می رسد که این کتیبه بایستی از جای دیگری آورده شده باشد. به هر روی، درباره سال پیدایی و جایگاه دقیق پیدا شدنش یقین کامل نداریم.

1. [ZNH dhmk]

2. [... y ...]

3. BYRH š[trywr]

4. Y ŠNT 8. 33 Y

5. yzdkrt lwb'n [Y NPŠE]

6. r'd plmwt krtn

7. AP-š yzd'n BRA

8. 'mwlc't

[ēn daxmag] [... i ...] māh š[ahrēwar] i sāl 86 yazdgird ruwān [i xwēš] rāy framūd kardan. uš yazdān be āmurzād.

1. Skjaervo, 1988: 25.

۲. حبیبی فہلیانی، ۱۳۷۱، عکس ۵۰۳.

۳. آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۳: ۱۳؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۰۴؛ 201-202؛ Tafazzoli, 1991.

4. Tafazzoli, 1994-95: 179-182.

* یابندہ کتیبه فردی از اهالی روستای ٹل سفید است. گویا به همراه این کتیبه، سنگی دیگر هم بوده است که متأسفانه ندانسته آن را در کف حیاط خانه اش به کار برده است.

برگردان به فارسی:

[این دخمه] [برای ...] <در> ماه شهریور، سال ۸۶ یزدگردی^۱ برای روان [خویش] فرمود ساختن؛ و یزدان پیامرزادش.

تعلیقات

بند نخست: کتیبه‌های سنگ مزار ساختاری مشابه دارند؛ شامل نام متوفا، سال و ماه و روز مرگ، جمله‌ای دعایی برای آمرزش.^۲ در این کتیبه به قیاس کتیبه‌های دیگر «این دخمه» بازسازی شده است بنگرید به کتیبه‌های تخت طاووس (استخر)^۳، تنگ جلوه^۴، اقلید^۵، شاه اسماعیل^۶؛ به جای دخمه واژه‌های دیگری مثل «آشور| آشتر» به معنای جای آسایش (کازرون ۲ - بندهای ۱ و ۱۳؛^۷ کازرون ۳ - بند ۱،^۸ تل سفید، بند ۱)^۹؛ «گور» (استانبول، بند ۱۰۱) «استودان» (کازرون، بند ۱۲)، «اسپانور» (بیشابور، بند ۱۲) و شیان، بند ۱۳۱)، «هشتگ» (دو دختر کازرون، بندهای ۱ و ۱۳)^{۱۴} در کتیبه‌های دیگر خوانده شده است.

بند دوم: این بند به قیاس سنگ مزارهای دیگر بایستی نام متوفا باشد.
بند سوم: دکتر تفضلی براساس تنها حرف باقی مانده که «است ماه «شهریور» را بازسازی کرده است.^{۱۵}

بند چهارم: «شرو» واژه نخست را به اشتباه، «آفرید» خوانده است.^{۱۶} به قیاس سنگ مزارهای دیگر بایستی «سال» باشد. واژه دوم سال مرگ متوفاست. «شرو» آن را

۱. برابر با ۷۱۷ میلادی.

2. Humbach, H., 1998: 483.

3. Henning, 1958: 47; Gropp in Hinz, 1969: 258-260; Frye, 1970: 152, Tafazzoli, 1991: 202.

4. Gropp, 1970: 203-4.

5. Gropp in Hinz, 1969: 237; Frye, 1970: 155; Harmatta, 1973: 76 de Blois, 1990: 34.

6. Gropp, 1970: 205-7.

7. Tafazzoli, 1991: 177-8.

8. Tafazzoli, & Sheikh-al-Hokamayi, 1994: 265.

9. Tafazzol, 1994-5: 180.

10. de Menasce, 1967: 60; de Blois, 1990: 216; Gignoux, 1969: 443-4.

11. Hassuri, 1984: 43; de Blois, 1993: 35; Tafazzoli, 1991: 202.

12. Gignoux, 1975: 221.

13. Humbach - Wang shiping, 1989: 77.

۱۴. بشاش کنزق، ۱۳۷۲: ۱۵۲ - ۱۵۹.

15. Tafazzoli, 1994-5: 180-81.

16. Ibid.

نخوانده است. دکتر تفضلی سال ۷۶ یزدگردی / ۷۰۷ م ماه اکتبر - نوامبر خوانده است.^۱ بند پنجم: پس از واژه «سال» واژه «یزدگرد» آمده است؛ که برای ساختار مشابه آن بنگرید به کتیبه‌های، اقلید، بند ۱۳،^۲ تخت طاووس (استخر) ۱ - بند ۳.۳. واژه دیگر «روان» است که به خوبی خوانده می‌شود. به قیاس کتیبه‌های دیگر تخت طاووس (استخر) ۱ - بند ۶ و ۲ - بند ۵، ۳ - بند ۴؛ بیشابور، بند ۴؛^۳ واژه «خویش» بازسازی شده است.*

بند ششم: rāy «را» حرف اضافه موخر برای بند پیشین است: ruwān [ī xwēš] rāy: «برای روان [خویش]».

عبارت framūd kardan: «فرمود ساختن» در کتیبه‌های تخت طاووس (استخر) ۱ - ۷، ۲ - ۶، ۳ - ۴ و ۵، ۴ - ۶ و ۷، اقلید، بندهای ۱۰ و ۱۱،^۴ کازرون ۳ - بندهای ۷ و ۸، شاه

1. Tafazzoli, 1994-5: 181.

و نیز، تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۰۴.

2. Gropp in Hinz, 1969: 237-42; Frye, 1970: 155; Harmatta, 1973: 76, de Blois, 1993: 34-5.

3. Henning, 1958: ; Gropp in Hinz, 1969: 259-60; Frye, 1970.

4. Ibid.

5. Gignoux, 1975: 222.

* اصطلاح پهلوی ruwān ī xwēš rāy (برای روان خویش) در متون کهن به خیرات و مبرات یا خواندن نیایش و برگزاری مراسم دینی برای آموزش روان اطلاق می‌شود که کسی شخصاً برای آسایش روان خویش پس از مرگ به آن «اندرز و وصیت» کرده باشد و یا سفارش داده باشد که در زمان حیاتش به آن بپردازند. همین عبارت در کتیبه‌ها نیز دیده می‌شود. ولی از آنجا که به نظر نمی‌رسد که سفارش سنگ دخمه و گور به چنین نبی بازگردد، مگر در صورت مخالفت هدفدار با احکام رسمی و ندادی، چنین پیدا است که باید معنای امروزی «روان» را در زبان دری زرتشتی (گویش بهدینان) برای این واژه منظور داشت که آن را vrun تلفظ می‌کنند و معادل با «جسد» و به جای «نسا» (nasā) به کار می‌برند. همچنین اصطلاح امروزی vrun o ten (روان و تن) معادل با «مردگان و درگذشتگان» به کار می‌رود. روی هم رفته به نظر می‌رسد که اصطلاح «برای روان خویش» بر روی سنگهای مزار باید به معنای «برای جسد خویش» باشد و استعمال واژه «روان» در گویش بهدینان در این معنی سابقه‌اش تا آن دوران باید برسد. نیز احتمال دیگر آن است که با آوردن این تعبیر، مسئولیت تدفین جسد را که بنابر آیین کهن گناه به شمار می‌رفته است، شخص متوفی خود بنابر وصیت خویش می‌پذیرفته و از این راه شاید مشکلی اجتماعی را، که ناشی از شرایط روزگار بوده، حل می‌کرده است. احتمال دیگر هم آن است که مجادلاتی بر سر مسائل آیینی در میان گروههای مختلف زرتشتی در آن ایام مطرح بوده باشد و این سنگ مزارها به نوعی تجدید نظر در اصول کهن بازگردد. - ک. م.

6. Gropp in Hinz, 1969: 256-8; de Menasca, 1956: 427.

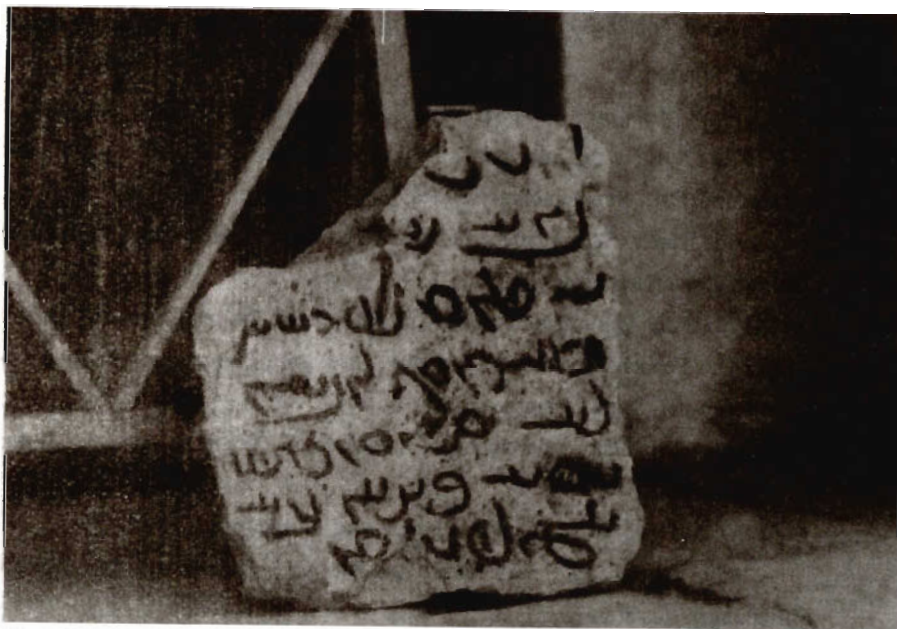
7. Gropp in Hinz, 1969: 237-42; de Blois, 1993: 34-5.

8. Tafazzoli & Sheikh-al-Hokamayi, 1994: 266.

اسماعیل (فقط framūd) ۲-۶، ۶-۴، آمده است. «شرو» مصدر «کردن» را با بازسازی خوانده است.^۲ دکتر تفضلی همان را داده است.^۳

بند هفتم: عبارت دعایی در این کتیبه مشابه با کتیبه استانبول ku-š xwadāy be āmurzāy/āi: «که خدای او را بیامرزاد» است.^۴ جمله دعایی در کتیبه‌های دیگر «بهشت بهرش باد» است. دکتر تفضلی با بازسازی یک حرف، آن را āmurzāyēd خوانده است (مطابق با قرائت شرو). به رأی دکتر تفضلی از آنجایی که ستاک مضارع «آمرزیدن»، «آمرز» است و نه «آمرزای»؛ پس احتمالاً این صورت بایستی به قیاس فعلهای دیگر مثل tušāy به جای tuš و waxšāy به جای waxš و niyōxšāy به جای niyōxš ساخته شده است.^۵

واژه «یزدان» در متون پهلوی صورت جمع دارد، اما در دوره اسلامی به صورت مفرد به کار می‌رفته است.^۶



1. Gropp, 1970: 207.

2. Skjaervø, Ibid.

۳. بنگرید به شماره ۳.

4. Gignoux, 1969: 443-9, 1986: 119-22; de Menasce, 1967: 60.

5. Tafazzoli, 1994-5: 181.

۶. برای بحث گسترده آن بنگرید به Gignoux, 1979: 159-63 و برای خلاصه آن 172: Gignoux, 1995.

کتابشناسی

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۷۳: زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، تهران.
 بشاش کنزق، رسول، ۱۳۷۱: «کتاب دو دختر کازرون» اثر ۲۱، سازمان میراث فرهنگی.
 تفضلی، احمد، ۱۳۷۶: تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، انتشارات سخن.
 حبیبی فلهیانی، حسن، ۱۳۷۱: ممسنی در گذرگاه تاریخ، شیراز.
 مکنزی، د. ن: فرهنگ کوچک زبان پهلوی؛ ترجمه مهشید میرفرخایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

de Blois, F.; 1990: "The Middle-Persian Inscription from Constantinople: Sasanian or Post-Sasanian", *Studia Iranica* 19.

_____, 1993: "Middle-Persian Funerary Inscriptions from South-Western Iran", *Medioiranica*, Proceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit Leuven, ed. W. Skalmowski and A. van Toxerloo, Leuven.

Frye, R. N., 1970: "Funerary Inscriptions Pahlavi from Fars", Henning Memorial Volume, London.

Gignoux, Ph., 1969: "A propos de l'inscription Pehlevi d'Istanbul", *Le Muséon*, t.82.

_____, 1972: *Glossaire des inscriptions Pehlevies et Parthes*, *Corpus Inscriptionum Iranicarum* (CII), Supplementary Series, Vol. I. London.

_____, 1975: "Notes d'épigraphie et d'histoire Sassanides", *Mélanges Linguistiques offerts à Émile Benveniste*, Paris.

_____, 1979: "Pour une origine iranienne du bi'smillah", *Pad nām ī yazdān*, paris.

_____ & D. Feissel., 1986: "Encore un mot sur l'inscription Pehlevie de Constantinople", *Studia Iranica*, t. 15.

_____, 1990: "Besmellāh", *Encyclopaedia Iranica* ed. E. Yarshater, Vol. IV. London & New York.

Gropp, G., 1969: in Hinz, W., *Altiranische Funde und Forschungen*, 1969.

_____, 1970: "Bericht über eine Reise in West- und Südiran" *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* (AMI) 3.

Harmatta, J., 1973: review of Hinz, W., *Altiranische Funde und Forschungen*, *Die Sprache* 19.

Hassuri, A., 1984: Two unpublished Pahlavi Inscriptions, *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) 134.

Henning, W. B., 1958: "Mitteliranisch", *Handbuch der Orientalistik*. Abt 1, Bd 4, Abs 1. Leiden.

- Humbach, H., & Wang Shiping 1988: "*Die Pahlavi-Chinesische Bilingue Von Xi'n*", A Green Leaf, Acta Irania (AI) 28.
- _____, 1998: "*Epigraphy*", Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater, Vol. VIII, f. 5. Landon - New York. pp. 478-88.
- de Menasce, J. P., 1956: "*Inscriptions Pehlevies en écriture Cursive*", Journal Asiatique (JA) 244.
- _____, 1967: "*L'inscöption Funéraire Pehlevie*", Iranica Antiqua (IA) 7.
- Skjaervö, P.O., 1986: "*A Fragment of a Column with a Pahlavi: Funerary Inscription*", Iranische Denkmäler, Lieferung 12.
- Tafazzoli, A., 1991: "*L'inscöption Funéraire de Kāzerun II (Parišān)*", Studia Iranica, 20, f. 2.
- _____, & Sheikh-al-Hokamayi, E., 1994: "*The Pahlavi Funerary Inscription. from Mashīān (Kāzerun III)*", Archaeologische Mitteilungen aus Iran (AMI) 27.
- _____, 1994-5: "*Two Funerary Inscriptions in Cursive Pahlavi from Fars*", Orientalia Suecana XLIII-XLIV, Sweden.

شادروان استاد ماهیار نوابی

مدهوش

نیازان

آواشناسی زبان فارسی

مقاله کوتاه با عنوان «مدهوش» یکی از آخرین نوشته‌های شادروان استاد ماهیار نوابی است که آن را کوتاه زمانی پیش از سفر بی‌بازگشت به سوئد به بنده مرحمت کردند برای درج در یادنامه ارباب جمشید. استاد همواره با احترام و ستایش از این دوست دیرین یاد می‌کردند و هنگامی که این مقاله را نوشته بودند، از ایشان پرسیدم که پس «نیازان» را کی خواهید نوشت. با لحن همیشه شوخ و شیرین خویش گفتند: «این یکی را خودت بنویس». به حکم استاد و فرمان تقدیر، اینک همراه با چاپ نوشته دایمانه ایشان درباره واژه «مدهوش»، یادداشتی هم به نظر خوانندگان گرامی می‌رسد که کوشیده است تا نظر استاد را درباره واژه «نیازان»، به معنای «عاشق»، که قرائت یک واژه از کارنامه اردشیر بابکان است، بازگو کند.

همچنین جزوه درسی استاد ماهیار نوابی، که تا نیمسال پیش از درگذشت هم آن را تدریس می‌کردند، با موافقت خانواده ایشان و صلاح‌دید دوستان صاحب‌نظر در اینجا به چاپ می‌رسد تا همگان را از آن سودی باشد. فزونتر آن که بیگمان باید این نکته برای خواننده ارجمند قطعاً روشن گردد که انتشار این جزوه و نیز آنچه درباره واژه «نیازان» می‌آید، بی‌از اجازه شخص استاد است و اگر

ایشان خود به قصد چاپ به آماده کردن اینها می پرداختند بی گمان اثر خود را با وضوح و دقت بیشتری به کتابت در می آوردند. به بیان دیگر، اگر نقصی در کار باشد، به بنده نگارنده این سطور باز می گردد و نه هرگز به استاد دانشمند فقید. ک.م.

(۱) مدهوش

المنجد زیر واژه «دهش» می نویسد: دَهِشٌ - دَهْشًا و دُهِشٌ؛ تَحْيَرٌ؛ فُهو [دَهِشٌ و مدهوش و دهشان]. [دَهْشه و آدهشه] صَيَّرُهُ مدهوشاً.

عبارت اخیر نشان می دهد که واژه اصلی و رایج در زبان عربی مدهوش بوده است.

دهخدا «مدهوش» را عربی دانسته و آن را به نقل از واژه نامه ها «خیره، بی آگاهی (برای بی آگاه)، متحیر، دیوانه، سراسیمه، شیدا، سرگشته، بی خوشتن، بیهوش، بی خبر از خوشتن، مبهوت» معنی می کند. معنی درست آن «بیهوش» است و همه جز «دیوانه» و «شیدا» تقریباً به همین معنی است.

نگه اندر زمین می کرد یارم که یعنی چون زمین شو پست و بیهوش
ببوسیدم زمین را سجده کردم که یعنی چون زمینم مست و مدهوش
(مولانا)

(بیهوش = مدهوش)

در ازل داده ست ما را ساقی لعل لب

جرعه جامی که من مدهوش آن جامم هنوز

(حافظ)

(مدهوش: بی خوشتن)

«و رسولان مبهوت و مدهوش در آرایش آن بزم و پیرایش آن مجلس

(ترجمه تاریخ یمنی، ۳۳۵)

بماندند.»

(مدهوش = مبهوت)

«رسول را بگذرانیدند بر آن تکلفهای عظیم و خیری دید که در عمر خویش

(تاریخ بیهقی، ۲۸۹)

ندیده بود، مدهوش و متحیر گشت.»

(مدهوش = متحیر)

بیدار شو از خواب و نگه کن که دگر بار

بیدار شو این دهر شده بیهوش و مدهوش

(ناصر خسرو)

(مدهوش = بیهوش)

«هیچ نگفتم و مدهوش در افتادم چون به هوش باز آمدم...»

(جوامع الحکایات)

(مدهوش = ضد به هوش)

برای مثالهای فراوان دیگر نک. لغت نامه زیر مدهوش، دَهَش و دهشت.

از این واژه ساخته شده است: «دَهشت» به معنی «حیرت، سراسیمگی، خیرگی، تحیر، بشدن از خویشتن» و مانند آن. دهخدا می نویسد: «این واژه گویا در عربی نیامده است؟ ولیکن در فارسی متداول است.

«دهشت و حیرت به خود راه ندهد.» (کلیله و دمنه)

به کار رفتن آن با واژه «وحشت» باعث شده است که از آن معنای «بیم و هراس و خوف» دریافت (ناظم الاطباء) که دریافتی است نادرست.

مدهوش واژه ایست فارسی و وزن آن (مفعول) کمک کرده است که از دیر باز به زبان عربی راه یابد و از آن «دَهش و دُهش و اُدَهش» و جز آن ساخته است.

«مَدَهوش» چنانکه گذشت یعنی بیهوش و بی خبر از خویش در برابر بهوش:

بهوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو نخرند
(حافظ)

(واژه «بهوش» در لغت نامه نیامده است. صفتی است مانند «بخرد».)

به < پد < پت (pad < pat-) سنج. پدید، پدیدار، پدرود.

بهوش < پدهوش، در برابر مَه پدهوش (مَه = حرف نفی + پدهوش) که از دو هجایی که با حروف لبی م و پ آغاز می شود (ma و pa) یکی (pa) می افتد و «مدهوش» می شود: (madhōš > ma. pat. hōš)

(۲) نیازان

واژه «نیازان» به معنای «عاشق، شیفته و مفتون و دلبسته» در کتاب سیرت رسول الله (ص ۹۶) به کار رفته است: «حکایت کرده اند که در عهد کسری شاپور ذوالاکتاف پادشاهی بود که او را "ساترون" گفتندی و بر لب فرات مقام داشتی و فرمان کسری نبردی و قلعه

محکم کرده بود، بر لب فرات، و در آن نشسته بودی شاپور به جنگ وی رفت و قلعه "ساترون" را حصار داد، چند مدت، تا آنکه به یاری دختر "ساترون" که بر وی نیازان شده بود قلعه گشوده شد.^۱

در فرهنگ فارسی معین و نیز در لغتنامه دهخدا، برای «نیازی» معنای «عزیز، گرامی» هم آمده است و همچنین برای «نیاز». در مورد اخیر، شاهد مثال از لیبی در فرهنگ فارسی این است:

ایا نیاز بمن ساز و مر مرا مگداز
که ناز کردن معشوق دلگداز بود
و از فردوسی در لغتنامه دهخدا:

چنین گفت کاینک سر آن نیاز که تاج نیاکان بدو گشت باز
در هر دو واژه نامه برای «نیاز» معنای «اظهار محبت» هم آمده است. شاید همین معنی را در این شعر حافظ هم باید منظور داشت: «چو یار ناز نماید شما نیاز کنید». به نظر می رسد که از فعل قدیمی * «نیازیدن» به معنای «نیاز کردن (؟)»، اظهار محبت کردن، عاشق و شیفته بودن، واژه «نیازش» ساخته شده است که در ویس و رامین می آید:

هزاران دام جوید مرد بی کام	که کام خویش را گیرد بدان دام
شکار مرد باشد زن بهر سان	بگیرد مرد او را سخت آسان
برنگ گونه گون آرد فرایند	بامید و نوید و سخت سوگند
هزاران گونه بنماید نیازش	بشیرین لابه و نیکو نوازش
چو در دامش فکند و کام دل راند	ز ترس ایمن نبود و آرز بنشاند
به عشق اندر نیازش ناز گردد	بناز اندر بلند آواز گردد ^۲

از این مصدر می توان واژه «نیازان» را به دست آورد. واژه «نیازان» که معنای آن در سیرت رسول الله روشن است، قرائت واژه پهلوی (niyāzān ny'c'n') را در کارنامه اردشیر بابکان (بخش ۲، بند ۳). معلوم می کند:

«rōz-ē ka ardaxšēr pad stōr-gāh nišast ud tambūr zad ud srōd-wāzīg ud huraṃīh kard, ō ardaxšēr dīd ud padīš niyāzān būd.

۱. به نقل از مقاله «سه واژه از کتاب سیرت رسول الله» از دکتر ماهیار نوابی، در فرهنگ (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی/ پژوهشگاه)، کتاب سیزدهم، زمستان ۱۳۷۱، صص ۲۳۹-۲۴۴ (صص ۲۳۹-۲۴۰).
۲. ویس و رامین، فخرالدین گرگانی، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران (کتابفروشی یهودا بروخیم)، ۱۳۱۴، ص ۱۳۰.
۳. چاپ دکتر بهرام فره‌وشی، از روی متن انتقادی داراب دستور پشوتن سنجانا، ص ۲۲، سطر ۱۰ متن و متن انتقادی آنتیا، ص ۱۱، س ۳ که برابر می شود با ص ۱۵۷، س ۳ در همان کتاب چاپ فره‌وشی.

روزی که اردشیر در ستورگاه (= اصطبل) نشسته بود و تنبور می زد و سرودخوانی و خرمی می کرد، [کنیزک اردوان] بر اردشیر نگریست / او را دید و بر او نیازان شد.^۱

این کنیزک همان کنیز محبوب و «خاصگی» اردوان پنجم اشکانی است که در شاهنامه با نام گلنار خوانده می شود و با پیوستن به اردشیر به وی یاری می دهد و او را در زمانی که اخترشناسان پیشگویی کرده بودند، خبر می رساند و از دربار اردوان می گریزند تا با مدد بخت فرخنده بنیاد سلطنت ساسانیان پی افکنده شود، بنابراین قول کارنامه اردشیر بابکان. با قرائت استاد ماهیار نوایی در می یابیم که کنیزک بر اردشیر «نیازان» شد، و نه بنابراین قول پژوهندگان دیگر، viyāpān/wiyābān (ویاوان، سرگشته، عاشق).

(۳) آواشناسی زبان فارسی *

آواشناسی شناخت آواها و تحوّل و ترکیب آنها در زبان ویژه ای است. زبان فارسی هم که یکی از زبانهای هندواروپایی است در درازای زمان چند هزار ساله خود، از این جهت تغییر و تحوّل هایی کرده که شناختن آن برای پژوهندگان ادب و زبان فارسی نو لازم است.

— خانواده زبانهای هندواروپایی.

— آوانویسی، حرف نویسی.

— زبانهای: اوستایی (= ستا)، فارسی باستان (= فب)، پهلوی (= پپ) = پارتی یا پهلوانیک و پارسیک، فارسی میانه (= فم)، سغدی، سکایی، خوارزمی.

— سه گیش اصلی زبانهای ایرانی:

شرقی، شمال غربی، جنوب غربی.

— زبان فارسی نوگیش جنوب غربی [از زبانهای ایرانی] است.

افسانه گردویازی دختر یعقوب لیث و آغاز شعر فارسی (!)

۱. آوانویسی و ترجمه از ویراستار است.

• با سپاسگزاری از سرکار خانم دکتر عصمت اسماعیلی و سرکار خانم گیتی شکری.

گاهی نشانه ها و صورتهایی از ضبط واژه در دستنویس استاد هست که ابهام دارد و متأسفانه نتوانستیم آنها را دریابیم. در این موارد و نیز در نقطه گذاری عیناً تا حد امکان با وفاداری به دستنویس ایشان اقدام به چاپ شده است.

ا (a)

در تحوّل از زبانهای ایرانی کهن (= فب، ستا) به فارسی نو (= فن)، گاه بر جای می ماند، گاه می افتد و گاه به واکن دیگری بدل می شود:

— بر جای می ماند، چون:

بنده: فب: bandaka په: بندک (جمع فن = بندگان)

دست: فب: dasta

پهن: ستا: paθana

مرد: فب: martiya

در آغاز واژه اگر حرف پس از آن ساکن باشد چون، اسپ، ارز، اختر، ابر، ارزیر، انگشت، اندر، اندرز، ابریشم، ابزار، و جز آن.

و نیز در آغاز واژه های یک هجایی (فب دو هجایی) چون - آم، فب = amiy، از، فب. hača.

ای (= ē):

جانا به کمال صورتی ای در حسن و جمال آیتی ای
وصف رخ تو چگونه گویم؟ می دان که به رخ قیامی ای

گفتی که ترا آم انوری باش لیکن چه کنم که ساعتی ای
(انوری)

مثال لعبتی آم در کف او که نقش سوزن زر دوز اویم
(دیوان شمس)

به دل ها در ایدون مصور شدی تو همانا که در بر دلی ای مصور
(منطقی رازی)

— می افتد:

در آغاز واژه: اگر حرف پس از آن متحرک باشد چون:

بی: پازند: awē په: apē

ویژه: پازند: awēže په: aw(p)ēčak

بُرنّا: په: apurnāyak ستا: aperēnāya

باختر: په: apāxtar ستا: apāxtara

پاز:	پازند: awāz	سانسکریت (= سا) apāc
ما:	فب: amāxam	
ناب:	په: anāp	ارمنی: anapak
نوش:	په: anōš (سنج: انوشه، په: anošak، ارمنی anošak، نوشیروان، نوش دارو، نوش گیاه.)	
نوشاذر:	سریانی: anošaḏur	ارمنی: anuṣadr
شاگرد:	پازند: ašāgard	ارمنی: ašakert
ویران:	په: awērān	
مرداد:	په: amurdāt	ستا: ameretāt

و بسیاری دیگر.

—پاره‌ای از واژه‌ها با گونه کهن خود نیز در فارسی نو (در شعر) آمده است چون: ابی، ابا، ابر، و پاره‌ای دیگر گونه کهنشان رایج‌تر است، چون: انوشیروان، اییورد (با: باورد و بیورد)، اگر، انار.

قابل ملاحظه است واژه «آبا» که مولانا به جای «با» به معنی «آش»، خوراک، به کار برده است که جای دیگری بدین شکل و این معنی دیده نمی‌شود و در اصل هم در آغاز (آ) نداشته است. (سا. pāka) و همه جا «با» و «وا» و «باج» است. (سنج: اسپیدبا، غوره‌با، سبکباج، ناروا، دوغوا)

ز ده گونه ریچال و ده گونه وا گلوبندکی هر یکی را سزا
(ابوشکور)

—در میان واژه مرکب [می افتد]، اگر پیش از حرف ساکن قرار نگرفته باشد. چون:

داور: پازند: dāwar < dāḏwar، په: dātawar، ارمنی: datavor، فب: data-bara*
سالار: پازند: salār، ارمنی: salar، فب: sara-dāra، په: sardār
سوار و آسوار: په: asbār، فب: asa-bāra
آستر: فب: asa-tara < aspa-tara، سا: açva-tara
شهریار: په: šat(θ)rdār، فب: xšaça-dāra
گریبان: په: grīvpān، ستا: griva-pāna
دین بد: ارمنی den pet، ستا: daena-paiti

*[باید در نظر داشت که واکه‌های i و u هم در ترکیب دو واژه با همین شرط، یعنی اگر پیش از حرف ساکن (دوگنسن) قرار نگیرند، می‌افتند. چون:

زریون: ستا: zairi-gaona

زنبور: ارمنی: zanvar، ستا: *jaini-bara

پالیز: عبری: pardēs، ارمنی: partēz، ستا: pairidaeza، یونانی: παραδεισος

دهبند: دهقان، دهگان: عر: دهقان، ارمنی: dehkan، ستا: dañhu paiti

موبد: یونانی: μαγυριτας، ارمنی: mōvpet، په: magupat، فب: *magu-paiti

— همین قاعده جاری است در واژه‌های ییگانه و نامهای خاص:

کالبند: پازند: kalboð، یونانی: kalopodion

بغداد: ستا: Bayo-data

نرسه: ارمنی: Narseh، ستا: Nairyo-sañha

اسفندیار: په: Spandyal، ارمنی: Spandial، ستا: Spendo-data

میلاذ: ستا: Miθra-data

بادغیس: په: Vātḡēs، ستا: Vaiti gaesa

— اگر چنین نباشد، یعنی a نیز پیش از حرف ساکن (دوکسن) قرار گیرد (همچنین

i و u) بر جای می‌ماند. چون:

دادستان: باز: dāḡastān، په: datastan، ارمنی: datastan، مهریان: miθra-pāna

[در شعر فارسی برای نگهداشتن وزن شعر گاهی حرکتی می‌افزایند که مربوط

بدین قاعده نمی‌شود. چون:

زینهار، یادگار، نامور و حتی گفت

«چنین گفت رستم به اسفندیار» و برعکس گاهی حرکتی را حذف می‌کنند]

— واکه‌های پایانی حروف اضافه نیز، با همین قاعده در ترکیب می‌افتند:

فب: par- < pari- (پالیز < پردیس) pairidaeza

فب: pati- < pat-، فن: pai- و pa-، په: patva

پیکار، پچین: په: pačēn، ارمنی: patčēn

فب: upari- < په: *apar-، فن: apar-، بر (سنج: بروار، فروار: خانه تابستانی).

[آن‌کن که بدین وقت همی کردی هر سال

خز پوش و به کاشانه رواز صُفّه و فروار

(فرخی)

در چاپ عبدالرسولی به غلط ... فرود آر]

فب: tara- <، په: tar- <، فن: تر (ترمشی < په: tarminešnih بدمشی، بدکاری)

فب: abi- (= awi-) < په: af-، aw-، فن: af-، aw: افروختن

فب: <ava> په: av، فن: ō: افتادن. (استثناست: فب: <ni> فن: ne- (سنج: نشستن، نمودن، نهادن و جز آن). فب: <vi> فن: gō (گمان، گذشتن و جز آن). فب: <fra> په: <fra> فن: فَر- (فرمان: فب: framān، <په: framān، ارمنی: hraman) — این حروف اضافه وقتی هم که تنها به کار رفته است. باز واکه آنها می افتد: چون
 بُر < فب: upariy؛

به: bad-ba (سنج: بدو، بدان) فب: patiy از < فب: hačā — برخلاف قاعده است، افتادن a در میان واژه:
 بیست: پازند: <vist> ستا: vīsaiti؛
 دویست: پازند: <duēst> ستا: duyesaiti
 پهن: < ستا paθana و جز آن

۲

(u) o < a

آ به ا بدل می شود که (تحت تأثیر حروف لبی).
 — اعداد وصفی:

پنجُم: پاز: panjum، په: panjum، ستا: pančama
 هفتم: پاز: haftum، په: haftom، ستا: haptaθa-

— صفت عالی

په: fratum، ستا: fratemala، فب: fratama (نخستین)
 په: afzunehtum

انجمن: ستا hanjamana

بن: (سنج: سروبن، بادام بن) ستا: vana

گروز: په: vazr، ستا: vazra

گراز: (براز) ارمنی: varaz، ستا: varāza

بُود: فب: bavatiy

نُه: (برای nuv) ستا: nova

-axv < °-ux

پاسخ: په: pasaxv

فرخ: farraxv

سخن: saxvan

موبد: magupat، ارمنی mogpet, movpet

- گاه برای همسانی با واکه بعد (Assimilation)

اُستخوان: په: astuxvān (از -ast = استخوان)

بزرگ: په: vazurk < فب: vazrka

وُخشور: په: vaxšvar

- گاه از روی قیاس (anology)

- پختن < paz√ چون: بردن < vbar√

کدام: باز: kadām، سا: katamā از روی قیاس با گجا

افسردن: *afsardan

اُزردن: āzordan

r «ار» واکه مانند) پس از «ز» و «س» می شود ur- (پس از این یاد خواهد شد).

- در واژه‌هایی که به ارمنی به عاریت رفته همه جا a=ā جز در چند مورد:

خسرُو و خسرو: ارمنی: xosrov، ستا: husravah، ازمنی: hrovartak، په:

fravartak

و جز آن.

- x^va فارسی میانه و نو در فارسی نوتر = xo و xu.خوَرَه: بازند: x^varehخود < x^vad (تلفظ کهنه‌تر)- x^va در واژه‌های به عاریت رفته به ارمنی = xoفرخ‌آزار < x^varax، فارسی xoroaxazatفارسی: āxor، په: āx^varارمنی xortik، فارسی: x^vardi، په: x^vartik. شیرینی.ارمنی: xostakdar، په: x^vāstakdar.

۳

e < a

پژمان: -پشیمان

بزشک (بزشک): سا: bhišaj

بسیار. < فب: vasiy-dara* < بس < فب: vasiy

(تأثیر واکه بعد)

دادستان: باز: dāḍastān

میان: ستا: maiḍyāna

پیاده: سا: padāti

چهل: باز: čihal، ستا: čaθvarosatem

ب(به) < ba (حرف اضافه)

— گاه از راه همسانی با واکه بعد:

بهبشت < ستا: vahišta

بسیار < vasiy

— و گاه از راه تعدیل (برای آسان ساختن تلفظ، modification)

مه: باز: مه. په: mas، فب: maθišta، ستا: masya (پیش از «ه»)

که: په: kas، ستا: kásya، kasu (کوچکتر)

به: باز: vah، ستا: vahya-، vahišta، ارمنی: veh

ده: باز: deh (سنج: dehpat)، په: dahyupat، فب: dahyāuš، ستا: dañhuš

(dahyu <)

— فب: any (برای سهولت تلفظ)، په: ēn، فن: ĩn، چون:

مینو: (minō) ستا: mainyava، په: mēnoh.

— په: mīnētan (اندیشیدن، باور داشتن)

فب: maniyahy

— فب: ary-، فن: -ēr، په: -ēr

ایران: ēran، Aryan و Airan

چیر: čēr، بازند: čēr، ستا: čairya

امشب/ ام. ایما ēm: یعنی این، ایما دهیاو: این کشور. امسال و امروز، ام تنها

نداریم بلکه می چسبد.

۴

a گهن (اوستایی، سانسکریت، فارسی باستان)

می شود (ā < a)

آن: بازند ān، ستا: ana

پانزده (وهم شانزده، پانصد) از پنج ستا: panča dasa

پار: (سال گذشته) سا: paru

جاوید: ستا: yavētart

خواب: ستا: x^vafva

شام: په: šām، ستا: xšafna

کدام: پاز: kadām، سا: katama

ماست: سا: mastu

ماهی: په: māhik، ستا: masya

— وگامی در هجای -ard-

(فب: ard- پاز: āl، په-کهن: -ard، په-نو: āl، فن: āl) چون:

سال: پازند و په: sāl، په-کهن تر: *sard، ارمنی: sard (در واژه navasard) ستا:

sareōa

سالار: په: sardār

• بالیدن < ستا: vareō-

پالیز: ارمنی: partēz، عبری: pardēs، ستا: pairidaeza

بالا: بلوچی: بالاژ bālāḍ < bardā) فب: bardah، ستا: barezah

مالیدن: په: -marz، ستا: marez (z شمالی = d جنوبی)

نالیدن: سا: -nard

— گاه با عوض شدن جایشان در واژه، چون:

خواهر: په: x^vāhar (سنج: بلوچی gvahār، بلوچی نو gvāhar) فب:

svasāra، (h)uvahāra، سا: svasāra

— وگاه برای جبران حرف محذوف:

په، پاز، فن: maraspand، ستا: maθrem-spentem

تار: ستا: taθra، سا: tanisra

نان: < nayna

بستام: Gustahm

شار < شهر šahr (شارستان < شهرستان)

[در واژه اردشیر aθr می شود īr. په-کهن: artaxšaθr < artaxšahr < artašār

< artašēr، اردشیر]

آسمان: په: āsmān، فب: asmānam
 سار < سر، کوهسار، نگونسار، ساران و پایان.

۵

ā

ā ممکن است به a بدل شود چون:

بلخ: په: Balx, Baxr، فب: Bāxtriš

فرمدار: په: Farmātār، فب: framātar

بازرگان < بازارگان < بازار.

— این واکه (ā) مانند سایر واکه‌های کشیده پیش از h می‌تواند کوتاه شود (= a -)

ماه < مه؛ شاه < شه؛ شهنشاه < شهشه

سپاه < سپه؛ اسپاهبد < سپهبد؛ و خلاف آن: اسپهان < اسپاهان

— گاه به جا می‌ماند (ā = ā)

مادر < فب: mātar

— ā آغازین در پاره‌ای از گویش‌ها می‌افتد.

تَش < آتش. سمان < آسمان.

و گاه هر دو گونه پاره‌ای از واژه‌ها یعنی هم با ā آغازین و هم بدون آن کاربرد دارد.

چون:

آروغ و روغ؛ آریغ (دشمن) و ریغ (فردوسی)

آواژ: په: āvāč و واژه bāj, bāž، په: vāč

آوام: (avām)، په: āwām (apām) و وام (بلوچی = وام)

آشنا و شنا.

— ā = فم و فن: e

زړه: باز: zreh، ارمنی: zrah، ستا: zrāda

— ā می‌شود o

بُراق < باره، په: bārak، سا: bharaka (سنج: فب: asabara < √bar، سنج:

برنشتن) پازند: bārak، شغنی: worj، ساریکلی: worj، سنگلیچی: worāk (نک:

GNPE ص ۳۷)

$$\bar{u} = \bar{a} -$$

$$-m\bar{u} < \sqrt{m\bar{a}}$$

آزمودن (< $\sqrt{m\bar{a}}$) آزمایش

پیمودن، پیمایم

فرمودن، فرمایم (فرمان، فب: framāna)

نمودن، نمایم (نمودار، نمودن، نمونه)

آمودن، آمایم

(این تعبیر چنانکه واژه framāt در نوبخت حاجی آباد نشان می دهد از سده سوم

میلادی دیده می شود.)

— نیز سنج: افزودن، افزود، افزون، ولی: افزایش.

آسودن، آسایم

سودن، سایم

ستودن، ستایم

سرودن، سرایم

آلودن، آلایم

(در زبان گفتگو ā+m و ā+n می شود ūm و ūn چون خوم (برای خام) و نون

(برای نان)

ع

$$e < \bar{i}, i$$

فب: i - < فن: e

رشک: سا: likša

بدست (وجب): سا: vitasti

پدر: فب: pitar

— ا در ترکیب دو واژه (اگر در پایان واژه نخست باشد) و پیش از حرف متحرک

(مانند a در چنین ترکیبی) می افتد. چون:

پالیز < ستا: Pairi-daeza

بومهن < bumi-maθana

— i می شود a، چون:

چَم: باز و پَه: čim

زَم: zam (سرما، سنج: زمستان) ستا: zimo سا: himā

مَزیدن < mizidan یا mēzidan سنج: باز: mīz (چاشنی)، پَه: mēčitan = مَزیدن،

mēčak، مزه.

پشنجیدن < pat-šinj-itan، سا: v̄šīñč، سنج: پشنگه.

رستاخیز: بازند: ristaxēz

اَزنگ (= چین) < v̄čī

— i می شود، چون:

میلاد < Mirdād (= مهرداد) < miθra-dāta

هُزیر، هُجیر (مازندرانی: خجیر) بازند: hu-čīher، ستا: hu-čīθra

چیز: فب: čiščiy

— i می شود o (در پهلوی حروف لبی):

مُوه < پَه: *mičak سنج: بلوچی: mičač

مزد، مژد: ستا: mižda، فب: *mižda

(— ne پیشوند) را برخی به غلط no خوانده‌اند در واژه‌هایی چون نمودن و نهفتن

به جای نمودن و نهفتن)

— go در گریختن و گزیدن و گمان و جز آن < فب: vi

به be بر سر افعال از روی همسانی با واکه بعد:

بُگو، بُزو، بُدو.

— i می شود ē، چون:

ناهید Nāhēd (طبری) بازند: Nāhīd، ارمنی: Nahit.

— Ā کهن در فن، به جای می ماند. چون:

شیر: kšira.

دیدن: فب: v̄dī.

۷

ū (u) می شود o

ū > o، چون:

أ (واو عطف) < فب، سا، ستا: uta

اُشتر (شتر): ستا: uštra

خُشک: فب: uška، ستا: huška

خُسُر (پدر زن، پدر شوهر): ستا: x^vasura

u – آغازین در واژه‌های یک‌هجایی (فارسی میانه دو هجایی یا بیشتر) به a بدل می‌شود و در فارسی نو (چنانکه پیش گفته شد) می‌افتد. و هم ممکن است باقی بماند.
 بُر < اَبَر: په: apar، باز: awar، فب: upariy (سَنج: بُرتن (مقابل فروتن): «زن مسکین فروتن مرد برتن»، (ویس و رامین).

نیز سَنج: نام‌های جغرافیایی آبرشهر = برشهر، ارمنی: aparāšhar، aparšahr، په: aparšat(θ)r (ابرکوه (ابرکوه) (= ورکوه) (یا قوت).

با (ابا): باز: awā، په: apāk، سا: upaka

بروار: ستا: upairivara* فروار (= خانه تابستانی)

(در این بیت فرّخی که در دیوان او (چاپ عبدالرسولی) به «فرواد آر» نوشته شده است، باید همین واژه «فروار» باشد:

آن کن که بدین وقت همی کردی هر سال

خز پوش و به کاشانه رو از صفه فرود آر (و فروار)

– در میان واژه مرکب اگر پس از آن حرف ساکن نباشد (همچون a و i در همین

حالت) می‌افتد. چون:

دهبند: ارمنی: dehpēt، ستا: dañhu pati

موپد: ارمنی: movpēt، په: magupāt، فب: magupati.

u – می‌شود a (در میان واژه)، چون:

آذر: (سَنج: آذران) په: ātur

بخشایش < بخشودن. په: apuxšayišn

ابریشم (و نیز ابریشم): ارمنی: aprišum

u – می‌شود e، چون:

آبستن: په: āpus، ستا: apuθra

پسر (= پُسر، پُس) از روی قیاس با پَدَر

مِشک (سَنج مِشکی = سیاه) عر: مِشک از مُشک.

u – کهن در فارسی نو = ū:

پور: pūr < puhr (پُس) فب: puθra (θ می‌شود h پس می‌افتد و سپس واکه پیش

از آن کشیده می شود) uš در آغاز واژه: hōš یا hūš:

هوش: hōš، په: hoš یا oš یا ستا: uši (سنج: هوشبام = سرخی بامداد،
پگاه hošastar = مشرق) ستا: uši (سرخی بامدادی، ušastra = مشرق) سا: ušas.
— u در میان واژه می شود، چون:

tusa < tōs، ستا: tusa

کاووس: پازند: Kaōs، په: Kaōs، ستا: Kava-usa.

فراموش: پاز: framuoš (نیز سنج: فرامشت). سا: pramršta.

— ū کهن در فارسی نو = ū (به جای می ماند):

بوم: فب، ستا: būmi، سا: bhūmi و هم ممکن است کوتاه شود (o شود) چون
بود < بُد و پیش از h چون گه < گوه < guθa

۸

e < ai

ai کهن می شود ē (در فارسی نو و پس از آن ā).

هری: harē = هرات، فب: haraiva.

(سنج: هریوه = هراتی):

چونکه بردارد آن هریوه خروش نشود باده بر سماعش نوش

دیو: dēv، ستا: daēva، فب: daiva.

— ai < په: ē پیش از n و m، فن: ā.

این: īn، سا: ēna.

انگبین: angobīn، بلوچی: bēnag، ارمنی: guzbēn، (= گزانگبین).

آییننه: بلوچی: adēnk.

بینم: فب: avaina (= دید).

بینی: پاز: vīnī، ستا: vaena.

دین: ستا: daena، ارمنی: den.

کین: ارمنی: kēn، ستا: kaena.

زین: ارمنی: zēn، ستا: zaēna.

پیم (شیر): پازند: pēm (سنج: پنیر)، ستا: paema.

نیم: ستا: naema (نیم روز).

ریم: بلوچی: rēm.

— و گاه پیش از m به صورت ē می ماند، چون:

پشیمان: pašēmān

— ai، فن ē پیش از h کوتاه می شود.

میهمان: mēhmān = مهمان، افغانی: mēhmān، ستا: maeθman

— و نیز پیش از حرف ساکن (دوکنسن) چون:

فرشته < frēsta، ارمنی: hreštak

خشم: ستا: aešma

زنهار: (همچنین زینهار)

— برخلاف قاعده است، تبدیل ai به ya در واژه های «یک»، «پاز»: «یک». په: ēvak،

فب: aiva، و یخ، آسی: yex، ستا: aēxa

۹

(-ao) au

فب au در فم و فن می شود ō (واو مجهول) و اکنون ū تلفظ می شود (ولی با واو

معلوم هم قافیه نمی شود). چون rōz (روز) فب: rauča

— فب: au - فم: ō، پیش از n و m در فن = ū: گون، گونه. ارمنی: goin، ستا:

gaona.

drun (درون: نان مقدس) پازند: drun، ستا: draona.

فریدون: پازند: Frēdūn، ارمنی: Hruden، ستا: Θraēθaona.

هوم: (سَنج هومان) پازند: hūm، ستا: Haoma.

— au په: ō پیش از h یا دوکنسن گاه کوتاه می شود.

ستوه: ستّه. کوه (< Koufa) - گّه.

تخم: فب: tauma، ستا: taoxma.

اندوه < andoh، بوستان < baoda+staun.

— ō آغازین که از av- (< ava) فن = o.

أستاد = ōstād (همچنین اوستاد) په: ōstat.

افتادن: په: ōftātan، استام < ōstam (سَنج: سا: avasthuta)

أمید، أُمید: پازند: ōmēō، په: ōmēt.

— ǝ در پایان واژه ممکن است به ā بدل شود. چون تو، to < پازند: tō < ستا:

tava:

برخیز که صبح است شراب است و من و تو (tū)

آواز خروسان سحر خاست ز هر سو

برخیز که برخاست پیاله به یکی پای

بنشین که نشسته است صراحی به دو زانو ...

(اوزجندی)

۱۰

ṛ (ر، واکه)

ṛ در فارسی باستان در نوشتن نشان معینی ندارد و از ar- تشخیص داده نمی شود.

— این ṛ کهن در پهلوی کتابی، پازند و فارسی نو پس از حرفهای لبی (پ، ب، م، و)

می شود: ur (il, ul < rd)

پُر: ستا: perena.

پرسه: ستا: peresati، فب: prsatiy، سا: prēchati.

پشت: ستا: paršti، سا: pršthi.

بودن، بَرَم: ستا: bereta، سا: bhṛta.

مشتق (مال، مرز): سا: mrj، اسم مفعول: mṛšta.

مَرگ: ستا: vehrka، فب: vṛkāna (گرگان).

گل (ورد): ستا: vareda.

دل: ستا: zered، سا: hṛd.

— ṛ پس از z, t, ur = š.

په: atur، ستا: ātarš (سنج: په: aturpaṭkan، ارمنی: atrn، فب: vazrka.

شمردن: سا: smṛta.

۱۱

y (نیم واکه)

فب: y، په: y؛ فن در آغاز واژه بیشتر به ج (j) بدل می شود و گاه تغییر نمی کند و

به گونه y باقی می ماند.

جادو: ستا: yātu، پھ: yātuk.

جام: ستا: yāma.

جاوید: ستا: yāvaetāt, په: yāvēt.

جدا: ستا: yutā.

جَسک (بدبختی): ستا: *yaska، سنج: مولانا:

اندىكى اندىك راه زد سىم و زرش مىرگ و جىك نو فتاد اندر سرش

جشن: ستا: yasna.

جفت: مستا: yuxta.

جگر: ستا: yakara.

جَو: ستا: .yava

جَوَان، جُوَان: سا: yuvān.

جوى، جو، جويبار: Jōy، فب: yauviya.

جم: ستا: yima.

جهود: پھ: yahut، عربی: یهود، عبری: 77110.

ی (< فب y) در آغاز واژه به جای می ماند:

یاور: ستا: yavarena.

یوز: ارمنی: yovaz < yavaz.

يوغ: سا: yōga (ولی بلوچی joy، افغانی jūy).

ياسمين، ياسم، ياسمن، ياسمون: ارمنى : yasmik.

یزدان: ستا: yazata.

يونان: فب: yaunā.

یوسف: عربی، عبری: یوسف.

– واژه‌های فارسی «یار» و یاد در پهل: با y آغاز نمی‌شود: ayār و ayād (سنج:

ayādgar) و طبق قاعده‌ای که گذشت a از آغاز آنها می‌افتد نیز چنین است واژه «یا» به:

ayāp, یافتن < ayāftan, ستا: āyapta.

...واژه‌های «یک» و «یخ» در این بحث وارد نیستند «یاء» آغاز آنها چنانکه گذشت

از ai کهن است.

— گاه «ی» فب: γ در آغاز واژه به جای می ماند.

یاور: ستا: yavarena.

یوز: ارمنی: yavaz, yovaz.

یاسمین: ارمنی: yasmik.

یزدان: ستا: yazata.

یونان: فب: yaunā.

(واژه‌های «یار» و «یاد» در پهلوی با y آغاز نمی‌شود، ayār و ayāt است (ayātgar)

همچنین است «یا» په: (ayāp).

یافتن: باز: ayaftan. ستا: ayapta.

— در میان واژه به جای می‌ماند:

آیم - vāy / باید vpad (Müller.ZDMG 5 p. 351)، باز: apayastan

پاید < پایستن - vpa پاییدن.

پادیاب: په: pātyāp، دایه، دریا (فب: drayā ولی، ستا: zraya) (بلوچی، زره =

چاه) میزد، نیا.

— y پس از گ می‌افتد.

شاد < په: šāt < فب: šiyāti.

شوم: فب: ašiyāvam.

— واژه‌هایی با «y» آغازین که به ارمنی به عاریت رفته‌اند در ارمنی کهن با «y» و در

ارمنی نو با «j» آمده‌اند، چون: yazdēn (فن: yazdīn، طبری).

yazkert فن: یزدگرد.

* yazdyar = yaztyār

yezat všnasp فن: ایزدگشتسپ.

یونان: yoink، فب: yauna.

جستن: yoiz، سنج: yazmyōz، ارمنی: razmiozan.

— با j، چون:

jatagov، باز: jāda(n)go، په: jatagow، فب: yata-gauba (= مدافع).

جادو: jatuk، ستا: yatū.

جولاه: julahak.

جفت: juxtak، ستا: yuxta.

نتیجه اینکه y آغازین در زمان اشکانیان و در پهلوی اشکانی (پهلوانیک، پارتی) y

تلفظ می شده است ولی از سده پنجم میلادی به بعد به احتمال قوی *j* تلفظ می شده است (پارسیک، پهلوی ساسانی) جز در چند واژه از ریشه *yaz* و همچنین یاسمین، یوز و یوغ. (یاد و یار با افتادن *a* از آغاز واژه با *y* آغاز شده است).

هوبشمن H. Hubschmann کسره اضافه را (*i* کوتاه یا بلند *i*) و آن را از *hya* (ضمیر نسبی *pron. Relatif*، کهن) می پندارد و این ابدال را (*ya* و *hya* آغازین را به *i*) برخلاف قاعده می داند. در صورتی که کسره اضافه در فارسی و فارسی میانه بایستی *ē* کشیده باشد که بیشتر گونه کوتاه شده آن به کار می رود و می توان از *ahyā* کهن پی چسپ نام در حال اضافه دانست (سنج: *Dārayavušahyā*) این پی چسپ که در فارسی کهن *ahyā* - و در اوستایی *ahyā* - و *ahe* (در اوستایی متأخر) است. ممکن است پس از افتادن *h* میان دو واکه به گونه *ē* دراز به فارسی میانه و نورسیده باشد. (*ē < ae < ahe < ahyā*) و یا (*ē < ai < ay < ahy < ahyā*)*

— در دستنویس های فارسی کهن که به تازگی به چاپ رسیده است و رسم الخط کهن به کلی از آنها سترده نشده است، کسره اضافه را به شکل (ی، یاء نکره) می شود دید و نیز گاه با یاء نکره قافیه شده است.

فخر کند عمار روزی بزرگ گوهد آنم من که یعقوب کشت

(تاریخ سیستان)

همواره سری کار تو با نیکان باد تو میر شهید و دشمنت ماکان باد

(تاریخ سیستان)

هر گوشه یکی مستی، دستی زده بر دستی

زان ساقی سرمستی با ساغر شاهانه

(مولانا، دیوان شمس)

«تا آن روز این صلح کردند و دری شارستان بگشادند.» (تاریخ سیستان)

رو سربنه به بالین تنها مرا رها کن ترک منی خرابی شبگرد مبتلا کن

(مولانا)

در خط پهلوی هم این کسره اضافه به شکل «*u*» ی نوشته می شود که آن را به *i* یا

i آوانویسی می کنند که درست نیست و باید *ē* آوانویسی کرد (چنانکه کریستن سن

Daḍastan ē Dīnik, Aḍurbāḍ ē Maraspanan کرده است).

۱۲

۷ (و)

فب ۷ در آغاز واژه پیش از واکه‌ها در په. و پازند به گونه ۷ باقی می‌ماند و در فارسی نو پیش از واکه‌های a, ā, ē, ī و iy به ب (b) بدل می‌شود:
 - فب: ۷ = فن: b.

باختن: په: vāzitan, بلوچی: gvāzi.

باد: پازند: vāḍ, ستا: vata.

بادرننگ: په: vātrang.

بادام: سیوندی: vāyām, سا: vātāma.

باران: پاز: vārān, ستا: vāra.

بازار: پاز: vāzār, په: vāčār, ارمنی: vačar.

باشامه (واشامه): ارمنی: varšamak, (روسری).

بَبَنُ: ارمنی: vagr, سا: vyaghra.

بچه: په: vačak.

بد: پاز: vaḍ, ارمنی: vat.

بر (سینه): ستا: varah, سا: vras.

برده: په: vartak, ستا: vareta.

برف: پاز: vafr, ستا: vafra.

بس: پاز: vas, فب: vasiy.

به: پاز: veh, په: veh, ارمنی: veh, فب: vah [yazdāta].

بهشت: پاز: vahešt, ستا: vahišta.

بیو: bayō (عروس) (سنج: بیوکانی) سا: vadhu.

بیختن: پاز: vēxtan, بلوچی: gēčag, (سنج: بلوچی gvāt gēčag بادبیز)

بیشه: په: vēšak.

بیش: پاز: vēš, په: vēš, بلوچی: gēš.

بیست: په: vist, ستا: visaiti.

بیمار: پاز: vīmār, په: vīmār.

بیوه: په: vēvak, ستا: viḍava.

و جز آن.

- V کهن = فن: g (go-<vi)
 گداختن: پهد: vitāxtan، ستا: vitaxti.
 گذاره (گذاره) < *vitara، ستا: vitāra.
 گذاشتن و گذشتن: پهد: v[i]tartan، فب: viyatarayāma.
 گریختن: باز: varēxtan.
 گزند (گزند): باز: vazand، پهد: vzand، فب: *vijanta.
 گزاردن (گزارش): پهد: v[i]čārtan.
 گزیدن < vivčī.
 گستاخ: باز: vestax، پهد: v[i]staxv، ارمنی: vstah.
 گستردن < vi √star، پهد: vistartan.
 گمان: ستا: vimāna.
 گناه: پهد: v[i]nās، ارمنی: vnas.
 گوالیدن (بالیدن): سا: vi + √vardh.
 گواه: پهد: gukas، سا: *vi + kaca (√kas).
 گواژ: سا: vivāč.
 گشتاسپ: فب: vištāspa.
 گرگ: ستا: vehrka.
 گل: vrd، ارمنی: vard، عربی: ورد.
 و بسیاری دیگر ...
 — va- می شود (ga- < va-) (ga- < va-)
 گردیدن (گشتن، گرد): باز: vardišn (vardiṣnī = انقلاب) پهد: vartišn، vartitan.
 گرد: پهد: vart.
 — gu < va و گاه < ba-
 گوار: ستا: varaza، سا: varaha (و هم به گونه بران).
 گوز، گوزه: بازند: varza، پهد: vazr، ستا: vazra.
 گلاش، بلاش: پهد: Valaxš، سریانی: Gohištazad، پهد: *Vahištāzat.
 گرس (جمع موی): پهد: gars، ارمنی: vars، سنج: varsairs (سلمانی)، ستا: varesa.
 — va- کهن < bo-

بُن (بن درخت): پیاز، پھ: van، ستا: vanā.

بزرگی: یاز: guzurg, یه: vzurg, فب: vazarka.

go, ge-, bo-, be < vi_

بَدَسْت (وَجِب)، گَدَسْت: ستا: vitasti.

گُستاخ، بستاخ: ارمنی، vstah، یه: vistaxv.

گُستَر (گستردن): بستر، ستا: $vi + \sqrt{\text{star}} < \text{vistara}$

بشكوفه: يه۔ :viškūfak.

بنجشک، گنجشک: پھ: v(i)nč(i)šk ۱۱ سو، سوندي: bonješ.

پژمردن: (< بژمردن) لهجه یهودی فارسی: gažmordan.

بیستام، بستہم، گستہم: یہ۔ Vistaxm.

بندوی: ارمنی، Vndoy، ف: Vindafarna.

be یا go فن = r پیش از (فارسی، باستان)

گوازیدن: سا: .vraj

برنج، مَرُوج: سمناني: varinj، افغاني: vrižē، سا: vrihi، فب: *vrinji.

– فب V در آغاز واژه در پهلوی کهنه‌تر باقی می‌ماند و از این‌رو در واژه‌های به

عاریت رفته به زبان ارمنی کهنه تر دیده می شود.

ارمنی: Vahagn، پهلوی: Varahrān، ارمنی جدید: Vahran.

ارمني: Vahrič, فن: Vahriz.

ارمنی: Valarš، پھ: Valaxš، فن: بلاش، گولاش (طبری).

ارمنی: Vātḡēs، پھ: Vātḡes، فن: بادغیس۔

ارمنی: vāčar، پھ: vāčār، فن: بازار.

ارمنی: vaxš، پھ: vaxš، فن: بخش.

ارمنی: vard، پھ: vart، فن: vard (گل).

V_- کهن در پهلوی همه جا باقی مانده است. مگر بعضی جاها که به g بدل شده

أست.

یه: goyastak (ضد خجسته، ستا: hujasta) < vijasta* فارسی یهودی: vazasta.

گشت: یه: gašt، گونه کهنه تر: vašt.

گردش: یه: geravišh، کهنه تر: veravišn.

گواہ: یہ: gukas، ارمنی: vkay، ستا: vikaya.

گمان: په: goman، فب: vimāna.

گرسنه: په: gursak، فب: *vr̥sa.

گشن (نر): په: gušn، سا: vr̥šni. (سج: ارمنی Všnasp)

از آنچه گذشت پیداست که واژه‌های پهلوی که با «g» آغاز می‌شود و گونه آغازی با «v» را هم دارد. گونه با «v» کهنه‌تر و با «g» نوتر است.

– تغییر v به g در پهلوی، نخست در واژه‌هایی که با vr̥ آغاز می‌شود (چون: gorg, ḡarsak) و پس در آنها که با vim- (چون gumārtan, gumext, gaman) و vin- (چون vinās < gunah) تبدیل vitn به go (vinās < gonah) دیرتر از سده ششم میلادی نبوده است چه در قرن ۷ به عربی راه یافته است (= جناح).

(آیا چنین واژه‌هایی که در پهلوی با g آغاز می‌شود و گونه دیگر آنها با v آغاز می‌گردد تحت تأثیر زبان فارسی نو است؟).

(در واژه‌هایی که در زمانهای متأخر به ارمنی راه یافته است تبدیل vi < gu گاه دیده می‌شود. چون Gurgan, gundišāpuh < vr̥hana، فب: vr̥kāna، ستا: vahrkana، و جز آن).

خلاصه آنچه گذشت:

فب: v در آغاز واژه پیش از i, ai, ā = په، باز v؛ فن = g, b

فب: vr̥؛ په: کهنه: vur، په: نو، باز، فن = gor

فب: vim؛ په: کهنه: vim، په: نو، بازند، فن = ḡom

فب: vin؛ په: کهنه: vin، په: نو، بازند، فن = gon

فب: vi؛ په: کهنه: vi، په: نو، بازند، فن = go گاهی be

فب: vr پس از واکه = فن go گاه be

– v بر جای می‌ماند (از ایرانی کهن تا فارسی نو)

در آغاز واژه، چون:

– واج، واژه په: vāc (نیز باج =) زمزمه در هنگام نیایش.

واشامه: (نیز باشامه = روسری) ارمنی: varšamak.

وخشور: باز: vaxšūr، ستا: vaxša + bara پیغمبر.

وزیدن: سا: vah، شیرازی کهن: vaz.

وزیر: ارمنی: včir.

ویر: (همچنین: بیر) په: vir، بلوچی: gir (حافظه).

ورز: (همچنین: برز، برزگر) ستا: varez.

وریب: vrēb، ارمنی: vrep (أریب).

— در میان واژه، پس از واکه یا r

آواز: ā + √vač

آویختن: په: āvēxian (آویز، آونگ).

باور: باز: vāwar، ارمنی: vaver.

بیور: په: bēvar، ستا: baevare، اُست: beura (بسیار).

بیوه: په: vepak.

پرویزن: سنج: بیختن.

پرویز: په: aparvež.

پهلو: فب: parθava.

روان: په: ruvān.

زروان: ستا: zaurvān = زمان، زرمان.

جیوه، ژیه < زیستن: فب: √jiv، په: zivastan.

شوم: √šav

-šv- در میان واژه به جای می ماند:

کشور: ستا: karšvar.

دشوار: ارمنی: džvar، ستا: duš-x^vāra.

(شیوا: ستا: xšvaewa است که x از آغاز آن افتاده است و -šv- در میان واژه جای

داشته است).

v (از کهن به نو) می افتد:

— گاه در آخر واژه:

گلو: gerē، ستا: griva، سنج: گریان. په: grevpān، هری: Harē، سریانی: Harēv

(سنج: هریوه).

(چون که بردارد آن هریوه خروش)

فب: Haraiva، ستا: Haraeva.

ē (یای وحدت) باز: ēv، فب: aiva.

خرما: ارمنی: armav.

ناخدا < nāv + xodā .

دارا < Darāv ، (داراب) په: Dārayav ، فب: Dārayavauš .

*Nēv + ... Nēšāpur, Nēhormazd

[هوبشمن Hubschmann در Persische Studien: «خایه» (تخم مرغ) xāya ، په: xāyak ، هندواروپایی: ovyam . می گوید v در زبانهای کنونی بکلی افتاده و فراموش شده و در هیچ یک از گویشهای ایرانی دیده نمی شود. گویا گویش هرزنی را ندیده است که در این گویش تخم مرغ را öva می گویند.]
 نه (۹) < nu < nū < nav با قیاس با ده، نه شده است.

– v در میان واژه: (می افتد)

در هجای ava و āva و مانند آن (یعنی وقتی v میان دو واکه قرار گیرد، که بعد، از آن یاد خواهد شد).

دو: فب: duvaraya ، ستا: dvar .

دیگر، ددیگر: فب: duviteya ، ستا: bitya .

چهار: ستا: -čaθwarō .

چهل: ستا: -čaθvaresatem .

فربه: ستا: -frapiθwa .

شش: ستا: -xšvaš .

شیب: (šev, šēb) ستا: -xšvaepa .

(سنج: مارشیا. بلوچی: šēpmar ، په: šēpāk)

– v پس از r در واژه har نیز افتاده است.

(فب: haruva ، ستا: haurva)

– در واژه «دو» نیز واو افتاده است. فب: *duva ، ستا: dva ، فن: do .

– v به b بدل می شود (v < b)

زبان: په: zōvan (نوشته می شود zubān) ستا: hizvā .

قباد: په: Kavāt ، ستا: Kavāta (نیز فارسی Kavāḏ در طبری)

۱۳

افتادن y و v میان دو واکه:

هرگاه «y» یا «v» میان دو واکه جای گیرد ممکن است y یا v یکی از واکه ها بیفتد.

اگر یکی از واکه‌ها کشیده باشد، واکه کشیده بر جای می‌ماند.

-aya- < -āya-, -āyā-, a < ā چون:

شاه: $\bar{s}āh < x\bar{s}āyaθiya$.

دارا، داراب: $dāryavuš <$

-شن در گُلشن: $\bar{s}āyana < (aya < a)$.

(گاه aya می‌شود ē)

په: $mazdēsñ <$ ستا: $mazdayasna$.

ارمنی: $\bar{s}ēñ <$ ستا: $\bar{s}āyana$.

پچین: په: $pačēñ <$ عبری $paθšeyñ <$ ستا: $*paitičayana$.

(= گپی - واژه خوبی است که به جای «ژیواکس» به کار رود) این تغییر (a < aya)

چنانکه از واژه‌های به عاریت رفته به زبان ارمنی پیداست، باید پیش از سده پنجم میلادی اتفاق افتاده باشد.

y‌هایی که از d، د گهن آمده باشد در فارسی نو به جا مانده است. چون:

پیک: ارمنی: $payik$ ، ستا: $*padik$.

میک (سنج: میگو) ارمنی: $maig$ ، ستا: $maḍaxa$ (ملخ).

بیوه: په: $vēvak$ ، ستا: $vaiḍava$.

رُناس: $rōnas$ (ریناس) $< rōyanas$.

چون $< \bar{c}iyun$ (*) (= $\bar{c}igūñ$) تبدیل‌های زمانهای متأخر است.

— $\bar{a} < \bar{a}$ چون:

سراید $<$ ستا: $srāvayati$.

ستاید $<$ ستا: $stāvayati$.

پولاد $<$ په: $polawat$.

سا، ساو $< savaka$ *.

سیا، سیاه: ستا: $syavaka$. آرد $<$ آورد.

(ولی - $\bar{a}va$ در واژه هاوَن و باور به جای مانده است).

— $\bar{a}vi- < \bar{a}-$

آشکار، آشکارا $<$ په: $\bar{a}škāarak < \bar{a}viškāra$.

[باشم، باش، باشد ... از این دست نیست. نک: مقاله من «باشد»].

— $\bar{a}va- < \bar{a}-$

زیستن < بازند، په: zīvastan، (زنده) zīvandak.

پیه: په: pīq، بلوچی: pīg و pīy < *pivaka، سا: pīvasa.

— ā < avā-

باد (< √bu)، بادا، مبادا، < بواد < bavātiy.

راندن < رواندن، متعدی رفتن.

سنج: توانستن و تانستن. تانم و تانم و سایر صیغه‌ها. و نیز سنج: تانگری = توانگری.

— ūva- < ū- یا ō

دروود: باز: drūd (سنج فن: پدرود) ستا: drvatat.

خوب: سا: suvapa.

— avay- < ai؛ کی < ستا: kavaya.

سنج کیخسرو < kava Husrava

— eva- < ē

نیک: nek < په: nēvak، فب: naiba.

— a، -i، -u، -t، bara- در پهلوی می‌شود: var- و در فارسی نو: ūr- چون:

و خوشور، رنجور، گنجور، دستور، مزدور.

ولی در داور (ارمنی: datavor) و تاجور، نامور، پیغامبر باقی می‌ماند (ارمنی:

patgamavor).

— گاه «ه» میان دو واکه نیز می‌افتد:

(پاداش) دَاشن < دَهش، می‌دَم < می‌دهم.

چار < چهار، چَل < چهل، می‌خام < می‌خواهم.*

— افزایش e پس از حرف آغازین:

برادر (برادر): فب: brātar.

پرشتن: < √brīg، سا: bhrīj.

پرنج (فلز): ارمنی: plinj.

دِراز: ستا: drājah.

* (وخش: روح، وخور: روحانی باید در شاهنامه باشد). رود وخش (جیحون) آکسوس؛ پارچه‌ای که از آنجا می‌آمد: ابریشم وشی.

درفش: ستا: drafsa.

دوخت: و بسیاری دیگر

— افزایش O در آغاز واژه:

ستون، اُستون، اُستن

ستور، اُستور

سُپُرز (سپُرز)، اُسپُرز

اُسُرَب (سُرَب)، سُرَب: به: srup.

— افزایش O پس از حرف نخست:

دُرود < druvati*، ارمنی: druatik.

دُرودن < $\sqrt{dru}$ ، درو کردن.

دُروغ: فب: drauga.

و بسیاری دیگر.

(پس اگر واژه‌ای در اصل با حرف ساکن آغاز شود واکه‌ای پیش یا پس از حرف

اول افزوده می‌شود.)

— dra- و fra- کهنه در پازند و فن dar- و far- می‌شود.

فب: draya < دریا.

ستا: frapiθwa < فربه.

— در میان واژه هم اگر پس از واکه کوتاه سه حرف ساکن یا پس از واکه کشیده دو

ساکن باشد، واکه‌ای پس از حرف ساکن آخر افزوده می‌شود:

بَرِسْم (برسم) < barsm*، ستا: baresma.

هیزم hēzam < ēzm، ستا: aēsma-

اُشتر < uštr، ستا: uštra.

روشن: rōšan، ستا: raoyšna.

روغن: rōyan، ستا: raoyna.

و جز آن.

۱۴۰

پ (p)

فب «پ» در آغاز واژه فن: «پ».

پدر: فب: pitar / پاداش / پادیاب / پار / استثناست واژه‌های / پادزهر / پالیز / پتیاره / پر.

بابک: په: Pāpak.

باب: په: pāp، ارمنی: pāp (پدر بزرگ).

بادافراه: په: pātafrās

به: په: pat (نیز سنج: پدرود).

برنج (فلز): ارمنی: plinj.

– فب «پ» < فن. «و» یا «ب» پس از واکه.

– فب «پ» = فن. «و».

وام: په: āpām.

هویدا: hutpaidā

وارون: په: āpārun، پازند: awarūn.

پیشوا: په: pēšupāi، پاز: pēšawāi.

– گاه فب. پ = «و» و «ب» (یعنی یک واژه به هر دو صورت به فارسی نو رسیده

است) هم با «او» و هم با «باء»، «آو» و «آب» پاز: āw، فب āpi.

آوادان، آبادان: پاز: awādān، په: āpātan (سنج ارمنی: anapat).

نواده، نبیره: فب: *napāt.

نوشتن، نبشتن: فب: nipištanaui.

کابین، کاوین: ارمنی: kapēnk.

آورد (ناورد)، نبرد: په: napart.

تاو، تاب، تاوه، تابه: په: tāpak.

تبر، تَوَر: ارمنی: tapar.

ریو، فریب: په: frēp، سا: rip.

– وان، – بان: په: pān – چون: شتربان، شوان، شبان، ستا: fšupāna، ساروان،

ساریان.

– وا، – با: (آش) په: pāk، ستا pāka، شوربا.

سکبا: (سنج: دُوغا dowyā، برای دُوغبا (آذربایجانی).

شیوا، شیبیا: (مارشیا = جهنده) په: šepāh.

ویژه، بیژه: په: awēžk، apēčak.

- اورنجن، اورنجن، آورنجن (سَنج: دست آورنجن، پای آورنجن).
 بروار، وروار (و فروار) [خزپوش و به کاشانه رو از صفه و فروار: فرخی]
 - فب p < فن b (پازند w) چون:
 آبی، بی: په: apē.
 بُرنا: ستا: aperiñāya، په: apurnāk.
 باختَر: ستا: apāxtara.
 بخشودن: په: apuxšāyešn.
 بر (اَبَر): په: apar، فب: upariy.
 با (اَبَا): په: apāk.
 باید: په: apāyet.
 اَبستن: ستا: *apuθra-t.
 آشوب: په: āšōp.
 ابریشم: ارمنی: aprišam.
 انگبین: په: angupen، ارمنی: gazpēn.
 اوباشتن (اوبار): په: ōpārtan.
 - بد (سپهد، موبد، دریجد): ستا: paiti.
 بیابان: په: viyapān.
 تب، تابش: ستا: tap، ارمنی: tap.
 چوب: په: čōp.
 خوب: سا: svapus.
 دبیر: په، ارمنی: dpīr.
 و بسیاری دیگر.
 - گاه p پس از واکه تغییر نمی یابد. چون:
 چپ، چَپه.
 شاپور: په: šāhpuhr.
 پرویز (پروز، عربی ابروین): ارمنی: aparvēz.
 - فب p پس از حروف (با صدا) «ن»، «ر» و «ل» بدل به «ب» می شود.
 انباشتن: سا: sampurati، سنج: انبار. په: انبار. ارمنی: ambar.
 سنباده: ارمنی: smpatak.

چرب: په: .čarp.

کلبه: ارمنی: .krpak.

کالبد: (واژه به عاریه گرفته شده از یونانی) پازند: kalbud، په: kālput، یونانی:

kalapodion، ارمنی: .kalapar.

کرباس: ارمنی: .kerpas، سا: .kerpāsa.

— فب «پ» پس از «س» (s) = پ (p)

اسپ: ستا: aspa، سنج: اسپست (ینجه).

اسپند: افغانی: .aspand.

گوسپند: په: .gōspand، ستا: .gaospeñta.

سپار: سا: .phāla، ساریکلی: spur (خیش).

سپاس: په: .spāsdar، spās، ستا: .√spās.

سپاه: اسپاه، سپهد، اسپهد، سنج: فب: taxmaspāda، ستا: spāḍa، ارمنی:

.spāh.

سپید: ستا: .spaeta، په: .spēt.

و جز آن.

— گاه p از -sp- در فب، افتاده است (هر دو گونه موجود است) visa همه و .vispa.

سنج: vispazana همه ملت ها. په: .harvisp.

asa، اسب، سا: .ačva، ستا: .Aspōčīnā، اسب خواه. فب: .vištaspa، huvaspa.

آستر: (< aspatara) (* aspatara)

سگ: مادی: .spaka، ستا: .spā، سمنانی: .esbe.

— گاه «پ» (جایی که باید «ب» یا «و» بشود) به «ف» بدل می شود. چون:

کشف: (نیز: کشو) ستا: .kasypa، افغانی: .kašap.

افرنجن: (نیز اورنجن و ابرنجن).

فام: (نیز وام).

افدم: پاز: .awadum، فب: .apatama.

لاف: (لاوه، لابه)، افغانی: لافَه و لاپه.

— در ارمنی (یعنی واژه های ایرانی که به عاریت رفته است) «پ» های کهن همیشه

«پ» است. چون:

ابر شهر: .apršahr، aparašxarh.

پرویز: aprvēz.

آذربایجان: Atrpatakan.

آورنجن: aparanjan. و بسیاری دیگر.

خلاصه مطالب:

– «پ» کهن در آغاز واژه و پس از s تا فارسی نو بر جای می ماند.

– پس از n (غنه) در پهلوی کهنه تر p = تا فارسی نو b

– پس از l, r p = در پهلوی b در فارسی

– پس از واکه در پهلوی p و پس w در پازند و گویش یهودی نیز w، فن = b

– تبدیل p به w در سده ششم میلادی دیده می شود.

۱۵

ب (b)

«ب» فارسی کهن در آغاز واژه = فن «ب»

باج: فب: bāji، سا: bhāji.

بار: په: bār، سا: bhāra (سج: خروار)، کردی و پشتو: bār.

باره: (اسب) په: bārak، سج فب: asabara از ریشه $\sqrt{bar}$ (بردن و سوار شدن)

سج: بارگی.

بازو: په: bāzuk، سا: bāhu.

بام: پازند بام (هوشبام)، ستا: bāmya، په: بامیک (= روشن) فن. بامی

(حبذا ای بلخ بامی همراه باد بهار).

بالا: ستا: barezah، په: bālād، بالایی. بلوچی: بالاذ، بالاد.

بالش: په: bālešn، ستا: bareziš، (بالین: ستا barešnu) (سج: بالشت) کردی:

بالشت، بالشنه.

بانو: په: bānuk، بلوچی: بانوک، بانوخ.

بت < بودا buddha.

بخت: په: baxt، سا: bhakṭa.

بخشیدن، بخشش: ستا: $\sqrt{baxs}$ (< بختن = تقسیم کردن). په: baxšešn.

برادر: په: brāt، فب: brātar، ستا: brātar، سا: bhrātar، کردی: barā، پشتو:

.wrot

بوم: فب: būmi، ستا: būmi، سا: bhumī، په: būm.

همچنین بوم، بیور، بهر، بند، بنده و جز آن.

– فب b پس از واکه (= w) در فن b و گاه v (فب: b = b)

۱ – آبتر: پازند awr، ستا: awra.

ستبر: ستا: stawra.

گریب: (عر. جریب)، سریانی: گریبا، ارمنی: griv، فب: griva.*

۲ – (فب b: فن v):

نیو: په: nēvak، فب: naiva.

گرو: ارمنی: grav، په: graw (ژلوت)، سا: grabha.

آوردن: $\bar{a} + \sqrt{\text{bar}}$

خروار و سروار < xarabāra و sarabāra.

(سنج فن بار و نیز خربار و سربار).

سوار: فب: asabāra.

پیوستن: په: patvastan < astanaiy + paitiw(b)*

داور: په: datvar (dātvar)، ستا: datr-bara.

– برابر چنین «با» فن (= فب b پس از واکه، فم w، فن v(w)) در فارسی میانه به

گونه $w = \text{ا}$ نوشته می شود. سنج: ا در فارسی نو هم w تلفظ می شود اگرچه در نوشتن فرقی میان v و w نیست.

سنج: گرو و خسرو، رو (< رفتن).

– فب b = فن v و f در پیشوند abi = aiwi = af

افراشتن: ستا: $\sqrt{\text{raz}}$ ، aiwi، گیش یهودی فارسی = اوراشتن.

افروختن: ستا: $\sqrt{\text{roč}}$ ، aiwi، گیش یهودی اوراشتن.

آفسر: (تاج) په: afsar، ستا: aiwi + sara.

افسار، اوسار: په: afsār، ستا: aiwi + sāra.

افسوس: پاز: awsōs، ارمنی: apsus.

و جز آن.

– گاه b کهن در فارسی نو می افتد. چون:

گیرم (< گرفتن) فب: grabāyām < $\sqrt{\text{grab}}$

گویم (< گفتن) په: gowešn، gobešn، فب: gaubataiy، ارمنی: gov (سنج:

jata-gov = وکیل مدافع)

— bara - (بر) < -var < ūr. گنجور، دستور، رنجور و جز آن (ذکرش گذشت).
(dasta-bara > dastwar > dastūr)

۱۶

ف (F)

ف: f (هندواروپایی p و ph) = فن h و f

۱ - ف: f = ایرانی f میان دو واکه: h

— h < f

کوه، کوهه: بازند: kōh، په: kōf, kōfak، (سنج: کوهه زین)، ف: kaufa، ستا: kaofa.

دهان: بازند: dahān، ستا: zafān، (بلوچی: dap).

نپاوند: یونانی: Nifavanōa.

۲ - f < f

کف: ستا: kafa، په: kafe، سا: kapha.

۳ - f: ایرانی (< ph) و (در بعضی گویشها) گاه b

ناف، نافه: په: nafak، (بلوچی: nāpag، بلوچی نو: nāfay) ستا: nafō (سنج: نیز

ستا: nabānazdišta) سا: nābhi.

بافتن (بافم): بلوچی gvāpag، بلوچی نو: gvāfay < √vāf

زفر: (پوزه، دهان اهریمنی)، ستا: zafaru.

— ف: پیش از t, s, š, r = فن f:

هفت: ستا: hapta، ایرانی *hafta.

تفسیدن: ستا: -tafsat.

درفش: ستا: drafša.

فرمان: په: framān، ف: framānā و غیره.

— ف: ft = فن ft (هفت - ستا: hafta).

— ف: fs = فن fs خسپیدن (خفسیدن) ستا: x^vafs، بلوچی: vapsag و vafsay

(بلوچی نو، شیرازی xows).

— ف: fš در آغاز واژه = فن š، وگره = fš.

شبان: ستا: *fšupāna، په: š[u]bān، از -fšu (< pasu)

شَرم: ستا: - fšarmia

– فب fr در آغاز و میان واژه = fr (far) در آغاز واژه به مناسبت اینکه در فارسی نو واژه با ساکن آغاز نمی شود در پایان واژه rf = fr.

برف: ستا: .vafra

ژرف: ستا: .jafra

– ف فارسی در ارمنی به گونه ف دیده نمی شود و به حرفهای دیگر تغییر می یابد.

– ف پیش از r = (fr) hr (در فارسی نو far)

فرهاد: ارمنی: Hrahat، ستا: fraḏata.

فریدون: Hruden، په: Frētūn، ستا: θraetano.

فرهنگ: ارمنی: hrahang.

فرمان: hramān، فب: framāna.

فرماندار: (فرمدار، سنج: بزرگ فرمدار) په: framātār، فب: framātāra، ارمنی:

.hramanadar

فوسخ، فوسنگ: ارمنی: hrasax و xrasax.

فرشته: .hreštak

* فرورده: په: fravartak (به فارسی نیامده است!) ارمنی: hravartak.

– به گونه v (= u) تغییر یافته است در ترکیبهای -aft-, -eft-, -afš-, -afa-

تفت: ارمنی: .taut

نفت: ارمنی: .naut

– به گونه x:

فن: Vahriz و Vafriz، سریانی: Vofriz، ارمنی: Vaxrič (نام).

هزارفت: hazāraft (لقبی است) ارمنی: azaravuxt.

زرباف، زربفت: آذربایجانی: zarnabāf، ارمنی: zarnavuxt (vuxt < vaft < بفت)

فرخ هرمزد > xorox ormizd

– به گونه p (ف = p)

فر: ارمنی: par-k، فب: farnah، په: farr (سنج: Pharnese، نام یکی از جاثلیقان

ارمنی).

نافه: ارمنی: napak، په: nāfak.

کافور: .kapur

افسوس: apsus.

* افزود قباد: په: Afzut Kavut، ارمنی: Apzut-Kavat (نام دهی بوده است).

۱۷

ت (T)

فب: «ت» (هندواروپایی «ت») = فن: «ت»، «د»، «ی».

- فب: ت = فن: ت.

- در آغاز واژه، چون:

تاختن: ستا: $\sqrt{ta\check{c}}$ ، سا: tak، په: taxtan.

تار: (تار و پود، تار موی) ستا: taθra، سا: tantra.

تافتن: (حال: تاب) سنج: آفتاب، مهتاب، تابان، تابستان. ستا: $\sqrt{tap}$ ، په:

tāftan، ارمنی: tap، (tapah = دودکش).

تجر، خانه زمستانی: (سنج: تیجیر) معرب: طزر، ارمنی: tačar، فب: tačara.

۲ - در میان واژه پس از «س»، «ش»، «خ»، «ف».

دست، دسته، دستک: فب، ستا: dasta، په: dast.

درست: په: drost، ستا: $\sqrt{drv-}$.*بیست: $\sqrt{visat}$.* دویست، استر $\sqrt{asa-tara}$.*، سا: ačvatarā، (پس از حذف واکه

«ت» و «ر» مجاور شده‌اند).

بهشت: ستا: vahišta، په: vahist، سا: vasišta.

تشت (= طشت): ستا: tašta، په: tašt، ارمنی: tašt.

دخت: په: doxt، ستا: duydar.

۳ - در واژه‌هایی که از گویشهای دیگر ایرانی به عاریت گرفته شده است:

آتش: از ستا: atarš، ارمنی: ataš، (فن = «آذر» است).

پتیاره: ستا: paityara.

پشوتن: ستا: -pešutanu-.

۴ - تحت تأثیر - تر (در پایان صفات تفضیلی).

خوب تر، برتر، فروتر و جز آن تحت تأثیر واژه‌هایی چون پیشتر (سنج: کبوتر و

کفتر) و نیز - تن:

فروتن: ایوتن (پازند)، و جز آن با مقایسه با خویشتن، آبستن.

—ت میان دو واکه (په: t، پازند: d، فن: تا سده ششم d، در فارسی جدیدتر: d).
و پس از «ر» و «ن» (حروف آوادر).

پدر: فب: pitar.

برادر: فب: brātar.

مادر: فب: mātār.

فریدون: ستا: θraetaona، ارمنی: Hruden.

(واژه ارمنی Hruden و واژه‌های دیگر چون kavādes قباد (یونانی) نشان می‌دهد که در سده پنجم میلادی تبدیل ت میان دو واکه به d آغاز شده است. (Heruden: موسی خورناسی مورخ ارمنی، سده پنجم).

— «ت» پس از «ر» (په: t، پازند: d، فن: d).

اردیبهشت: په: Artavahešt، ستا: Ašavahišta.

فروردین: په: fravartīn، ستا: fravašt.

اردشیر: ارمنی: Artāšīr (کهنه‌تر: Artāšēr)، یونانی: Artaseires.

سرد: په: sart، ستا: sareta.

شاگرد: ارمنی: ašakert.

— دار (پسوند): په: و ارمنی: -tār.

— گرد (پسوند): ارمنی: -kert (= کرده، ساخته).

خوردی: په: x^vartik، ارمنی: xortik-h (نوعی شیرینی).

— «ت» پس از «ن» = د

چند: ستا: čvant.

اندر: antare، په: antar.

اندروا: په: antarvai، ستا: antarevoya.

اندر ماه: په: antarmāh، ستا: antarmāñha.

دندان: په: dandan، ستا: dantan.

— فب «ا» هرگاه واکه پس از آن بیفتد و در فارسی میانه پیش از حرف ساکن قرار گیرد، همسان (assimilation) می‌شود (و می‌توان گفت، می‌افتد).

— «ا» کهن در این صورت با حرف بعد ʾ، ʾs، ʾs، همسان می‌شود.

پچین: په: pačēn، ارمنی: patcēn، (رونوشت)، عبری: patšeyen، (در کتاب

استر) فب: patičayana.

پشنجیدن: په: pašančitan, فب: patišinčataiy.

پشگم: (ایوان، کاخ، خرگاه).

بسی رستم پس از اندر این پیروزگون بشگم

کم آمد عمر و نامد مایه، از و آرزو را کم

ناصر خسرو

یک رش هنوز بر نشد مستی نه یک بدست

پنجاه سال شد که در این سبز بشکمی

ناصر خسرو

ارمنی: patškamb, فب: *patiškamba.

پاسخ: په: pasaxv < patsaxv, ارمنی: patasxani, (= پاسخ).

ت در فارسی میانه متأخر و فارسی نوبه ی $\bar{i}$

پیروستن: ارمنی: patrast (آماده) فب: pati + $\bar{v}r\bar{a}d$.

پیراهن: په: patrāhan, pērāhan (?).

پیکار: په: patkār.

پیکر: په: patkar, ارمنی: patker, فب: patikara.

پیکان: ارمنی: patkandaran.

پیمان: ارمنی: paimān, په: patmān.

[واژه «پنام» قابل توجه است. $n = (d <)t$. په: padāma, عر: فدام، ارمنی:

:pandam

«بتا نگارا از چشم بد بترس همی چرا نداری با خوشتن همی تو پنام»
شهید بلخی

زمان دقیق تغییر t به y, $\bar{i}$ معلوم نیست.

در پازند واژه‌هایی چون پیمان: paimān و parvastan و pērastan و pēdā داریم و

در مقابل واژه‌هایی مانند: padrastan و padvāxtan و padmōxtan و patiroftan داریم.

[padmōxtan یعنی پوشیدن. patkōftan = کوفتن. padvāxtan = جواب دادن.

سنج: واژه پتواز، بیواز = جواب:

به اومید رستم به درگاه او اومید مرا جمله بیواز کرد (یا پتواز کرد)

بهرامی

په: patvāč, ستا: paitivāča, در نوشته‌های مانوی نیز آمده است.

در ارمنی این - pat های پهلوی هم به گونه - pat، به عاریت رفته است، چون: patvast، patgam، patkandaran، patsparel (= پناه دادن) و هم به گونه pai(y) چون paikar و paiman، (تغییر pat به pai پیش از سده پنجم میلادی اتفاق افتاده است).

— در واژه‌هایی با پیشوند -pāti ت به ذ و پس به «د» ($d < \delta < t$):

پادشاه: په: pataxšāh.

بادافراه: (پادافراه) په: pātafrās.

پادکوس: (معرب فاذوس) په: patkōs، ارمنی: patgospān (معرب فاذوسفان):

استاندار.

گاه دال هم از آن حذف می‌شود چون: بازهر و پاسخ.

— ت کهن در فن می‌افتد:

۱ - در میان واژه در گروه xtr:

بلخ < فب: Baxtriš، سریانی: Baxtrāyaθa، (عربی: باختریون).

بهر، برخ، ستا: Baxōra.

۲ - در پایان واژه چون:

فرو < فرود. سنج: فروتن، فروتر = فرودتن، فرودتر.

زن مسکین فروتن مرد برتن کمان ... آهسته بر زن

اسپرو < اسپرود

— ts کهن در ایرانی به «س» بدل شده است و بعد به «ه».

ماهی: په: māhik، ستا: masya، سا: matsya.

tt کهن در ایرانی شده است.

mast، سا: matta

— گاه t در میان دو واکه بایستی δ و پس d بشود، y می‌شود ($y < t$) چون:

پاییز: پازند: pādēz، یهودی تاتی: poriz، په: pātēz.

مایه: (معرب مادّه) پاز: mādag، (سنج: سرمایه) سنج: په: mātahik، mātakvar

(اصلی).

آذربایجان: په: Atürpātakān.

— فب: rt = فن hr و hl.

rt چنانکه گذشت بایستی در پازند و فن: rd، (و گاه l) بشود. این واژه‌ها بیشتر

بلکه همه ویژه نوشته‌های پارسیان است و از آنها به فارسی راه یافته است.

أَهْلَو: (یا اhrav) = ستا: ašavan، فب: *artavan، ولی پهب: ahlav، فن = ارد،
(سنج: اردوان، اردشیر) amahraspand، ستا: ameša spenta، پهب: amahraspand، این
واژه بایستی به فارسی میانه amurt(a) spant بشود. سنج: پهب: murtak، فن: مُرده، ستا:
mereta meša (سنج: مرداد = ستا ameretāt).

۱۸

د (d)

فب: d (هندواروپایی (dh, d) ایرانی = z < فن = d یا h یا y و اگر پیش از آن حرف
(«ر» باشد l = rd (یعنی l).

— فب: d، فن: d

— در آغاز واژه:

داد < فب: dāta

دست < فب: dasta، ستا: zasta

دادار: ستا: dātār، پهب: dātār.

دادن < -vādā، دادن، آفریدن (فب: adā).

داماد: ستا: zāmātar، کاشی: zumā، پهب: damāt.

— در میان واژه: ز پس از «ن»، «ژ»، «ز».

بنده: فب: bandaka.

اندام: ستا: hrundāma.

دزد: ستا: dužda.

مزد: ستا: mūžda.

میزد: ستا: mayazd (... ای به میزد اندرون بزاد)

نزد: ستا: nazda.

هرمزد: فب: Ahuramazda.

اژدها: ارمنی: aždahak، ستا: ažiš-dahaka.

— فب: d پس از واکه = ð و نیز در پازند و فن: h یا y می شود.

— فب: h < d

دَهَم: ستا: daðami، فب: datstuv.

خواهم: سا: svād.

سپاه: ستا: spāḍa، فب: Taxma-spada.
 زره: ستا: zrāḍa، ارمنی: zraha-k، په: zreh، سریانی: زردا، عربی: زرد (سنج):
 زَراد = زرهگر).

نهادن: ستا: nidaḍat.
 ماه: (کشور ماه = ماد) سنج: سریانی: BēθMāḍāye، ارمنی: mar-k، فب: māda.
 اسپهان: (اصفهان، سپاهان) په: Spāhān، ارمنی: Spāhān، یونانی: Aspāḍana.
 سَرا [ه]: فارسی یهودی = سرراه، ارمنی: srah، عربی: سرادق،
 (کاش آن زمان سرادق گردون نگون شدی) و بسیاری دیگر.

d - پیش از «r» = h.
 مُهر: ارمنی: murhak، سا: mudra.
 سار: درد:

جانم به لب آمد از غم و سار مُردم ز جفا و جور بسیار
 (خسروانی)

d - y < (i) چون:
 می: پازند: mai، ستا: maḍu.
 کی، (چه وقت): ستا: kaḍa.
 دی، (ماه دهم): ستا: daḍva.
 نی: ستا: nada.
 پی: ستا: pada.
 خوی (عرق): ستا: x^{va}aeḍa.
 پای: ستا: pāḍa.
 را: rā، په: rāy، فب: rādiy، اسفندیار. و جز آن.
 l < rd -
 سال: sareḍa.
 میلاد: (مهرداد) Miθra-data، ارمنی: Mirdad.

۱۹ ث (θ)

فب: θ، فن و پازند: h، په: h و s.
 (θ کهن در فارسی نوگاه = ه):

شهر: $xšaθra$ ، گاه: $s =$

سخن: از ریشه $\sqrt{\theta}ah$ ، گاه: $t =$

تخت: تمام (سه روز تخت یعنی تمام کامل) فب: $\theta akata$.

[از ماه و یخته ۱۴ روز تخت بود که قیام کرد (برخاست)]

(viyaxnahya mābyā x17 roučābis θakata āha yadiy uda patata)

$h < \theta$

آهنجیدن $\sqrt{\theta}an$ ، (کشیدن) پازند: $\bar{a}hanjidan$ ، په: $\bar{a}hangah$ ، (کشنده، جالب)

(سنج: شفشاهنج، شفشاهنگ، یعنی حدیده).

ز زخم ناوک مژگان او بود هر شب بسیط چرخ مشبک بسان شفشاهنگ

(جرفادقانی)

بفرمودش که خواهر را بفرهنج به شفشاهنج فرهنگش برآهنج

(ویس و رامین)

گیهان: په: $gēhān$ ، ستا: $gaeθanām$.

بومهن: فب: $*bumi-maθana$.

میهن: په: $mēhan$ ، ستا: $maeθana$.

مهمان: فب: $*maiθman$.

پهن، پهنا: په: $pahnād$ ، پازند: $pahnāy$ ، ستا: $paθana$.

فریه: ستا: $frapiθwō$.

چهار: ستا: $čaθvarō$.

شاه: په: $šah$ (سنج: $šahpuhr$) فب: $xšayaθiya$.

— در واژه های اوستایی که در فارسی به کار می رود، گاه θ می شود: t

$\theta < t$ چون گیتی، ستا: $gaetaya$ ، و گاه

$\theta < d$ چون زردشت، ستا: $zarθuštra$ ، و گاه

$\theta r < (fr -)$ فریدون $\theta raetaona$.

— ایرانی کهن $\theta r =$ فب: s ، ستا: θr ، فن: s و h

$s < \theta r$ —

سه: ستا: $\theta rayam$.

سی: ستا: $\theta risat$.

پُسر: ستا: $puθra$ ، فب: $pu_{ss}ça$.

پاس: په: pas، ستا: paθra.
 — و یا به hr (hr < θr) و پس از افتادن h پس از واکه کشیده: r.
 پور: په: puhr (šapuhar)، ارمنی: šapuh.
 مهر: په: mitr (برای miθr)، ستا: miθra، ارمنی: mihr و گاه mirh، سنج: لاتین
 mitradates.
 شهر: په: šatr (برای šaθr)، پارتی: *xšaθr، ارمنی: šahr، در نامهایی چون
 Šahrvaraz فارسی «شهربراز».
 شهرب: (که در فرهنگ‌های فارسی عربی دانسته شده) بایستی از xšaθrap(āvan)
 باشد šahrap < šaθrap.
 شنسب: (سنج: آل شنسب) شاید تحریفی از همین واژه باشد.
 بهرام: په: Vahrān، کهنه‌تر Vahrān، ستا: Vareθrayna.
 گاه از «-hr» «h» می‌افتد. چون:
 پور < puhr < puθra.

۲۰

فب θ و s
 s ایرانی در آغاز واژه در فارسی باستان θ یا s می‌شود.
 فب: θuxra، ستا: suxra، فن: سرخ.
 فب: θurd (نوع)، ستا: sareθa، په: sartak (سرده).
 در نامهای غیرفارسی (= فب) تنها در θataguθ است که به گونه θ (در آغاز) دیده
 می‌شود. (یونانی: Sattagudai) و گرنه همه جا s. سنج: Saka، Skunka، Sikayauvadiš (در ماد).
 s ایرانی، فارسی باستان (در میان واژه) θ =
 فب: maθišta، بزرگترین. ستا: mas-.
 فب: viθ، خانه، خانواده. ستا: viθ-.
 ولی در واژه vasiy، بسیار، بس، همان s است. و نیز pasa-، پس (سنج: ستا):
 pasča، paskāt و هم asa و aspa (اسپ).
 — فب: θ در آغاز واژه پیش از واکه s =
 سرخ: فب: θuxra، ستا: suxra.

سختن: فب: $\sqrt{\theta}ah- < * \theta a(h)uvana$

سنگ: فب: $a\theta angaima$ (= سنگی)

— فب: θ میان دو واکه = فن: h .

مه (بزرگ): پازند: meh ، فب: $ma\theta i\delta ta$ ، (صفت عالی)، ستا: mas ، $masy\ddot{a}$ (سنگ: $masmuy\ddot{a}n$).

ده: پازند: dah ، په: dah ، فب: $*da\theta a$ ، ستا: $dasa$.

فب: $s = s$ در فن، در شناسم، پرسم، ترسم و جز آن.

گسستن < فب: $*vi-sistanaiy < \sqrt{s}id$ ، ستا: sid .

۲۱

فب h و s (هندواروپایی)

— فب: h (ایرانی h ، هندواروپایی s) در آغاز واژه پیش از واکه و در میان پس از a و

$\ddot{a}$ و پیش از (r, m, v, y) . h .

هاون: ستا: $h\ddot{a}vana$ ، په: $h\ddot{a}van$ ، ارمنی: $havan$ ، عر: $h\ddot{a}van$.

هزار: ستا: $hazaira$ ، په: $haz\ddot{a}r$ ، ارمنی: $hazar$ ، (سنگ: $hazarpet$ ، فرمانده هزار

نفر).

هژیرو: ستا: $hu\check{c}i\theta ra$ ، و بسیاری دیگر.

— در میان واژه:

داه: (= بنده، کنیز)، سا: $dasa$.

تاک رز را دید آبستن چون داهان شکمش خاسته همچون دم روباهان

ماه: (به هر دو معنی)، فب: $m\ddot{a}ha$.

خواهر: ستا: $x^va\ddot{n}har$.

اژدها: ستا: $a\check{z}i\delta-dah\ddot{a}k\ddot{a}$.

(در واژه‌های به عاریت رفته به ارمنی $h = h$).

— h در آغاز واژه پیش از $u =$ فن: x .

خشک: فب: $(h)u\check{s}ka$ ، ستا: $hu\check{s}ka$.

خسرو: ستا: $husravah$.

خجیر (و هژیرو): ستا: $hu\check{c}i\theta ra$.

و هم $h =$ (یعنی در آغاز واژه و پیش از u)

هژیو، هجیر: ستا: huciθra.

هما: ستا: humaya.

هنو: ستا: hunara.

– در آغاز واژه h می افتد.

انجمن: ستا: hanjamana.

اندام: ستا: handāma.

انگاشتن، انگارم: ستا: hankārayemi.

انباشتن، انبارم: سا: sampuray-.

(ولی در هنجار نمی افتد. سا: samčara)

از فب: hača.

– فب uv (برای huv = ستا x^v) فن: x^v در آغاز واژه:

خوارزم: فب: Uvārazmiš.

خواهر: ستا: x^vañhar-.

خواب: ستا: x^vafna.

خوی: x^vai (عرق)، ستا: x^vaeða-.

۲۲

فب z و d

– فب d (ایرانی z) = فن d.

داماد: ستا: zamatar.

داند: فب: adana، ستا: zanata.

دست: فب: dasta، ستا: zasta (ارمنی: dastak).

دل: ستا: zered.

– rz (ایرانی) = rd فب = l فارسی.

گیله: بازند: gela، په: gilak، فب: *grda، ستا: gereza.

بلند: بازند، په: buland، فب: *brdant، ستا: berezant.

– فب z (ایرانی z) = فن z.

زور: بازند، په: zur، ارمنی: zur، فب: zurah، ستا: zura.

زرنک: فب: zaranka.

خوارزم: فب: Uvarazmiš، ستا: X^vairizem.

بزرگ: فب: vazrka.

— فب rz (ایرانی rz) = فن rz.

سپرز: ستا: spereza.

برز: ستا: bereza.

ورز: ستا: vareza.

فرزند: ستا: frazanti.

در پازند و پهلوی همیشه «z» فارسی کهن = z (در ارمنی هم: z)

— z ایرانی در فارسی نو = z و d

(واژه‌های مترادفی از گرایش شمالی و جنوبی در فن، آمده است).

— دانم، فرزانه

دهان، زفر (گوشی)

دریا، زره، زراه

فب: dida > دز

یونانی (از فب: dragya = dranga, zaranka)

هلم: ارمنی: apaharzan (طلاق).

بلند: برز.

سپرز: تاتی یهودی: supul، کاشی: espol، (شیرازی: osbol).

دَمه: زم (سَنج: زمستان)

— zd ایرانی = فب: zd، فن: zd.

هرمز: د: په: Ohrmazd، فب: Ahuramazda، ارمنی: Ormizd، کهنه‌تر:

.Aramazd

نزد: ستا: nazda.

می‌زد: ستا: myazda.

— zg ایرانی = فن yz.

مَغز: ستا: mazga.

— zm- ایرانی = فب، فن: zm.

بزم: ارمنی: bazmakan (مهمان)، سا: blaj (؟)

رزم: ارمنی: razm، paterazm، په: razm، ستا: rasman.

— ایرانی zn = ستا، و فب: šn، در آغاز واژه xšn، فن: šn.
 شناختن: فب: xšnāsātiy < xšna- (سنج: فن: آشنا).
 جشن: ستا: yasna (برای *yašna)
 — فن: z از ایرانی z گاهی (خیلی کم) < ž و z
 نژاد: ستا: *nizati.
 بجشک (پزشک): ستا: baešaza، سا: bhišaj.

۲۳

چ (č)

فب: č در آغاز واژه و پس از حروف انسدادی بی آوا (بست و اج) = č
 در میان واژه پس از «m» = پازند و فن: ž.
 وگرنه در په: č، پازند: ž، فن: z، گاه ž و z.
 — فب: č در آغاز واژه و پس از حرف انسدادی.
 چرخ: ستا: čaxra و جز آن.
 — پس از حرف انسدادی: نخچیر، ارمنی: naxčirk.
 — č پس از n پازند و فن = ž.
 پنج < ستا: panča، پازند: panj (پنجاه و پنجم).
 پشنجیدن: ستا: paitičaite.
 هنجار: سا: sančara.
 و جز آن.
 — فب: č پس از واکه‌ها و r = په: č (ارمنی č). پاز: ž، فن z و گاه ž.
 از < فب: hača.
 ارزیر: ارمنی: arčič.
 آواز: په: āvāč، ارمنی: avač و avaj < √vač.
 بازار: ارمنی، پهلوی: vačar.
 روزی: په: ročik.
 روزن: ستا: ročay.
 رازی: په: rācik (همچنین تازی و سگزی) (پسوند چیک).
 — č < z و پس از ž و z.

واج، باج، واژ.
 تَجَر: عر: tazar (خانه تابستانی)، ارمنی: tačar، فب: tačaka.
 خجیر، هژیو، هجیر: فب: hučithra.

۲۴

ژ، ج (ž و j)

فب: ž (< ایرانی ž) = فن: ž یا z.

مژده: ستا: mīžda.

دزد: ستا: dužda.

دژ: (نیز دُش) فب: duš، ستا: duž، ارمنی: dž.

(سَنج: دشمن، دشوار و جز آن) په: -duš.

فب: j = فن: ž، z.

— فب j < z، چون:

جاماسپ: په: Jamāsp، ارمنی: Jamasp، ستا: Jamaspa، سریانی: Zamasp،

یونانی: Zamaspes.

— فب: j < فن: z.

زدن: ستا، فب: √jan.

زیستن: ستا، سا: √jiv.

زهر: ارمنی: žahr، ستا: *jaθra.

— فب: j < ž.

ژاله < *žardak < *jharda?

ژرف: ستا: jafra.

ژیوه، جیوه: ارمنی: žipak، سا: jiva (عر: زیق).

— فب: ž، j در میان واژه < فن: ž، j و z

— فب: j پس از n (میان واژه) = j

آهنجیدن (= کشیدن): په: āhanjāk (جالب). ستا: √θn_j، فب: jam frāha(n)،

سا: sany.

انجمن: ستا: hanjamana.

— فب: j پس از r = فن: j یا z

درج (نیز: آرز)، ارجمند، ارزیدن، (ارزان)، ستا: arejah، په: arj، ارمنی: arzān.
 - فب: ز، z پس از واکه = فن: ز، ž، z
 باج، باژ، باز، = فب: baji، سا: bhāj.
 خجسته: ستا: hujasta، (پازند: gazista، ضد خجسته).
 ستیز: ستا: stij.
 خوزستان: فب (H)uvja.

۲۵

ش (š)

فب: š پس از r، au، ai، ū، ī، = فن: š.
 گوش: gōš < فب: gauša.
 دوش: doš، ستا: daošetara، په: došatar.
 موش: سا: mūšaka.
 میش: ستا: maēsa، په: mēš.
 پاشنه: ستا: pāšna، سا: pāršni.
 - فب: xš = فن š (در آغاز واژه و نیز پس از پیشوند و در ترکیب) ولی پس از واکه

.xš

- در آغاز واژه:
 شام: ستا: xšafnya.
 شاه: فب: xšāyaθiya.
 شایستن: < √xšē-
 شب: فب: xšapa.
 - پس از پیشوند، چون:
 نشیب: nešēb، ستا: *yuxšvaepa.
 آشفتن، آشوب: په: āšōp، ایرانی < xšup، سا: kšubh.
 پادشاه: په: pataxšāh.
 خورشید: ستا: hvare-xšaetēm، سریانی: δ(ē)xšarx.
 اردشیر: په: artaxšaθra.
 - در میان واژه پیش از صامت:

روشن: ستا: raoxšna.

آشتی: ستا: -āxšti.

پس از واکه -xš باقی می ماند:

بخشیدن: ستا: baxšaiti.

رخش: (= رخشیدن، درخشیدن، درخش) یا رُخش. سنج: ستا: raoxšna.

وخشور: په: vaxšwar، ستا: *vaxšabara.

تبدیل xš به š در آغاز واژه بایستی پیش از سده سوم میلادی آغاز شده باشد.

سنج: hpuhr(ā)š نویکند حاجی آباد. و جز آن.

– فب -fš در آغاز واژه = فن š و در میان واژه = fš.

– در آغاز، شرم: ستا: fšarema.

– در میان واژه، درفش: ستا: drafša، ارمنی: drauš، (تغییر -fš- به wš جدیدتر است.

سنج: دروش (برای درفش) کوش (برای کفش) اوشان (برای افشان) و جز آن.

– فب: št (< هندواروپایی st. پس از i، u) = فن: št و st.

۱ – فب št = فن št

مُشت: ستا: mušti، ارمنی: muštik.

انگشت: ستا: angušta.

اُشتَر: ستا: uštra.

هشت: ستا: ašta.

۲ – št < st.

مَهست: پازند: mahest، فب: maθišta.

بأست: ستا: barezišta.

فب: šy (< ایرانی cy) = په و فن: š

شاد: په: šat، فب: šiyati، ارمنی: šad.

شدن: (شوم) فب: ašiyavam.

۲۶

ک (k)

فب: k (هندواروپایی: k) = فن: k (در آغاز واژه) و نیز در میان واژه = k (پس از

کنسن های بی آوا) ولی = g پس از کنسن های آوادار).

فب: $k = k$ (در آغاز واژه)

کام: په: $kāmak$ ، ارمنی: $kamk$ ، ستا: $kāma$.

کارد: ستا: $kareta$ ($< \sqrt{kārī}$) و بسیاری دیگر.

تبدیل «ک» به «خ» در واژه خرچنگ از راه ریشه‌شناسی عامیانه است. سنج: کلنجر (= خرچنگ) سا: $karkata$ (سنج: صفتی که برای خربزه (در شیراز) به کار می‌برند. «کره سنگ» شاید همین کلمه باشد به معنی خربزه تیرماهی یا خربزه ماه چهارم سال، برج خرچنگ باشد).

— در میان واژه $k = k$

آشکارا: ارمنی: $aškaray$ ، په: $āškārak$ ، سا: $aviškara$.

خشک: فب: $uška$.

سروشک: ستا: $sraška$.

پیکار: په: $patkar$.

و جز آن.

— در میان واژه پس از واکه و «ر» و «ن» = فن g

نگاشتن، نگار: ارمنی: $nkar$.

نگاه: په: $nikās < \sqrt{kās}$ = دیدن.

آگاه: په: $ākas < \sqrt{kās}$ = دیدن.

جگر: ستا: $yākara$.

گر $-kara <$.

پس از r ، چون:

ارگ: په: $arkpat$ (ارگبد).

گرگ: ستا: $vehrka$.

گرگان: ارمنی: $Vrkan$ ، فب: $Vrkana$.

برگ: ستا: $varcka$ (عر: ورق، ورقه).

بی‌قاعده است تغییر k به $γ$ در برخی واژه‌ها:

امیغ از آمیختن $< \sqrt{mīk}$

گریغ از گریختن $< \sqrt{rīk}$

فروغ $< \sqrt{rūk}$ $forōy$

تغار: ارمنی: $takar$ در واژه $takarapet$ (ساقی).

اریغ: فب: .araika.

تغییر k به g و پس به v ($v < g < k$) تنها در واژه‌های گواه، په: .gukās و گواریدن، په: .gukāridan دیده می‌شود.

— و پس از کنسن‌های آوایی.

بزرگ: فب: .vazrka.

مرگ: ستا: .mahrka.

بانگ: ارمنی: .vang و .vank، بلوچی: .gvank.

— می‌افتد در پایان واژه پس از ā.

نیا: فب: .nyaka.

با، آبا: په: .apāk، سا: .apāk.

ما: ستا: .ahmakem.

— واژه‌هایی با پسوند āk، ūk، ik، ãk، òk در فن «k» می‌افتد.

بنده: په: .bandak، فب: .bandaka.

پاشنه: په: .pāšnak.

گرما: په: .garmāk.

دیبا: په: .dīpāk، ارمنی: .dipak (سنج: دیباج).

خوردی: x^vardi (= شیرینی)، ارمنی: .xortik.

ماهی: په: .māhik.

بازو: په: .bāzūk.

آهو: په: .āhūk.

پسوند تصغیر همه جا ak است.

مردک، زنک، اندک، جفتک (ارمنی: .juxtak)

۲۷

گ (g)

فب g (هندواروپایی g و gh) در آغاز واژه و پس از «m» = g

گام: ستا: .gāma.

گاو: ستا: .gau.

گاه: فب: .gāθu.

گرفتن (گرو): فب: grab، سا: grabh.

گفتن: فب: gaub.

گیس، گیسو: ستا: gaesa.

انگشت: ستا: angušta.

انگشت (ذغال): سا: angara.

بنگ: سا: bhanga.

رنگ: سا: rainga.

در واژه‌های به عاریت رفته به ارمنی در این حالت به گونه g دیده می‌شود، گاه
gāh، گنج < gunj، گون < goin.

ارمنی zangapan < ستا: zanga (زنگار، برای محافظت قوزک پا).

– فب: g پس از واکه و «ر» < ʎ فن، هم به گونه ʎ باقی می‌ماند.

مُوغ: ستا: mareya.

مَوغ: ستا: mareya.

مغ و موغ: mōy، فب: magu (= mayu)

میغ: ستا: maega.

آغار (آغاردن): سا: ā + √gar (از پاک سبوی پاک برون آید آغار)

تیغ: (tēy)، ستا: bi-taeyya.

جوغ، یوغ: سا: yuga.

دروغ: فب: drauga.

در ارمنی ʎ نیست و این‌گونه واژه‌ها همه‌جا به گونه g است: bag، mōg، marg
(ستا baya)، Vadgēs (بادغیس) و غیره.

(واژه جهان نمی‌تواند معرب گیهان باشد. این واژه در عربی به کار نرفته است)!

– فب g = فن v

مرو: فب: margu.

موبد: سریانی: mowed، ارمنی movpet، movan hamdergapet (= مغان

اندرزید)، فب: magu.

– فب g = فن y

رَی: ستا: raya، فب: raga.

زریون < زرگون، ستا: zairi gaona.

آذریون < اذرگون

نیوشیدن: (نغوشیدن، نغوشاک)، بلوچی: niyušay.

پیام > پیغام. ارمنی: patgam.

چون < ciyu، په: čigōn، سنج: چگونه.

— همچنین ɣr می شود -yr.

تیر: ستا: tiyTi.

انیوان: (نام روز سی ام ماه) ستا: anayra raoča.

دیر: (dēr) < *dayr < *dayr، فب: dagra.

— g می شود h در واژه بهستان (در یاقوت به کار آمده است) یونانی: Bagstanon.

.Oros

بغستان: (واژه مادی است) = بیستون.

— g = ɣ در ترکیب با m و n (gm, gn)

در پاره‌ای از واژه‌ها g حذف می شود.

آمدن: په: matan، فب: ha(n)gmata.

همدان: ارمنی: Ahmatan، فب: Hagmatana.

بهرام: په: Varahran، ارمنی: Vahgn، ستا: Vareθrayna.

نان < nayna، سنج: بلوچی: nayan، (در روغن، ستا: raoyna باقی می ماند).

۲۸

خ (X)

فب x، فن x.

خو: ستا: xara، سا: khara.

خود: فب: xaoda، ستا: xaoða، ارمنی: xoir.

خم: (خُنب) ستا: xumba، سا: kumbha.

خاستن (خیز): په: xāst، خاست xīstāxēz.

و جز آن.

— فب x پیش از گنسن فن x.

— xt:

بخت: ستا: baxta، سا: bhakta.

باختَر: ستا: apāxtara.

دختَر: ستا: duγdar، پَه: duxtar.

— فب xt < فن -ft—

جفت: پَه: juxt، ستا: juxta، ارمنی: juxtak.

بیدخت و بیلفت: bēluft (ستاره ناهید)

— فن xr < xr—

خرد: ارمنی: xrat، ستا: xratu، سا: kratu.

خروشیدن: پَه: xrōšitan.

چرخ: ارمنی: čaxr، ستا: čaxra.

سرخ: ستا: suxra.

استخر: (نام شهر)، سنج: ستا: staxra.

— فن hr < xr—

چَهرَه (دوک) < čaxrak

سُهراب، سَهراسب: suxra، سرخ.

— فن lx < xtr و xr—

تلخ: پَه: taxr (taxl)

بلخ: پَه: Baxr (Baxl)، ارمنی: Balx، فب: bxtriš.

— xm < xm—

دخمه: ستا: daxma.

تخم: ستا: taoxma، ارمنی: tohm (ولی فب: tauma).

-xm- در زمان ساسانیان به -hm- و با افتادن h، به گونه m درآمد است:

گستهم و گونه دیگر آن بستهم Bestahm، روی سکه ها Vistahm، ارمنی:

Vstam، ارمنی: Bistām < فب: *Vistaxma.

تَم: tam، سنج: ارمنی: tam-xosrow < تهم، tahm، سنج: تهمتن و نیز رستم: پَه:

*Rōtastam < Rustahm.

سَتم: پازند: stahm، پَه: stahm یا staxm.

درم: ارمنی: dram، عر: derham، یونانی: draxme.

۲۹ ن (n)

فب n = فن n.

نام: فب: nāma.

میان: ستا: maiḍyāna.

— در ترکیب با حروف دیگر:

— فب šn = فن šn.

پاشنه: په: pāšnak، ستا: pašna.

تشنه: په: tišnak، سا: tašnaj، کشن: ستا: varšni.

در اسم مصدر n از šn در فن می افتد. چون: دانش، کنش، روش، پرسش و جز آن، از دانشن، کنشن، روشن، پرسشن (در پهلوی).

پاداش < pat-dahešn ولی با افزودن واکه ای پس از «ش» n افزوده می شود (پاداشن).

mn- فن: m.

کم: فب: kamna.

نم: فب: *namna.

— fn < فن n یا m یا b ؟

taf- (تفته): ستا: tafna, tafnu.

شام (خوراک شب): ستا: xšafnya.

تب: tafnu.

— n گاه در پایان واژه به m بدل می شود.

بام < بان.

وهرام (بهرام): پهلوی کهنه تر: varahrān، ارمنی: vahagn، ستا: vareθrayna.

اعتماد: پازند: awastām، په: apastan، ارمنی: apastan.

پنام: په: paddām، ارمنی: pandam، عر: فدّام. ستا: paitidana.

بتا، نگارا از چشم بد بترس همی چرا نداری با خویشتن همی تو پنام

— گاه n پس از واکه می افتد، چون: «چو» < چون.

— گاه در ترکیب حرف n پایان پاره نخست و حرف m در آغاز پاره دوم n می افتد.

سیمرغ: sēn-mury، ستا: saena-mareya.

a₂خیشومی (añ) = فن ā: مار اسپند، maθrem spentem.
تار (تاریک): aθra.

۳۰

م (m)

فب: m (هندواروپایی m)، فن: m، چون:

مادر: فب: mātar.

کام: فب: kāmā.

— فب m (از هندواروپایی m) پیش از b و p (فن: b)، t و d (فن: d)، g، k (فن: g)،

j، ڄ (فن: j) می شود در فن n.

ایرانی ham- < an-:

انباشتن، انبار، انجمن، اندام، انگاردن و جز آن.

په: ham + √par- ستا: anbār، anbāstan،

انجمن: فب: hanjamana

در ارمنی لغات به عاریت رفته همه همینطور است یعنی (n < m) بجز m پیش از

b که به گونه m دیده می شود. چون: ambar (انبار)، ambox (انبوه)، stambak (ستنبه)،

pambak (پنبه)، و جز آن.

— «m» در هم ham-، فب: hama- در فارسی نو باقی می ماند. در واژه هایی چون

همسایه، همبستر، همدل، همدم، همکار، همپشت، همگوهر، همکار، چنانکه در

پهلوی (سنج: ham datastan) و فارسی باستان (سنج: hama pita).

nb < m (ترکیب nb بیشتر به m بدل می شود).

خُم < خنب xunb، ستا: xvmba، په: xumbak.

سُم < سنب، په: somb، ارمنی: smbak، فب: *su(n)ba.

— «م» های اصلی در واژه هایی مانند «دم» ستا: duma، په: dum(b)، در فن «م» و

هم «ن»

فن: دُم ولی nb در واژه دُنبه، دنب، دنباله، دُمبک.

— گاه در واژه هایی «mb» اصلی به گونه اصلی باقی می ماند و «m» نمی شود. چون:

سنب (< از سفتن) سُنبه، (بلوچی: sambag).

— m در ترکیب با حروف دیگر:

sm- -fb: sm = فن: sm.

آسمان: fb: asmān-am (در حال مفعول صریح: acc).

fb zm = فن zm.

وزم: په: razm، ارمنی: patrazm، razm، ستا: razman.

هندواریایی: sm- -ایرانی: hm، fb، فن = m.

فن: ما، fb amākem، ستا: ahmakem، سا: asmākam.

fb: šm = فن: šm.

چشم: ستا: čašman.

خشم: ستا: aešma.

fb rm = فن rm.

چرم: ستا: čarman.

گرم: fb: garma.

کرم: ستا: kerema، په: kerm.

شرم: ستا: fšarma.

fb: xm، فن: xm و hm.

تخم: fb: tauma، ستا: taoxman، په: toxmak، ارمنی: tohm.

گستههم، بستههم: ارمنی: Vstam، fb: Vstaxma.*

fb: hm = gm، فن: m.

آمدن: په: matan، ستا: āgemat (< vgam)

همدان: fb: Hagmatān.

fb: hm = فن: hm.

مهمان: fb: maiθman.

fb: dm = فن: m.

نشیم < nišidman.*

۳۱

ر (R)

fb: r = فن: r

روز: fb: raučah.

راست: فب: rāsta.

آبر: ستا: awra.

(گاه «ر» فن برابر است با «l» در سانسکریت).

رَشک: سا: likša.

روباه: به: ropās، سا: lopāça.

– «ر» در ترکیب با حروف دیگر.

– فب: rn = فن: rn.

بُرنا: ستا: aperenāyu، به: apurnai.

زرنیخ: (معر: زرنیق)، ارمنی: zařik.

(سنج: فب: *zarniya برای ستا: zaranya، طلا)

(نیز سنج: zarn، در zarnavuxt، آذربایجانی (t) zarnabaf).

– فب: rn < فن: rr و بعد -r.

پَر < پَر < ستا: parena.

خوَرَه (سنج: اردشیر خورَه) ستا: x^varena.

– فب: rd = فن: l.

سال: ارمنی: sard (سنج: navasard).

سالار: ارمنی: salar، به: sardār.

پالیز: عبری: pardēs، ستا: pairi daesa.

مالیدن: به: marz، ستا: marez.

ژاله < *žasdak.

گل: ستا: vaređa (وَرَد).

تبدیل rd به l در زمان ساسانی دیده می شود پیشتر از آن همه «rd» است (نک) سرد و ورد و جز آن.

– فب: rš = فن: š.

افتادن «ر» در ترکیب «rš» در فارسی میانه دیده می شود. وقتی که rš پیش از حروف t، n، v جای گیرد ولی در این زمان (ساسانی) اگر پیش از واکه جای گیرد، می ماند.

– rš در زمان اشکانی پیش از واکه می ماند.

ارمنی: Aršak، یونانی: Arsakes، فب: Aršaka.

ارمنی: Aršam، فب: Aršama.
 ارمنی: Savarš، ستا: Syavaršam.
 — r = rš (در زمان اشکانی) وقتی که پیش از کنسن n، t، v جای گیرد.
 ارمنی: Aštāt (نام)، ستا: Arštāt.
 ارمنی: پشت: (سنج: p'uštīpan، پهل: puštīkpan، ستا: paršti).
 پاشنه: sa: paršni.
 تشنه: sta: taršna.
 و جز آن.

۳۲

I

در اوستایی و فارسی باستان صدای «d» و حرف «d» وجود ندارد و در نامهای خارجی «d» به گونه «x» می آید.
 Babruš = بابل، Nadmlabira (اسم).
 Arbairā = اربل، Tigra (دجله).
 قدیمی ترین تبدیل به «d» در نام بلاش (اشکانی است)
 (Vologeses) ارمنی: Valarš، پهل: Valaxš، فارسی و عربی Valāš و بلاش و گلاش.

در زمان ساسانیان حرف rd > l (تبدیل rd به l) دیده می شود.

سال < sareða، سرد = سال و غیره

و هم تبدیل rθ به l، پهل: puhl، پل، ستا: peretu، فب: *prθu.

پهل: pahlav < فب: parθava.

چهل: sta: čaθvarosatem

دهلیز: فن: dahlēz، ارمنی: dahlič.

— فب: r = فن: l

بلخ: پهل: Baxtr (Bax)، ستا: Baxtres.

کلبه یا کوبه: ارمنی: kurba.

و هم این تغییر در زبان فارسی اتفاق افتاده است: گرمسیر < گرمسیل.

l از δ (δ < l)

ملخ: ستا: maḍaxa.

الماس: یونانی: aḍamas.

از 1:

هیرمند (هیلمند): hetomand.

نیز در واژه‌های به عاریت گرفته شده، چون:

لگن: یونانی: lekane.

کالبد: به: kalput، یونانی: kalopoḍon.

پلپل (فلفل): سا: pippali.

کلید: یونانی: kleiḍa.

۳۳

ه (h)

افزایش h و x در آغاز واژه:

هیزم: ستا: aēsma.

هوش: پازند: hōš، ستا: uši.

هوش (مرگ): ستا: aosah، به: hōš.

(ورا هوش در زابلستان بود بدست یل پور دستان بود)

هوشبام (سپیده صبح): ستا: ušah.

هیج، ایج: aeva + ča.

هیربد: ستا: aeθrapaiti.

هرمزد: فب: ahuramazda.

ممکن است در این دو واژه تبدیل معینی باشد.

aeθrapaiti > ēhrpat > hērbad

Ahuramazda > Ōhrmazd > Hormazd

— افزودن x چون خسته > آسته. ستا: asta (هسته).

خام: سا: āma، ارمنی: hum.

خرس: به: x(i)rs، ستا: areša.

خشیم: ستا: aešma.

خرما: پازند: xurma، ارمنی: armav.

۳۴

تغییر جای حروف

فب: گروه xr, fr, sr, zr, mr, zg. وقتی در پایان واژه جای گیرد، در فارسی تغییر

جای می دهد:

فب xr = فن rx:

سرخ < په: suxt, ستا: suxra.

چرخ < ارمنی: caxr, ستا: caxrak.

lx < xr:

تلخ: پازند: talh, په: taxl.

بلخ < بخل Baxtiš.

fr < rf _:

برف < ستا: vafra.

ژرف: ستا: jafra.

zr < rz _:

گرز: په: vazr, ستا: vazra.

mr < rm

نرم: سا: namra.

۳۵

افتادن هجا

اندر > در، فب: antar.

اندرون > درون، اندرخور، درخور.

ددیگر > دیگر، فب: duvdiyam.

بخش سوم

ادب و فرهنگ

مهران افشاری

رساله تیراندازی و کمانداری

برخی از پژوهشگران برآنند که تیر و کمان کهن‌ترین سلاح ایرانی است چنانکه تیراندازی و کشیدن کمان یکی از هنرهای آریائی‌ان باستان محسوب می‌شده است و پادشاه پارس را نیز «فرمانده کمان» می‌نامیده‌اند.*

نویسنده آداب الحرب و الشجاعة آنجا که درباره پیکان و انواع تیرها بحث می‌کند، می‌گوید: «دراین معنی استادان در تیراندازی کتابها کرده‌اند».*^۱ دو رساله تیراندازی یکی به نام جامع‌الهدایة فی علم الرماية به کوشش شادروان استاد محمدتقی دانش‌پژوه (فرهنگ ایران‌زمین، دوره یازدهم، ۱۳۴۲) و دیگری با عنوان منتخب‌الزمان در بیان تیراندازی به اهتمام استاد ایرج افشار (یادنامه سپید آقاوولی، تهران، ۱۳۵۶) به چاپ رسیده است. فصل پنجم از باب هفتم فتوت‌نامه سلطانی هم مختص است به کمان و آداب کمانداری.

یکی از رساله‌های نسخه خطی‌ای که به شماره ۱۱۳۳ در کتابخانه گنج‌بخش پاکستان نگهداری می‌شود نیز، رساله‌ای کوتاه درباره تیراندازی و کمانداری است که متن مصحح آن پس از این سطور درج شده است. رساله‌های تیراندازی که هنوز بیشتر آنها شناخته نشده و به چاپ نرسیده است، بی‌شبهت به فتوت‌نامه‌ها و رساله‌های اصناف

* کناوت، ولفگانگ: آرمان شهرداری ایران باستان، از کسنفن تا فردوسی، با همکاری و ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، از انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵، ص ۱۲۳.

* مبارکشاه، محمدبن منصور: آداب الحرب و الشجاعة، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران، شرکت انتشارات اقبال و شرکاء، ۱۳۴۶، ص ۲۴۲.

نیست و مانند آنها برای آموزش نگاشته شده و با انتساب به پیامبران صبغه قداست یافته است. در بخشهای آغازین رساله حاضر احادیث و مطالب و داستانهایی که طئی آن تیراندازی را از لحاظ دین و مذهب با اهمیت جلوه می دهد و مانند آنها را در دیگر رساله های تیراندازی نیز می توان یافت، ذکر شده است و سپس عیبهایی که اگر در تیر یا زه یا کمان باشد، باعث می شود که تیر بلرزد و راست حرکت نکند، بیان گردیده و پس از آن به آداب نشانه گیری در ناوردگاه و قواعد کمان گرفتن و تیر انداختن اشاره شده است. اندکی هم درباره شکار بحث شده و در پایان به ذکر دوازده شرطی که در هنگام کمان کشیدن و تیراندازی باید رعایت کرد، پرداخته است. نویسنده و تاریخ نگارش این رساله معلوم نیست اما در قرن چهاردهم کتابت شده است. بخشهایی از آن - خاصه بخش پایانی آن - با بخشهایی از رساله تیراندازی منتخب الزمان قابل مقایسه است.

تصویر این رساله برای این جانب به همت آقای محمدحسین تسییحی و به پایمردی جناب مهدی مدائینی فراهم شد که از آن عزیزان سپاسگزار است. همچنین آقای مدائینی این رساله را مطالعه فرموده و خطاهای نگارنده را یادآور شده اند که موجب امتنان است. در تصحیح آن کوشش شده است تا آنجا که ممکن بوده، اصالت متن حفظ شود. آنچه تصحیح شده در پی نوشتها ذکر گردیده و آنچه به متن افزوده شده در [قلب] آمده است و نکات مبهم با کلمه (کذا) مشخص شده است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ عَلَى رَسُولِهِ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

بدان که این چند کلمه ایست در بیان تیراندازی و کمانداری از قول انبیا و اولیا و حکما.

چنین آورده اند که چون آدم - علیه السلام - در دنیا آمد و تخمی که می کاشت^۱، جانوران آن را [بر] می چیدند، حضرت جبرائیل - علیه السلام - آدم - علیه السلام - را فرمود تا تیر و کمان بساخت و طرف جانوران [تیر] می انداخت؛^۲ و این سنتی است که از

۱. اصل: میگشت.

۲. این داستان در رساله جامع الهدایة به این گونه ذکر شده است: «آورده اند که چون آدم از بهشت بیرون فتاد، همه روز کشاورزی کردی و مرغی می آمد و کشتزار او را خراب می کرد. آدم چون او را از یک جانب دور کردی، بر جانب دیگر نشست، و آدم از آن در زحمت بود. پس آدم دعا کرد، گفت: مرا راه نما تا این مرغ را از این کشت



همه پیغمبران مانده است که با مخالفان از آن^۳ جنگ می کردند. حضرت رسالت پناه - علیه السلام - فرمود که: اگر ثواب تیرانداختن با امتان خود بگویم، از کسب و کار دیگر بازمانند.

حکایت [کرده اند] که روزی سعد وقاص^۴ با شاگردان تیر می انداخت، حضرت - علیه السلام - فرمود که تیری به نام [من] می انداز! سعد تیری انداخت. پس حضرت علی - کرم الله وجهه - گفت: تیری به نام من انداز! دیگری می انداخت. پس جبرائیل - علیه السلام - در رسید و گفت: تیری به نام من انداز! دیگری انداخت. پس سعد به طلب تیر رفت، <ص ۶۵> یک تیر را نیافت. جبرائیل (ع) گفت: آن تیر در بهشت رفت تا برای امتان [پیغمبر] تو جای وسیع گرداند. اکنون سه تیر انداختن سنت شد.

نقل:

زمینی که بر آن مسجد بنا شود، پیش از بنا به چهل سال فخر کند که من مسجد خواهم شد. زمینی که بر آن نشانه گاه^۵ تیر [بنا] شود، هشتاد سال پیشتر فخر کند که من نشانه گاه تیر خواهم شد.

امیرالمؤمنین علی - کرم الله وجهه - هرگاه به طلب تیر رفتی، پای برهنه بودی و



بیرون کنم! جبرئیل - علیه السلام - تیر و کمان آورد و برابر آدم به زه کرد و آدم را پیاموخت تیر بر کمان نهادن و گشادن. پس چون تیر اول به سوی مرغ انداخت، خطا شد و دوم بار مرغ را بزد. درودباشی بیهقی، نظام الدین احمد: جامع الهدایة فی علم الؤمایة، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه، فرهنگ ایران زمین، ج ۱۱، ۱۳۴۲، ص ۲۳۶. همچنین مقایسه شود با: کاشفی سبزواری، مولانا حسین: فتوت نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰، ص ۳۶۱ - ۳۶۰.

۳: با آن، به وسیله آن.

۴. سعد بن ابی وقاص مقصود است. ابواسحاق سعد بن ابی وقاص مالک بن اُهیب بن عبدمناف القرشی الزهّری، صحابی پیامبر اسلام (ص) در بیست و سه سال پیش از هجرت متولد شد و به سال ۵۵ هجری درگذشت. در غزوة بدر شرکت داشت. در عهد عمر او قادیسیه را فتح کرد و فاتح عراق و مداین بود. مشهور است به نخستین کسی که در راه خدا تیر پرتاب کرد. او مردی متمول بود و در قصرش واقع در ۱۰ میلی مدینه درگذشت. (الزّركلی، خیرالدین: الاعلام، المجلد الثالث، ص ۸۷). در رساله های تیراندازی سعد ابی وقاص پیشوای تیراندازان دانسته شده است زیرا او در این فن چیره دستی خاصی داشته و او را تیرانداز پیامبر (ص) دانسته اند: «گویند که سعد ابی وقاص (رض) که از جمله عشرة مبشّره است و در فن تیراندازی مهارتی تمام داشت و در آن عصر یگانه دهر و سرآمد روزگار بود (...) دلاوران صحابه اکثر به خدمت سعد مبادرت نموده، علم تیرانداختن می آموختند و بدان سبب علم شهرت می افراختند». محمد زمان (چراغ بیك): منتخب الؤمان در بیان تیراندازی، به اهتمام ایرج افشار، مندرج در یادنامه آقاولی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۶، ص ۱۴۳. همچنین — جامع الهدایة فی علم الؤمایة، ص ۲۴۵.

۵. اصل: نسانه.

گفتی که: روا نباشد که به زمین بهشت با نعلین می‌روم.^۶
نقل:

شیخ شقیق بلخی^۷ بیمار بود. یاران به عیادت وی رفتند، از شکاف^۸ در دیدند که شیخ تیر می‌اندازد. چون درآمدند، پرسیدند که: حکمت تیرانداختن چیست؟ فرمود که: خود را در سخت بیماری دیدم، خواستم که ثوابی حاصل کنم، هیچ ثوابی بهتر از تیر انداختن ندانستم.

استادان گفتند^۹ که قواعد تیرانداختن بسیار است. از آن جمله چند چیز رعایت باید کرد: یکی آنکه^{۱۰} وقت کشیدن کمان، قبضه را سخت باید گرفت و سرانگشت سبچه سخت باید گرفت و پای چپ بر زمین سخت باید زد. پهلوی چپ نرم باید داشت و پای چپ نرم باید داشت و هر دو دست <ص ۶۶> و بغل راست باید داشت.
نقل:

بدان که چون باد بر تیر افتد، بلرزد. و اگر پیکان دراز باشد یا پیکان تمام رفته باشد یا چوب کرم خورده باشد یا کج باشد یا زور بر کمان زیاده شود تا وقت رها کردن بسیار جنبش آرد، ازین عیوب تیر بترسد و بلرزد.^{۱۱}

۶. مقایسه شود با این حدیث که نویسنده آداب الحرب و الشجاعة در کتاب خود آورده است: «پیغامبر - علیه السلام - می‌گوید که: از تیرانداز تا هدف آنقدر زمین مرغزاری است از مرغزارهای بهشت. باید که تیرآوران پابره‌نه روند تا ثواب یابند.» (مبارکشاه، محمد بن منصور: آداب الحرب و الشجاعة، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران، شرکت انتشارات اقبال و شرکاء، ۱۳۴۶، ص ۲۵۷) و نویسنده جامع الهدایة نیز گوید: «جای تیراندازی روضه‌ای از روضه‌های بهشت است و چون پای برهنه روند، چنان باشد که در روضه‌ای از روضه‌های بهشت روند.» جامع الهدایة فی علم الزماینه، ص ۲۳۳.

۷. شقیق بلخی: ابوعلی شقیق بن ابراهیم بن علی الازدی البلخی، زاهد صوفی، از نام‌آوران مشایخ خراسان بود و شاید او نخستین کسی بوده باشد که در خراسان از احوال صوفیه سخن گفت. از بزرگان مجاهدان بود و غزوه کولان را در ماوراءالنهر دیده بود. شقیق به سال ۱۹۴ هجری درگذشت. الاعلام، المجلد الثالث، ص ۱۷۱. در رساله‌های تیراندازی طاهر بلخی یکی از پیشکسوتان تیراندازان معرفی شده است. (جامع الهدایة، ص ۲۳۲، ۲۴۴ و ۲۵۶ - ۲۵۸؛ همچنین منتخب الزمان، ص ۱۴۱) شاید داستانی هم که در این رساله ذکر شده است، به او مربوط باشد و نه به شقیق بلخی.
۸. اصل: شکاف.

۹. کذا فی الاصل. اما «گفته‌اند» صحیحتر است.
۱۰. اصل: آنکه.

۱۱. با جملات ذیل مقایسه شود: «اما عیبهایی که تیر را جنبش آرد، از آن جمله چهار عیب است از دست راست: یکی آنکه اگر قبضه راست سست گیرد، جنبش آرد. دویم سخت میل کند، جنبش آرد. سیم چون پاشنه دست‌گرد کند، جنبش آرد. و شش عیب دیگر از تیر است: اول سوفار فراخ، دویم پیکان گران، سیم یک پر تیر درشت و یک پر نرم بودن، چهارم اگر زه گسسته بود. پنجم چوب تیر کرم خورده بود. گز و پیکان نگاه ناکرده، نشانده باشد. درین صورتهای تیر جنبش آرد.» منتخب الزمان، ص ۱۴۲ - ۱۴۱.

و ایضاً اگر زه ناهموار باشد [و] پایک^{۱۲} فرغوشه (کذا) تنگ باشد و سرگوشه دراز، تیر جنبش آورد.^{۱۳}

ایضاً اگر کمان نم گرفته بود [و] پایک^{۱۲} کمان بریده^{۱۴} باشد یا قبضه سطر باشد، یا کمان شکسته بود، تیر راست نرود.^{۱۵}

نقل:

چون میان خصم و تو دوست قدم فرق باشد، نظر بر کلاه باید کرد و اگر صد و پنجاه قدم،^{۱۵} نظر بر دهانش باید کرد و اگر صد قدم، نظر بر ریش باید کرد و اگر هشتاد قدم، نظر بر کمرگاه. اگر پنجاه قدم، نظر بر زانوی کند و اگر چهل قدم، نظر بر رکاب کند تا بی خطا دشمن زخم‌دار خواهد شد.

اگر خواهی که تیر پرتابی^{۱۶} یک فرسنگ برود، باید که پیکان تیر میانه تهی بود و چیزی از آهن [یا] را نیم یا از برنج که پیکان او^{۱۷} تهی بود (کذا) در آن سیماب پر کنند و سر آن استوار کنند و در آفتاب نهند. حکم آنست که چون از زمین برخیزد <ص ۶۷> آنگاه بیندازد،^{۱۸} هر جا که دل او خواهد برسد مگر در سایه و آبی (کذا) که تیر آنجا بایستد. زیرا که^{۱۹} سیماب را که اگر پی^{۲۰} مفید (کذا) است، باید که کمان پرتاب^{۲۱} اندازی

۱۲. اصل: پایک. به حدس تصحیح شد.

۱۳. با این جملات مقایسه شود: «دیگر عیبهایی که در کمان است نیز شش است: اول، زه پوسیده؛ دوم، حلقه‌های گوشه یکی تنگ و یکی گشاده بودن؛ سیم، زه ناهموار بودن؛ چهار، کمان نمدار بودن؛ پنجم، یک خانه بودن؛ ششم، شکسته بودن. درین صورت نیز تیر جنبش آرد». منتخب‌الزمان، ص ۱۴۲.

۱۴. اصل: برده. ۱۵. اصل: صد و پنجاه قدم و پنجاه.

۱۶. اصل: اگر تا خواهی که تیر برنانی. در جامع‌الهدایه آمده است که: «منتهای تیراندازی، پرتاب انداختن است. از بهر آنکه کمان پرتاب انداختن پرقت‌تر باشد و مهر پرتاب از تیرهای دیگر باریکتر و آدمی او بیشتر باید». جامع‌الهدایه فی علم الؤامیه، ص ۲۴۹. درباره تیر پرتاب انداختن همچنین — همان، ص ۲۷۶ - ۲۷۴ و نیز منتخب‌الزمان، ص ۱۲۸. «تیر پرتاب» در متون فارسی به عنوان واحد مسافت و طول هم به کار رفته است. مثلاً: «مهرویه نباش در آب رفت. بر مقدار دو تیر پرتاب در آن آب شد». ارجانی، محمد بن فرامرزی، سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، ج ۱، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶، ص ۱۱۲؛ «چون سپاه از یک بسیار بود، چرخچیان قزلباش را تیر پرتابی به عقب دوانیدند». عالم‌آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۰، ص ۱۷۴؛

یکی تیر پرتاب بالاش بود زمین نیم فرسنگ پهناش بود

ایرانشاه بن ابی‌الخیر: بهمن‌نامه، ویراسته رحیم عفیفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۴۲۴، بیت ۷۲۰۸.

۱۷. آن.

۱۸. اصل: بیندازند.

۱۹. ظاهراً جمله‌ای پیش از این کلمه از قلم کاتب ساقط شده است.

کوتاه بود و زه دراز و چوب تیر سخت و پر کوتاه و پست^{۲۲} و سوفار تنگ. و پیکان تیر برتاب گران نباید کرد، بهتر آنکه از استخوان کنند.

اما زه کمان بسیار دراز کردن، تیر را بر نشان برد و کمان را خطر دارد و دو ساعد را بتابد.

اگر کسی را تیرش سوی چپ میل کند، پای چپ سوی راست دارد و اگر سوی راست میل کند، پای راست سوی چپ دارد تا تیر راست رود.^{۲۳}

وقت قبضه گرفتن باید که سرانگشت بزرگ [را] بر سایه نهد و سایه را موافق قبضه دارد و قبضه بر لب برابر باید داشت و اگر شست^{۲۴} از قبضه بلندتر گیرد، تیر نشیب رود و اگر پست گیرد، بلندتر افتد.^{۲۵} گردن سخت باید داشت، کتف فرو باید کشید و قوت برپای راست باید و اگر تیر بلند رود، قوت برپای چپ کند و پای راست محکم دارد و در وقت گرفتن شست کمان را اندکی جنباند، چنانکه سرکمان سوی راست شود، آنگاه شست گیرد و نظر بر نشانه افکند و وقت تیر انداختن بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ >ص ۶۸ < بگوید تا تیر نیکو رود. ولی واجب است که وقت تیر انداختن بر شکار بسم الله [و] الله اکبر بگوید تا کشته حلال باشد.

نقل:

هر شکاری^{۲۶} که تیر بخورد و از آن تیر بمیرد، کشته حلال باشد به شرط آنکه^{۲۷} خداوندش از طلب نه ایستد و چون یافته شود، بر وی اثر جراحت دیگر نباشد. باید که فامی^{۲۸} شکار نکند و ایضاً دمی شریک نباشد با مسلمانان.

بدان که در تیر انداختن و کمان کشیدن دوازده چیز رعایت باید کرد: اول، آنکه از استاد معلّم قبضه گرفتن. دوم، تیر به میل انداختن. سیوم، چشم و دل یکجا داشتن. چهارم، نیک ایستادن. پنجم، نیک نظر کردن. ششم، تفاوت نظر داشتن. هفتم، مسافت داشتن. هشتم، کمان با صواب کشیدن و نهم، بغل گشاده داشتن. دهم، از کمان نیکو

۲۰. شاید: بی.

۲۲. اصل: پست.

۲۳. مانند این جمله‌ها در رساله منتخب الزمان نیز ذکر شده است. — منتخب الزمان، ص ۱۴۱.

۲۴. اصل: پشت.

۲۵. در منتخب الزمان نیز مانند این جمله‌ها آمده است. — منتخب الزمان، ص ۱۴۱.

۲۶. اصل: شکاری.

۲۷. اصل: آنکه.

۲۸. کذا. فامی: فامدار: وامدار.

برآمدن. یازدهم، یاران موافق و دوستان صادق همراه بودن و از دیگران [ن] صلاح پذیرفتن. دوازدهم، عادت کردن بر تیرانداختن و هر روز چند تیر وظیفه ساختن^{۲۹} خصوصاً بسیار [در] جمعه که از هر^{۳۰} اوقات ثواب زیاده خواهد بود؛ و نیز قوانین و قواعد و ضوابط بسیار است که درین رساله نگنجد [و] دراز می شود. پس بر این [چند] کلمه اختصار کرده شد. وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ تَمَّتِ الْكِتَابُ بِعَوْنِ الْمَلِكِ الْوَهَّابِ. رساله تیراندازی ختم فی السَّنة ۱۳۱۳ هجری.

۲۹. دوازده قاعده یاد شده را مقایسه کنید با: منتخب الزمان، ص ۱۴۱.

۳۰. اصل: سر.

ژاله باختر

گل‌های آفتابگردان، نیلوفرها و شمس!

چرا گل‌های آفتابگردان؟!

چرا نیلوفرها و شمس؟!

به باغبان پیر گفتم:

به دیدار شمس آمده‌ام. شمس تبریزی را می‌خواهم. شمس تبریزی که نور مطلق است. آفتاب است و زانوار حق است! کجا می‌توانم او را ببینم؟
گفت:

نمی‌شنوم.

بلندتر گفتم: شمس تبریزی را می‌خواهم.

گفت: گوش‌هایم سنگین است. اگر گوش‌های تو را داشتم ...

گوش‌هایت را به من ...

گوش‌هایم را به او بخشیدم و درخواستم را دوباره گفتم.

کتاب مثنوی در ساک پلاستیکی دستم بود. به دستم سنگینی می‌کرد و شانهم را پایین می‌کشید.

گفتم: شمس را می‌خواهم ببینم.

گفت: باید او را دیده باشی.

گفتم: به یاد ندارم که دیده باشم.

پیر به راه افتاد. دنبال او راه افتادم و ساک پلاستیکی همچنان به دستم سنگینی می‌کرد.

سنگینی‌اش از تاب و توانم بیش‌تر بود. به برکه آرامی رسیدیم. پیرکنار آن درنگ کرد. من هم ناچار ایستادم و روی آن خم شدم. پیر خندید و گفت: او را دیدی؟! گفتم: نه.

گفت: در آغوش آب‌ها است.

همچنان به حالت خواهش و پرسش ایستادم و چیزی نگفتم. گفت: فانوس خاموش است. در تاریکی چیزی را نمی‌بینی. دستم ناگهان سبک شد. به جای ساک پلاستیکی و کتاب مثنوی، فانوس کاغذی بود! شتابزده به دنبال ساک و کتاب برگشتم و همه جا را نگاه کردم. پیر گفت:

— چشم‌های من ضعیف است. چشم‌های تو را نمی‌خواهم، اما نگاهت را به من بسیار تا ببینی!

نگاهم را به او دادم. پیر را دیگر ندیدم. به جای او بوته‌های آفتابگردان بود که نیلوفرهای وحشی بسیاری به آنها پیچیده بودند ...

به دنبال پیر گشتم اما او را دیگر ندیدم. او نبود اما بوته آفتابگردان رفته رفته بالا می‌گرفت و نیلوفرهایی که به آنها پیچیده بودند کم‌کم آن را در گل‌های بنفش و آبی و ارغوانی پنهان می‌کردند.

بچه‌ها که هنوز با چشم بزرگ‌ترها نمی‌بینند، خورشید را به شکل گل‌های آفتابگردان نقاشی می‌کنند و گل‌های آفتابگردان، خورشید را دوست دارند. با او می‌گردند و تا خورشید نگاهشان می‌کند چشم از آن بر نمی‌دارند! نیلوفرها هم دیوانه آفتابند. و با جام‌های رنگارنگ آن را می‌نوشند و قلب‌های سبز کوچکشان را به باد می‌دهند!

من تنها از گل‌های آفتابگردان، نیلوفرها و شمس می‌گویم. و از چیزهای دیگر بی‌خبرم چرا که شمس خورشید است. گل‌های آفتابگردان نمودار او هستند و نیلوفرها برای او دامن دامن گل می‌آورند تا او را با عشق و گل بیوشانند.

بسیار گفته‌اند و نوشته‌اند. هنوز هم می‌گویند و می‌نویسند که شمس کی بود و کی رفت؟ از کجا برخاست و در کجا نشست؟ چرا آمد و چرا رفت؟ چه می‌گفت و چه می‌کرد؟ و چه و چه و چه ...

که جواب پاره‌ای از اینها را نه من می‌دانم و نه کتاب‌هایی که از این دست پرورده می‌شوند و به بازار می‌آیند. اما از خود می‌پرسم

چرا آمد؟

می‌گویم: به دنبال جلال‌الدین محمد آمده بود.
آمده بود تا او را ببرد و او را با خود برد! جلال‌الدین محمد با او رفت. اما او با مولانا برگشت.

با فانوس روشن به دنبال شمس به آغوش مثنوی می‌روم.
می‌پرسند: در جستجوی کسی هستی؟

می‌گویم: در جستجوی کسی هستم که نمی‌دانم و نمی‌بینم.
می‌گویند: رمز تاریکی است.

می‌گویم: آن را می‌گشایم.

می‌گویند: او را در خودت پیدا کن!

می‌گویم: باید خورشید را بردارم و به آغوش آب‌ها بیرم تا آسمان را روشن‌تر ببینم!
در کنار برکه‌ای ایستاده‌ام و به درون آن نگاه می‌کنم. برکه آشفته است. وقتی آرام می‌گیرد، پیری را می‌بینم که قدی خمیده و موهایی انبوه و سفید دارد. می‌نشینم و از او می‌پرسم:

چرا دنیای شما از رمز و راز آکنده است؟ من از این همه کنایه و اشاره و رمز و راز به جان آمده‌ام. اگر می‌توانستم اندکی از آنها را ... پیر می‌خندد و می‌گوید:

— رازها گشودنی نیست. غنچه‌ای که بشکفد گل می‌شود و دیگر غنچه نیست.
دریافتنی‌ها گفتنی نیست! چیزی را که دریابی به بازار نمی‌بری.

گفتم: کسانی هستند که این رمز و رازها را می‌گشایند و به شرح و تفسیرشان می‌پردازند.
گفت: آنها از رمز و رازی آگاهی ندارند. دل آگاهان می‌دانند و خاموشند و مدعیان نمی‌دانند و افسانه‌سرای می‌کنند!

نقد‌ها را بود آیا که عیاری گیرند تا همه صومعه‌داران پی‌کاری گیرند

* * *

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند؟

* * *

ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند هر آنکه خدمت جام جهان‌نما بکند
گاهی سوخته‌ای پیدا می‌شود که خورشید حقیقت آشکارا بر او می‌تابد. پرده‌هایی را که پیش چشمش آویخته است می‌سوزاند و از میان بر می‌دارد. ظهور شمس بر جلال‌الدین محمد از این دست بود. جلال‌الدین محمد دانست که با یک دل دو دلبر نمی‌توان داشت.

پرده‌ای که مانع دیدار آفتاب است خود او است. اگر کنار نرود یا برداشته نشود هرگز به روشنائی نخواهد رسید. تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

روزی که جلال‌الدین محمد، شمس را به جا آورد؛ دیگر نه خود را دید و نه او را. تا رستم ای عزیز بدانم که کیستی باری تو رفته بودی و دیدم که نیستی باز پرسیدم: سخنی را که روشن و آشکار می‌توان گفت و اگر آشکارا گفته شود کسی را با آن کاری نیست، چرا با ایما و اشاره‌ای غیر مجاز بیان می‌کنند؟! همیشه کالای غیر مجاز را میان کالاهای مجاز پنهان می‌کنند. یعنی غیر قانونی را در پوشش قانونی پنهان می‌کنند. هرگز کسی بوده است که کالای مجاز را در میان کالاهای غیر مجاز پنهان کند و در کوچه و بازار بگرداند؟!

چرا به جای کلماتی که با شرع و عرف سازگاری دارند، و به کار بردنشان مشکلی به وجود نمی‌آورد، کلماتی می‌نشانند که نشانه‌ی لابلایگری و بی‌بندوباری است؟ و به کار بردن آنها هزار مشکل شرعی و عرفی پیش می‌آورد؟ می‌دانم چه خواهید گفت و چه خواهم شنید. تا به گوش نااهل نرسد و نااهل آنها را در نیابد. تا هرکس به اندازه گنجایشش آنها را درک کند و از آنها بهره ببرد. اگر چنین است چرا کسانی رازگشایی می‌کنند و آنها را از پرده بیرون می‌آورند؟ اگر باید آن رازها گشوده شوند و از پرده بیرون بیایند، نیازی هست که یکی با رمز و راز و ایما و اشاره سخن بگوید و دیگری آن رمز و رازها و ایما و اشاره‌ها را شرح و تفسیر کند؟!

اگرچه شمس در چشم مولانا غروب کرد اما جان او را آشیانه آفتاب کرده بود. در سراسر کتاب مثنوی و آثار دیگر مولانا این خورشید می‌درخشد. او را می‌بینم که بر می‌خیزد و شب را به افق‌های دور پرواز می‌دهد.

حالا کتاب مثنوی را باز می‌کنم و دنبال شمس الحق و الدین محمد بن ملک‌داد تبریزی می‌گردم. تا ببینم کی و کجا می‌توانم او را پیدا کنم؟! در دفتر اول مثنوی در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزکی که او را خرید مولانا چنین حکایت می‌کند:

پادشاهی که دین و دنیا را با هم داشت؛ عاشق کنیزکی می‌شود. و او را می‌خرد. عشق پادشاه به کنیزک عشقی زمینی است و ریشه در خواهش‌های تن خاکی دارد. این عشق مجازی پایه و اساس عشقی حقیقی می‌شود و عاشق زمینی را آسمانی، و خاکی را افلاکی می‌کند. از قضا کنیزک بیمار می‌شود. شاه پزشکان را برای درمان او جمع می‌کند. پزشکان برای درمان بیمار انجمن می‌کنند و به مشورت می‌پردازند اما از درمان او در می‌مانند شاه وقتی ناتوانی پزشکان را می‌بیند؛ پابره‌نه به سوی مسجد می‌رود. تا درد را آنجا چاره کند.

رفت و در مسجد سوی محراب شد سجده گاه از اشک شه پر آب شد
 شاه باگریه به خواب می رود. در خواب پیری را می بیند. پیر به او می گوید:
 فردا مرد غریبی می آید که نیازت را بر می آورد و درد بیماریت را درمان می کند. آن
 غریب از ما است. او را نیکو بدار. روز دیگر شاه چشم به راه می ماند تا آن غریب که
 وعده آمدنش را در خواب به او داده اند، بیاید. او می آید. وصف او را از زبان مولانا
 بشنویم:

دید شخصی فاضلی پرمایه ای آفتابی در میان سایه ای
 می رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال
 پیرمردی که به خواب شاه می آید و آمدن روحانی غریب را به او مژده می دهد و
 غریبی که از جانب حق تعالی می آید و بیماری کنیزک را درمان می کند هر دو تن یک
 چهره دارند و به گمان من هر دو نمودار و چهره ای از شمس تبریزی اند. چه اوست که
 می آید و جلال الدین محمد را از بند خواهش های نفسانی می رهاند و با مردن و دوباره
 زنده شدن آشنا می کند.

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی کش اَمَس نیست
 پیش از دیدار شمس، جلال الدین محمد همان پادشاهی است که دین و دنیا را با
 هم دارد و کنیزک چهره دیگری از او است که او را مفتون و شیفته خود کرده است و
 کیست که دل داده خویشتن نباشد؟

جلال الدین محمد گرفتار خواهش های نفسانی خویشتن است. هر کدام از این
 خواهش ها به شهوت های دیگری آلوده اند. این است که کنیزک را شاه می خرد. کنیزک به
 ظاهر با اوست اما در باطن در اختیار او نیست و چشمش به جای دیگری است.
 در میان داستان، مولانا یکباره دنباله داستان را رها می کند و از عشق و شمس
 تبریزی می گوید:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
 گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی زبان روشن تر است
 چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت ...
 آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی روی متاب
 از وی ار سایه نشانی می دهد شمس هر دم نور جانی می دهد
 سایه خواب آرد تو را همچون سمر چون برآید شمس اِنْشَقَّ الْقَمَرُ
 خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی کش اَمَس نیست

شمس در خارج اگرچه هست فرد
 یک شمس که ازو شد هست اثر
 چون حدیث روی شمس‌الدین رسید
 واجب آید چونکه آمد نام او
 این نفس جان دامنم برتافتست
 کز برای حق صحبت سال‌ها
 تا زمین و آسمان خندان شود
 من چه گویم یک رگم هشیار نیست
 شرح این هجران و این خون جگر
 آفتابی کز وی این عالم فروخت
 فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی
 گذشته از داستان‌هایی که مولانا از گفته‌ها و نوشته‌های شمس به نظم درآورده
 است و شمس به گونه‌ای در آنها حضور دارد؛ مولانا هر جا حال و هوای مساعدی پیدا
 می‌کند از داستان‌سرایی دست می‌کشد تا در حاشیه سخنان دیگری بگوید. همین که
 می‌بینم مولانا در کنار داستان ایستاده، با خود می‌گویم:

شمس آمده است:

شاید مولانا با او سخن می‌گوید که از داستان بیرون می‌رود!

در داستان «دژ هوش‌ریا» یا «قلعه ذات‌الصور» پادشاه آگاهی سه پسر دارد. روزی
 پسران از پدر اجازه می‌خواهند تا در قلمرو فرمانروایی‌اش گردش کنند. پدر به آنها اجازه
 می‌دهد اما سفارش می‌کند که به قلعه ذات‌الصور نروند. شاید همین سفارش، آنان را بر
 می‌انگیزد که به قلعه داخل شوند و آن را ببینند تا بدانند پدر چرا از دیدنش منعشان کرده
 است. چون به قلعه وارد می‌شوند تندیس زنی زیبا را می‌بینند و هر سه عاشق بی‌قرار
 زیبایی آن می‌شوند. سر به شیدایی و سرگردانی می‌گذارند و در جستجوی آن زن زمین و
 زمان را زیر و رو می‌کنند. با آوارگی پیش می‌روند تا به دوراهی‌یی می‌رسند و در انتخاب
 راه مردد می‌مانند. پیری پیدا می‌شود که به آنها می‌گوید: صورتی که در قلعه دیده‌اند،
 دختر پادشاه چین است و راه شهر و دیار یار را به آنها نشان می‌دهد.

چین کشور آفتاب است.

و پایان جهان آنجا است. راهش راه عشق است. این است که دراز و دشوار است.
 پادشاه چین که پدر آن دختر است انسانی کامل و واصل است. او هر یک از پسران را بر

می‌کشد و تا آنجا که استعداد و توانایی دارند راهنمایی می‌کند.
این پادشاه و آن پیر، که پسران بر سر دوراهی تردید او را می‌بینند؛ هر دو یادآور
شمس تبریزی هستند.

چین کشور آفتاب است. خورشید از آنجا اخترسوز می‌شود.
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم ما
گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

تا رفتم ای عزیز بدانم که کیستی باری تو رفته بودی و دیدم که نیستی

کتابنامه

۱. شمس تبریزی، محمد بن علی، ۱۳۶۹. مقالات شمس تبریزی، تهران: خوارزمی.
۲. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۶۱. زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تهران: زوار.
۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۳۵. مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تهران: عطایی.
۴. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۴۲. مثنوی معنوی، تهران: جاویدان.
۵. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۴۶. دیوان کامل شمس تبریزی، غزلیات، تهران: جاویدان.
۶. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۳۶. تفسیر مثنوی مولوی (داستان قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ریا)، تهران: آگاه.

خسرو باستانیفر

سرو کشر

کوی «سپیداران» راهی به بیرون شهر «کشر» دارد که در آن جویهای پر آب روان است، و درختان کهن چنار و بید از دو سوی سایه افکنده اند آنچنان که کاروانیان چون از این راه بگذرند، کنار آب و زیر سایه درختان بار افکنند و خستگی از تن بدر کنند. نیمه راه این گذر، دو جوی به هم می پیوندند و به آسیابی بزرگ می ریزند که غرض تنوره اش از دور شنیده می شود. این آسیاب روز و شب می چرخد و گندم فراوانی آرد می کند. دهقانان کیسه های گندم می آورند، و جدا از هم بر در آسیاب می گذارند، و آسیابان به جای کیسه های گندم، کیسه های آرد می نهد. دگر روز، دسترنج آسیابان را می دهند، و کیسه های آرد را بر ستوران بار کرده می برند. کمی پیشتر، دیوار سنگی و گنبد و تالار آذرگاه نمایان می شود. آتشکده بر سر گذرگاه کاروان است که به سوی بلخ می رود. کاروان سالار همیشه در این گذرگاه درنگ می کند تا بهدینان دست و روی شویند و به نیایش ایستند. بر در همین آتشکده و در کوی سپیداران بود که و خشور زرتشت سرو کشر بکاشت.

امروز اورمزد و شهرپور ماه از سال ۱۳۴ یزدگردی بیست سال از به خاک افتادن بلند بالای آزاد سرو کشر می گذرد. بهدینان کشر پنجاه هزار درهم در چندین کیسه آوردند که: خلیفه را پیشکش کنیم، و از دیگر شهرها فزونت سزانیم تا مگر خلیفه از این درخت درگذرد که اگر این درخت بر جای باشد، همه ساله هزاران تن به زیارتش آیند، و نیازهای فراوان و زیورهای سیمین و زرین آورند. پیمان بندیم که هر سال چند هزار درهم

دربار خلیفه را کارسازی کنیم که خود چندین برابر بیش از خراج سراسر خاوران باشد. فرمانده تازی گفت: «خلیفه را سیم و زر فراوان باشد و جز این درخت نخواهد. خلیفه فرمان داده بر دجله کاخی بسازند که ایوانش از ایوان مدائن بلندتر باشد. سازندگان، او را گفته‌اند تنها چوب این درخت کاخ را بکار آید و مرا چاره نباشد.» سپس درودگران آمدند با چندین اژه و تبر. یکی از شاخه‌های بلند و تنومند را بریدند. مرغانی که بر درخت بودند سراسیمه و ناله‌کنان پریدند. شیون و فریاد از مردم برآمد، و به آوای بلند خلیفه را نفرین کردند. جوانان ورزنده دشنه کشیدند و دو سوار تازی و یک درودگر را از پای درآوردند. فرمانده تازی به سواران فرمان یورش داد. آنان به میان مردم تاختند. با آنکه دو سوار تازی کشته شده بود، دیگران شمشیر نکشیدند، و تنها کوشیدند با تازیانه مردم را پراکنده کنند.

ریش سفیدان کشمر آمدند و ترجمان آوردند. به فرمانده تازی گفتند که سواران را دور کنند، چون که جوی خون به راه خواهد افتاد. فرمانده تازی گفت: «کشندگان دو سوار خلیفه را سر باید داد یا خون‌بها». ریش سفیدان گفتند: «خون‌بها می‌دهیم» ده هزار درهم دادند و مردم را آرام ساخته به خانه‌هایشان فرستادند. یکی از ریش سفیدان کسان را چنین گفت: «دل‌پریش مدارید که هرکس به سرو کشمر دست یازد، به ننگ و درد روزش بسر آید. به گیتی نفرین جاودانه بر او باشد، و به مینو با اهرمن گجسته دمساز گردد.»

درودگران تا آفتاب زردی اژه کشیدند. سرانجام، آن تنومند درخت، که برگرد آن کمند نمی‌گشت، به خاک افتاد. زمین بلرزید، گویی چندین آسیا سنگ، از بلندی به روی هم درافتند. پرندگان از همه‌گونه، گروه‌گروه می‌آمدند، و بر بالای آن سرو به خاک اوفتاده چرخ می‌زدند، و چنان دلخراش می‌نالیدند که درودگران تاب نیاورده یکدیگر را به باد دشنام و نفرین گرفتند. هر یک دیگری را گنه‌کار می‌خواند. جوانترین آنان تبر برداشت تا بر سر فرمانده تازی فرود آورد. دیگران، او را سرزنش کردند، که جز سر خود به باد دادن هوده‌ای ندارد. جوان تبر به زمین نهاد و با دو دست چهره پيوشاند و زار گریست.

بالای سرو کشمر سی‌گزر بود که آن را پنج پاره کردند. پاره‌ها چنان سنگین بود که هر یک را برش دادند و از درازا به دو نیم کردند تا بتوان بر اشتران بار کرد. اشتران به راه افتادند. تازی شتاب داشت که پیش از تاریکی از کشمر بیرون روند، زیرا بیم شورش و آشوب می‌رفت، و اگر خود و سوارانش می‌ماندند، چه بسا شب را به روز نمی‌رساندند. گروهی از مردم اشک‌ریزان تا بیرون دروازه به دنبال کاروان سرو کشمر رفتند و با تن پاره‌پاره‌اش بدرود کردند. جز تنه که آن دروندان بردند، سر شاخه‌ها بجای ماند که مردم

همه را گردآوری کردند. هیربد آگاه شد و با دیدگان اشگبار آمد. می گفت: «اورمزد به گلبانو بخشایش آورد که این تیره روزی را به چشم ندید.» بهدینان از او پرسیدند که اینک چه کنیم؟ هیربد پاسخ داد شکیبایی کنید، چون دیر نباشد که ایزد داوری کند، و دست ناپاک آنان به آزاد سرو نرسد. سر شاخه ها را به آذرگاه برید و آتش خورش کنید، چون آنچه ایزد آفرید، باید سراسر گرمی و روشنی شود و به سوی خودش باز گردد.

پسین که تنها شدیم هیربد گفت: «امروز دلم به بدی گواهی می دهد. می اندیشیدم که پس از سوگ شاه یزدگرد، چهارمین هزاره، که خوش آغاز و بدفرجام بود، بسر آید، و در پنجمین هزاره شاید ستاره ای در نیلگون آسمان بخت بهدینان بدرخشد؛ که با به خاک اوفتادن آزاد سرو، یکباره امیدم بر باد رفت. پناه به دادار اورمزد که سپهدار رستم فرخزاد آنگاه که در قادیسیه اختر گرفت، جز تیرگی پشت تیرگی ندید. خرده گیران گفتند: سپهدار از تازیان برهنه و بیابان گرد بیم به دل راه داده و خود را باخته است. شگفتا که بیدادگرانه داوری کردند. سپهدار از تازیان بیمی نداشت. از خودی بیم داشت. می دانست که در کشاکش نبرد خویشتن دوستی کنند، دل درگرو زر و جاه و تخت و کلاه نهند و هرکس برای سود و برتری خود با دیگری به ستیز برخیزد. چنین کنند و سرانجام کامه به دشمن دهند. کاروان از راه کویر نخست به «ایزدخواست» و از آنجا به «به اردشیر» می راند تا به بغداد رود. مردم ایزدخواست و کوهپایه از سپاهان به گونه ای آگاه شده بودند. گروهی اسب سوار با نیزه و شمشیر، و گروهی پیاده با تیشه و پاره سنگ به پیشواز تازیان آمده بودند. جنگی خونین در گرفته بود.

از دو پنجاه سوار تازی که پاره های آزاد سرو را نگهبانی می کردند، یک پنجاه از پیش همراه کاروان رفتند تا آن را از دسترس مردم دور بدارند. یک پنجاه هم ایستادگی کردند، و همه به شمشیر کوهپایگان روانه دوزخ شدند. فرمانده تازی که خود زخم برداشته بود درنگ نکرد تا مگر بتواند کاروان را به بغداد رساند.

به همان گونه که هیربد پیش بینی کرده بود شگفتا که دست ناپاک تازیان به سروکشم نرسید. کاروان از دروازه باختر وارد شد، و از دروازه خاوری، لاشه بویناک خلیفه را به گورستان بردند، و بر دجله کاخ ساختنش فراموش شد. آن فرمانده تازی، که به شمشیر یکی از کوهپایگان زخم برداشته بود، به درد و سوزش فراوان فریاد العطش می زد تا جان داد. پنج شتر با پاره های آزاد سرو در کاروانسرا ماندند تا بهدینان بغداد آمدند و هر پاره را به یک آذرگاه بردند تا آتش خورش سازند.

سروی در ابرکوه پارس پیاست که از بلندا و پهنا به نیای خود سروکشم می ماند.

پارسیان آن را «پورکشمیر» نامند، و هر ساله به دیدار آن روند که بس فرخنده و نیکی فزای است. گرامیداشت «پورکشمیر» از آن باشد که بهدینان پارس، نهال آن را از این سروکشمیر دانند. نیمه راه نیشابور و کاشمر دهی است سرسبز و آباد که آن را «سروستان» گویند. آزاد سروی بلندبالا و جوان در سروستان است که همه باور دارند «سروکشمیر» را نبیره باشد. آن را نیز از بن «سروکشمیر» دانند چونکه شادابی و برز و بالایش بی مانند باشد و به راستی که «سروکشمیر» را نبیره است.

از کاروانی که همراه «هیربد» از نیشابور بدر آمد چندان کسی نماند. در سروستان چند خانوار، که فرزندان نخرده داشتند، خانه گرفتند. نامدار در راه بیمار شد و درگذشت. چند خانوار «رازک» را پسندیدند و به سپارش کدخدا جاماسب و نوش آذر آنجا ماندند. هیربد تنها امیدش گلبانورا از دست داد و آنچه برایش مانده بود دو اشتر بود که نامه های دینی بار داشتند و ستورانی که برای بارکشی و سواری داشت، و من تنها کس و خویشش بودم. همه می گفتند ما دو تن کجا می رویم؟ دیگر رفتن از چیست؟ چرا در کاشمر نمی مانیم؟ اینجا دیگر همه کویر است و شوره زار!! نه یک قطره آب پیدا می شود نه یک برگ سبز؟!

مهر دخت برومند

تاریخچه هزار و یک شب و اصل و منشأ آن

هزار و یک شب نامی آشناست که در خاطر هر ایرانی یادآور افسانه‌های شیرین و دلپذیر این سرزمین کهن سال است. سرزمینی که مردمش با قصه و افسانه الفتی دیرین دارند و قصه‌گویی و نقالی و داستان‌سرایی از سرگرمی‌های روزگاران گذشته آنان بوده است. روزگاری که ایرانیان زندگی سنتی خود را داشتند کانون‌های خانوادگی و شب‌های دیرپای زمستانی را افسانه‌های ایرانی گرم و پرجاذبه می‌کرد. کودکان با قصه مادر به خواب می‌رفتند و بزرگترها گوش به قصه پدر که در اغلب خانواده‌ها، تنها فرد باسواد بود، می‌سپردند آن‌چنان خود را با قهرمانان داستان نزدیک و صمیمی احساس می‌کردند که گویی سرنوشت قهرمان داستان سرنوشت آنان بود. با او می‌گریستند، با او شادمانی می‌کردند و در شکست‌ها و پیروزی‌هایش خود را سهیم می‌دانستند و سرانجام چشم‌های خسته خود را بر هم می‌نهادند و به خوابی شیرین فرو می‌رفتند. «گفتم افسانه شیرین و به خوابش کردم». در خانواده‌های قدیمی و با فرهنگ ایرانی، پس از قرآن کریم و دیوان خواجه شیراز، شاهنامه فردوسی، گنجینه نظامی، گلستان سعدی، مثنوی معنوی، حماسه‌های دینی و متأخرتر از آنها کتاب هزار و یک شب و امیرارسلان رومی جزو لوازم و ضروریات یک خانه بود.

از میان کتاب‌هایی که نام آنها رفت و همه برای ایرانیان نامی آشنا و شناخته شده است، کتاب «هزار و یک شب» تاریخ و سرگذشتی جداگانه دارد که شاید از میان فرهیختگان نیز کمتر کسانی از سرگذشت آن آگاه باشند. همین قدر می‌دانیم که کتاب

«الف لیلة و لیلة» در زمان محمد شاه قاجار و به اشاره و دستور بهمن میرزا توسط عبداللطیف طسوجی تبریزی از ادیبان آذربایجان از زبان عربی به فارسی برگردانده شده است و میرزا محمدعلی سروش اصفهانی «شمس الشعرا» او را در ترجمه اشعار عربی و سرودن اشعار فارسی و انتخاب نمونه‌های شعر از دیوان شاعران بزرگ به مناسبت داستانها و حکایات یاری کرده است.

تاریخ آغاز شدن و پایان یافتن ترجمه فارسی الف لیلة و لیلة نیز به درستی و دقت در دست نیست. ترجمه فارسی الف لیلة و لیلة مانند متن عربی آن در دو مجلد پرداخت شده است که جلد اول پانصد و سی و پنج داستان‌سرای شاهرزاد را دربر دارد و چهارصد و شصت و شش شب دیگر در مجلد دوم آمده است. در آغاز هر مجلد مقدمه‌ای کوتاه مبنی بر علت ترجمه کتاب ذکر شده است. در باب زندگی عبداللطیف طسوجی نیز می‌دانیم که او اصلاً از اهالی طسوج آذربایجان و ساکن تبریز بوده است و در خانواده‌ای که همگی اهل علم و ادب بوده‌اند دیده به جهان گشوده است و طبق معمول آن زمان تحصیلات خود را با خواندن زبان فارسی و تکمیل مقدمات عربی آغاز کرده و در دانش‌های آن روزگار به کمال رسیده و در ابیات فارسی و عربی دستی توانا داشته است. اما متأسفانه تنها اثری که از او بر جای مانده است همین کتاب است که یکی از شاهکارهای نثر فارسی است و اثر دیگری از او به دست ما نرسیده است.

اطلاع ما از کتاب هزار و یک‌شب و پیوستن آن به مجموعه ادب فارسی از این تاریخ است. حال می‌خواهیم بدانیم این مجموعه داستان که قرن‌های متمادی است دهان به دهان و سینه به سینه در میان گروه‌های مختلف مردم در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون نقل شده است و در طول تاریخ گرداگرد جهان را گشته است و از هر جای نشانی و پیرایه‌ای بر خود بسته است از کجا سرچشمه گرفته و اصل و منشأ آن چیست؟! واضح است که در این مجموعه داستان نشانه‌هایی از افسانه‌های هندی، ایرانی، عربی، یهودی و مصری دیده می‌شود و پیداست که در این گردش طولانی و پایان‌ناپذیر خویش در اطراف جهان بسیار عجایب و نوادر دیده و از آن توشه‌ها برگرفته است. اما همین امر، کار محقق را که درباره اصل و منشأ آن تحقیق می‌کند دشوار می‌سازد و گرفتار تضادهای گوناگون می‌کند. اصل این کتاب را بعضی ایرانی و بعضی هندی دانسته‌اند و آنچه به حقیقت نزدیک است این است که کتاب مزبور از نتایج افکار مردم مشرق زمین نشأت گرفته است. زمان تألیف کتاب نیز معلوم نیست. بعضی گویند که اولین جمع و تدوین آن در زمان خلفای عباسی و قبل از قرن پانزدهم میلادی صورت گرفته است و بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که در

بغداد و قاهره و دمشق در روزگار فاطمیان و امویان قصه‌های بسیاری بر تدوین اصلی افزوده شده است و بعضی قسمت‌های آن در همان زمان ترجمه کلیل و دمنه ترجمه شده است و در زمان عباسیان الف خرافه (هزار افسانه) خوانده می‌شد. درباره «الف لیلة و لیلة» تحقیقات بسیار دامنه‌داری از طرف محققان و دانشمندان مختلف صورت گرفته است که خلاصه آن را می‌توان در مقاله مفصلی که استروپ (Oestrup) در دایرة المعارف اسلامی تحت الف لیلة و لیلة نوشته است خواند. ویکتور شوون (V. Chauvin) کتاب شناس معروف نیز در تألیف بزرگ خود موسوم به «کتاب‌شناسی کتابهای عربی» (Bibliographi des Ouvrages Arabes)، فهرست تمام تحقیقات اروپائیان از سال ۱۸۱۰ تا ۱۸۸۵ را به دست داده است و خود نیز تحقیقاتی در این باب کرده است.

مسعودی مورخ عرب زبان نیمه اول قرن چهارم هجری در کتاب «مروج الذهب معادن الجواهر»^۱ از این کتاب نام می‌برد و چنین می‌نویسد:

کتابهایی است که از فارسی و هندی و رومی نقل و ترجمه شده و ترتیب تألیف آن چون کتاب «هزار افسانه» یعنی هزار خرافه است که خرافه را به فارسی افسانه گویند و مردم این کتاب را «الف لیلة و لیلة» یعنی هزار و یک شب گویند که حکایت ملک و وزیر و دختر او و کنیز دختر است که شیرزاد و نیاززاد نام دارند. ابن ندیم^۲ در کتاب الفهرست^۳ در اخبار مسافران و افسانه‌گویان و کتاب‌هایی که در این باب تألیف کرده اند گفتاری دارد که برای روشن شدن تاریخ هزار و یک شب مؤثر است و ما بخشی از آن را در اینجا نقل می‌کنیم: «فارسیان اول تصنیف‌کنندگان اولین افسانه بوده و آن را به صورت کتاب درآورده و در خزانه‌های خود نگهداری نمودند. و آن را از زبان حیوانات نقل و حکایت می‌نمودند و پس از آن پادشاهان اشکانی، که دومین سلسله پادشاهان ایرانند آن را به صورت اغراق آمیزی درآورده و پادشاهان ساسانی نیز چیزها بر آن افزوده و عربها آن را به زبان خود گردانده و فصحا و بلغای عرب شاخ و برگهایش را زده و با بهترین شکل به رشته تحریر در آوردند و در همان زمینه و معانی کتاب‌هایی تألیف کردند. اولین کتابی که در این معنا تألیف شد کتاب هزار افسانه به معنی هزار خرافه است و سبب تألیفش این بود

۱. مروج المذهب مسعودی، جلد اول، صفحه ۶۱۰، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم ۱۳۵۶، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.

۲. ابن ندیم متوفی به سال ۳۷۸ هجری.

۳. کتاب الفهرست، تألیف محمد بن اسحاق ندیم، ترجمه م. رضا تجدد، صفحات ۵۳۹ تا ۵۴۱، کتابخانه ابن‌سینا، چاپ اول، تهران ۱۳۴۳.

که یکی از پادشاهان، اگر زنی می‌گرفت پس از یک شب که با او نزدیکی می‌نمود وی را به قتل می‌رسانید و دختری از شاهزادگان، به نام شهرزاد گرفت که بسیار خردمند و باهوش بود و همین که او را به دست آورد، آن دختر زبان به افسانه باز کرد و سخن را تا پایان شب رسانید، برای این که پادشاه او را برای دومین شب نگاه دارد و باقی افسانه را از وی بشنود، هزار شب به همین گونه سپری شد و در این میانه پادشاه با وی همخوابگی داشت و همین که خداوند پسری به وی عطا کرد او کودک خود را نشان داد و پادشاه را از افسونگری خود آگاه ساخت، پادشاه خردمندیش را ستود و او را نگاه داشت و زن قهرمانی به نام دینارزاد که همیشه با پادشاه بود، در آن کارها با دختر روی موافقت نشان داده بود. و چنین می‌گوید که این کتاب برای لحنانی دختر بهمن تألیف گردیده و قصه دیگری هم در این باره نقل کرده‌اند. «محمد بن اسحاق گوید: «صحیح این است که اول کسی که با افسانه شب زنده‌داری کرد، اسکندر بود و گروهی داشت که وی را خندان می‌ساختند و افسانه‌ها برایش می‌گفتند و او از این کار قصد لذت بردن نداشت بلکه می‌خواست از وی محافظت و حراستی شده باشد و پس از او سایر پادشاهان این رویه را به کار بردند. و کتاب هزار افسانه مشتمل بر هزار شب و کمتر از دویست حکایت است، زیرا چه بسا یک حکایت در چندین شب گفته می‌شد و من تمامی آن را مکرر دیده و در حقیقت کتابی یافتم که حکایاتش خنک و بسیار بد است»^۴

این مسأله که کتاب «الف لیلة و لیلة» از کدامین سرزمین نشأت کرده است، نخستین بار در آغاز قرن نوزدهم میلادی مورد بحث قرار گرفت و نخستین دانشمندی که در این باب آغاز سخن کرد بارون سیل وستر دوساسی (Silvestre de Sacy) بنیان‌گذار لغت‌شناسی مدرن عربی است. وی معتقد است که کتاب بیش از یک مؤلف داشته است و نیز وجود داستانهای ایرانی و هندی را در هزارویک‌شب نفی کرده است و آنچه را در مروج‌الذهب مسعودی درباره این کتاب آمده است ساختگی و جعلی می‌داند.

شک نیست که الف لیلة و لیلة یا هزارویک‌شب معروف‌ترین مجموعه داستان‌های عربی است. زیرا اعراب نیز مانند دیگر ملت‌های مشرق زمین از دیر باز به شنیدن افسانه و دانستن سرگذشت‌ها رغبتی وافر داشتند اما این نکته مهم را نیز باید در نظر داشت که آنها مواد لازم برای پرداختن به این داستان‌ها را از سرزمین‌های دیگر مانند هند و ایران فراهم می‌کردند و آرایه و پیرایه‌ای بر آن می‌افزودند و آن را همچون گنجینه‌ای گرانبها

محفوظ می داشتند. اما چون نیک بنگریم خواهیم دید که در کتاب الف لیلة و لیله عوامل بیگانه و غیر عربی که همه از مشرق زمین گرفته شده است در کنار قسمت های اصیل و عربی به چشم می خورد و قرائن و شواهد بسیاری در دست است که خارجی بودن و غیر عربی بودن آن را تأیید می کند. مانند نام های قدیم ایرانی و اعتقادات و سُنن باستانی ایران و نیز شیوه داستان سرایی هندی یعنی طریقه داستان در داستان. بدین معنی که قسمت اعظم داستان های هزار و یک شب را داستان هایی تشکیل می دهد که متشکل از یک داستان اصلی و چندین داستان فرعی است. در اغلب موارد داستان های فرعی کوتاه و مختصر است و گاه نیز اتفاق می افتد که داستان های فرعی بسیار طولانی و مفصل نقل می شود و خود داستان های فرعی دیگر را دربر دارد. به طوری که خواننده رشته داستان را گم می کند و داستان فرعی را اصل داستان و مستقل تصور می کند. این شیوه داستان سرایی خاص کتاب هزار و یک شب نیست و نظایر فراوان دارد. نمونه کامل این طریقه در هزار و یک شب، حکایت ملک نعمان و پسران او شرکان و ضوء المکان است که در آن حکایت فرعی مفصلی به نام تاج الملوک و شاهزاده دنیا نقل شده است و باز در ضمن این حکایت سرگذشت طولانی عزیز و عزیزه و دو داستان کوتاه دیگر (مرد حشیش خوار و حماد بدوی) حکایت می شود.

شادروان استاد دکتر محمدجعفر محبوب درباره این طرز داستان سرایی چنین نوشته اند:^۵

آوردن داستانی در درون داستان دیگر از شبه قاره هند نشأت کرده و در شبه قاره کتاب های متعدد بر این روال نوشته شده که از میان آنها می توان به کلیله و دمنه و اصل سانسکریت آن پنچاتنتر (Panchatantra) و مهابهرت (Mahabharata) حماسه عظیم و مقدس هندوان و هیتوپدسه (Hitopadesa) که زیر نام مفرح القلوب به فارسی ترجمه شده است و کتاب های دیگری مانند چهل طوطی و بهار دانش اشاره کرد.

ظاهراً این روش از دوران ساسانی با ترجمه کتاب های سانسکریت به پهلوی (مانند کلیله و دمنه) در ایران رواج یافته و در دوران اسلامی به اوج ترقی خویش رسیده است و غیر از کتاب هایی که از شبه قاره آمده و به فارسی ترجمه شده بود (مانند کلیله و دمنه و هزار و یک شب) مؤلفان فارسی نیز بر این روش کتابها پرداختند. برای نمونه می توانیم از بختیارنامه (که تحریرهای بسیار متنوع از آن در دست است) و مرزبان نامه و شاهکار

۵ هشت بهشت و هفت پیکر، صفحه ۸-۹، انتشارات هنر و مردم چاپ تهران، سال ۱۳۵۵.

بزرگترین عارف شرق مولانا جلال‌الدین یعنی مثنوی معنوی نام ببریم که تمام آنها به همین روش سروده شده است.

یکی دیگر از دلایلی که بر اصل هندی بودن هزار و یک‌شب گواهی می‌دهد مسئله حلول و تناسخ است. یکی از عناصری که در بسیاری از افسانه‌ها آمده داستان نقل روح است.^۶ توضیح آن بر طبق این افسانه‌ها آدمیان می‌توانند با گرفتن تعلیمات خاص و آموختن راه کار، روح را از قالب خویش بیرون آرند و آن را در قالب دیگری، انسان یا حیوان یا پرنده‌ای که تازه مرده ولیکن به جسمش آسیبی نرسیده است، درآورند. البته مسخ یعنی فقط تبدیل شدن آدمی به جانوران در نتیجه گناهکاری به اراده خداوند جزء اعتقادات اسلامی نیز هست و در فقه اسلامی خرید و فروش و خوردن گوشت مسوخ یعنی حیواناتی که نخست آدمی بوده و سپس به اراده پروردگار صورت حیوانی به خود گرفته‌اند حرام است. به موجب این عقیده مارماهی، وزغ، میمون و خرس از جمله مسوخ هستند. و در مورد بوزینگان در قرآن کریم نیز اشارتی رفته است (۲/۶۵ و ۷/۱۶۶). در داستانهای کهن از نوع هزار و یک‌شب نیز بسیار بدین واقعه بر می‌خوریم که عفریتی یا ساحری آدمی را به جادویی به سگ یا گاو یا قاطر بدل کرده و یا خود به شکل مرغ و مار و غیره درآمده است.

این اعتقادات از محیط اسرارآمیز شبه‌قاره هند سرچشمه می‌گیرد.

در کتاب هزار و یک‌شب درباره حيله‌گری و بی‌وفایی زنان حکایت فراوان است و این موضوع ظاهراً در شبه‌قاره موضوعی بسیار رایج و دلپذیر بوده است و جز این کتاب، کتاب‌های بسیار دیگر بر آن اساس پرداخته شده که از جمله آنها می‌توان طوطی‌نامه ضیاء نخسبی را نام برد.

نقل داستان از زبان حیوانات و آوردن حکایتی که قهرمانان اصلی آن حیوانات هستند نیز از خصوصیات داستانهای هندی است و در این مورد در هزار و یک‌شب خاصه نخستین داستانهای آن فراوان دیده می‌شود. علاوه بر دلایلی که ذکر شد وجود داستانهایی مانند ملک جلیعاد و داستان وزیر ملک یونان و حکیم رویان که بدون شک دارای اصل هندی است تأیید می‌کند که هزار و یک‌شب اصل و ریشه هندی دارد. بنابراین گفته سیل‌وستر دوساسی در ردّ نظریه مسعودی چندان معتبر نیست.

۶ هشت‌بهشت و هفت‌پیکر، صفحه ۴۳ و ۴۴ از انتشارات هنر و مردم، چاپ تهران، سال ۱۳۵۵.

رشد و تکامل هزار و یک شب و ظهور آن در اروپا

میاگرهارد (Mialgerhardt) در کتاب هنر داستان‌سرایی^۷ دربارهٔ رشد و تکامل کتاب هزار و یک شب چنین می‌نویسد: مجموعهٔ داستان‌هایی که از قرن نهم میلادی به عنوان «هزار و یک شب» و یا «یک هزار شب» و «هزار داستان» معرفی شده، پیش از این که ترکیب جدیدی را که ما می‌شناسیم به خود گیرد چند مرحلهٔ مختلف را پشت سر گذاشته است. متخصصان هنوز نتوانسته‌اند راجع به تاریخ و شناسایی این مراحل به توافق برسند. علت این است که مجموعهٔ قدیمی و کهنی از آن به دست نیامده و مدرک عمده برای موجودیت آنها وجود قطعاتی است از قرن نهم میلادی و چند عبارت از مؤلفان قرن دهم و دوازدهم که می‌توان آنها را به چند صورت تفسیر کرد. در هر صورت محقق است که در قرن پانزدهم میلادی مجموعهٔ هزار و یک شب سه دسته داستان مختلف را ارائه می‌دهد:

- ۱- تعدادی داستان ایرانی که از قرار معلوم شامل چند عنصر هندی بوده و در قرن دهم یا قبل از آن به عربی آورده شده است و نیز داستان‌های دیگر که شاید مستقیم به عربی نوشته شده که البته منشأ آنها ایرانی است.

- ۲- تعدادی داستان به اندازه‌های مختلف که تقریباً از اوایل قرن دهم تا قرن دوازدهم در بغداد و اطراف آن نوشته شده است. (معدودی از صاحب‌نظران اوج داستان‌سرایی را در بغداد قدری زودتر دانسته‌اند).

- ۳- آخرین داستان‌ها که احتمالاً از قرن یازدهم به بعد در مصر تألیف شده ولی بیشتر آنها در قرون سیزدهم و چهاردهم پدید آمده‌اند.

البته به آسانی نمی‌توان مشخص کرد که هر داستان متعلق و مربوط به چه طبقه‌ای است و همواره عواملی وجود دارد که طبقه‌بندی آنها را دشوار می‌کند.

تقریباً در مدت هزار سال یعنی بین قرن نهم و هیجدهم مجموعهٔ هزار و یک شب گسترش و تکامل یافت و به صورت جدید درآمد. اما چون این مدت بسیار طولانی است این کتاب ترکیب درستی به خود نگرفته و یک نسخهٔ کامل و مرتب هزار و یک شب وجود ندارد. محتویات نسخه‌های خطی و اولین چاپ‌های عربی با هم تفاوت دارد و داستان‌هایی هم که در اصل یکی است به صورتهای مختلفی ارائه شده است. با این حال همین نسخه‌های خطی و چاپی معرف تألیف بزرگی است که ما آن را داستانهای هزار و یک شب می‌نامیم.

7. The Art of Story-telling, P.9

آشنایی مردم مغرب زمین با این مجموعه بواسطه دست‌نویس‌های مختلف عربی بود. این آشنایی در اوایل قرن هیجدهم توسط ترجمهٔ گالان از هزار و یک‌شب صورت گرفت. نیمی از ترجمهٔ گالان مبنی بر نسخه‌ای خطی از قرن پانزدهم و نیم دیگر براساس داستانهای شفاهی است. بعدها در نخستین نیمهٔ قرن نوزدهم ترجمه‌هایی براساس اولین چاپ عربی به زبانهای انگلیسی و فرانسوی و آلمانی بوجود آمد. در دایرة‌المعارف اسلام^۸ آمده است که:

مجموعهٔ هزار و یک‌شب به صورت یک داستان کلی در قرون وسطی در ایتالیا ظاهر شد. جهانگردانی که به مشرق رفته‌اند ممکن است این داستان‌ها را با خود به ایتالیا برده باشند. اما کلیات الف لیلة و لیله در قرون ۱۷ و ۱۸ وارد اروپا شد. برای اولین بار محقق فرانسوی ژان آنتونی گالان (Jean Antonie Galland) (۱۷۱۵ - ۱۶۴۶) آن را منتشر کرد. او اوّل بار به عنوان منشی سفیر فرانسه و سپس به عنوان مأمور اشیاء عتیقه برای موزه به خاور نزدیک مسافرت‌هایی کرد و در این سفرها بود که با دنیای مشرق آشنا شد و داستان‌های مشرق زمین مورد توجه او قرار گرفت. گالان داستان‌سرا به دنیا آمده بود و استعداد خوبی برای داستان‌سرایی داشت. او ترجمهٔ مطالب را طوری انجام می‌داد که مطابق ذوق و سلیقه اروپائیان باشد. بدین ترتیب که بعضی اوقات جمله‌های عربی را عوض می‌کرد تا برای خوانندگان اروپایی قابل درک باشد. از این رو کتاب او با استقبال و موفقیت فراوان روبرو شد.

بقیهٔ مطالب دایرة‌المعارف اسلام در مورد «گالان» با اندک تفاوت تقریباً همین مطالبی است که «میاگرهارد» بیان داشته است.

این بود شرح بسیار مختصر و خلاصه‌شده از راه دراز و پرپیچ و خم و دشواری که کتاب الف لیلة و لیله در طول تاریخ پیموده است و ردّپایی که از آن در افکار و اذهان ملل مختلف جهان بر جای مانده است و این رشته سر دراز دارد.

۸ دایرة‌المعارف اسلام مقاله الف لیلة و لیله.

برزو پرستار

پیر مغان

بعد اسرارآمیز ادبیات فارسی بویژه قسمتی که ادبیات شعر و نثر بعد از اسلام را شامل می‌گردد همواره طرف توجه محققان و پژوهشگران بوده است و همین بعد نیز بر جذابیت موضوع افزوده است.

رازگشایی از خصلت حقیقت‌جوی بشر ناشی می‌گردد چرا که وی پیوسته نجات و رستگاری خویش را در گشایش رازهای نهفته و اسرار مکتوم جهان آفرینش جستجو می‌کرده است؛ از طرفی شعرا و نویسندگان اسرارپرداز زبان فارسی با اتکا به پیشینه اعتقادی خویش آثار خود را رنگ و بوی اسرار می‌بخشیدند. آنها معتقد بودند که خداوند آفرینش و خلقت را در هاله‌ای از پوشیدگی و دقایق و ظرایف نهفته عرضه کرده است و بر این باور بودند که پروردگار جهانیان اراده کرده است که انسان در کشاکش روزگار به تکامل و آگاهی دست یابد و گمان داشتند خداوند از سر بخشش خویش مایه و عامل این رسایی را نیز فراهم آورده است و جهان اسرارانگیز را مایه و واسطه پرورش وجدان و قوای نهفته انسانی قرار داده است.

پس از آنکه جنبش اسلام‌خواهی گستره خویش را توسعه بخشید و حکومت پادشاهان ساسانی در ایران رو به اضمحلال نهاد، شیوه‌های گوناگون و روش‌های فکری و عقیدتی سابق خود را در معرض جریانی تازه یافتند که ایشان را به عملکرد و شیوه‌ای نو وامی‌داشت؛ «جنبش مهرورزان» که خویش را به عهد کیومرث و هوشنگ و جمشید منتسب می‌کرد حیاتی نو از خود بروز می‌داد. ایشان تداوم خویش را مدیون روح

انعطاف‌پذیر خود می‌دانستند که در بستر زمان و مکان برای تأثیرپذیری روشهای نو آغوشی باز نشان می‌دادند و حتی تداوم مرام خویش را مدیون پذیرش تأثیرات مطلوب و موافق سازندهٔ ادوار مختلف می‌شمردند.

پیااله به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش ز کاسهٔ سر جمشید و بهمن است و قباد حافظ در این بیت اشاره به تأثیرپذیری نوبتهای سه‌گانه و جوان شدن ایدئولوژی مهرورزان دارد که تداوم حرکت بالنده و پویای ایشان را نشان می‌دهد و این از متون اوستایی و ادبیات اسطوره‌ای آریاها نیز پیداست. در اوستا نخستین بار پیام اهورامزدا بر جمشید عرضه می‌گردد که ظاهراً جمشید از پذیرش و گسترش دین اهورامزدا سر باز می‌زند، البته به تعبیری موضوع حاکی از عدم بلوغ و رسایی جامعه توسعه نیافته و وجود طبقات و کاست‌های متنوع اجتماع آریاهاست و شاید بیان عدم تناسب پیام اهورایی و جامعه توسعه نیافته جمشیدی را بتوان استنباط کرد. و بار دیگر پذیرش تأثیرات مستقیم مزدیسنی است و اشاره به دین‌گستری اسفندیار پسر شاه گشتاسب دارد. این بار حضور چشمگیر بهمن فرزند اسفندیار را در ادامهٔ حرکت پدر مشاهده می‌کنیم و در هنگامه‌ای دیگر ظهور مزدک و فرم «اجتماعی - اقتصادی» وی را داریم که بیت حاکی از تأثیرات عقاید مزدک و «قباد» حامی وی است.

حافظ و «طریقت مهر» از دیر زمان افکار پژوهشگران را به خویش معطوف ساخته است و هر از گاهی برگی از این دفتر ورق می‌خورد، «پیر مغان» کیست که چهره گلرنگ می‌نماید و حافظ شیدا را به «سر ما خاک ره پیر مغان خواهد بود»، می‌خواند. شیراز در التهاب شمشیرهای آخته تیمور گورکانی بی‌تاب است. مردم شیراز چتر فرمانروایی آل مظفر را با همه نرمی و ناملایماتش برگستره خویش دارند و اینک «شاه منصور واقفست» که تاوان کم توجهی و بی‌مهری خویش را در حضور گردنکشی خودرأی و مستبد می‌پردازد. ظاهراً شاه منصور پیش از این به درخواست تیمور گورکان که در خراسان بسر می‌برد وقعی نمی‌نهد و تقاضای درخواست آب‌لیموی وی را به نادیدگی می‌انگارد، اگر چه بچگانه می‌نماید ولی از واقعیت تاریخ‌گریزی نیست از این‌رو زمینه لشکرکشی و بهانه‌گشایش دروازه‌های شیراز مهیا می‌گردد.

شیراز به دست تیمور گشوده شد و قدرت وی مُسجَل گردید. وی در دست‌نوشته خویش موسوم به «منم تیمور جهانگشای» بیاد وطن خویش نوای دلتنگی سر می‌دهد و از موطن خویش می‌نویسد این اثر بوسیلهٔ مارسل برپون فرانسوی گردآوری شده که مترجم چیره‌دست آقای ذبیح‌الله منصوری همت به ترجمهٔ این اثر گمارده است.

«مرتبه‌ای دیگر عزم کردم که از ره خراسان به وطن مراجعت نمایم و با این که در کشور پارس که جزو قلمرو سلطنت من است مسافرت می‌کردم طلایه را جلو می‌فرستادم طلایه لشکر خبر داد که مردم غیرمسلح می‌گیرند و پس از تحقیق معلوم گردید که آنها از بیماری طاعون می‌گیرند من عده‌ای از فراریان را احضار کردم که طاعون در کجا بروز کرده است آنها جواب دادند در شهرهای هرمز، سورو، سیف، عماره، سیراف و در تمام قصبات جنوب فارس مردم از طاعون می‌میرند.»

با آنکه تیمور قصد داشت هرچه سریعتر لشکر خویش را از این بلای برانداز به سلامت نجات دهد اما پیش از آن معلوم گردید که گروهی از لشکریانش به طاعون مبتلا گردیده‌اند و دیری نگذشت شخص تیمور به طاعون مبتلا گردید و بیماری وی تا بدان اندازه جدی و حاد گردید که او دل از زندگی برداشت و حتی جانشین خویش و چگونگی تقسیم اموال خویش را نیز وصیت کرد اما با تدابیر معمول و انجام مواردی که بوسیله پزشکان محلی اعمال گردید کم‌کم حال وی رو به بهبودی گذاشت. تیمور در این قسمت از خاطراتش می‌نویسد:

«در شهر دارابجرد هرکس که قدرت فرار داشت گریخت و بعضی از مردان و زنان که به مناسبت کبر سن نمی‌توانستند بگریزند بجا ماندند. روزی مردی سالخورده و خمیده را نزد من آوردند و گفتند که او دستور است یعنی پیشوای مجوسان می‌باشد. آن مرد که دندان در دهان نداشت گفت ای امیر شنیدم که تو از بیماری برخاسته‌ای، برای تو غسل آوردم تا بخوری و قوت بگیری. گفتم تو چرا از طاعون نگریختی و بجا ماندی آیا از مرض بیم نداری؟ دستور سالخورده گفت ای امیر من چون هر روز قدری غسل می‌خورم از طاعون بیم ندارم. از او پرسیدم که به تو گفت که اگر انسان هر روز قدری غسل بخورد مبتلا به مرض طاعون نمی‌شود. دستور جواب داد این را در کتاب ما نوشته‌اند و کسی که اولین بار این حکمت را گفت (گایو - مرت) بود. پرسیدم او کیست و من این نام را نشنیده‌ام. دستور گفت آیا تو ای امیر شاهنامه فردوسی را خوانده‌ای. گفتم بلی. دستور گفت (گایو - مرت) همان است که در شاهنامه به نام (کیومرث)^۱ نوشته شده

۱. با رعایت امانت اشتباه معنایی متن تصحیح نگردید البته شایسته است که در منابع مارسل بریون و برگردان استاد ذبیح‌الله منصوری در این مورد بازنگری و دقت گردد.

گیومرث gayō-mart-gayōmart کیومرث، آدم نخستین و پادشاه پیشدادی، جاندار میرا این اسم در اوستا gaya maratan گیه‌مرتن آمده است در پهلوی کیومرث و فارسی کیومرث گویم گیه به معنی جان و زندگی است

یعنی (مرد گایو) یا مرد دانا. گفتم از این قرار تو از سراینده شاهنامه که من خود سنگ مزار او را در طوس نصب کردم داناتر هستی زیرا بر او ایراد می گیری. دستور گفت بلی ای امیر. من نمی توانم شعر بسرایم ولی از او داناتر هستم و نام اصلی پادشاهان قدیم ایران را می دانم و آن نامها در کتاب ما نوشته شده و فردوسی که نمی توانسته یا نخواسته فرس قدیم را بخواند نام پادشاهان قدیم ایران را همان گونه که در عرف متداول بوده در کتاب خود آورده است.

روزی که می خواستم از (دارابجرد) حرکت کنم دستور سالخورده به مشایعت من آمد و گفت قبل از اینکه وارد کشور خود شوی قشون خود را «دود بده» تا این که بوی طاعون از آنها دور شود. پرسیدم چگونه قشون خود را دود بدهم؟ دستور اظهار کرد در نقطه ای که در خانه اطاق های بزرگ باشد توقف کن و بگو که مقداری زیاد بوته های خشک خار را از بیابان بیاورند و تمام افراد قشون خود را در اطاق ها جا بده و در هر اطاق می باید مقداری بوته که قدری آب روی آن ریخته باشد مشتعل شود و از این جهت باید آب روی بوته ها بریزید که زود از بین نرود و بیشتر دود کند و سربازان تو باید مدت ده روز هر روز تقریباً یک ساعت در دود بمانند. اگر چنین کنی بوی طاعون که با سربازانت است از بین می رود و مردم خوارزم بعد از رسیدن قشون تو به طاعون مبتلا نخواهند گردید، در غیر این صورت صدها تن از آنها هلاک می شوند.

آنگاه از دارابجرد به راه افتادم اما مرض از ما دست بر نمی داشت ناگزیر در قصبه ای به نام «کاریز عرب» توقف کردم تا سربازان خود را دود بدهم. در آنجا قلعه ای بود که دو اصطبل وسیع داشت و من امر کردم که سربازانم بنوبه در آن اصطبل های بزرگ دود بخورند. بعد از ده روز که تمام افسران و سربازان هر روز یک ساعت دود خوردند از (کاریز عرب) به راه افتادم و از آن پس در قشون من کسی مبتلا به طاعون نشد تا وقتی که به سمرقند رسیدم. بعد از ورود به سمرقند نامه ای به حاکم فارس نوشتم و گفتم که از قول من به دستور سالخورده دارابجرد بگوید که به پاداش خدمتی که وی به من کرده مدت پنج سال تمام مجوسان که در کشور فارس زندگی می کنند از پرداخت مالیات معاف خواهند بود.

من از آن حُسن روزافزون که یوسف داشت دانستم



و مرتن صفت است یعنی مردنی و درگذشتنی یا به عبارت دیگر مردم و انسان.

نقل از فرهنگ پهلوی - دکتر بهرام فره‌وشی

که عشق از پرده عصمت برون آرد ذلیخا را^۲
حاکم فارس به من اطلاع داد که دستور مجوس دارابجرد زندگی را بدرود گفته و به حاکم
فارس امر کردم که عطای مرا به اطلاع تمام مجوسان برساند و به آنها بفهماند به مناسبت
دو خدمت که دستور دارابجرد به تیمور گورکان کرده مجوسان کشور فارس مدت پنج
سال از پرداخت مالیات معاف هستند.»

بی شک «پیرمغان» حافظ، شخصیت و هویت تاریخی دارد و اینکه به صراحت از
وی نامی برده نمی شود بعید به نظر نمی رسد چرا که اوضاع سیاسی - اجتماعی و جو
مذهبی و نفوذ خُشکه مقدس ها چندان عرصه را بر آزاداندیشان تنگ کرده که مجال
هرگونه بیان آشکار و بی پرده را از پویندگان میدان پژوهش و حقیقت باز داشته تا بدانجا
که حق مداران گرد شیوه رندی گشته و «حافظم در محفل دُردی کشم در مجلسی» را
پیشه ساخته و از بی پردگی به پرده مداری و نکته گوئی پناه می جوید.

بس نگویم شمه از شرح شوق خود از آنک

دردسر باشد نمودن بیش از این ابرام دوست

به هر روی خویش را وامدار «پیرمغان» می بیند و غزل یگانه فرخ مدار را از سر
حق شناسی و وامگذاری به درگاه جنت مآبش می سراید.

دل من در هوای روی فرخ	بود آشفته هم چون موی فرخ
بجز هندوی زلفش هیچ کس نیست	که برخوردار شد از روی فرخ
سیاهی نیک بخت است آنکه دایم	بود همراز و هم زانوی فرخ
شود چون بید لرزان سرو آزاد	اگر بیند قد دلجوی فرخ
بده ساقی شراب ارغوانی	بیاد نرگس جادوی فرخ
دو تا شد قامت هم چون کمانی	ز غم پیوسته چون ابروی فرخ
نسیم مشک تاتاری خجل کرد	شمیم زلف عنبر بوی فرخ
اگر میل دل هر کس به جائیست	بود میل دل من سوی فرخ
غلام همت آنم که باشد	چو حافظ بنده هندوی فرخ

بیت هفتم غزل اشاره به بهبودی لشکر تیمور در اثر تدابیر پزشکی دستور «فرخ»

دستور بزرگ دارابجرد دارد

نسیم مُشک تاتاری خجل کرد شمیم زلف عنبر بوی «فرخ»

۲. انتخاب بیت متناسب از نگارنده.

مفهوم و مضمونی کمابیش منطبق بر بیت مشروح که در غزلی دیگر آمده می‌تواند تأکیدی از سوی خواجه رندان باشد بویژه که شاعر از سرزمینی خاص نام می‌برد که استناد قابل تأملی می‌باشد که شایسته تعمق بیشتر است.

در آن زمین که نسیمی وزد ز طَرّه دوست

چه جای دم زدن نافه‌های تاتاریست

اگرچه این مفهوم بطور عام در غزل‌های حافظ به چشم می‌خورد و در جای خود توجیه و تفسیر عرفانی دارد به نظر می‌رسد در مورد برشمرده با امعان نظر و درک ایهام شعری، تلمیح مورد تاریخی آن پوشیده نماند.

حافظ چاره‌اندیشی و باریک‌بینی دستور دارابجرد و حضور لشکریان تیمور را در سالن‌های وسیع و تدبیر دود هیزم‌های خشکیده را به بوی زلفین عنبر شمیم دستور فرخ تعبیر کرده و درماندگی و عجز تیموریان را نشان داده و مشک تاتاری را چون هنر خجلت‌زده امیر گورکانی در برابر اندیشه درمانگر فرخ‌نشان به تصویر کشیده است.

دارابجرد مسکن و موطن دستور فرخ در مشرق فارس واقع است. صاحب لغت‌نامه دهخدا در معرفی داراب می‌نویسد:

«قصبه مرکزی بخش داراب شهرستان فسا و یکی از شهرهای قدیمی فارس و نام اولی آن دارابجرد بود و خرابه‌های آن در جنوب غربی داراب موجود و به قلعه «دهیار» معروف است و از لحاظ سبک ساختمان و استحکام بنا بسیار قابل توجه و نیز بقایای یک مسجد سنگی در شش هزار گزی خاور قصبه موجود است.»

صاحب تاریخ جغرافیای شهرهای ایران در وصف داراب می‌نویسد:

شهر داراب سه بار تغییر مکان یافته است. پیش از اسلام «دارابگرد» و بعد از اسلام «شهر جنت» و اکنون داراب هریک در محلی است. خرابه‌های دارابگرد در هشت کیلومتری داراب است و خرابه‌های «شهر جنت» در ۱۸ کیلومتری نزدیک «ده‌خیر» که در تاریخ و صاف نوشته دارای جئات اربعه بوده، شیخ سعدی گوید «جنات تجری تحت‌الانهار» در وصف آن نازل شده

بده ساقی می‌باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلی را^۳

۳. غزلی از حافظ که با مطلع

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

و

نسیم باد مصلی و آب رکن آباد غریب را وطن خویش می برد از یاد
و از این ابیات بوی جوی مولیانی دیگر به مشام می رسد و چه بسا دست تمنای حافظ
حضور فعال «دستور فرخ» را به عرصه مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه ریزده
مبارزالدین ها و مرکز گرما گرم سیاست فرا نمی خوانده است؟!
چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت

شیوه جنات و تجری تحت الانهار داشت

و آنجا که می سراید

فرق است میان آب حضر که ظلمات جای اوست

تا آب ماکه منبعش الله و اکبر است

اشارت به صدور اندیشه های مهرپرداز یار دیرین و دورین دارد که همراه با طلایع
خورشید گرمابخش از جانب الله اکبر سرزده و بر دل دوستان جاری می گردد.

به هر روی مقدمه گردید که به دلایل چندی پیر مغان و یار دلدادهاش چگونه بعد
منزل را بر دوش همت بی بدیل خویش می سپارند اگرچه «بعد منزل نبود در سفر
روحانی» حضور پیر مغان در سرزمین فروغ ایزدی و پایگاه آتشکده بزرگ به تنهایی دلیل
موجهی برای فاصله ها است و از طرفی وجود خواجه شمس الدین و شیراز مرکز
سیاست و حضور فعالان درباری وی را ناگزیر از ایفای نقش کلیدی کرده است تا دبیر
مجمع مغان از نقش تاریخی خویش چیزی فروگذار نکرده باشد.

نمی دهند اجازت مرا به سیر و سفر نسیم باد مصلّا و آب رکن آباد

بر این اساس بطور طبیعی حضور قاصدان پی گیر و «فرخ پی» رفع معضل را کمر همت
بسته و بی صبری فراقت را با «غالیه خط» کلک شکر بار تقابل، شکیب و بردباری می بخشیدند.
مرحبا طایر فرخ پی فرخنده پیام خیر مقدم چه خبر دوست کجا راه کدام
آب حیوان تیره گون شد حضر فرخ پی کجاست

خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد

→

آغاز می گردد، در رابطه با این مقاله بسیار جالب توجه می نماید که در چند جای این مقاله ابیاتی چند به عنوان
شاهد و مثال از آن برگرفته شد. بویژه گفتگو و مباحثه رو در روی حافظ و تیمور که در متون تاریخی نقل گردیده
است اشارات قابل توجهی به مطلع غزل دارد. آیا با تکیه بر یک نظر توجیهی می توان پیر مغان را همان ترکی
شیرازی دانست و با نظر فهم و گشایش ابهام و استعاره ادبی اقتدار «دستور فرخ» را از آن استنباط کرد؟!

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف ای خضر پی خجسته مدد کن به همتم
 کو پیک صبح تا گله‌های شب فراق با آن خجسته طالع فرخنده پی کنم
 دیربست که دلدار پیامی نفرستاد ننوشت کلامی و پیامی نفرستاد
 افکاری این چنین بیش از پیش این گمانه‌زنی را تقویت می‌کند که پیرمغان و
 یارانش به عنوان گروهی منسجم در متن سیاست و امور جامعه حرکتی حساب شده و
 منظم را دنبال کرده و پی جوی تحقق سیاستهای متخذۀ «مغان» هستند و نیز بعید
 نمی‌نماید که با تکیه بر عناصر نفوذی و حضور مرموزانه در تشکلات اقتدار جهان آن
 روز مشی خویش را محقق سازند.

عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ
 بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است
 و این حضور مقتدرانه عمدتاً از کانال وزرا و مشاورین در رده‌های مختلف صورت
 می‌پذیرفت

ای دل طریق رندی از محاسب بیاموز
 مست است و در حق او کس این گمان ندارد
 و حرکتی را بنا به میل و ارادهٔ انجمنهای سری «مغان» پی‌ریزی کرده و مصداق
 بر در میکده رندان قلندر باشند
 که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
 را بر کرسی تحقق نشانده که البته جای پژوهش و تأمل چندان است.
 و این گمان زمانی به حقیقت میل می‌کند که لشکر تیمور قبل از درک حضور
 پیرمغان و ملاقات اشاره رفته در یکی از فتوحات خویش به منطقهٔ عشایرنشین
 بویراحمد می‌رسد که نویسندهٔ رمان تاریخی «منم تیمور جهانگشا» شرح ماقع را چنین
 نقل می‌کند.

«اسیران بویر می‌گفتند در وطن آنها سه جشن بزرگ وجود دارد یکی جشن
 نوروز، دیگری جشن آتش و سوم جشن مسابقهٔ تیراندازی، جشن نوروز در بهار اقامه
 می‌شود و جشن آتش را در پاییز اقامه می‌نمایند بویرها مسلمان هستند ولی چون قبل از
 مسلمان شدن مجوس بودند یادگار دین قدیم خود را حفظ کرده‌اند چون مجوس‌ها آتشکده
 دارند من از اسیران پرسیدم آیا در این کشور آتشکده هست؟ آنها جواب منفی دادند.
 «در منطقه بویر حرکت می‌کردیم و نگران حملهٔ غافلگیرانهٔ سکنهٔ بویر بودیم تا

اینکه از دور سوار یک شهر نمایان شد شهر مزبور وسعت داشت و آن را روی تپه‌ها بنا کرده بودند که از خطر سیل مصون باشند از یکی از تپه‌ها ستونی از دود بر آسمان می‌رفت و از اسیران پرسیدم آن دود از چیست؟ جواب داد که از آتشکده بر می‌خیزد من تا آن روز آتشکده مجوس‌ها را ندیده بودم و نمی‌دانستم که مجوسان آتش‌پرست در آنجا چه می‌کنند.

از اسیران پرسیدم وضع آتشکده چگونه است؟ آنها گفتند که آتشکده دارای یک متولی و سی خادم است و هر روز دو تن از خدام در آتشکده کشیک می‌دهند تا این که آتش خاموش نشود و هر خانواده از سکنه بویر مکلف است که در هر ماه لااقل یک مرتبه برای آتشگاه به رایگان هیزم بیاورد لذا آتشکده هرگز از لحاظ سوخت در مضیقه نمی‌ماند به طریق معمول سوخت آتشکده تا دو سال همواره موجود می‌باشد پرسیدم که آیا آتشکده شما مثل مساجد مسلمین موقوفات دارد تا خدام آتشکده از آن راه ارتزاق کنند؟ اسیران گفتند نه؛ و هر سال هفت روز جشن می‌گیریم و آن جشن به اسم هفت فرشته گرفته می‌شود که از فرشتگان مقرب خدا هستند؛

دین سکنه بویر معجونی بود از اسلام و دین مجوس، آنها خود را مسلمان می‌خواندند ولی آتشکده داشتند و زکوة می‌دادند ولی آن را به متولی آتشکده می‌پرداختند از اسیری پرسیدم آیا تو نماز می‌خوانی او جواب مثبت داد عنان اسب خود را کشیدم و توقف کردم و گفتم نماز بخوان تا ببینم چگونه نماز می‌گذاری آن مرد روبه خورشید ایستاد و چندین مرتبه دستها را تکان داد و چیزی آهسته گفت و بعد اظهار کرد این نماز ماست گفتم مگر شما هنگام نماز خواندن روبه قبله نمی‌ایستید مرد بویر جواب داد چرا... و بعد به طرف خورشید اشاره کرد و اظهار نمود آن قبله است پرسیدم آیا شما خورشید را قبله خود می‌دانید؟ مرد بویر جواب داد بلی».

«قبل از ورود به شهر به افسران گفتم از قتل کارکنان آتشکده که روحانیون شهر هستند خودداری نمایند».

«بزودی دریافتیم که زن و مرد بویر شهر خود را رها کرده از آنجا رفته‌اند و ناگزیر آنهایی که به ما حمله‌ور شدند سکنه شهر بودند که بعد راه بیابان پیش گرفتند؛ بسوی آتشگاه رفتیم مشاهده کردم که در مدخل آتشکده چند نفر که «لباس کبود رنگ» دربر دارند ایستادند از آنها پرسیدم شما که هستید؟ مردی دارای ریش سفید که معلوم بود برتر از دیگران است گفت ما خدام اینجا هستیم. گفتم سکنه این شهر خانه‌های خود را تخلیه کردند و رفتند شما چرا نرفتید؟ مرد ریش سفید گفت ما نمی‌توانیم برویم و آتش

مقدس را به حال خود بگذاریم که خاموش شود گفتم اگر من آتش شما را خاموش کنم چه خواهید کرد؟ مرد ریش سفید گفت ای امیر بزرگوار حتی عرب‌ها آتش ما را خاموش نکردند و تو که اختیار جان و مال بندگان خدا را داری این کار را مکن» تیمور از پیرمرد می‌پرسد قبله شما خورشید است.

«آن مرد گفت بلی ای امیر ما از این جهت خورشید را قبله خود می‌دانیم که عقیده داریم همه چیز را خورشید آفریده و خورشید را خدا به وجود آورده است گفتم من بر طبق عهدی که کرده‌ام روحانیون و علما و شعرا و صنعتگران را نمی‌آزارم و گرنه شما را به قتل می‌رسانیدم زیرا مرتد هستید و واجب القتل. پیرمرد سر را جلو آورد و گفت ای امیر بزرگوار این گردن من و آن هم شمشیر تو و هر چه می‌خواهی بکن».

عدو چو تیغ کشد من سپهر بیندازم که تیغ ما به جز از ناله و آهی نیست^۴ متن نقل قول، حاکی از روحانیون کبودپوش است اگر چه پیش از این می‌دانیم که لباس روحانیون زرتشتی سفید است اما با یک نظر محققانه و با نگرش به پیشینه اعتقادی آریاها و تقسیمات اجتماعی آنها که به چهار طبقه آسرونان و ارتشتاران و واستریوشان و هوتخشان تقسیم می‌شدند می‌نگریم بطور طبیعی روحانیون بویراحمدی می‌بایست آراسته به لباس سفید باشند تا جلوه الهی و روحانی خویش را به نمایش گذارند اما اینکه ایشان در هنگامه گیرودار جنگ بسر می‌برند لابد می‌بایست حتی المقدور و بصورت نمادین جلوه‌ای از آمادگی رزمی خویش را آشکار و هویدار سازند.

«مینوی آسمان چونان گردی ارتشتار که زره پوشیده باشد تا بی‌بیم از کارزار
رهایی یابد آسمان را بدان‌گونه بر تن دارد»

«بند هشن، ترجمه مهرداد بهار»

و با یک دید کلی و براساس شناخت و عرفان «مهر» همه انسانها در هر قشر نهایتاً می‌کوشند که به عنصری مبارز در مقابل قوای اهریمنی بدل شوند.

چندان بمان که جامه ازرق کند قبول بخت جوانت از فلک پیر ژنده‌پوش
اینک آشکارا حضور چشمگیر پیر گلرنگ در صحنه کشاکش مبارزه نمایان است و در سایه بی‌دریغ امان‌نامه رازمدارش ازرق‌پوشان از نمود حکایت‌های ناگوار صحت می‌جویند.

۴. انتخاب بیت مناسب از نگارنده.

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان
 رخصت خُبت نداد ارنه حکایتها بود

و اینجا ذهن نقاد به دنبال یافتن حلقه‌های مفقودهٔ این سلسله سرانگیز پیش از پیش در جستجوی طرحی منظم بر می‌آید که مگر جایگاه و نقش پیر مغان در سلسله گردانی امواج خروشان رخدادها تا کجاست؟ و حافظ این رند خراباتی به عنوان دبیر این مجمع تا کجا پیش می‌رود؟!

امروز جای هرکس پیدا شود ز خوبان کان ماه مجلس افروز اندر صدارت آمد
 بویژه اینکه سپر امان ازرق پوشان پیش از ملاقات امیر تیمور با دستور فرخ رقم می‌خورد.
 اشعار بر روایات تیمور و اندیشه‌های خُشکه مقدس و تعصب آلود وی که از تأکید و تکیه تیمور از برداشت‌های مسلمانی وی نشأت گرفته است در جای جای حرکات و افکار وی نمایان است و ابراز گردیده است. بر پایه این شناخت و کنکاش بی‌گمان در مورد حکم ارتداد روحانیون زرتشتی تیمور با توجیهات و برداشت‌های مسلمانی خویش ترجیحاً تحدید حکم ارتداد و قصاص را بر می‌گزیده بخصوص که احکام قصاص کمابیش با اندیشه‌ها و روایات سرکوبگرانه و خونریزانه وی سنخیت دارد از این رو چشم‌پوشی و اغماض تیمور مبنی بر کشتار روحانیون زرتشتی بی‌شک به اهرم نفوذ و توصیه‌های بازدارندهٔ جانب سومی نظر دارد که پیش از این ردّ گامهای آن را جستجو و دنبال کردیم.

مهین بانو ترکمان اسدی

پیام آناهیتا

نسیمی ز دریای مازندران
 پرندین و جانبخش و مهر آفرین
 بر آن سبزه زاران و آن کوهسار
 سروش خجسته بر آن پرکشان
 کنون، چشم بگشای و این مرز بین
 به هر داده‌ی دادگر، ایزدیت
 منم ایزد آبهای روان
 به فرمان من، مه ز دریای آب
 هوا، چهر خود را دگرگون کند
 یکی ابر آید پُر از باد و نم
 کنون ای پسندیده پورگزين
 که خاکش، نیاخاکِ جاوید تست
 همی سبز در سبز بادا ز مهر
 کزین دشت، تا پهنه‌ی کاریان
 هم از کاریان تا لبِ هیرمند
 ز زابل همان تا به اروندرود
 ز اروندرود آن دل افروز جای
 وزان نیز تا دشتِ کرمانشهان
 همان شهر شهر و، همان دشت دشت
 چه نیک و، چه رنج آور و دردناک
 به پیوسته با زندگانی تو
 کنون ای پسندیده پورگزين
 نکودار این آب و این خاک را
 که خانه خدایی و فرخنده چهر

برآمد از آن آبی بی‌کران
 به پیچید بر پهندهشت زمین
 که یاد آرد از گردش روزگار
 ز ناهید گفتا که دارم نشان
 نگهبان این مرز با ارز بین
 همستارِ اهریمنی و بدیت
 به کشت و به سبزه، دهم تازه جان
 برآید، رود آسمان با شتاب
 رُخ از گردِ اندوه، بیرون کنند
 بشوید هم ایران زمین را ز غم
 میلای این آب و روی زمین
 همان چشمه سارش، فرادید تست
 به داد تو ای پُر هنر نیک چهر
 تو را هست این نیکویی خان و مان
 تو را هست ارزنده و ارجمند
 به تو آب و خاکش فرستد درود
 همی تا به کارون تویی کدخدای
 تو را باشد ای یادگار مِهان
 همان روزگاران که بر آن گذشت
 هر آنچه گذشته بر این آب و خاک
 به درد دل و کامرانی تو
 همه نیک و بدها تو روشن بین
 گرانمایه این خانه‌ی پاک را
 نگهدار فرخنده آیینِ مهر

چو آلودگی نیست در دینِ تو
 بماناد روشن، جهان بین تو

فاطمه جهان پور

دو نامه از ملک الشعراء بهار درباره کتاب تاریخ سیستان

محمدتقی ملک الشعراء بهار در عرصه فرهنگ و سیاست کشور چهره‌ای کاملاً شناخته شده و مشهور است. وی که لقب ثقة‌الکتابی کتابخانه آستان قدس رضوی را در پانزده سالگی و ملک‌الشعرایی را در هجده سالگی پس از فوت پدرش محمدکاظم صبوری ملک‌الشعراء آستان قدس رضوی، از مظفرالدین شاه دریافت کرده بود^۱، سنین جوانی خود را به حمایت از مشروطه پرداخت و قریحه و ذوق ادبی خویش را در جهت بسط و گسترش مفهوم مشروطه و آزادی به خدمت گرفت و بعدها با عضویت در دوره‌های مختلف مجلس شورای ملی از چهره‌های سیاسی شاخص آن روزها گردید.

شاید بتوان گفت که تا پایان مجلس ششم شورای ملی، ملک‌الشعراء بیشتر چهره‌ای سیاسی داشت و گرایش به ادبیات و شعر و نوشتن مقاله در روزنامه‌ها وسیله‌ای برای مبارزه با استبداد و رسیدن به اهداف آزادی طلبانه وی بود. اما از اواخر سال ۱۳۰۶ خورشیدی بنا به دلایلی از امور سیاسی کناره گرفت و دیگر رغبتی بدان در خود ندید و از این زمان بیشتر به فعالیتهای ادبی پرداخت، هرچند که به واسطه سابقه سیاسی و مخالفت‌هایش با قدرت استبدادی رضاشاه که در آن زمان در حال گسترش بود بارها به زندان رفت و یکسال نیز به حال تبعید در اصفهان زندگی سختی را گذراند.

۱. علی میرانصاری، اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران، دفتر دوم ملک‌الشعراء بهار، (تهران، سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۷ خ)، ص ۳.

در مجلس ششم که از تیرماه ۱۳۰۵ خ تا مردادماه ۱۳۰۷ خ ادامه یافت، بهار به عنوان نماینده از حومه تهران انتخاب شد و در کنار مدرس اقلیت مجلس را رهبری کرد و به اداره جراید اقلیت پرداخت. در این زمان استبداد رضاشاهی گسترش یافته و تثبیت شده بود و این دیکتاتوری با طبع آزادیخواهانه مردانی چون مدرس و بهار سازگار نبود و نتیجه این مخالفت‌ها آن شد که پس از پایان دوره ششم مجلس، مدرس و بهار دیگر نتوانستند به عنوان کاندیدا در انتخابات مجلس بعدی شرکت کنند و با رفع مصونیت سیاسی از آنها مدرس در مهرماه ۱۳۰۷ خ توسط نظمیه دستگیر شد^۲ و بهار نیز تحت فشار دربار و حکومت از دخالت در امور سیاسی دوری جست و خود را وقف به فرهنگ و ادب کرد. بهار خود در این باره می‌نویسد:

«من از ختم دوره ششم مجلس شورای ملی به بعد به میل و رغبت از مداخله در سیاست کنار رفتم. علت این بود که روزی از ایام، کارمندی از دربار مرا ملاقات کرد و پیشنهادهایی در امور سیاسی در بقیه عمر مجلس به من نمود. من به دلائلی آن پیشنهادهای را رد کردم و گفتم که میل دارم از سیاست برکنار شوم و به خدمات ادبی بپردازم. باری مجلس تمام شد و حسب الامر شاه قرار شد آقای تقی‌زاده و بنده به خدمات فرهنگی مشغول باشیم.»^۳

در نیمه‌های سال ۱۳۰۷ خ وزارت فرهنگ، بهار را به تدریس در مدرسه دارالمعلمین عالی که شامل دوره لیسانس بود دعوت کرد و وی مدت یکسال در آن مدرسه به تدریس پرداخت.^۴ وی گرچه در این یکسال هیچ‌گونه دخالتی در امور سیاسی نداشت اما دربار همچنان از احتمال فعالیتهای سیاسی بهار احساس نگرانی می‌کرد. از این رو در تابستان ۱۳۰۸ خ بهار به بهانه همان سابقه فعالیتهای ضد استبدادی به زندان افتاد که این قضیه با سعایت‌های محمد درگاهی رئیس وقت شهربانی بی‌ارتباط نبود.^۵ به این ترتیب بهار دیگر نتوانست به کار تدریس در دارالمعلمین ادامه دهد و وزارت فرهنگ عذر وی را خواست.^۶

۲. باقر عاقلی، روز شمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی، (تهران، گفتار، ۱۳۷۴ خ)، ج ۱، ص ۲۳۵.

۳. محمد تقی بهار، دیوان اشعار محمد تقی بهار، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۴ خ)، ج ۱، ص ۲.

۴. مهرداد بهار، جستاری چند در فرهنگ ایران، (تهران، فکر روز، ۱۳۷۳ خ)، ص ۲۹۶ - ۲۹۷؛ یحیی آربن پور، از

نیما تا روزگار ما (تهران، زوار، ۱۳۷۴ خ)، ج ۳، ص ۴۷۴.

۵. میرانصاری، اسنادی از مشاهیر...، ج ۲، ص ۱۲۷.

۶. همان.

این حبس و زندان مدتی به طول انجامید تا آنکه بهار آزاد شد و به کارهای فرهنگی ادامه داد و به پیشنهاد وزارت فرهنگ به انجام دادن برخی کارهای تحقیقی پرداخت؛ از آن جمله مراقبت در تصحیح و تنظیم کتب ابتدایی و نیز تصحیح و تحشیه کتب نفیس فارسی قدیم تا به این وسیله کمکی به معاش وی شود.^۷ نخستین کتابی که بهار تصمیم به تصحیح آن گرفت کتاب گرانقدر و وزین تاریخ سیستان بود که تا آن زمان به طور شایسته مورد توجه قرار نگرفته بود. مرحوم بهار در مقدمه تاریخ سیستان در این باره می نویسد:

اول کسی که ما را به وجود این کتاب نفیس آگاه کرد فاضل محترم آقای میرزا عبدالعظیم خان گرکانی بود که چند سال پیش از این قسمتی از اشعار محمد وصیف را به عنوان قدیم ترین شعر فارسی در یکی از مجلات تهران منتشر ساخت ... در سنه هزار و سیصد و چهار شمسی مثنی کتاب برای خریداری به این جانب عرضه شد و در آن میان نسخه ای قدیمی از این کتاب به نظر رسید ... با دست یافتن به این کتاب بر آن شدم که این نسخه نفیس را بوسیله تصحیح و طبع و نشر در دسترس عموم بگذارم. از این رو دیری در اصلاح آن رنج بردم و پس از آنکه به قدر قوه و استعداد ناقص آن را به صورت کار درآورم برای انتشار تقدیم وزارت جلیله معارف کردم.^۸

لازم است در اینجا اشاره ای مختصر به کتاب تاریخ سیستان شود. این کتاب از دو بخش کاملاً مجزا با دو نویسنده متفاوت و گمنام و دو سبک نگارشی متفاوت تشکیل یافته است. بخش نخست آن که در چاپ مرحوم بهار از صفحه اول تا صفحه ۳۸۲ ادامه یافته و حوادث را به اجمال از آغاز بنای شهر سیستان به دست گرشاسب (دوران اساطیری) تا سال ۴۴۸ ق (اوایل دوره سلجوقی) به رشته تحریر درآورده است، سبکی ساده با جملاتی روشن و گویا دارد. بهار در مقدمه کتاب از ویژگیهای سبک نگارش این بخش سادگی، ایجاز، عدم کاربرد مترادفات، کوتاهی جملات و اصرار بر کاربرد کلمات فارسی به جای عربی یاد می کند.^۹ بخش دوم کتاب که در واقع الحاقی به اصل متن است از صفحه ۳۸۳ تا پایان کتاب را شامل می شود و حوادث را با ۱۷ سال افتادگی از سال ۴۶۵

۷. بهار، جستاری چند، ص ۲۹۶، ۲۹۷.

۸. تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، (تهران، زوار، ۱۳۱۴ خ)، ص الف، ب.

۹. همان، صد ید.

ق آغاز و تا سال ۷۲۵ ق ادامه می دهد. این بخش که به شکل فهرست وار حوادث دوست و شصت ساله را طی سی و سه صفحه بیان می کند، زبانی متکلف و مجامله آمیز دارد و جملات شتابزده و مصدري آورده شده است.^{۱۰}

تصحیح تاریخ سیستان در همان سالهای ۱۳۰۸ خ / ۱۳۰۹ خ توسط مرحوم بهار و زیر نظر وزارت فرهنگ به شکل جدی آغاز شد و در طول شش ماه تلاش شبانه روزی و رنج طاقت فرسا با «مرور به صدها و هزارها سند و ورق پراکنده و بدون داشتن نسخه دیگر و تنها با کلید و حدس و قیاس و تتبع و فکر و تدرب به انجام رسید»^{۱۱} و پس از آن هشت ماه دیگر نیز کار نوشتن مقدمه، تهیه فهرست ها و تصحیحات چاپخانه ای به طول انجامید.^{۱۲}

در نامه هایی از ملک الشعراء بهار به محمدابراهیم خان علم (شوکت الملک) حکمران قانات و سیستان که در مجموعه اسناد ارزشمند اداره اسناد کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی با شماره اموالی ۱۳۳۷۴ به ثبت رسیده است و به پیوست ارائه می شود، صحبت از تصحیح کتاب تاریخ سیستان می شود. در یکی از این نامه ها بهار اشاره به مشکلاتی می کند که جهت تصحیح این کتاب با آن روبه رو بوده است. تاریخ این نامه ۲۸ مهرماه بوده ولی سال آن ذکر نشده است. اما با توجه به نامه دوم که تاریخ آن مربوط به ۲۵ فروردین ماه سال ۱۳۰۹ خ است و با عطف به مضمون نامه بر می آید که نامه اول به احتمال زیاد مربوط به سال ۱۳۰۸ خ است. در نامه دوم که در بهار ۱۳۰۹ خ نوشته شده است، مرحوم بهار اشاره می کند که کتاب را به چاپخانه فرستاده است. اما نکته قابل توجه آنکه کتاب در نهایت به سال ۱۳۱۴ خ منتشر شد. این تأخیر چهار سال و اندی باز می گردد به حوادثی که در زندگی بهار رخ داد که کوتاهی از این رویدادها در زیر نقل می شود:

از آنجا که حق الزحمه ای که بابت تصحیح کتب به بهار پرداخت می شد بسیار ناچیز بود و وضعیت معاش وی و خانواده اش به سختی می گذشت، بهار به سال ۱۳۱۱ خ به صرافت چاپ دیوان اشعارش افتاد و آن را به چاپخانه سپرد تا چاپ و منتشر کند.

۱۰. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص ۳۸۲؛ محمدتقی بهار، سبک شناسی، (تهران، بی نا، بی تا)، ج ۲، ص ۴۴ - ۴۵؛ ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، (تهران، فردوس، ۱۳۷۱ خ)، ج ۱، ص ۶۳۲ - ۶۳۳؛ تاریخ سیستان، ویرایش متن جعفر مدرس صادقی، (تهران، مرکز، ۱۳۷۳ خ)، ص چهارده و پانزده.

۱۱. کامیار عابدی، به یاد مین، زندگی و شعر ملک الشعراء بهار، (تهران، ثالث، ۱۳۷۶ خ)، ص ۶۷ - ۶۸.

۱۲. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص لو؛ جستاری چند ...، ص ۲۹۷.

چاپخانه نیمی از آن را به چاپ رساند ولی ادامه کار توسط اداره سانسور متوقف شد. زیرا به دربار گزارش رسیده بود که بهار کتابش را مخفیانه به چاپ رسانده و در آن چیزهایی گفته که منافی مصالح دربار است و به این ترتیب از طرف اداره سانسور مانع چاپ و نشر آن شدند و تمام اوراقی را که در چاپخانه به طبع رسیده بود جمع‌آوری نمودند و بهار را به مدت پنج ماه روانه زندان کردند.^{۱۳} بهار در این باره می‌نویسد:

«صبح عید نوروز ۱۳۱۲ شمسی اول آفتاب سه نفر مرد ناشناس آمدند به خانه من و گفتند ما مأمور تأمیناتیم، هرچه کاغذ و رونوشت و کتب اصلاح شده و متعلق به معارف بود همه را باز کردند و همه همراه به نظمیه شدیم. ۵ ماه حبس بودم. یکسال هم به اصفهان تبعید شدم بعد از آن خواستند جشن هزاره فردوسی برپا کنند مرا آزاد کردند.»^{۱۴}

بهار در نامه‌ای که در مهرماه ۱۳۱۲ خ هنگام تبعیدش در اصفهان به میرزا آقاخان کامران رئیس شعبه چهار تأمینات تهران نوشته است اشاره می‌کند که تصحیح کتابهای تاریخ سیستان، تاریخ طبری و مجمل‌التواریخ را به پایان رسانده است.^{۱۵}

پس از آنکه بهار به سال ۱۳۱۳ خ به جهت شرکت در جشن هزاره فردوسی با کمک ذکاءالملک فروغی و با سوگند به اینکه دیگر در مخالفت با دربار قدمی برندارد و به «پادشاه متبوع و مفخم خود صدیق و راستگو بوده و منظوری نداشته باشد جز خدمت به دولت و ملت ایران»^{۱۶} از زندان آزاد شد و کتاب تاریخ سیستان نیز دوباره به مطبعه رفت و در نهایت به تاریخ خرداد ماه ۱۳۱۴ خ به چاپ رسید و در اختیار اصحاب خرد و اندیشه قرار گرفت.

همانطور که گفته شد بهار در دو نامه به شوکت‌الملک علم صحبت از تصحیح کتاب تاریخ سیستان می‌کند و در آن می‌نویسد که به پاره‌ای مشکلات لغوی برخورد کرده و از آنجا که در فرهنگ‌های لغت، معانی آنها پیدا نشده، از وی خواسته است به واسطه احاطه و اشراف و حکومتی که بر منطقه سیستان دارد، وی را در حل مشکلات یاری دهد. در

۱۳. بهار، جستاری چند ...، ص ۲۹۸؛ نیکوهمت، زندگی و آثار بهار، (کتابفروشی خواجه کرمانی، ۱۳۳۴ خ)، ج ۱، ص ۵۳؛ آربن‌پور، از نیما تا ...، ج ۳، ص ۴۷۵.

۱۴. ملک‌الشعراء بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی در ایران، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ خ)، ج ۲، ص ۲۵۳.

۱۵. میرانصاری، اسنادی از مشاهیر ...، دفتر دوم، ص ۱۶۱.

۱۶. همان، ص ۱۷۴.

نامه نخست که مربوط به ۲۸ مهرماه است این واژه‌ها و اصطلاحات را مطرح کرده است: «له‌مادیها»، «حوالی»، «صوافی»، «اذروی»، «تیموق»، «برن (پرن)» و «براستای» و در نامه دوم مربوط به ۲۵ فروردین ماه ۱۳۰۹ خ این واژه‌ها ذکر شده است: «رون» و «چول». ما از پاسخهای شوکت‌الملک علم بی‌اطلاعی. اما آنچه بهار به عنوان توضیح و تحشیه بر این واژه‌ها در پاورقی‌های کتاب تاریخ سیستان آورده چنین است:

«له‌مادیها» (صوت مضبوط در سند)، «له‌مادها» (صوت مضبوط در کتاب):

«کذا...؟ و تصور می‌شود که لفظ «له» از خطوط تقسیمیه سیاق فردهای قدیم باشد مانند خط «دفعه» و «نقد» و «جنس» و غیره که آن را با خط کشیده بر بالای فصل مربوط به دیه‌ها و روستاها رسم می‌کرده‌اند و عبارت «مادها» معلوم نشد به تحقیق که چیست. لیکن به قرینه بایستی «دیه‌ها» بوده باشد و بالجمله «له - ده‌ها» یعنی فصل «دیه‌ها» معنی دهد. و نیز آن را «له‌مادیها» که نقطه یاء آن حذف شده باشد هم می‌توان خواند زیرا در اصفهان به رودهای کوچک که از زاینده‌رود جدا شده و دیه‌ها را مشروب می‌کند «مادی» می‌گویند و خیال متوجه آن می‌شود که «مادیها» به معنی رودبارها و آبادیهایی باشد که با انهار منشعبه از هیرمند و رود فراه آبیاری می‌شده است.^{۱۷}»

البته شاید بتوان چنین حدس زد از آنجا که واژه «ماد» صورت دیگری از تلفظ واژه «ماه» است و در زبان و فرهنگ پهلوی «ماه» را به معنای شهر و مملکت می‌گویند^{۱۸}، منظور از له‌مادها، له‌شهرها باشد.

«حوالی» (صورت مضبوط در سند)، «جوالی» (صورت مضبوط در کتاب):

«... در کتاب الخراج للقاضی ابی یوسف یعقوب بن ابراهیم چاپ مصر صفحه ۳ نوشته است ان امیرالمؤمنین ایدہ اللہ تعالی سألنی ان اضع له کتاباً جامعاً یعمل به فی جبایة الخراج والعشور والصدقات والجوالی و غیر ذلک ... الخ بعد از وصل به این کلمه احتمال قوی داده شد که کلمه اولی متن «جوالی» است و اتفاقاً

۱۷. تاریخ سیستان، ص ۳۰.

۱۸. علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ذیل واژه ماد و ماه؛ محمد پادشاه، فرهنگ آندراج، زیرنظر محمد دبیرسیاقی، (تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۳۵ خ)، ذیل واژه ماه؛ بهرام فره‌وشی، فرهنگ زبان پهلوی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ خ)، ذیل واژه ماه؛ محمدبن حسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به اهتمام محمدمعین، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ خ)، ذیل واژه ماه؛ از استادگرامی جناب آقای دکتر محمدتقی راشد محصل بخاطر راهنمایی‌هایشان سپاسگزارم.

در اصل زیر حرف ح علامت ح کوچک که در زیر حروف در خطوط ثلث درشت رسم می‌نموده‌اند رسم شده است و چون این رسم در سایر حروف این کتاب دیده نشد تواند بود و در عهد عمر خلیفه دوم به آن قسمت از اهل ذمه که عمر از جزیره العرب آنها را جلای وطن فرمود «جالیه» گفته شد و رفته‌رفته این لفظ به جزیتی که از آن قوم گرفته می‌شد اطلاق گردید و بالاخره هر جزیتی که گرفته می‌شد هر چند صاحبان آن جلای وطن نکرده باشند آن را جالیه و جمع آن را جوالی گفته‌اند. در این صورت جوالی مال جزیه است که چون سال به سال متفاوت بوده و مبنای ثابتی نداشته است مؤلف آن را جداگانه از مال خراج ضبط نموده است.^{۱۹}

«صوافی» (صورت مضبوط در سند و کتاب):

«عایدات خالصه است گرچه در کتب لغت، کلمه صافی و صوافی دیده نشد، لیکن در اصطلاح فقهی کلمه «صفی» به معنی آن غنیمتی است که سلطان آن را به خویشتن اختصاص دهد و ابویوسف در کتاب الخراج از ابن سیرین به دو روایت آورده است که کان لرسول الله (ص) من کل غنیمة صفی یصطفیه و کان الصفی یوم خیر نبت حیث ... الخ (کتاب الخراج، ص ۲۷) و اصمعی جمع آن را صفایا دانسته و لفظ صوافی هم جمعی است که برخلاف قیاس بسته‌اند و آن را برای املاک سلطانی علم ساخته‌اند. اصطخری در ص ۲۴۴، گوید: خنج اقلیمی است بین زمین داور و بین بالس و عامتها صواف یرتفع لبیت المال منها مال عظیم و در کتب فقه هم این لغت آمده است.^{۲۰}

«آذروی» (صورت مضبوط در سند)، «آذروی» (صورت مضبوط در کتاب):

«اما آذروی ... در این باب چیزی بدست نیامد و تواند بود که به معنی مال الاجاره یا حق الارض آتشگاه مجوس بوده است. آذروی از آذر یا آذوری جمع دور به

۱۹. تاریخ سیستان، ص ۳۰ و ۳۱؛ برای اطلاع بیشتر رک: ابی‌یوسف یعقوب ابن ابراهیم، کتاب الخراج، (قاهره، ۱۳۴۶)، ص ۳؛ ابوعبدالله محمد بن احمد خوارزمی، مفاتیح العلوم، مصحح فان فلوتن، (چاپ لیدن)، ص ۵۹؛ ابوعبدالله محمد بن احمد خوارزمی، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ خ)، ص ۶۱؛ ادموند کلیفورد باسورث، تاریخ سیستان، ترجمه حسن انوشه، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ خ)، ص ۶۸.
۲۰. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص ۳۱؛ ابی‌یوسف، کتاب الخراج، ص ۲۷؛ محمد بندرریگی فرهنگ عربی به فارسی، (تهران، اسلامی، ۱۳۶۲ خ)، ص ۳۱۰؛ لمتون، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۹ خ)، ص ۷۷۴.

معنی اجاره بیوت و املاک مسقفه و حوانیت و غیره ... هم توان خوانند.^{۲۱}

می توان حدس زد واژه ādur یا ātūr در پهلوی به معنای آتش است و شاید واژه آذروی تحول یافته واژه ādurōg باشد.^{۲۲}

«تیموق» (صورت مضبوط در سند و کتاب):

«اول راست کردن تیموق از بیت المال بودی هرچند شدی از جمله دوبار هزار هزار درم بیاستی داد هر سالی»

و در پاورقی در توضیح کلمه آمده است: «معنی این کلمه معلوم نشد احیاء ورق ۹: و دو هزار هزار و پانصد هزار درم و دوازده هزار درم به سپاهیان دادی ...»^{۲۳}

براساس آنچه که مؤلف تاریخ سیستان درباره خراج سیستان نوشته است می توان فهمید که جمع کل درآمد سیستان ۳۵۹۷۰۰۰ درم بوده است که ۵۸۰۰۰ درم آن از محل جوالی، صوافی و آذروی گرفته می شد، که از این مبلغ دو میلیون درم از آن دربار، و دو میلیون درم دیگر نیز صرف تیموق می شد. در کتاب احیاءالملوک نیز آمده است که مبلغ دو میلیون درم حصه بیوتات حاکم بود و یک میلیون درم متعلق به بیت المال و ۲۵۱۲۰۰۰ درم به سپاهیان داده می شد.^{۲۴}

«برن، پرن» (صورت مضبوط در سند)، «پرن» (صورت مضبوط در کتاب):

«پرن در کتب لغت و ادب دیده نشد و پس از تحقیق از مردم سیستان و مطالعات دیگر محقق شد که پرن به فتح اول به معنی سدهای خاکبست که با بوته و جگن و غیره در معبر رودها و پیش مزرعه ها بوندند و نوعی از آن را در خراسان (پل) گویند و در برخی نقاط دیگر سدهای دستی را (پرنند) تلفظ کنند و این هر سه لفظ از یک ریشه است و برهان تنها پل به معنی مرز را ضبط کرده است.^{۲۵}»

در کتاب احیاءالملوک نیز این واژه در ادامه بحث خراج و مصارف سالیانه سیستان آمده

۲۱. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص ۳۱.

22. Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of pahlavi* (Germany, wiesbaden, 1974) vol II.

۲۳. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص ۳۱.

۲۴. شاه حسین بن ملک غیاث الدین محمود، احیاءالملوک، به اهتمام منوچهر ستوده، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ خ)، ص ۱۸.

۲۵. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص ۳۳.

است: «و اخراجات پرن و بستن بند و بندریگ همه از مال دیوان شدی»^{۲۶} که در اینجا واژه پرن به همراه کلمه بند آمده است که شاید بیان نزدیکی معنای آنها باشد. البته مؤلف هیچ توضیحی برای این واژه نداده است. اما باسورث در مقاله‌ای که به توضیح چند اصطلاح مربوط به آبیاری پرداخته واژه «بزند» را چنین توضیح داده است: بزند سنگ چین دو طرف بوته‌زار و زمین به هم بسته شده است که برای انسداد شکاف و رخنه در کناره‌های کانال آبیاری از آن بهره می‌گرفته‌اند و اشاره کرده است که این واژه احتمالاً از دوره تسلط ساسانیان بر عراق باقی مانده باشد.^{۲۷} و شاید «بزند» صورت دیگری از واژه «پرن» و «پزند» باشد گرچه که خوارزمی این واژه را بوستان معنا کرده است.^{۲۸} که تردید در پذیرش این معنا بسیار است.

«براستای» (صورت مضبوط در سند)، «برآستای» (صورت مضبوط در کتاب):
یعنی در حق - در برابر - این ترکیب یعنی برآستای در تاریخ بیهقی هم به همین معنی آمده است.^{۲۹}

«رون و چول» (صورت مضبوط در سند)، «رون و جول» (صورت مضبوط در کتاب):
در اصل (رَوْن) به فتح اول و کسر ثانی با اعراب نوشته شده است. این ناحیت در این کتاب باز هم نام برده شده و همه جا توأمأ ذکر شده است. در کتب جغرافیای قدیم و جدید ذکری از این دو محل نیست و اگر هست در کتب معروف به نظر حقیر نرسیده. از لفظ (جول) که محتمل است با جیم سه نقطه باشد حدس می‌شود زد که این محل در کناره کویر بوده است چه چول به فارسی که امروزه در خراسان مستعمل است به معنی کویر و صحرای فقر است و کویر بزرگ را چول گویند و نیز باغ یا بستانی را که از میوه تهی شده باشد و جایی که پاک یغما شده گویند چور شد، یعنی خالی و غارت شد و در برهان قاطع چول به معنی صحرا و جای خالی از آدم معنی شده است و احياءالملوک ندارد و بجای آن در ناحیه قلعه‌گاه اوق دارد.^{۳۰}

۲۶. شاه حسین بن ملک، احياءالملوک، ص ۱۹.

۲۷. ادموند باسورث «توضیح چند اصطلاح مربوط به آبیاری و استفاده از نیروی آب در حمل و نقل»، ترجمه افسانه منفرد، مهر و داد و بهار یادنامه استاد مهرداد بهار، به کوشش امیرکاوس بالاژاده، (تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر ملی، ۱۳۷۷ خ)، ص ۳۹ - ۴۰.

۲۸. خوارزمی، مفاتیح‌العلوم، چاپ لیدن، ص ۷۰.

۲۹. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص ۳۳۱؛ لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه «براستا».

۳۰. تاریخ سیستان، تصحیح بهار، ص ۱۵؛ شاه حسین بن ملک، احياءالملوک، ص ۱۵.

نکته پایانی آنکه مرحوم بهار در توضیحی که در پایان کتاب تاریخ سیستان آورده است اشاره می‌کند که قرار بود توضیحات تکمیلی اضافه بر آنچه که در پاورقی‌های کتاب آمده در تعلیق پایان کتاب آورده شود اما به علت حجم زیاد آن و تعجیل وزارت معارف جهت چاپ، از درج آن صرف نظر شده و خواننده را به چاپ آن در آینده نزدیک وعده داده است. ولی تا آنجا که بررسی و جستجو صورت گرفت این مستدرکات و تعلیقات هرگز چاپ نشده است که جای بسی دریغ و افسوس دارد.

در ادامه استنساخ و تصویر نامه‌های مرحوم بهار به شوکت‌الملک علم می‌آید:

نامه اول

۲۸ مهرماه

قربانت شوم امید است وجود مبارک را تگذری نبوده کامیاب و کامروا بر مسند دولت و عزت بر دوام و به نگاهبانی خلق که افضل اعمال و اول عبادات اهل کمال است موفق و مقتضی المرام بوده باشید دیری است که انقلابات روزگار رشته مراسلات بل پیوند مواصلات اهل دل را از هم گسسته و هریک را به گوشه‌ای افکنده است فالحمدلله علی السلامة منجمله بنده دیرین و معتقد قدیمی را احوالی پیش آمد که از عرض حال و ابلاغ مراتب و داد و بندگی که شیمه^{۳۱} قدیمه بود بازماند اینک تا فرصتی به دست آمد غنیمت شمرده بدین وسیله باز خویشتن را فرایاد آن سرور اعز آورد. به واسطه دفع بیکاری به اصلاح و نشر تاریخ سیستان مشغول شده و سالی است بدین کار اندرم در ضمن اصلاحات به پاره‌ای اشکالات برخورده و چون کتب لغت گرهی از کار نگشود و اطلاعات فضلائی معاصر نیز به حل و کشف آن قادر نیامد به ذیل عطوفت و فضل حضرت مستطاب عالی درآویخت بلکه به واسطه نزدیکی محل و اطلاع بر لغات و اصطلاحات اهالی سیستان خاصه اصطلاحات مالیاتی و زراعتی و غیره گرهی از کار فدوی بگشایند و به توسط فضلاء محل که متأسفانه آشنایی کامل به احوالشان ندارم با مشروعی [کذا]^{۳۲} که در پیش است شرکت جویند. کتاب مزبور مشتمل بر قدیم‌ترین اسناد مملکت سیستان است که از خواف و فراه شروع شده. از طرفی به کرمان و از جهتی به هند و سند و کابل متصل می‌شده است و قسمت عمده این کتاب از بدو

۳۱. به معنی خوی، عادت و طبیعت. رک لغت نامه دهخدا، ذیل واژه شیمه.

۳۲. مشروحی

پادشاهی یعقوب لیث صفار است تا آمدن ترکمانان سلجوقی به خراسان و خرابی آن سامان و درین قسمت به شرح جزئیات آن خاندان پرداخته و نکات عمده تاریخی و ادبی که دست نسیان بر آن پرده کتمان افکنده بود روشن و مکشوف می شود مخصوصاً از قدیم ترین شاعر فارسی و قدیمی ترین اشعار که تا به حال به شکل افسانه در کتب نقل می شد اسناد ثابت بدست می دهد و عین آن اشعار را مفصلاً شاهد می آورد و خلاصه یکی از بزرگترین کتب تاریخی و ادبی به زبان فارسی به شمار می رود و نسخه اصل آن به دست بنده افتاده و اینک به تصحیح و طبع آن اقدام کرده ام. اشتباهاتی که موجود است در صفحه بعد نوشته متمنی است مقرر فرمایند هرگاه محتاج به استقراء و فحص در سیستان هم باشد مأمورین محترم تحقیقاتی بفرمایند بلکه این کتاب بدون نقص از کار بیرون آید و البته در مقدمه این کتاب که به قلم مصحح نوشته خواهد شد نام آقایانی که کمک فرموده اند با تشکرات وافیه ذکر خواهد شد. خاصه با آن سوابق لطف و عنایتی که حضرت مستطاب عالی را در حق بنده است حق آن است که اصل کتاب به نام عالی باشد چه تاریخ نیاکان و وطن شماسست و از دیگران به آن نزدیکترید. به هر صورت در انتظار مراحم عالی است. زیاده عزت و شوکت بر دوام. م. بهار

۱ - در جایی که جغرافی سیستان را نام می برد - اول رساتیق و کوره ها را شرح می دهد - بعد می نویسد با قرمزی: (له مادیها) و در ذیل این عنوان چند ده را نام می برد که این دهات و رساتیق به هیچ یک از رساتیق بزرگ سیستان مربوط نبوده و آبادانیهای بوده مستقل ولی کوچک. خواستم تحقیق فرمایند که در سیستان به شعبه های کوچک رودخانه (مادی) می گویند یا به چیز دیگر - زیرا در اصفهان شعبه های کوچکی را که از نهر بزرگ جدا می شود (مادی) می نامند.

۲ - در جزء مالیاتها و عایدات سیستان می نویسد از سیستان فلان مبلغ عاید می شود سوای عایدات (حوالی) و (صوافی) و (اذروی). لازم است این سه لغت هم از محل تحقیق شود.

۳ - جزء مصارف سالیانه حکومتی سیستان (بودجه) می نویسد: برای راست کردن (یعنی ساختن یا مرتب نمودن ...) تیموق - فلان مبلغ گزاف ... تیموق هم معلوم نشد چیست؟

۴ - در ضمن همین بودجه می نویسد: برن ها (و یا پرنها) را که نگاه می داشتند فلان مبلغ آن هم گزاف معلوم نشد برن یا پرن چیست.

۵ - می نویسد: من براستای شما این کار را انجام دادم - یعنی بخاطر شما و به

دوستی شما - معلوم نشد برآستای درست است یا برآستای - هرگاه بین عوام آن ولایت چنین لغتی باشد یا شبیه به این از اطلاعی شکرگزارم.

نامه دوم

۲۵ فروردین ۱۳۰۹

قربانت شوم دیری است در پاسخ دستخط مبارک شرحی معروض داشته بود سپس معلوم شد در ارسال آن غفلی رفته است اینک تجدید عریضه کرده و از تأخیر عرض آن معذرت می‌خواهد - راستی از وصول مرقومه گرامی بی‌اندازه مسرت و امتنان به حاصل آمد خاصه از حل یکی از لغات مشکله تاریخ سیستان که اتفاق از آن لغات که به عرض رسیده بود تنها همین لغت پَرَن لاینحل مانده بود لیکن جای تأسف است که باز هم محتاج به توضیح دیگری است در شرح مرقوم از طرف سرکار صمصام‌الدوله حکمران محترم سیستان عبارت به طریق ذیل است (سَدی است از خاک) معلوم نشد مراد (سَد) است یا (سَبَد)، چه بعد از تحقیقات دیگر معلوم شد در رودبار آرَنگَه سبدهایی از چوب مخصوص می‌بافند و در زیر آنها سیخ‌هایی از همان جنس ترکه بافته شده بیرون می‌گذارند که بر زمین گیر کند و میان آن را از سنگ و درمنه پر کرده و آن سبدها را از مجاری آب روی هم چیده و از آن مجموع تشکیل سَدی دهند که آب را جلو گرفته و از آن به زراعات اطراف آبیاری می‌کنند. در کتاب سیستان هم می‌گوید: برای نگهداری پَرَن‌ها در سال مبلغی گزاف در جمع و خرج سیستان پیش‌بینی می‌شده است و در این صورت بایستی پَرَن نوعی یا جنسی از اجناس مصنوعه و قابل حفاظت بوده باشد - لیکن در تحقیقات دیگر معلوم می‌شود در برخی از بلوکات دیگر عراق پَرَن به نوعی از هیمه و درمنه گویند که برای سوختن به کار رود - حال باید بار دیگر قبول زحمت فدوی را فرموده و از راه خدمت به علم و تاریخ خاصه که راجع به مملکت و وطن دوم حضرت اجل عالی است توضیحاً از آقایان سیستانی بخواهند که مراد (سَد) یا (سَبَد) است - گرچه در هر دو صورت باز راه به جایی برده و معلوم است که مراد مصارف بستن سد و آبیاری زراعات بوده است اما تصریحاً معنی فعلی آن را بدانم بهتر است - عرض دیگر آنکه (زَوَن و چول) در تاریخ سیستان مکرر آمده و نام بلوکی یا ولایتی کوچک در حدود سیستان و قائنات بوده است و در نقشه‌ها و کتب جغرافیای قدیم و جدید مطلقاً آثاری از این نام نیست - متمنی است در این باب یا در باب محلی که لااقل شباهتی به آن داشته باشد اعانتی بفرمایند - دیگر معین فرمایند (کُورین - جوین) - به هر دو املاء آمده - در

کدام محل از سیستان قدیم بوده است، چه در سیستان حالیه محل آن را ندیدم و گمان دارم جزء سیستان افغانستان افتاده باشد ولی جای خاص آن را نمی دانم کتاب سیستان به عنایت الهی به مطبعه ارسال شد و به زودی به نظر انور خواهد رسید و تقدیم خواهد شد. زعفران التفاتی که جیره پنجاه ساله خانواده ای است و در عهد پدرم احياناً طاقه های شال کشمیر هم ضمیمه آن دیده می شد - رسید و بر افتخارات دیرینه افزود خداوند آن خانواده قدیم و نجیب و کریم را دامن (؟) قیامت برقرار و سرخ روی و سرسبز بداراد که دوستانشان را از یاد نبرده اند امیدوار است در این بهار به وجود مبارک خوش گذشته و مطلع سال نو را به اقبال و سعادت استقبال و بقیه سال را به سلامت و امنیت برگزار فرمایند از مژده زیارت و عزیمت به تهران مبهج و شادمان شدم الساعه که مشغول عریضه نگاری است مولانا المعظم آقای آقا سیدحسن صاحب الزمان اینجا تشریف دارند و به عرض ارادت و فدویت رطب اللسان اند. برادرم ملک زاده عرض بندگی می رساند. زیاده نیست.

م. بهار

[illegible]

06/22/20

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

خاسته یکنقص و زانیه در میان ریشیه ای روده خانه (مادی) بگونی یا بجز بگونی - ریزه و مادی بگونی
کریک را که از زنده بزرگ به ایستاده (مادی) میانه .

۴۰
خبر صاف ایسا مکتوب (بودہ) میلو یہ ۔ رہا کہ کرن (سفر) یا تہ
نہیں ، قیامق ۔ نڈن مع کراف ۔ ترقی نہ ہوئے ہیں

دفعه پنجم برده میوه : بون ها . (در پرتها) درگاه میوه شدن مع انما
سومین دفعه بون بون میوه

یمنیہ : مضرب آسمانی شہان کار ارباب دایم - ضرب خاطر شہور و فرستہ - معلوم نہ ہو رہی
دست سے یا بجز اتمان - ارگاہ بین عدل و ان ولید - چوئی امان - امان بانی زور و جلال

جلیل دوستخواه

زبان فارسی از آشوب تا سامان

به یاد جمشید سروشیان^۱

ایرانی‌ای آزاده‌یی که از دل و جان به زبان فارسی و فرهنگ
ایرانی مهر می‌ورزید و برای شکوفایی آن می‌کوشید.

۱. درآمد

زبان فارسی دری، این ستون استوار تاریخ و فرهنگ و منش و هویت ایرانیان و افغانان و تاجیکان و میراث و سرمایه‌ی مشترک مردم این سرزمینها، شاخه‌یی از زبانهای ایرانی‌ست که در کلیدواژه‌های زبان شناختی، از آن به نام «فارسی‌ی نو» یاد می‌شود (در برابر «فارسی‌ی باستان / کهن»، زبان روزگار هخامنشیان که سنگ‌نوشته‌های شهریاران آن دودمان به خط میخی از آن برجا مانده است و «فارسی‌ی میانه»، زبان دوران پارتیان / اشکانیان و ساسانیان که به ترتیب پهلویک / پهلوی‌ی شمالی و پارسیک / پهلوی‌ی جنوبی خوانده می‌شود و چندین سنگ‌نوشته و شماری کتاب به خط پهلوی از آن در دست داریم).

۱. جمشید سروشیان از هم‌میهنان زرتشتی‌ی ما و مردی به تمام معنی آزاده و نیکوکار و مهرورز نسبت به ایران و ایرانیان بود. دل‌بستگی‌ی او به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی، او را به پژوهش و نگارش کتابهایی در راستای شناخت سویه‌هایی از این زبان و فرهنگ رهنمون شد. فرهنگ بهدینان و سوادآموزی و دبیری در دین زرتشت، از جمله کارهای اوست. یادش گرامی و اندیشه‌ی روشنش چراغ رهنمون جوانان امروز و فردا بازا!

این زبان در زمان ساسانیان به منزله‌ی گویشی از زبان پهلوی و البته با تأثیرپذیری از دیگر زبانهای کهن ایرانی شکل گرفت^۲ و به تدریج نیرومند شد و در دوران پس از اسلام، به صورت زبان مشترک رایج در سرتاسر سرزمینهای ایرانی - که افغانستان و فراز رود (آسیای میانه‌ی کنونی) را هم در بر می‌گرفت - درآمد و تا دو قرن، زبان گفتاری باقی ماند و اگر هم چیزی بدان نگاشته شده باشد، به دست ما نرسیده است.^۳

گسترش و کمال‌یابی زبان فارسی از سده‌ی سوم هجری و بر اثر به فرمانروایی رسیدن دودمانهای ایرانی در گوشه و کنار ایران زمین، بویژه در خراسان و سیستان و ری، شتاب بیشتری گرفت و با نگارش و نشر رساله‌ها و کتابها و دیوانهای زیاد، در برابر زبان عربی (که از سوی عربهای ایران‌گشا به عنوان زبان دیوانی و رسمی به ایرانیان تحمیل شده بود)، قد برافراشت و به زودی عرصه‌ی اندیشه و هنر و فرهنگ را از آن زبان بیگانه باز پس گرفت.

با پدیدار شدن فردوسی و سرایش شاهنامه‌ی بزرگ او - که نقطه‌ی عطفی بود در تاریخ زبان و فرهنگ ما - زبان فارسی به تمام معنی زبان گفتار و نوشتار همه‌ی ایرانیان و ایرانی‌تباران شد و تمام تلاشهای دستگاه خلافت عربها و کارگزاران ایرانی‌نمای آن برای بازگرداندن آب رفته به جوی و رسمی و پایدار نگاهداشتن زبان عربی به جایی نرسد و ایرانیان همچنان ایرانی و فارسی‌زبان ماندند. «تخم سخن»ی که دهقان فرزانه‌ی توس کاشت، بارور شد و در درازنای هزاره‌ی گذشته، گلزاری پرشکوه و باغی انبوه از دستاوردهای فرهنگی‌ی فارسی‌زبانان در گستره‌ی بزرگی از دره‌ی سند تا میانرودان و آسیای کهن و از خلیج فارس تا مرزهای جنوبی‌ی روسیه پدید آمد.

از میان همه‌ی قومهای کهنی که در نخستین موجهای جهان‌گشایی‌ی مسلمانان در سده‌های یکم و دوم هجری به جرگه‌ی پیروان دین اسلام درآمدند، ایرانیان در راستای کامیابی در نگاهداری‌ی زبان و فرهنگ و هویت قومی‌ی خود، یگانه بودند. دیگر قومهای ساکن در منطقه‌ی گسترده از میانرودان تا دره‌ی نیل و دیگر سرزمینهای شمال تا میانه‌ی آفریقا با همه‌ی پیشینه‌ی فرهنگها و تمدنهای دیرینه‌ی خود، زبان عربی را همراه

۲. دکتر پرویز نائل خانلری: زبان‌شناسی و زبان فارسی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران - ۱۳۴۷ و تاریخ زبان فارسی از همو (۲ جلد)، بنیاد فرهنگ ایران، تهران - ۱۳۵۲ و دکتر علی اشرف صادقی: تکوین زبان فارسی، دانشگاه آزاد ایران، تهران - ۱۳۵۷.

۳. کهن‌ترین دست‌نوشته شناخته از زبان فارسی، ترجمه‌ی رساله در احکام مذهب حنفی از امام حکیم خواجه ابوالقاسم اسحاق بن محمد سمرقندی با تاریخ نگارش - دست‌کم - ۲۴۲ ه. ق (= ۹۵۳ م.) است.

با دین اسلام پذیرا شدند و امروزه از آنها به منزله‌ی کشورهای عربی و جهان عرب یاد می‌شود.

زنده یاد علی اکبر سعیدی سیرجانی در یکی از نوشته هایش، گزارشی دارد از سفرش به مصر و دیدار و گفت و شنودی با یکی از استادان ایران شناس مصری. سعیدی از همسخن خود می پرسد: «چه شد که شما مصریان با آن فرهنگ و تمدن هزاران ساله تان، زبان عربی را پذیرفتید و عرب شدید؟» استاد مصری با هوشمندی در پاسخ بدو می گوید: «علت این امر، این بود که ما فردوسی و شاهنامه نداشتیم.»

نکته‌یی که آن استاد مصری بر آن تأکید ورزیده، بنیادی و بسیار پراهمیت است و نقش کلیدی و سازنده‌ی فردوسی و دیگر اندیشه و رزان و فرزندگان تاریخ ما را در پایدار نگاه داشتن زبان و ادب و فرهنگ و در نتیجه منش و هویت ایرانی به خوبی نشان می‌دهد.

۲. زبان فارسی در یویشی هزارساله

زبان فارسی ی دری از روزگار کودکی و خامی اش در بیش از یک هزار سال پیش ازین تا امروز (که نسبت به آن روزگار، زبانی رشید و پخته و برومند شده) در فرایند رویش و بالش و کمال یابی خود، مرحله های گوناگون و پیچ و خمها و اُفت و خیزهای بسیاری را از سرگذرانده و در واقع تابعی از مجموع تاریخ پُر تنش اجتماعی و سیاسی ایران بوده است.

از ساختارها و شیوه و شگردهای زبان گفتاری مردم فارسی زبان در گوشه و کنار سرزمینهای پهناور زیستگاه آنان در دوره‌های گوناگون این هزاره آگاهی چندانی نداریم.^۴ اما در دست بودن بخشی از مرده ریگ شاعران و نویسندگان فارسی زبان، این امکان را به ما می‌دهد که چندی و چونی آنها را بررسی و تصویر به نسبت روشنی از فرآیند دگرپسویی این زبان از آغاز تا امروز و تأثیرگذاری عنصرهای مختلف در ساخت و بافت آن به دست آوریم و با برخورداری از چنان پشتوانه‌یی، شیوه‌ی برخورد با پرسشهای زبانی این روزگار را — که از هر زمانی پیچیده‌ترست — طرح بریزیم.^۵

۴. شاید دفترهای فراهم آورده از گویشهای گوناگون زبان فارسی - که شماری از آنها در دهه‌های اخیر نشر یافته‌اند - بتوانند تا اندازه‌ی نهمون به دریافتی از چگونگی زبان فارسی گفتاری در سده‌های پیشین باشند. همچنین ست برخی گفتاوردهای اندک شمار ازین گویشها در میانه‌ی پاره‌ی از منتهای تاریخی و ادبی؛ مانند آنچه راوندی در کتاب خود راحۃ الصُدور و آیه‌ الثَّرور از گویش اصفهانی‌ی زمان خود آورده است.

۵. درین زمینه سبک‌شناسی (۳ جلد) از م. ت. بهار (ملک الشعرا) و دوره‌ی تاریخ ادبیات در ایران اثر استاد زنده

در یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کلی در حدِ گفتاری کوتاه، می‌توان گفت که زبان فارسی، فاصله‌ی هزارساله را سامانمند و آسان نپیموده؛ بلکه در رَوْنَدِ تکامل تاریخی‌ی خود، دچار آشوبها و آسیبهای فراوان شده است. درین راه‌پیمایی‌ی دراز و دشوار، پویندگانی چون رودکی، بلعمی، فردوسی، بیهقی، بیرونی، ابوعلی‌سینا، خیّام، نظامی، عطار، مولوی، سعدی، حافظ و دیگران بوده‌اند که با ژرفکاوی در گنجینه‌ی زبان و فرهنگ و نیاکان و رویکرد به ضرورت‌های زمانه‌شان، کوشیده‌اند تا کولبار خود را از میراث پیشینیان و آفرینش خویش هر چه سرشارتر سازند و به پَسینیان بسپارند و در راه کمال‌بخشی به زبان ارجمند فارسی و فرهنگ والایِ مادران و پدران، چراغ رهنمون آیندگان باشند^۶. آنان اگر چه در روزگارِ رواج و جهان شمولی‌ی زبان عربی می‌زیسته و بخشی از دستاوردهایِ خود را ناگزیر بدان زبان نوشته‌اند، در هنگام فارسی‌نویسی، بنیاد و ساختار زبان خویش را پاس داشته و برخلاف برخی از هم‌روزگاران دیر آمده‌ی ما، هرگز عربی‌دانی را وسیله‌ی فاضل‌نمایی و فخرفروشی قرار نداده و پهنه‌ی زبان فارسی را تاختگاه عربی‌مآبی و چیستان‌نویسی نکرده‌اند.

اما کسان دیگری به پیروی از خواستهای فرومایه‌شان و در پایگاه کارگزاری و گماشتگی‌ی فرمانروایان بیگانه و خودی، ارجِ زبان نیاگان را زیر پا نهاده و نوشته‌هایی چون تاریخ و صاف، ظفرنامه‌ی تیموری، دُرّه‌ی نادره و جز آن از خود بر جا گذاشته‌اند که لکّه‌های سیاهی در کارنامه‌ی تاریخی‌ی زبان فارسی به شمار می‌آیند. این گروه از قلم به دستان (و- در واقع - قلم به مُزدان) با شیوه‌های نگارش غیرطبیعی و پُر تکلف و پیچیده‌ی خود، به تدریج زبان شاداب و شکوفان فارسی‌ی سده‌های سوّم تا هفتم هجری را از روال تکاملِ طبیعی و رشد سالم خود دور کردند و زبانی ایستا و علیل و پژمرده را جایگزین آن ساختند و میراث شوم آنان، از قرن‌ی به قرن‌ی و از نسلی به نسلی انتقال یافت تا به آستانه‌ی عصر کنونی رسید و در پشت دروازه‌های تاریخ جدید ایران با حیرت و پرسش بزرگِ اندیشه‌ورزان و نوجویان روزگار رویرو شد.

→

یادم دکتر ذبیح‌الله صفا و سبک خراسانی دو شعر فارسی، نوشته‌ی استاد زنده‌یاد دکتر محمدجعفر محجوب با نمونه‌های بسیار از شعر و نثر فارسی و بحثها و تحلیل‌های سودمندی درباره‌ی آنها می‌توانند روشنگر نکته‌های فراوانی باشند و سیمای زبان فارسی‌نوشتاری را در هزاره‌ی گذشته در برابر چشم ما نمایان سازند.

۶. صائب تبریزی / اصفهانی می‌گوید: «(زین بیابان گرمتر از ما کسی نگذشته است / ما ز نقیش پا چراغ مردم آینده‌ایم.»

هرگاه زبان فارسی یا - بهتر بگویم - آنچه تا پیش از آغاز جنبش نوجویی دو سده‌ی اخیر به نام «زبان فارسی» شهرت داشت، به همان حالت بیمارگونه و نابهنجار به حیات بی‌رمق خود ادامه می‌داد، هرگز از عهده‌ی خویشکاریهای امروزش بر نمی‌آمد و بی‌گمان در برابر نیازهای فزاینده‌ی کنونی رنگ می‌باخت و زوال می‌پذیرفت.

اما از آن جا که زبان هر ملت با دیگر نهادهای زندگی اجتماعی و سیاسی اش پیوندی انداموار دارد، همه‌ی جنب و جوشهای نوجویان و رهایی خواهان و دوستداران پیشرفت و پویایی جامعه، در زبان نیز باز می‌تابد و انگیزه‌ی نوگر دیدن و دگر دینی آن می‌شود، در جامعه‌ی ایران و در میان فارسی زبانان نیز در دو سده‌ی پشت سر، شاهد پدیداری و پیشرفت گام به گام چنین فرآیندی بوده و دیده‌ایم که زبان میرزابنویسهای درباری و دیوانی و سنگواره‌های دخمه‌های خاموش تاریخ، به زبان زنده و پر خون و پویای شعر و داستان و نمایشنامه و زبان روشن و استوار و رهنمون دانش و پژوهش امروز دیگرگون شده و کارکردهایی بسیار گسترده‌تر و متفاوت با گذشته یافته و تازه این آغاز راه است.

گرایش آرمانی به ایران باستان و سره نویسی

در برابر ایستایی و پوسیدگی نهادهای گوناگون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در جامعه‌ی ایران که بیمارگونگی‌ی زبان آشوب زده‌ی فارسی برآیند آشکار آن بود، از نیمه‌ی دوره‌ی زمامداری شاهان قاجار، کسانی به جست و جوی راه رهایی برآمدند و در عرصه‌های گوناگون به تکاپو برای روشنگری و تلاش برای بازیافتن هویت از دست رفته و ساختن جامعه‌ی نو پرداختند.

در حوزه‌ی زبان، این پویش و گنجش با الهام‌گیری از پاره‌یی آگاهیهای جسته گریخته درباره‌ی نوسازی اجتماعی و فرهنگی در سرزمینهای غربی از عصر نوزایی (Renaissance) بدین سو، از یک طرف و تأثیرپذیری از گرایش آرمانی به ایران باستان از طرف دیگر، آغاز شد. گویی گره روانی‌ی شکست خوردگی و خود کوچک شده بینی‌ی ناشی از چیرگی‌ی عربها به ایران روزگار ساسانی، پس از بیش از یک هزاره، جان و روان پریشان این آرمان خواهان را در تنگنا و فشار گذاشته بود و آرمانشهر و آرامشگاه خود را در آن سوی رویداد «قادیسیه» می‌جستند.

پویندگان این راه، بی‌آن که تحلیل و دریافتی ژرف و فراگیر از انگیزه‌های واپس ماندگی‌ی جامعه‌ی ایران و تیره‌روزی‌ی ایرانیان داشته باشند، همه‌ی کاسه و کوزه‌ها را بر

سرِ ناهنجاریهای زبان و خطِ فارسی می شکستند و گمان می بردند که با پالودن زبان فارسی از واژگان عربی و تغییر خطِ کنونی به خطِ لاتین، یکباره درهای زندگانی نو و بهروزی و کامروایی به روی ایرانیان گشوده خواهد شد و ایران خواب زده و واپس مانده از کاروان پیشرفت و تمدن، یک شبه به جرگه‌ی کشورهای پیشرو جهان در خواهد آمد! یکی از نخستین و پرشورترین گرایندگان به این شیوه‌ی نگرش، شاهزاده جلال‌الدین میرزا، مشهور به پورخاقان، پنجاه و پنجمین پسر فتحعلی شاه (۱۲۴۳ - ۱۲۸۹ ه.ق. (= ۱۸۲۶ - ۱۸۷۲ م)) بود. وی که در انجمن زیرزمینی «فراموشخانه» با کسانی همچون ملک‌خان همنشینی و همسویی فکری داشت، بعدها با میرزا فتحعلی آخوندزاده که از هواخواهان سرسخت عربی‌زدایی از زبان فارسی و تغییر خط بود، نامه‌نگاری و دادوستد اندیشگی برقرار کرد. او کتابی در زمینه‌ی تاریخ ایران و - در واقع - در بیان آرمان ایران دوستانه‌ی خود به نگارش درآورد و آن را به پیروی از فردوسی (در نامگذاریِ پشتوانه و خاستگاه شاهنامه)، نامه‌ی خسروان نامید.^۷

طرح اصلی‌ی این کتاب، برپایه‌ی اشاره‌ی نویسنده، در ۴ جلد بوده است که بایست شرح تاریخ ایران از آغاز تا زمان نگارش را دربر می‌گرفت؛ اما نوشتن بیش از ۳ جلد آن که تا روزگار زندیان را در برمی‌گیرد، به سرانجام نرسید. نگارنده در دیباچه‌ی جلد یکم کتاب، خواست و هدف خود از دست زدن به این کار، به روشنی بازمی‌گوید:

«...روزی در اندیشه افتاد[م] که از چیست [که] ما ایرانیان زبان نیاگان خویش را فراموش کرده‌ایم و با این که پارسیان در نامه‌سرایی و چکامه‌گویی به گیتی فسانه‌اند، نامه‌[یی] در دست نداریم که به پارسی نگاشته شده باشد. اندکی بر نابودی زبان ایرانیان دریغ خوردم و پس از آن خواستم آغازِ نامه‌ی پارسی کنم. سزاوارتر از داستان پادشاهان پارس نیافتم. ازین روی این نگارش را نامه‌ی خسروان نام نهادم و کوشیدم که سخنانِ روانِ به گوش آشنا نگارش رود تا برخوانندگان دشوار نباشد.»^۸

زبان نامه‌ی خسروان - چنان که از همین نمونه‌ی کوتاه پیداست - زبانی ست سُسته

۷. درباره‌ی کارنامه‌ی این شاهزاده‌ی نوآور - دکتر عباس امانت: «پورخاقان و اندیشه‌ی بازیابی تاریخ ملی ایران: جلال‌الدین میرزا و نامه‌ی خسروان» در ایران‌نامه ۱۷: ۱، مریلند - زمستان ۱۳۷۷، صص ۵ - ۵۴.

۸. نامه‌ی خسروان، چاپ دوم به همت هانری بارب و میرزا حسن خداداد تبریزی، وین - ۱۲۹۷ ه.ق. (= ۱۸۷۹ - ۱۸۸۰ م)، بخش یکم، صص ۵ - ۶ (به گفتاورد عباس امانت در ایران‌نامه، پیشین).

رُفته و روان و خالی از واژگان عربی و در تقابلی کامل با زبان دیوانی و رسمی و نوشته‌های ادبی و تاریخی زمان نویسنده، می‌توان کار شاهزاده‌ی قاجار را نخستین گام بلند در راه ساده کردن زبان فارسی و رهایی بخشیدن آن از بختکی عربی مآبی و پیچیده‌نویسی چندین سده‌ی پشت سر نویسنده و سرآغازی بر کاربرد زبانی آزادتر و طبیعی‌تر در دوره‌های پس از او دانست. کاری که پورخاقان با نوشتن نامه‌ی خسروان شروع کرد و با مرگ زودرس او در ۴۶ سالگی ناتمام ماند، از یادها نرفت و به سختی تأثیرگذار بود و کسان دیگری چون میرزا آقاخان کرمانی و سپس دهخدا، جمال زاده، هدایت، نیا و دیگران، هر کدام تا اندازه‌ی و به گونه‌ی رهرو راه او شدند و با اوج‌گیری‌ی کوششهای آزادخواهانه در دوره‌ی جنبش مشروطه‌خواهی و پس از آن و گسترش اندیشه‌ی ملی‌گرایی و بازگشت به ریشه و بنیاد، رویکرد زبان فارسی‌ی خالی از واژگان عربی و یا کاربرد شمار هرچه کمتری از آنها، به دستورکار نویسندگان نوجو در عرصه‌ی مبارزه‌ی ملی برای رسیدن به ناوابستگی و آزادی و برقراری نهادهای یک جامعه‌ی مدنی و مردم‌سالار و پیشرو امروزین شد و به رُغمِ کارشکنیها و ناسازگارهای شدید دستگاههای رسمی و محفل‌های سنتی و کهنه‌پرست، رواج روز افزون یافت و در واپسین دهه‌های فرمانروایی قاجاریان و تا چند دهه پس از آغاز پادشاهی‌ی پهلویان ادامه یافت و گاه به افراط‌کاریهای ناهنجار و در غلتیدن از سوی دیگر بام نیز کشید که پرداختن به جزء جزء این فرایند در حد گنجایش این گفتار نیست.

جدا از انگیزه‌ی آرمانگرایی و بنیادجویی‌ی نویسندگان ایرانی که گفته شد، تأثیرپذیری‌ی شماری از آنان از کارهای یکی از گروه‌های پارسیان هند به نام فرقه‌ی آذر کیوان که در قالب کتابهایی چون دساتیر، چارچمن شارستان و دبستان المذاهب به ایران رسیده بود، به گرایشهای آرمانخواهانه‌ی جلال‌الدین میرزا و دیگران همزمان با او و یا پس از وی، شور و گرمی‌ی بیشتری بخشید. در این کتابها و بویژه در دساتیر، نوشته‌ی ملا فیروز پارسى^۹

۹. درباره‌ی «فرقه آذر کیوان» و «ملا فیروز» واژه‌های دساتیری - ابراهیم پورداود: «دساتیر» در فرهنگ ایران باستان، انجمن ایران‌شناسی، تهران - ۱۳۲۶، صص ۲۷ - ۵۱ و چاپ دیگر همان پژوهش در لغت‌نامه‌ی دهخدا، مقدمه‌ی، بخش یکم، صص، ۴۰ - ۶۲ و گفتار هانری گربین (H. Corbin) در زیردرآمد (ĀZAR (ĀDAR KAYVĀN در دانشنامه‌ی ایران (ENCYCLOPAEDIA IRANICA)، ج ۳، صص ۱۸۳ - ۱۸۷ و گفتار فتح‌الله مجتبی‌ای در همان دانشنامه، زیر درآمد DABESTĀN-E MAQĀHEB، ج ۶، صص ۳۴ - ۵۳۲ و گفتاری دیگری از همو در همان دانشنامه، زیر درآمد DASĀTĪR، ج ۷، ص ۸۵ در زمینه‌ی واژه‌های دساتیری، همچنین - م. ت. بهار: سبک‌شناسی، چاپ ششم، تهران - ۱۳۷۰، صص، ۲۹۰ - ۲۹۲.

هزاران واژه‌ی ساختگی و بی‌ریشه و بنیاد آمده بود با دامن زدن به این گمان که آنها واژه‌های بنیادی و گم‌بوده‌ی زبان فارسی‌ست! این واژه‌ها - که بعدها به نام «دساتیری» شهرت یافت - رویکرد گسترده‌ی رهایی جویان از چیرگی‌ی واژگان عربی‌تبار بر زبان فاسی را به خود فراخواند و تا چندین دهه پس از آشنایی‌ی ایرانیان با آنها، رواج بسیار پیدا کرد و حتّاً در برخی از فرهنگهای فارسی هم به ثبت رسید.^{۱۰}

گرایش احساسی و زیاده‌روانه به پالایش زبان فارسی از واژگان بیگانه، بویژه واژه‌های عربی‌تبار، در چندین دهه‌ی اخیر نیز با اُفت و خیزها و پیچ‌وتابهایی به سبب رویدادهای سیاسی و اجتماعی، ادامه یافته است. درین دوران، چنین تمایلی نه تنها در کارهای کسان یا گروههای ویژه‌ی چشمگیرست؛ بلکه به گونه‌یی و تا اندازه‌یی به کارکرد پاره‌یی از نهادهای اداری و فرهنگی رسمی هم راه یافته است. گذشته از کسانی چون احمد کسروی، ذبیح‌بهرز، محمد مقدّم و پیروانشان که به چیزی کمتر از زبان فارسی‌ی سره خرسند نبوده‌اند و نیستند، کُشهای دو «فرهنگستان» دولتی‌ی دوره‌ی پهلویان - هر چند محافظه‌کارانه‌تر و میانه‌روانه‌تر - کم‌وبیش در همان راستا بود. کارکرد «فرهنگستان» کنونی که در سالهای دهه‌ی اخیر به کار آغاز کرده و چیزهایی نشر داده، به دلیل جوّ اجتماعی و سیاسی حاضر، با کارنامه‌ی دو پیشگام خود یکسان نیست.^{۱۱} اما نه آن دوگانه و نه این سومین توانسته‌اند برای رهایی‌ی زبان فارسی از آشوب سده‌های گذشته و بازآوردن «سرِ شوریده»ی آن به «سامان»، چاره‌اندیشی‌ی نهایی کنند.

۴. زبان فارسی و ترکیب واژگان آن

پژوهش در تاریخ زبانهای جهان و ازجمله زبانهای ایرانی و نیز تجربه‌اندوزی‌ی ایرانیان در دو سده‌ی اخیر، می‌تواند رهنمود روشنی برای رفتار امروز ما با زبان فارسی به دست دهد. زبان فارسی مانند هر یک از زبانهای زنده و پویای جهان، در سراسر زندگی و کارکرد خود در حال دادوستد با زبانهای گوناگون بوده است و هست و هر اندازه

۱۰. از آن جمله‌اند فرهنگهای برهان قاطع، آندراج، انجمن آرای ناصری و نفیسی (ناظم‌الطبّاء) که شمار زیادی ازین واژه‌های بی‌بنیاد و برساخته‌ی دساتیرپردازان را دربر دارند. (برای آشنایی بیشتر با فرهنگها و دیگر کتابهای فراگیر این واژه‌ها - پژوهش پورداد، یاد کرده در پی‌نوشت ۸).

۱۱. ناگفته نماند که «فرهنگستان» کنونی، رویکردی به عربی‌زدایی از زبان فارسی ندارد و بیشتر به جُستار در راستای برابریابی برای واژگان فرنگی می‌پردازد. چگونگی واژه‌ها و ترکیبهای پیشنهادی‌ی این «فرهنگستان»، جای بحث دارد و گفتاری جداگانه می‌خواهد.

پیوندها و رفت و آمدهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ما با دیگر قومها بیشتر شود، اندازه‌ی بده‌بستانهای زبانی‌مان نیز فراتر می‌رود.

جدا از هم‌ریشگی‌ی زبان فارسی با خانواده‌ی زبانهای هندو-اروپایی که مایه‌ی همانندیهای کامل یا نسبی در میان بسیاری از واژگان آنهاست، هزاران وام‌واژه نیز ازین گروه زبانها و دیگر گروههای زبانی‌ی جهان به گونه‌ی سراسرست به زبان ما راه یافته و یا از فارسی به فهرست واژگان رایج در آن زبانها پیوسته است.

در چهارده سده‌ی پشت‌سر، زبان فارسی به دلیل چیرگی‌ی عربها بر ایران در دو قرن آغاز اسلام و نیز به سبب همگانی شدن این دین در ایران و عربی بودن کتاب دینی و حدیث و سنت و دیگر متنها و دستورها و رهنمودها و آیین‌نامه‌های مذهبی از یک سو و رواج و کاربرد زبان عربی در طول قرن‌ها به منزله‌ی زبان سیاست و تجارب و علم و ادب از سوی دیگر، بیشترین تأثیر را از زبان عربی پذیرفته و امروز درصد بسیار بالایی از واژگان جاافتاده و رایج در فارسی (هم گفتاری و هم نوشتاری) عربی‌تبارند.^{۱۲}

«سره‌نویسان» و «زبان‌پاک‌کنها»ی روزگار ما برآنند که همه‌ی واژه‌های عربی شناخته‌شده^{۱۳} را بی‌هیچ چون و چرا و استثنا باید از زبان فارسی بیرون ریخت و به جای آنها واژه‌های فارسی‌ی در معنی نزدیک بدانها را به کاربرد و هرگاه چنین واژه‌هایی در فارسی کنونی یافت نشود، واژه‌های برجای مانده از زبانهای باستانی‌ی ایران را برگزید و یا از ریشه‌های آنها در ترکیب با پیشوندها و پسوندها و میانوندها ساخت.^{۱۴}

۱۲. گفتنی‌ست که زبان‌شناسان و ادیبان ایرانی در گسترش زبان عربی و غنا بخشیدن بدان، نقش درجه‌ی یکم داشتند و بدون کوششهای آنان، زبان عربی پر و بال نمی‌گشود. خود عربها نیز اهمیت کارهای بزرگ کسانی چون سیبویه و فیروزآبادی و دیگران را نادیده نمی‌گیرند.

۱۳. یادآوری این نکته نیز ناسودمند نیست که بسیاری از واژه‌های عربی شناخته‌شده‌ی رایج در زبان فارسی، بنیاد عربی ندارد و خود زمانی از فارسی به عربی رفته و دگردیسی یافته و سپس با کالبد جدید خود به فارسی بازگشته‌اند. از آن جمله‌اند خَنْدَق (از فارسی کَنْدَک)، هندسه (از فارسی اندازه) و اَبْرِيق (از فارسی اَبْرِین) و بسیاری دیگر که ساختهای اصلی آنها به هیچ روی بار معنیهایی را که دگردیسه‌ی رایج کنونی‌شان دارند، بر نمی‌تابند.

۱۴. آنان تنها با پوسته و کالبد واژگان سر و کار دارند، نه با درونمایه و لایه‌های زیرین آنها و گمان می‌برند که آنچه اهل زبان از یک واژه درمی‌یابند، همان است که در فرهنگها در برابر آن آمده و - برای نمونه - همین که لفظ ناپاک «معنی» را با انبر از درون فرهنگ واژگان زبانمان در آوریم و واژه‌ی پاک «چم» را با شور میهنی برجای آن بگذاریم، کار تمام‌ست! آنها در نمی‌یابند که میان هر واژه‌ی شنیده یا خوانده یا شنونده یا خواننده، چنان پیوندهای رازآمیزی هست که شرح و روشنگری هیچ فرهنگی نمی‌تواند به تنهایی جایگزین و نمایشگر آنها شود.



چنین شیوه‌ی برخوردی با زبان، به جای یاری رساندن به سرشاری و سامان و توان آن، مایه‌ی بینوایی و نابسامانی و ناتوانی‌ی هرچه بیشتر این مهم‌ترین و طبیعی‌ترین رسانه‌ی پیوند میان آدمیان خواهد شد.

هیچ یک از زبانهای زنده و پرتوان امروز جهان (و از جمله زبان گسترده و جهان‌شمول انگلیسی) خالی از واژگان بیگانه‌تبار نیست؛ اما هیچ اندیشه و رز دلسوزی از اهل آن زبانها، به سببِ بودن چنان واژگانی در آنها، نکوهشهایی چون «ناپاک» و «ناسره» را بر زبان خود روانمی‌دارد و درصدد «پاک» و «سره» کردن آن از واژه‌های غیربومی برنمی‌آید! زیرا گویندگان و نویسندگان آن زبانها نیک درمی‌یابند که زبانشان با همین ساختار و آمیزه‌ی کنونی‌اش، به خوبی می‌تواند برآورنده‌ی نیازهای گوناگون فرهنگی، هنری، دانشی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌شان باشد و هرگونه تلاش در برهم زدن چنین ترکیب و سامانی، زبان را به چگونگی و مرز توانایی‌ی آن در سده‌های پیش ازین و آن سوی زنجیره‌ی درازی از کوششهای سازنده، بازپس خواهد راند و آشکارا عملی ضد تکاملی و واپس‌گرایانه خواهد بود. آنان همه‌ی واژگان رایج و ضروری در زبان خویش را - دارای هر پیشینه و تیره و تباری که باشند - سرمایه‌ی آن می‌شمارند و همه را به یکسان، بر پایه‌ی دستور زبان خود در بافت و ساختار آن به کار می‌برند.

زبان فارسی نیز ازین قاعده‌ی کلی جدا نیست و با همین ترکیب واژگانی‌ی کنونی‌اش^{۱۵}، بسیار توانمندتر و کارسازتر و سودبخش‌تر از هنگامی است که واژگان بیگانه‌تبار پذیرفته و جاافتاده در آن (از عربی و جز آن) را از آن بیرون بریزیم. به تعبیری دقیق‌تر، واژه‌های بیگانه‌تبار پذیرفته در زبان فارسی، دیگر غریبه و غیرخودی نیستند و پس از صدها یا دهها سال حضور در گفتار و نوشتار ایرانیان و دیگر فارسی‌زبانان، اکنون



آنان متن هرگفتار یا نوشتاری را که در سرشتِ زبانی خویش، پیکریست با ساختاری یکپارچه و دارای پیوندهای انداموار در میان یکایک جزءهای خود با لایه‌های گوناگونش، تنها جمعِ عددی واژگان می‌دانند و به گونه‌ی «جدول کلمات متقاطع» می‌بینند!

۱۵. اشتباه نشود؛ مقصودم واژه‌های بیگانه‌یی نیست که در دهه‌های اخیر برخی از فارسی‌زبانان، آنها را بی‌پروا و نادلسوزانه در بافتِ زبان فارسی به کار می‌برند؛ در حالی که برابره‌ای فارسی رسا و روشن و پذیرفتنی برای آنها هست یا می‌توان یافت. یکی از تازه‌ترین این ترکیبها «انسرينگ ماشين» است که فارسی‌اش می‌شود «پیام‌گیر» و دست بر قضا برای دستگاه نامیده، از اصل انگلیسی درست‌تر و رساترست. (این نام ترکیبی را نخستین بار تاجیکان به کار بردند؛ اما بعدها «فرهنگستان» تهران در یکی از گزارشهایش، ادعا کرد که از برگزیده‌های آن دستگاه بوده است!

دیگر لغت‌های فارسی (یا بهتر بگوییم «فارسی شده») و شهروند سرزمین زبان و ادب فارسی و دارای گذرنامه‌ی با اعتبار و روایید اقامت دایمند با امضای همه‌ی فارسی‌زبانانی که آنها را به کار برده‌اند و می‌برند و همه‌ی شاعران و نویسندگانی که بر بار معنایی آنها افزوده‌اند. این گونه واژه‌ها، چه بسا که به سبب تلفظ ویژه‌شان در گفتار ما و پیچ‌وتاب‌های کاربرد و طیف گسترده‌ی معنایی‌شان در ساختار زبانمان، دیگر برای صاحبان اصلی‌شان شناختنی نیستند و به چشم و گوش و هوش آنان، بیگانه می‌نمایند و حق هم جز این نیست.

یادآوری این نکته‌ی مهم ضروری است که خود زبان عربی هم که تا پیش از اسلام زبان بومی و ابتدایی و فقیر تیره‌های عرب شبه‌جزیره‌ی عربستان بود، با پدیداری اسلام و در پی آن، سروکار یافتن گویندگانش با قوم‌های دارای فرهنگ‌های کهن و زبان‌های پیشرفته و گسترده و توانمند در خاور و باختر جهان، به تدریج کمال یافت و با راه دادن هزاران واژه از زبان‌های دیگر (و از جمله زبان‌های ایرانی) به عرصه‌ی خود، سرشار و پرتوان شد، تا جایی که قرن‌ها به صورت زبان جهانی دانش و فرهنگ و ادب درآمد. راه‌یابی واژه‌های بیگانه به زبان عربی تا جایی است که حتا قرآن نیز شمار زیادی از آنها را دربر می‌گیرد.^{۱۶}

خالی کردن زبان عربی کنونی از این واژه‌های – به تعبیر خود عرب‌ها – «دخیل»، معنایی جز بازگرداندن آن زبان به اندک مایگی‌اش در پیش از اسلام ندارد. برین پایه، هیچ خردمندی، آنچه را که روزگاری در جزو دارایی‌ی کسان دیگری بوده و از دیرزمان – به هر دلیل – به گنجینه‌ی نیازگانش راه یافته و سپس به ارث بدو رسیده است، تنها به این دلیل سست و ناپذیرفتنی که اینها از روز ازل از آن این خانه و دودمان نبوده است یا به این بهانه‌ی خنده‌آور که صاحبان اصلی‌ی این چیزها زمانی به خانه‌ی من هجوم آورده و اینها را از خود بر جا گذاشته‌اند، بیرون نخواهد ریخت!

۱۶. شیوطی نویسنده کتاب مشهور الاتقان فی علوم القرآن درین کتاب و کتاب‌های دیگرش مانند التمهید و التمهید به بحث درباره‌ی واژه‌های «دخیل» در قرآن پرداخته و آنها را برگرفته از یازده زبان (و از جمله فارسی) شمرده است. درین باره و نیز برای آشنایی با یکایک این وامواژه‌های بازشناخته در قرآن و ریشه‌یابی آنها ← Arthur Jefri: *The Foreign Vocabulary of Quran*, 1938 و ترجمه‌ی فارسی آن به نام واژه‌های دخیل در قرآن مجید از دکتر فریدون بدره‌ای، توس، تهران - ۱۳۷۲. درباره‌ی تأثیرگذاری زبان فارسی در گسترش زبان عربی ← آذرنوش آذرتاش: راه‌های نفوذ فرهنگ فارسی در فرهنگ و زبان تازی (پیش از اسلام)، دانشگاه تهران - ۱۳۵۴ و سید محمدعلی امام شوشتری: فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی، انجمن آثار ملی، تهران - ۱۳۴۷.

مگر می‌شود امروز فارسی‌زبان بود و واژه‌ی گرانمایه و پُربار «عشق» را در گنجینه‌ی دل و جان و زبان خود نداشت و رنگین‌کمان عاشقانه‌های فردوسی، فخرالدین اسعد گرگانی، نظامی، مولوی، سعدی، حافظ، جامی، نیر، شاملو، فروغ، اخوان ثالث و دیگران را از یاد برد؟^{۱۷}

۵. زبان فارسی و نیازهای کنونی

زبان فارسی کنونی با همه‌ی دیگرگوئیهای امیدبخشی که در دو سده‌ی اخیر در راستای ساده شدن و پویایی و کارایی برای برآوردن نیازهای پیچیده‌تر این روزگار یافته، نه تنها هنوز بکلی از کابوس آشوبها و پیچیدگیهای گذشته رها نگشته و به سامان و یکپارچگی لازم و دلخواه نرسیده، بلکه با دشواریها و سردرگمیهای تازه روبرو شده است.

از یک سو کسانی را می‌بینیم که گویی زمان‌سنج خود را به چاه انداخته باشند! هنوز هم پا بر جای پای پیشینیان می‌گذارند و همچنان عربی‌مآبی و پیچیده‌نویسی و علامه‌بازی را مایه‌ی فخر خود می‌شمارند و در نوشتارهای خود که به وسیله‌ی آخرین دستگاهها و افزارهای فنی‌ی امروزمین در ماهنامه‌ها و فصلنامه‌های فرهنگی و ادبی و برای خوانندگان این زمانی (و نه حُجره‌نشینان سده‌های میانه) چاپ می‌کنند، از کاربرد تعبیرها و ترکیبهای عربی‌ی عهد دقانونس پروا و پرهیزی ندارند و خواندن و دریافتن آنها را بر خواننده‌یی که گناهی جز ندیده بودن آموزش به شیوه‌ی مکتبی کهن و بی‌خبری از جنگ میان «عمرو» و «زید» ندارد، دشوار و بلکه ناممکن می‌سازند! گویی نوشته‌های

۱۷. سره‌نویسانی که با دیدن هر واژه‌ی عربی تباری در نوشتارهای فارسی، خون پاک ایرانی‌شان به جوش می‌آید و شتابزده، جایگزینی «پاک» و «سره» برای آن دست‌وپا می‌کنند، آیا هیچ‌گاه اندیشیده‌اند که تفاوت این واژه‌ها نه در تیره و تبار و وابستگی قومی‌شان، بلکه در زندگی و اندیشه و احساس و دریافت‌گویندگان و نویسندگان آنها در درازنای تاریخ و در پیچ‌وتابهای هزاران آزمون تلخ و شیرین است؟ برای نمونه، آنان همواره «مهر» را تبدیل برگزیده‌ی خود به جای «عشق» می‌دانند؛ اما آیا هرگز ژرف‌نگری کرده‌اند که - برای مثال - چرا حافظ در یکی از سروده‌های خود می‌گوید: مرا مهر سیه چشمان زسر بیرون نخواهد شد ... و در سروده‌ی دیگر می‌آورد: گویند رمز عشق مگویند و مشنوید ...؟ مگر نمی‌توانست در نمونه‌ی یکم بگوید: مرا عشق سیه چشمان ... و یا در دومی بسراید: گویند رمز مهر مگویند ...؟ در آن صورت، در هر دو نمونه، هم وزن شعر و هم ظاهر رهنمونی واژه به خیال نقش شاعر درست است. پس رازواره‌ی این کاربدهای دوگانه‌ی «مهر» و «عشق» را - که در سروده‌های او دهها نمونه دارد - نمی‌توان در پوسته و کالبد واژه‌ها و معنی ساده و قراردادی آنها در فرهنگها جست و میان «مهر» و «عشق» نشان مساوی گذاشت!

این آقایان، رمزگانی باشد در میان آنها و تنی چند از ره‌زآشنایان امین و مَحَرَم خودشان! درین صورت؛ دلیل چاپخش آنها در نامیدی همگانی و خطاب به خوانندگان دوستدار و خواستار ادب و پژوهش امروز به زبان فارسیِ ساده و دریافتنی، بر ناآگاه رازشناسی چون این دانشجوی ادب روشن نیست!

درین جفا، برای نمونه، شماری از تعبیرها و ترکیبهای «فارسی»ی این «فارسی‌نویسان» را همراه با ترجمه‌ی فارسی‌ی آنها - در میان () - می‌آورم تا به خواننده‌ی این گفتار، نشان دهم که سخن و بحث من بر سر چیست:

علی‌آی حال / به هر حال / به هر روی / به هر صورت) به اقربِ احتمالات (به نزدیک‌ترین احتمالاتها / به احتمال زیاد / به احتمال نزدیک به یقین)، یَاللَّعَجَب (ای عجب / عجباً / ای شگفت / شگفتا)، تَصْرِیحاً (به تصریح / به صراحت / آشکارا) تَلْوِیحاً (به تلویح / به اشاره / به گونه‌یی ضمنی / در ضمن)، مُتَّفِقُ الْقَوْل (هم‌قول / هم‌گفتار / هم‌سخن) اَسَاتِید مُتَّقَدِّم (استادان پیشین)، این طَلَبَه (این دانشجو)، ذال مُعْجَمَه (ذال نقطه‌دار)، قَلْتُ بِضَاعَت (کم‌بضاعتی / کم‌مایگی / اندک‌مایگی)، فَقَّهُ اللُّغَةِ (زبان‌شناسی)...

از سوی دیگر، بسیاری را می‌شناسیم و همه روزه با آنها سروکار داریم که هرچند ساده‌تر از گروه یکم سخن می‌گویند و می‌نویسند؛ اما در کار بُردِ دستور زبان عربی در آنچه گفتار و نوشتار «فارسی» می‌نامند، همتای گروه یکم اند و افزون بر آن، واژه‌ها و ترکیبها و تعبیرهای زبانهای غربی (بویژه انگلیسی) را - که بیشترشان برابره‌ای فارسیِ رسا و رایجی دارند و برای بقیه هم با اندکی دقت و دلسوزی می‌توان جایگزینهای فارسی‌ی روشن و گویا و پذیرفتنی یافت - گاه به گونه‌ی اصلی و گاه با ترجمه‌یی لفظ‌به‌لفظ و سر و دست شکسته در معجون غربی که بارِ بدنامیِ «فارسی بودن» را بر دوش می‌کشد، می‌آورند! این آمیزه‌ی درهم‌جوش که به طنز، نام فارگلیسی‌بدان داده شده و ظریفی آن را پرزینگلش‌نامیده است، یک دهن‌کجی و توهین آشکار به زبان فارسی و تاریخ و فرهنگ و ادب درخشان آن به شمار می‌آید و برای هیچ فارسی‌زبانِ دل‌آگاه و دلسوزی سزاوار نیست که گوینده یا شنونده یا نویسنده یا خواننده‌ی چنین بَدَلُ زبانِ اهانت‌آمیزی باشد.

در گفته‌ها و نوشته‌های این بَدَلُ فارسی‌زبانان، به نمونه‌های فراوانی ازین دست برمی‌خوریم: تا براتِ بهِ یَسِیعِ گذاشتم رو اَنَسِرِنگِ ماشین (براتِ یه پیام گذاشتم رو پیام‌گیر)، یه راید به من می‌دی تا یَسِیتر؟ (مرا [با ماشینت] تا مرکز می‌رسونی؟)، این دو تا بچِج را برا من تا پُست آفیس دِلِیوری می‌کنی؟ (این دو تا بسته را [با ماشینت] برا من تا پُست‌خونه

می‌رسونی؟) امروز خیلی ییزی بَم، با سه تا اپونیت مِنت دارم (امروز خیلی گرفتارم؛ با سه تا قرار دیدار دارم)، همین و یکند می‌رم هالیدی (همین آخر هفته می‌رم مرخصی)، دارم به ییزی‌نس برا خودم را میندازم (دارم به کار و کاسبی برا خودم را میندازم)، از این بی‌هیوی‌پرش خیلی آپست شدم (از این رفتارش خیلی آشفته / دلخور شدم)، چه سازی می‌خوانی؟ (چه اندازه می‌خوانی؟)، مانی اکس چنچ می‌کنیم^{۱۸} (پول / ارز تبدیل می‌کنیم).

زبان فارسی‌ی امروز، مانند هر زبان زنده و پویای دیگری، عرصه‌های کاربُردی گوناگون دارد که از ساده‌ترین شکلها در گفتار روزانه تا چندلایگی‌ترین و پیچیده‌ترین ساختها در شعر و داستان و گفتارهای پژوهشی و دانشی و فنی را دربرمی‌گیرد. آشکارست که چگونگی برخورد اهل زبان در هر یک از بخشهای طیف کاربُردی زبان با محیط و جهان پیرامون و زبانها و فرهنگها و دانشهای گوناگون یکسان نیست و دشواریهای پدیدآینده بر سر راه گویندگان و نویسندگان نیز در هر یک از این گونه‌های زبانی متفاوت است. برای ایمن نگاه داشتن زبان از درغلتیدن به هریک از دو قطب افراط و تفریط در کاربُرد عنصرها و ساختارها، ناگزیر نیاز به چاره‌اندیشیهای فراگیر در بخش به‌بخش و جزء به جزء گونه‌های زبان داریم.

در چندین دهه‌ی اخیر با رویکرد به افزایش شتاب در پوشش زبانی، جدا از تعبیرهای نیم‌بند پاره‌یی از نهادهای فرهنگی و آموزشی رسمی، پژوهندگان و اندیشه‌ورزان و فرهیختگانی نیز جداگانه و هریک به صرافت خود و یا در همکاری با یکدیگر، به چاره‌جویی پرداخته و دست به کار زده و کوشیده‌اند تا - دست کم - بخشی از سدهای بازدارنده بر سر راه سامانیابی‌ی زبان را از میان بردارند و در کوششهای خود، به کامیابیهای نسبی هم رسیده‌اند.^{۱۹}

اما سامان بخشی به زبان فارسی با پیشینه‌ی چهارده سده درگیری‌اش با زبان عربی و برخی زبانهای دیگر از یک سو و رو در رویی دو سده‌ی اخیرش با جهان غرب

۱۸. این جمله را چند سال پیش، روزی در هنگام گذار از خیابان فردوسی تهران، از زبان یکی از قاچاق‌فروشان ارز که در کنار خیابان ایستاده بود، شنیدم.

۱۹. از جمله اینان می‌توان از احمد آرام، امیرحسین آریان‌پور، غلامحسین مصاحب، داریوش آشوری، احمد اشرف، منوچهر بزرگمهر، امیرحسین جهاننگلو، محمود حسابی، نجف دریابندری، علی‌اکبر سیاسی، فیروز شیروانلو، محمود صناعی، حمید عنایت، حسن کامشاد، فرهنگ مهر، محمدباقر هوشیار و دیگران یاد کرد و کوششهای ارزنده و سازنده‌شان را قدر شناخت و ارج بگذارد.

و زبانهای جهانگیرِ دربردارنده‌ی انبوه کلیدواژه‌های دانش و فنّ و فرهنگ و هنر امروز، از سوی دیگر، کاری نیست که به تنهایی از عهده‌ی این یا آن نهاد و یا چند تن کارشناس چاره‌اندیش جداگانه - هر اندازه هم که دلسوز و دقیق باشند - برآید و به سرانجامی سزاوار برسد. این کار را باید همه‌ی فارسی‌زبانان در ایران و دیگر سرزمینهای پایگاه این زبان و در هر گوشه و کرانه‌ی جهان برعهده گیرند و در پیشبرد آن بکوشند. کوشش درین زمینه، همیشگی و برآیند آن نسبی است و تا زبان زنده و پایدارست، بر همه‌ی اهل زبان فرض است که در پاسداری از آن کوشا و پویا باشند.

زبانی که ما فارسی‌زبانان امروز بدان سخن می‌گوییم و شعر می‌سراییم و داستان می‌نویسیم و می‌خوانیم و پژوهش می‌کنیم و دانش می‌ورزیم و روزنامه و مجله و کتاب نشر می‌دهیم، آسان به پایگاه کنونی نرسیده است. این زبان چکیده‌ی هزاره‌ها اندیشه و گفتار و کردار نیاگان ما و گوهر جان و دل و روان آنان است و هریک از ما به سهم خود و امدار آن دیرینگان زنده‌یاد است و باید در درازنای زندگی‌ی خویش، همواره با همه‌ی توش و توانش به ادای دینی که ازین رهگذر بر عهده دارد، بپردازد و زبان پیشینیان را بسیار توانمندتر و کارآیندتر از آنچه بدو رسیده بوده است، به پسینیان بسپارد.

برماست که در همه‌ی کاربردهای زبان، نهایت دقت را به کار بندیم و با دل آگاهی و هوشمندی از هرگونه آشفته‌کاری و بی‌بندوباری در گفتار و نوشتار خودداری بورزیم و دلسوزانه از راه دادنِ تعبیرها و ترکیبهای بیگانه با ساختار و هنجار زبان به چهارچوب آن و عرضه‌ی گفتارها و نوشتارهای درهم‌جوش و قلمه‌وار بپرهیزیم.

همه‌ی فارسی‌زبانان، بویژه اهل قلم و ادب و فرهنگ، نه تنها باید در برابر وجدان فرهنگی خود پاسخ‌گوی آنچه می‌گویند و می‌نویسند و نگاهبان هنجار درست و متعادل زبان (در هر شاخه‌ی با رویکرد به ویژگیهای آن) باشند؛ بلکه نگرش انتقادی و ژرف‌کاوانه در چگونگی‌ی گفتارها و نوشتارهای دیگران و حضور همیشگی و کنش‌ور در گفتمان زبان را نیز خویشکاری‌ی خود بدانند. ازین پس، هریک از ما وظیفه داریم که هیچ‌گونه ناهنجاری و آشفته‌کاری را در گفتارها و نوشتارهای دیگران برنتابیم و بررسی و نقد هیچ اثری را به ساختار ادبی یا هنری یا دانشی و درونمایه و داده‌های آن محدود نسازیم و از شیوه و شگرد نگارش فارسی‌ی آن آسان‌گیر و بی‌پروا نگذریم و بر نارواییها چشم نهوشیم.

زبان فارسی، شایستگی و گنجایش آن را دارد که نه تنها بزرگی و شکوه شاهنامه‌وار خود را در جامه‌ی امروزی باز یابد، بلکه می‌تواند و باید زبان و فرهنگ و

هنر و دانش و فنِ امروز شود و با دیگر زبانهای زنده و پویای جهان کنونی پهلو بزند. برای این کار عظیم همه‌ی سرمایه‌ها و بایستگیهای لازم را در اختیار داریم^{۲۰} و تنها نیازمند همت و دلسوزی و کوششیم. پس اگر امروز دست به کار نشویم و کار را در حدّ تواناییهای خود به پیش نبریم و زبانمان در برابر جهان بیدار و راه‌سپار امروز، همچنان ایستا و سردرگریان و خواب‌آلوده بماند، فردا خیلی دیر خواهد بود و آیندگان گناه این سستی و درنگ تاریخی را بر ما نخواهند بخشود!

ما فارسی‌زبانان امروز، در هرجای جهان که باشیم، وظیفه داریم که زبان فارسی را با هزاران واژه و ترکیب از ماده‌های بنیادی این زبان و واژه‌های پذیرفته از دیگر زبانها و جافتاده و «فارسی‌شده»^{۲۱} (خواه عربی‌تبار، خواه از تیره و تبارهای زبانی دیگر)، بی‌هیچ تمایزی میان آنها، در چهارچوب ساختار و دستور زبان فارسی بگویم و بنویسیم و برای یکایک واژه‌ها و ترکیبها و تعبیرهای تازه که در زبانهای بیگانه بدانها برمی‌خوریم و بر پایه‌ی ضرورت‌های زندگی امروز ناگزیر از کاربرد مفهوم آنها در زبان خودیم، واژه‌ها و ترکیبهای زنده و رسا و خوش‌ساخت فارسی پیشنهاد کنیم و بی‌هیچ هراسی از نیشخند گرانجانان و بی‌پروایی‌ی فرهنگی‌مآبان، آنها را به کار ببریم تا بهترین آنها بر بنیاد قانون گسترش و گزینش، از سوی بیشترین مردم اهل زبان پذیرفته شود و کاربرد قطعی و همگانی بیابد.^{۲۲}

۲۰. زنده‌یاد دکتر محمود حسابی، در شمارشی دقیق از ریشه‌ها و پیشوندها و پسوندها و میانوندهای زبانهای هندو-اروپایی (که زبان فارسی هم یکی از آنهاست)، بدین برآیند می‌رسد که می‌توان از پیوندهای گوناگون آنها با یکدیگر، بیش از ۲۲۶ میلیون ترکیب واژه ساخت. (دکتر محمود حسابی: فرهنگ حسابی، سازمان چاپ و انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی و دانشگاه صنعتی امیرکبیر، واحد تفرش، تهران - ۱۳۷۲، مقدمه، صص یازده - دوازده).

۲۱. می‌گویم واژه‌های پذیرفته از زبانهای دیگر تا آنها را از «ترکیبها» جدا کنم؛ زیرا هنجار درست زبان، هیچ‌گاه به ما اجازه نمی‌دهد که ترکیبهای زبانهای دیگر را (جز در هنگام گفتاورد) در زبان خود به کار ببریم. کاربرد ترکیبهای یک زبان بیگانه به منزله‌ی پذیرش دستور آن زبان و نادیده گرفتن استقلال دستوری زبان خویش است. ۲۲. روزی که «فرهنگستان» یکم واژه‌های شهرداری، شهربانی، دارایی، دادگستری، بهداشتی، فرهنگ و آمار را به جای بلدی، نظمیه، مالیه، عدلیه، صحنیه، معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه و احصائیه پذیرفت و به مردم عرضه داشت، کهنه‌پرستان و عادت‌کردگان به نامهای ناهنجار پیشین، برگزیده‌های تازه را جدی نگرفتند و فرهنگستان را ریشخند کردند. اما دیری نگذشت که بیشتر مردم، نامهای نونهاده را پذیرفتند و این نامها جافتاد و امروز اگر کسی نامهای گذشته را بگوید، نادریافتنی و مایه‌ی شوخی و خنده خواهد بود. همچنین روزی که روسها نخستین پیک انسانی را به کیهان فرستادند، آن را به زبان خود «سپوتنیک» نامیدند و به جهانیان شناساندند. ما اندک زمانی پس از آن، نام ترکیبی «قمر مصنوعی» را به جای آن به کار بردیم که ساختی ناسزاوار و

درین راستا نه نیاز به کاربرد واژه‌های جانفثاده و «فارسی‌نشده»ی عربی و انگلیسی و جز آن^{۲۳} و ساختها و ترکیبهای بیرون از قلمرو دستور زبان فارسی داریم و نه ضرورتی ما را به پیروی از شیوه‌ی مشهور به «سره‌نویسی»، یعنی گفتن و نوشتن آن گروه از واژگان مرده و فراموش شده‌ی زبانهای باستانی ایران و یا واژه‌های کهن و از یاد رفته‌ی روزگار آغاز رواج زبان فارسی‌ی دری که با دستگاه آوایی و ضرباهنگ زبان امروزی و ساختار معنی‌شناختی آن همخوانی ندارند، ناگزیر می‌کند. پاره‌یی از واژه‌ها یا ریشه‌های کهن را هنوز هم می‌توانیم در جاهایی – جداگانه و یا در ترکیبها – به کار ببریم؛ اما این کار را نمی‌توان همواره و در همه جا و بی‌دقت زبان‌شناختی و رویکرد به همه‌ی جنبه‌های امر و تنها بر پایه‌ی شور میهنی و گرایش آرمان‌خواهانه کرد!

۶. خط فارسی و نیازهای کنونی

از هنگامی که نوآوری در زبان فارسی و ساده کردن پیچیدگیهای آن در دستور کار ایران‌دوستان و آزادی‌خواهان قرار گرفت، اصلاح یا تغییر خط فارسی نیز همپای آن به بحث گذاشته شد که پس از دو سده، هنوز هم کم و بیش ادامه دارد. درین راستا کسانی به دادن پیشنهادهایی برای بهبود خط و هرچه ساده‌تر و دقیق‌تر کردن آن بسته کرده و عده‌یی نیز طرح تغییر خط فارسی به خط لاتین را در میان نهاده و بی‌رویگرد به همه‌ی



ناخوشایند دارد. اما زنده باد دکتر محسن هشترودی، ترکیب واژه‌ی زیبا و رسای فارسی «ماهواره» را به جای آن پیشنهاد که بی‌درنگ با پذیره‌ی همگانی روبرو شد و در بافت زبان جاافتاد و افزون بر آن، ترکیبهایی چون ماهواره‌ی هواشناسی، ماهواره‌ی جاسوسی، ماهواره‌ی نظامی، ماهواره‌ی خبری و جز آن بر بنیاد آن ساخته شد. هرگاه پیشنهاد آن دانشمند نامدار پذیرفته نشده بود: ناگزیر یا هنوز ترکیب دل آزار «قمرمصنوعی» را به کار می‌بردیم و یا «سته‌لایت» انگلیسی را که جایگزین «سپوتنیک» روسی هم شده است. (متأسفانه هنوز هم برخی از فارسی‌زبانان بی‌پروا، به رغم رایج‌شدن بزدن «ماهواره»، در گفته‌ها و نوشته‌های فارسی‌نما یا فارگلیسی‌شان، «سته‌لایت» می‌گویند و می‌نویسند!)

۲۳. منوچهری دامغانی چکامه‌ی سرای سده‌ی پنجم هجری – که به عربی دانی خود مباهات زیاد می‌کرده و درجایی گفته است: «سن بسی دیوان شعر تازیان دارم ز برا» – در یکی از سروده‌هایش «عشیق» به معنی «مешوق» را به کار برده و با تکلف و عربی‌مآبی هرچه تمام‌تر گفته است: «غرابا مزین بیشتر زین نعیقا/ که مهجور کردی مرا از عشیقا». اما این واژه‌ی «عشیق» در همان چکامه‌ی منوچهری زندانی شد و هنرمندان و عاشقان خوش‌ذوق فارسی‌زبان، روایت درآمدن به بزم و «حضور مجلس انس» خود را بدین ناآشنا ندادند. در حالی که از همان ریشه و تیره و تبار زبانی، واژه‌های عشق و عاشق و معشوق در زبان فارسی ماندگار شدند و چنان باری یافتند که جدا کردن آنها ازین زبان – به رغم ساده‌انگاریهای «سره‌نویسان» – شدنی نیست.

جنبه‌ها و پیامدهای امر، گمان برده‌اند که با لاتینی کردن روش نگارش زبان فارسی، همه‌ی آشوبها و نارساییهای زبان، یکباره از میان خواهد رفت!

درین نکته شکی نیست که خطِ کنونی فارسی ایرادها و نارساییهای بسیار دارد و بازتاباننده‌ی همه‌ی درونمایه‌ی آوایی زبان نیست و کار دریافت خواستِ نویسنده را در هنگام خواندن نوشته‌ی او دشوار و گاه ناممکن می‌سازد. اما هیچ خطی در دنیا (جز برخی خطهای قراردادی ویژه‌ی آوانوشت در کارهای پژوهشی) کامل و یکسره بری از عیب و نقص نیست و در خود زبانهای غربی که لاتینی خطِ مشترک آنهاست و از همه برتر زبان انگلیسی، خط به هیچ روی همه‌ی بارِ زبان را بردوش نمی‌کشد. گذشته از آن، ما امروز تجربه‌ی کشور همسایه‌مان «ترکیه» را در تبدیل خطِ فارسی / عربی به خطِ لاتین و تجربه‌ی تبدیل خطِ فارسی به خطِ سیریلیک / کیریلیک (روسی) در «تاجیکستان» را پس از هشتاد سال در پیش چشم داریم و زبان جبران‌ناپذیری را که در هر دو کشور ازین رهگذر به زبان و ادب و فرهنگ وارد آمده است، به خوبی می‌شناسیم.^{۲۴}

بر این پایه، روش خردمندانه و منطقی و دلسوزانه این است که راهی میانه و به دور از برداشتهای پیروان دو قطب افراط و تفریط بیابیم که یا هرگونه دست زدن به ترکیب خطِ کنونی را گناه می‌شمارند و یا به چیزی جز تبدیل خط به لاتین رضایت نمی‌دهند. آن راه درستِ میانه این است که همین خطِ کنونی را با بهره‌گیری از امکانهای گسترده و گره‌گشایی کنونی بسیار رساتر و کارآیندتر از این که هست بکنیم. در نخستین گام و تا پیش از چاره‌اندیشی برای یکایک نارساییها - که نیاز به بحث زبان شناختی گسترده در سطح کارشناسی دارد - هر کس می‌تواند تا اندازه‌ی درین راه گام بردارد و به برآیندهای نسبی سودمندی برسد. از جمله کارهای کردنی، می‌توان این چند تا را برشمرد:

(۱) کار بُرد سه نشانه‌ی «و» و «ه» که جایگزین واکه‌های «a» و «e» و «o» در خطِ فارسی است در هر جا که لازم باشد و به درست خوانی واژه‌ها کمک کند.

(۲) نوشتن «ی» (= الف مقصوره‌ی عربی) به گونه‌ی «ل» در پایان نامهای خاص و دیگر واژه‌های عربی تبار مانند: مجتبا، مرتضا، مصطفی، انتها، منتها^{۲۵}، ملثقا و آولا به جای

۲۴. درباره‌ی جنبه‌های گوناگون خطِ فارسی و پیشنهادهایی برای بهسازی یا تغییر آن - مجتبا مینوی: اصلاح یا تغییر خطِ فارسی در تازه‌ترین چاپ آن، در بررسی کتاب، ۳۱، لوس آنجلس، بهار ۱۳۷۸، صص ۱۱ - ۲۲. برای آشنایی با برداشتی تحلیلی و کارشناختی از دشواریهای خط - مسعود خیام: خطِ آینده، آینده خطِ تمام اتوماتیک فارسی؟، نگاه، تهران - ۱۳۷۳.

۲۵. درین میان انتها و منتها دیرزمانی است که به همین گونه و نه با نگاشت اصلی عربی نوشته می‌شوند و کسی

مجتبی، مرتضی، مصطفی، انتهی، منتهی، ملتقی و اولی.

(۳) آوردن «ی» (= ی / ی همخوان میانجی + e / واکه ی نشانه ی اضافه در ترکیبهای اضافی مانند: نامه ی تو، خانه ی تو، خانه ی او، بدی ی هوا، خوبی ی بهار و جز آن^{۲۶}.

(۴) نوشتن شناسه ی دوم شخص یکان به گونه ی «-ای» مانند: گفته ای، رفته ای، خفته ای، نشستته ای و جز آن.

(۵) نوشتن «-ی» ی ویژه ی بیان یگانگی («-ی» ی وحدت) در پی واکه ها به گونه ی «-یی» مانند: نامه یی، جامه یی، رویی، مویی، جویی، و جز آن.

(۶) نوشتن «ی» مصدری و «ی» نسبت در پی همخوانها به گونه ی «-ی» ی پیوسته مانند: خوبی، بدی، شکستگی، تهرانی، اصفهانی، یزدی، و جز آن.

(۷) نوشتن همان «ی» ها در پی واکه ها به گونه ی «-یی» مانند: توانایی، دانایی، نیک خوبی، خوش رویی، آبادی، زفره یی، کوهپایه یی، زواری و جز آن.

(۸) نشانه گذاری (= Punctuation در انگلیسی) با بهره گیری از نشانه های ویژه ی قراردادی که رهنمودهای کاربرد آنها در فرهنگها و دیگر کتابهای غربیان آمده و برخی از فارسی زبانان نیز گزارشهایی از آنها به دست داده اند. به کاربردن دقیق و درست این نشانه ها در نوشتارهای فارسی، می تواند بخشی از کمبودهای خط ما را جبران کند.

در واقع پای بندی به رعایت نکته های یادکرده و همانندهای آنها در نگارش خط فارسی، گونه یی آوانویسی و نزدیک شدن به اینهمانی ی گفتار و نوشتار در زبان فارسی، برای فارسی زبانان و فارسی خوانان است. اما در جاهایی که لازم باشد، می توانیم برای نمایش دقیق و درست نوشتار فارسی در برابر چشم ناآشنایان با زبان و خط فارسی، آن را به خط لاتین قراردادی ی ویژه ی آوانویسی برگردانیم؛ چنان که - برای نمونه - در کاربرد نامها و عبارتهای ویژه یی در دانشنامه ی ایران (Encyclopaedia Iranica) رفتار می شود.

سخن آخر نگارنده ی این گفتار و پیام فروتنانه و برادرانه و مهرآمیز او به همه ی



هم ایرادی بر آن ندارد؛ اما وقتی بنویسی مجتبا یا آولا، داد و هوار کسانی بلند می شود که: «ای وای! ناموس زبان و ادب از دست رفت!»

۲۶. پاره یی از سردبیران نشریه ها نوشتن «ی» میانجی در پی واکه ها را بدعتی از سوی برخی از معاصران می دانند؛ اما در دستنوشته شاهنامه با تاریخ ۶۷۵ ه. ق. در سرتاسر متن، این «ی» جدانوشته را می بینیم و در شاهنامه، ویراسته ی جلال خالقی مطلق نیز از همین گونه نگاشت پیروی شده است.

زبان فارسی از آشوب تا سامان ۵۳۳

خواهران و برادران هم‌زبان خود این‌ست که: زبان فارسی را سرسری نگیریم و در کار بُردِ جزء به جزءِ واژگان و ترکیبها و تعبیرهای آن و پاس داشتنِ بنیاد و چهارچوب و ساختارش، از هر گونه افراط و تفریط (تکلف و سنت‌پرستی و ایستایی از یک سو و بی‌پروایی و بی‌بندوباری از سوی دیگر)، به سختی بپرهیزیم و مرده‌ریگ‌گرانیهای نیاگان ارجمنده‌مان را رساتر و بسامان‌تر و توانمندتر از آنچه دریافته‌ایم، به آیندگان بسپاریم. با درود و بدرود به همه‌ی گویندگان و نویسندگان فارسی زبان در سراسر جهان

جلیل دوستخواه

کانون پژوهشهای ایران‌شناختی

(CENTER FOR IRANIAN STUDIES)

تانزویل (کوی‌نزلند) - استرالیا

شهریور ماه ۱۳۷۸ (سپتامبر ۱۹۹۹)

گزینشِ مهرانگیز شهزادی

گزیده‌هایی از سخنرانی موبد رستم شهزادی

سدره و کشتی:

ایرانیان باستان از سرزمین اولیه خود یعنی ایران‌ویج که محل اصلی قوم آریا بود به طرف ایران رهسپار گردیدند تا آن وقت آنها قومی بیابانگرد و چادرنشین بودند و می‌بایست زندگی خود را به وسیله زور بازو و از راه مبارزه بگذراندند، بنابراین پیراهن جوشنی می‌پوشیدند و کمربندی هم بر روی آن می‌بستند که به جای کمند از آن استفاده می‌کردند و هنگام جنگ هم دست و پای دشمن را با آن می‌بستند.

هنگامی که زرتشت برای نجات قوم آیین به تبلیغ خداپرستی و ترویج حس برادری و بی‌آزاری پرداخت، چنانچه خود در اوستا می‌فرماید: «ای ایرانیان به محبت و مهربانی گرائید زیرا هیچ اسلحه‌ای کاری‌تر از اسلحه محبت نیست و برای نابود کردن خوی و صفات اهریمنی باید به خوی و صفات هورمزدی متوسل شوید» و از آن به بعد به پیروان خود امر نمود که به جای پیراهن آهنین، پیراهن سفید نازکی که علامت صلح و آشتی است بپوشند و در عوض کمربند جنگی و کمندی برای بستن دشمن از کمربندی که از پشم گوسفند بی‌آزار بافته شده روی آن پیراهن سفید استفاده کنند و به جای جنگ و کشتار به صلح و صفا روی آورند و از اندیشه و گفتار و کردار نیک پیروی کنند.

براستی ما ایرانیان و بخصوص زرتشتیان باید افتخار کنیم زمانی که عموم مردم جهان دزدی و قتل و غارت را کاری مباح می‌شمردند پیغمبر ایران در همان زمان مردمان را حتی از بداندیشی و خیال این‌گونه اعمال باز می‌داشت و پیروان خود را در مبارزه با

بدکاران به اسلحه نیک‌اندیشی و نیک‌گفتاری و نیک‌کرداری مجهز می‌ساخت.

* * *

دین زرتشتی دین خرد و آزادیت نه شریعتی و سنتی، دین باید پویا باشد نه ایستا. ساده باشد نه پر از تشریفات و سنت، با عقل و خرد هم‌طراز باشد و از جهالت بدور ماند. دین واقعی باید درخور پیشرفت باشد نه واپس‌گرا. دین باید با تغییرات زمان و مکان و با سطح فکر و فهم مردم در همه‌جا و همه‌وقت همراه و دمساز باشد. دین باید جهان‌پذیر باشد نه اینکه در یک محل متوقف گردد.

* * *

اشویی پایه کیش زرتشتی است که شامل دو قسمت است: پاکی درون یعنی اندیشه و گفتار و کردار پاک و دیگری پاکی برون یعنی پاکیزه نگه داشتن تن و جامه و محیط زندگی و اشوزرتشت در تمیز نگه داشتن چهار عنصر آتش و آب و باد (هوا) و خاک به پیروان خود سفارش کرده و نخستین کسی بوده که در حفظ و پاکی محیط‌زیست تأکید زیادی داشته. سفیدی رنگ و ویژه زرتشتیان است، در مهریشت کرده ۳۱ آمده سفیدی نشانه دین مازدیسنی است و چون این رنگ نشانه پاکیزگی است هر فرد زرتشتی باید بخصوص در موقع ستایش و انجام کارهای دینی ملبس به جامه سفید و پاک باشد.

* * *

در قرن ۱۹ دانشمندان اروپا گمان می‌کردند مردمان قدیم از هرگونه علم و دانش بی‌بهره بودند و عالم‌ترین شخص که در سده‌های گذشته در بین قومی پیدا می‌شده است معلوماتش از یک دانش‌آموز امروزه بیش نبوده و از این‌رو پیغمبران را نیز چندان صاحب فرهنگ و دانش نمی‌دانستند، اما بعدها چون کتب دینی قدیم ایرانیان و برهمنیها ترجمه شد، افکار متین و فرمانهای سودمند دینی ما را خواندند، فهمیدند که اجداد و پیامبران پیشین ما مردمانی بی‌علم نبوده‌اند و از حیث تمدن و دانش حق بزرگی به گردن جهانیان دارند. از همه ادیان قدیم چیزی که بیشتر اروپاییان را متحیر ساخت تعلیمات پیغمبر ایران اشوزرتشت بوده و متحیرند که چگونه چنین شخص بزرگی که معلومات و گفته‌هایش پس از هزاران سال برابر گفته‌های دانشمندان عصر ماست توانست در چنان قرن بعیدی در بین مردمان ساده قد علم نماید.

* * *

تا قرن سوم هجری به واسطه نفوذ زبان عرب عده زیادی از ایرانیان به فراگرفتن آن زبان پرداخته و توانستند بسیاری از آثار زبان پهلوی را به عربی ترجمه کنند که معروفترین آنان

عبدالله بن مقفع فارسی است که بسیاری از کتب پهلوی را به عربی ترجمه کرد مانند کتاب خداینامک و کلیله و دمنه.

در آغاز قرن چهارم بعضی از شعرای بزرگ چون ابومنصور احمد دقیقی شاهنامه خود را با ظهور زرتشت و جنگ ارجاسب با گشتاسب را به نظم درآورد که بعداً فردوسی در حدود سال ۳۷۰ هجری هزار بیت دقیقی را در شاهنامه نقل کرده است و داستانهای حماسی قدیم را به نظم درآورد.

عثمان آوانگ

سهیلا صارمی

دو شعر از عثمان آوانگ، شاعر بزرگ مالزی

ادبیات مالزی جوان است و نوکار، و همان‌گونه که این کشور از نظر ملیت به سه دسته عمده ملایوها (مسلمانان)، چینی‌ها و هندیها تقسیم می‌شود، شاید بهتر باشد که از نظر فرهنگ و ادبیات و بویژه شعر نیز آن را در سه پاره‌گونه‌گون بررسی کنیم. اما از آنجا که هر سه ملیت، در عین حفظ همزیستی مسالمت‌آمیز، زبان و فرهنگ و سنتهای خاص خویش را حفظ کرده است، بررسی همه‌جانبه آنچه ادبیات مالزی نامیده می‌شود، کاری دشوار می‌نماید چه، مستلزم احاطه بر سه زبان ملایو، چینی و هندی است. جنگها و تذکرةهایی که در آن دیار به زبان انگلیسی یافتیم، غالباً متعلق به ملایوها بود که بیش از پنجاه درصد از جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند. با این همه، پیداست که چینیان این سرزمین که بیش از سی درصد جمعیت را شکل می‌بخشند و بی‌تردید وارث فرهنگ و ادب کهن چین نیز هستند و نیز بعضاً هندیان (ده درصد جمعیت) با آن سابقه درخشان فرهنگی، ادبیات و شعر ویژه خویش را دارند.

هنگامی که ادبیات معاصر مالزی از اواخر ۱۹۲۰ یا، به گفته‌ای ۱۹۳۰ حیات نو خود را آغاز کرد، دستمایه آن قراردادهای ادبی، سنت و مضامین اجتماعی بود. و گشودن این گره کهن، زمانی نسبتاً طولانی می‌طلبید. اندک اندک شاعران به مفاهیمی گسترده‌تر، شخصی‌تر و خاص‌تر روی آوردند. در بین این شاعران می‌بایست از این بزرگان نام برد: عثمان آوانگ، صمد سعید، قاسم احمد، بهاء زین، لطیفه محی‌الدین و

کماله. و پس از آنها: الیاس تایب، وان رفر Wan. A. Raffar، مختار آوانگ Moechtar Awang، زورینا حسن Zurinah Hassan، رحمان شعری، سیتی زینن اسماعیل Siti Zainon Ismail، منصور سمان Saman و لیم سویی تین Lim Swee Tin.^۱

بیشتر این شاعران حتی پس از ۱۹۵۷ (سال استقلال مالزی) به سرودن اشعار انتقادی - اجتماعی، که حاصل دوران محنت بار دو جنگ جهانی بود، ادامه دادند. برخی از اینان، همچون وان رفر^۲، و الیاس تایب^۳ به مفاهیم اجتماعی، رنگ شخصی و درونی زده‌اند و برخی از آنان همچون مختار آوانگ در بیان تجربه‌های شخصی خود - و رای آنچه سنت شاعران مذهبی است - تصاویر ویژه‌ای آفریده‌اند.^۴

سیتی زینن - که برخی او را بزرگترین شاعر زن مالایی می‌دانند - نیز در بیان تجربه‌های شخصی و استفاده از منطق عامیانه، سبکی ویژه پیش روی خوانندگان شعرهایش می‌گذارد.^۵

لیم سویی تین نیز، همچون سیتی زینن، جلوه‌هایی از جهان درونی و جنبه‌هایی از زندگی عاشقانه خود را به نمایش می‌نهد.^۶ اما در این اواخر، شعرهای این دو شاعر رنگ اجتماعی بیشتری به خود گرفته است، هرچند هنوز هم از این نظر با اشعار دیگر معاصران مقایسه‌پذیر نیست.^۷

به هر حال، آنچه در شعر تمامی این شاعران درخور توجه است، تجربه ناب و خالصی است که ویژه خود آنهاست و در ادب معاصر مالزی بی‌سابقه بوده است.^۸ درخشانترین و محبوبترین چهره در بین این شاعران، عثمان آوانگ است که اشعار او به چند زبان زنده دنیا ترجمه شده است.

عثمان آوانگ، شاعر ملی مالزی در ۱۳۰۸ / ۱۹۲۹ در شهر کوتاتینگگی Kotatinggi در استان جهر Johor به دنیا آمد. در ۱۳۲۷ / ۱۹۴۸ نخستین شعر خود را با نام «قربانی سرزمین مادری» به چاپ رساند. و پس از آن به هنر شاعری خود ادامه داد و چندین جایزه بزرگ ادبی دریافت داشت. او چندین داستان کوتاه نیز نوشته است. اشعار او ضد جنگ و ضد بی‌عدالتی اجتماعی است.

1. Muhammad Haji Salleh. *The Puppeteer's wayang* (A selection of modern Malaysian Poetry), A Co-Publication project in Print and Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia, Kuala Lumpur, 1992, P.x.

2. Ibid, P. xvi.

3. Ibid, P. xvii.

4. Ibid, P. xviii.

5. Ibid, P. xx.

6. Ibid, P. xxi.

7. Ibid, P. xxii.

8. Ibid.

دو شعرا از عثمان آوانگ، شاعر بزرگ مالزی ۵۳۹

انسان‌گرایی و واقع‌گرایی انتقادی او مورد تقلید بسیاری از شاعران ملایو زبان قرار گرفت اما هیچ‌یک نتوانستند همپایه او شوند و مقام او را به عنوان شاعر ملی از آن خود سازند. اشعار او اشعار درد و اندوه عمیق انسانی است. وی هم اکنون دوران کهنسالی و بیماری خود را در کوالالومپور می‌گذراند، اما همچنان می‌سراید. دو شعری که می‌خوانید برگزیده و برگردانده از کتاب زیر است:

Salam Benua (Greetings to the Continent), Usman Awang, Translated (into English) by: Rahman Shaari, 2nd. Printing, Dewan Bahasa dan Pustaka, kuala Lumpur, 1986.

از آقای علی اکبر خداپرست که در ترجمه و مقابله متن انگلیسی با متن ملایو مرا یاری کرده‌اند، سپاسگزارم.

مرثیه‌ای برای انجیر بن پیر

انجیر بن پیر
بر کناره راه
در شهری نوین، جوان
صدها سال ریشه در خاک ...
میزبان آفتاب،
پناه زمین،
پرندگان به گردش ترانه خوان:
بهشت آنان بود
آشیان سرخوشیشان
پروانگان سرمست
به گرداگردش در چرخش
کودکان
در سایه آرامش به جست و خیز.
بناگاه
در پگاهی سیاه
بورش آورد غول صنعت
با دندانهای پولادین درنده‌اش.

شاید شنیده باشی
ضجّه های انجیر بن پیر را
آنگاه که فرو می غلتید
بر زمین
تکّه تکّه.

هنوز نیز
آنگاه که افق می آراید آسمان را
توانی شنید
بدرود انجیر بن پیر را:
بدرود، بدرود، ابرها
بدرود، آفتاب، ماه
بدرود پروانگان عزیز
پرندگان آشیانه،
کودکان سرخوش،
انجیر بنی بود
که بر زمین افکنده شد
روزی
به دست دشمنی به نام «توسعه».

دلدار

ریسمانی
به گردت می تابم
از کف دریا
فرشی می بافم
برای خوابگاهت
از موج
حریری می تنم
برای گیسوانت
از ابر

خواب - جامه‌ای می‌دوزم برایت
 از بادهای کوهستان
 ستاره شرق را
 همچون گلی بر سینه‌ات می‌نشانم
 ماه مه‌آلود سرخ را
 همچون چراغی می‌آویزم
 تا درخشان کند آرزوهایت را

خورشید را فرو می‌کشم
 تا دریای شب
 در آغوشت بفشارد
 و بنوشد
 زلالِ عسلت را.

آه ... دلدارم،
 چه بس رؤیاها
 که ویران می‌کند واقعیت را
 با خیال بهشت!

برای اطلاع بیشتر از شعر شاعران معاصر مالزی به مأخذ زیر نیز نگاه کنید:

Muhammd Hj . Salleh. *An Anthology of Contemporary Malaysian Literature*, Dewan Bahasa and Ministry of Education, Kuala Lumpur, 1988.

علیقلی محمودی بختیاری

یادی از دوست

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود
 راست چون سوسن و گل، از اثر صحبت پاک بر زبان بود مرا، آنچه تو را در دل بود
 در دلم بود که بی دوست نباشم هرگز چه توان کرد که سعی من و دل باطل بود
 بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق مُفْتیِ عقل درین مسئله لایَعْقِلُ بود ...
 حافظ

انسان پدیده‌ای پیچیده است و «احوال او برق جهانست / دمی پیدا و دیگر دم نهانست /
 گهی بر طارم اعلی نشیند / گهی بر پیش پای خود نبیند» ... شاید در میان سرایندگان
 ایرانی کمتر کسی به اندازه سعدی به «احوالِ انسان» باریک و ژرف شده باشد و بی‌گمان
 واژه «انسان» در سخن سعدی جایگاه و پایگاه ویژه‌ای دارد. به این دو بیت سعدی ژرف
 بنگرید و چابکدستی او را در بکارگیری واژگان، درست به دیده بگیرید:

نه هر آدمیزاده از دَدِ بهست دَد از آدمیزاده بَدِ بهست
 بهست از دَد «انسانِ صاحب خود» نه انسان که در مردم افتد چو دَد

«انسانِ صاحب خود» الزاماً انسان بسیار کتاب خوانده نیست. انسانی است که
 همراه با آموزش و فراگیری دانش و خواندن کتاب، می‌اندیشد، خواننده‌ها را به کارگاه
 دیده و نظر می‌کشاند و با ترازوی خود می‌سنجد ... برای آنکه حریم «آموزش و پرورش»
 محترم بماند یادآور می‌شوم که: خود امری و پدیده‌ای بخششی و آسمانی نیست که به

انسانهای ویژه‌ای بخشیده شده باشد و دیگران از آن بی بهره بمانند. خرد در هنجار آفرینش به انسان و انسان به خرد پیوند خورده است و این بخشش ازلی انسان هست. زیرا در علم کلام یا فلسفه آفرینش پذیرفته شده که: نخستین آفریده آفریدگار خود است و انجامین آفریده انسان ... معمار آفرینش با گردش پرگار از خط آفرینش، دایره‌یی پدید آورده که: - خواه و ناخواه - انجامین آفریده به نخستین آفریده می پیوندد و از این پیوند خجسته «انسان صاحب خود» آشکار می شود که به نیروی عشق، هفت گامه رسایی را می نوردد و در «میخانه به پیمانه زده می شود» و تجلیگاهی برای «او» می گردد و این سیر و فرگشت، بی زیوایست و سکوی پرتاب استوار ممکن نیست و این سکوی پرتاب، آموزش و پرورش بهنجار است که نیروی فرابرنده، از این پایگاه استوار، اوج می گیرد و انسان را بر مدار جهان هستی می نشاند و با نقطه خود پیوند پیدا می کند. و انسان صاحب خرد، مختار است. چون انسان در قلمرو (.. محدوده زندگی) خود دارای اختیار است، می تواند از بخشش ازلی: برخوردار گردد یا نابرخوردار بماند. این اختیار، به کل انسان پیوند دارد و از آنجا که باز به گفته سعدی:

بنی آدم اعضای یک پیکرند؛

این اندامها، بر اثر رفتار کلی پیکر و هنجار زندگی انسان می توانند: پرتوان یا ناتوان، زیبا یا زشت، کارآمد یا ناکارآمد، سازنده و یا فاسد ... باشند. بستگی به این دارد که انسان از اختیار خود چگونه برخوردار گردد.

انسان: داد و آیین پدید می آورد و از راه «داد و آیین»، برنامه ریزی می کند و بهره آموزش و پرورش را در خود بلورینه می سازد. برخوردار ی بجا و بهنجار از آموزش و پرورش و رونق دانش و آگاهی و معرفت - که همه از همان پایگاه استوار آموزش و پرورش بهنجار بر می خیزند - زمینه را برای برخوردار ی بهینه و بیشینه از اختیار فراهم می کنند. و چون اختیار از خود پدیدار می گردد و خود، نخستین آفریده آفریدگار هستی است، پس انسان مختار (= انسان صاحب خرد)، می تواند: هم با کل آفرینش پیوند داشته باشد و هم در قلمرو زندگی محدود خود: کارآمد، سازنده و والا جلوه کند. تا آنجا که - سرانجام - جلوه گاه «او» گردد ... این غزل حافظ را هم بخوانیم که فرموده:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کاو به تأییدنظر، حل معما می کرد

دیدمش خرم و خندان، قدح باده به دست و اندر آن آینه صدگونه تماشا می کرد
گفتم: «این جام جهان بین به تو کی داد حکیم؟» گفت: «آنروز که این گنبد مینا می کرد»
گفت: «آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد»
«فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد»
و «فیض روح القدس»، همان خرد بخشیده از نخست است که به انسان بخشیده شده و
چون خورشید بر جهان انسانی همواره می تابد و این انسان است که گاه خود را از بر تو فروغ او
دور نگاه می دارد و بی بهره می ماند، آنگاه دست به شکایت و مستمندی (= گله مندی) بر
می دارد و نمی داند که کوتاهی از خود اوست و حافظ همین را از پیر مغان می پرسد:
گفتمش: «سلسله زلفِ بتان از پی چیست؟» گفت: «حافظ گله ای از دل شیدا می کرد
چون انسان، یعنی: بنی آدم اعضاء یا اندامهای یک پیکرند، باید به اندامهای زیبا و
یاخته های سازنده، پر بار و بالنده، بها داده شود و بهوش باشیم و بکوشیم - تا اگر نه همه
- کمینه، بیشترین اندامها و یاخته های پیکر را: به زیبایی، رسایی، کارآیی و شادابی
بکشانیم و اینجاست که گاه به اندام یا اندامهایی ویژه، بهای ویژه ای داده می شود و آنان
را می ستاییم ... چشمی که خوب می بیند، گوشی که درست می شنود، دستی که پرتوان
بکار نیک می پردازد و مغزی که - برفراز همه اندامها - «بهمن» را می زاید و پدید
می آورد و باروز می کند (و در نتیجه: «اهریمن» ش، لاغر و ناتوان و ناکارآمد می ماند ...)،
همه درخور ستایشند ...

باید انسان صاحب خود را ستود و گرامی داشت. نشان بیرون و آشکار انسان
خردمند: مهرورزی، سازندگی، شادی آفرینی و پی افکنی و استوارسازی سکوی پرتاب
ماهواره معرفت و عشق، به سپهر زندگی کل انسان است. و گفتیم که سکوی پرتاب آگاهی
و عرفان، آموزش و پرورش بهنجار است. هرکسی در راه این پدیده انسان ساز گام بردارد،
از جوهر خرد و معرفت و آگاهی برخوردار است و بی گمان خورشید عرفان، سنگ
وجودش را به «لعل» تبدیل می کند. این بیتها را هم از مثنوی مولانا بخوانیم:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان در صبحی، کای فلان بن فلان
مر مرا تو دوست تر داری عجب یا که خود را؟ باز گو ای بوالکرب
گفت: «من در تو چنان فانی شدم که پُرَم من از تو - از سر تا قدم»
«همچو سنگی کاو شود گُل لعل ناب پر شود او از صفات آفتاب»
«وصف آن سنگی نماند اندر او پر شود از وصف خور او پشت و رو»
«بعد از آن گر دوست دارد خویش را دوستی خور بود آن ای فتا»

«خواه خود را دوست دارد لعل ناب
 اندرین دو دوستی خود فرق نیست
 «زآنکه ظلمانیست سنگ و روز کور
 «تا نشد او لعل، خود را دشمن است
 «سعی کن تا سنگی ات کمتر شود
 «وصف سنگی، هر زمان کم می شود
 همچو چَه کن، خاک می کن گر کسی
 کار کی می کن تو و کاهل مباح
 هر که رنجی برد، گنجی شد پدید
 هر که جدی کرد، بر جدی رسید

* * *

ارباب جمشید سروشیان، از آن انسانهای «صاحب خرد» بود که بی هیچ تظاهر و خودنمایی، - تنها به راهنمایی خرد و اندیشه نیک برگرفته از آموزش و پرورش بهنجار - بخت آن را داشت که این نشان والایی و اهورایی را بر پیشانی جان خود بنشانند. تا در گوشه ای از شهر «ستم بسیار دیده» کرمان، دیر مغانی پدید آورد و به آموزش و پرورش «مغ بچگان و ساقیان» معرفت آفرین بپردازد ... هر ایرانشناسی که از هر گوشه جهان - از زمان بهره گیری از اسب و اشتر تا هنگامه برخورداری از «خودروهای» تیزتاز و ایمن - به ایران می آمد، به دعوت این دانای با معرفت، دیداری از کرمان می کرد و از آتشفشان عرفان آن دیار گرمی می گرفت و سردی را از دل خود دور می داشت. جمشید سروشیان، دبستان یا دبیرستانی را که پی می افکند - چون خانگاہ ابوالحسن خرقانی - بر سر درش می نوشت: «هر که به این دبستان آید، دانشش بیاموزید و از ایمانش مپرسید» ...

سروشیان: مردی آزاده و دوست داشتنی بود. بازماندگانش - به راهنمایی خرد - بر آن شدند تا شادیانه‌یی برای روان پاکش، فراهم کنند و یادنامه‌ای پدید آورند از من هم خواستند تا نوشتاری به نام او داشته باشم - بهتر آن دیدم تا مقاله‌ای را که در شماره ۵۹ مجله گزارش (دیماه ۱۳۷۴) زیر نام «روشنفکری چیست؟ روشن فکر کیست؟» نوشته بودم - به همان گونه چاپ شده بی کم و افزون - نیاز این دفتر نگارین و گرامی کنیم باشد که پاسخی به مهرورزیها و کارهای نیک آن نیک اندیش گرامی داده باشم که باور دارم یادنامه «انسانهای صاحب خرد» باید خود انگیزه‌ای برای به یاد آوردن این سه فروزه جاودانه ایزدی: اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک باشد.

یادش گرامی ست، گرامی تر باد

روشنفکری چیست؟ روشنفکر کیست؟

این واژه‌ها یا اصطلاحها، هزاران بار بکار گرفته شده‌اند. هر فرد، شخص یا گروهی، خود و افراد وابسته به خود را «روشنفکر» دانسته و می‌دانند و بر دیگران خط بطلان می‌کشند. اما «روشنفکری» همچنان در پرده مانده است و جامعه بشری از حجابی که بر این مفهوم عالی انسانی تحمیل شده و از هجران آن رنج می‌برد. فراق و در پرده ماندن «روشنفکری» - با آن مفهوم و شرحی که خواهم داد - همدان نتابیدن خورشید بر جهانست - رنج آور و فقرآلود - ...

راستی: «روشنفکری» چیست؟ آیا روشنفکری به معنی باسواد بودن است؟ یا هر که به دانشگاه رفت و کتاب خواند و عنوان گرفت، حتماً روشنفکر است؟ پاسخ این پرسش هم مثبت است و هم منفی. هم آری ست و هم نه! ... بی هیچ گمانی «دانش» بویژه «دانش دانشگاهی»، «دانش بهنجار» یا «سیستماتیک» پایه و بنیاد پیشرفت و کمال انسانی و در نتیجه «زیرایست» روشنفکری و سلامت جامعه است. هیچ استدلال و سخنی نمی‌تواند از ارزش «دانش» بکاهد یا آن را برچسب لغزش و گناه بچسباند. با اینهمه: تنها دانش‌اندوزی و رفتن به دانشگاه و گرفتنِ عنوانهای دانشگاهی، نمی‌تواند دلیلی بر «روشنفکری» باشد. گفتیم «دانش»: سکوی پرتاب، بنیاد و زیرایست روشنفکری و اندیشه بشری است. بی این بنیاد و سکوی پرتاب هیچ ماهواره اندیشه پراکنی بر سپهر اندیشه و خرد و معرفت، پرتاب نمی‌شود و اوج نمی‌گیرد. تازه، دانش‌آموزی بهنجار و منظم با تلمبار کردن کتاب در ذهن، تفاوت کلی دارد. به گفته حافظ: «که نه هر کاو ورقی خواند معانی دانست». از کهن‌ترین روزگار گفته‌اند بسیاری انسانها چون چارپایانی هستند که بر آنها کتاب فراوان بار کرده باشند. یا به گفته سعدی، بسیاری درس خوانده می‌بینیم که: «نه معلم بود نه دانشمند» و هر یک از آنان: «چارپایی بر او کتابی چند»... شاید بوی تناقض به مشام خواننده این گفتار برسد. برای رفع این گمان، اندکی به «کندوکاو» می‌پردازم. به گذشته بر می‌گردم - به گذشته دور.

سی و شش سال پیش در کتاب راهی به مکتب حافظ، نوید انتشار کتابی را به نام: دبستان زرتشت، آیین مهر، کیش مانی دادم. اگرچه تاکنون به گونه بایسته چاپ نشده است اما از همان زمانها به گونه جزوه در دسترس دانشجویان قرار می‌گرفت ... در «دبستان زرتشت» سخن را با نام «زرتشت» آغاز کردم که این نام به چه معنی ست؟ هیچ‌کدام از معنیهایی که خاورشناسان و به دنبال آنان، استادان و پژوهشگران خودمان می‌فرمودند مرا خرسند نساختند. و من باوری دیگر داشتم. تا اینکه با دانشجویان پاکستانی خود (که

در کشور خویش استاد دانشگاه بودند و از استانهای گوناگون پاکستان به دانشگاه ما می آمدند تا زبان و ادبیات فارسی را باز بیاموزند و باز می آموختند (... پیرامون برخی واژه ها و گویشهای شرقی ایران گفتگوها داشتیم.

مشکل من با یک بیت شعر به گویش «پشتو» آسان شد و آن واژه «زَرْد» بود که در گویش «پشتو» و در گویشهای شرق دور ایران به معنی «دل» و «درون» است. من به گمان خود استوار شدم که واژه «زَرْداوشترا» «زردشت» یا «زرتشت» یک نام خاص نیست، یک صفت است که این صفت را به هرکسی که دارای ویژگیهای نهفته در آن و شایسته آن صفت باشد، می توان داد.

معنی هایی چون: دارنده شتر پیر، ستاره زرین ... هیچ ارتباطی با «زردشت» ندارند که «زردشت» به معنی: روشن بین، روشن دل، بینادل و صاحب نظر است ... و «دل» در این حالت جانشین «مغز» و «فکر» است. به شاهنامه نگاه کنید. در داستان «زادن رودابه رستم را» «سیمرغ» به «زال» که نگران و پریشان شده می گوید و دستور می دهد:

نخستین، به می، ماه را مست کن	ز دل بیم و اندیشه را پست کن
بیاور یکی خنجر آبگون	یکی مرد «بینادل» پر فسون
توینی که: «بینادل» افسون کند	ز پهلوی او بچه بیرون کند ...

(در این باره و در موضوع «رستمینه» به کتاب زمینه فرهنگ و تمدن ایران ... نگاه کنید) ... «بینادل» به معنی: «زرتشت»، «آگاه»، «پزشک» و «روشنفکر» است. انسان دانا، بینا، خردمند ... درمان بخش، چاره گر و به ساز ... است. پس «روشنفکر» کسی است که: بیماری را درمان کند، ویرانه ای را آباد سازد، جامعه ای را به: سلامت، صحت، امان و به هنجار آورد ... همین کسی را که ما با نام «زرتشت» می شناسیم، همین ویژگیها را داشته است یعنی: هیجده قرن پیش از میلاد، انسانی قد برافراشت و گفت: به جای اینکه به فروغ و نور خورشید و روشنای سپهری متوسل شوید به فکر و مغز و درون خود بگرایید و آنچه را در عالم بالا می جوید در خودتان بجوید و بیابید. [گفت از «دیویسنی» به «مزدیسنی» بگرایید. «دیویسنی» پرستش نور است و «مزدیسنی» پرستش مغز و خرد و فکر است «خداوند جان و خرد» در شماست. «بهمن» و «اهریمن» در شما پدید می آید. شما با آباد کردن زمین و بهنجار آوردن زندگی خود و انجام هر کاری بر پایه خرد و اندیشه ... «بهمن» را یاری می کنید و می پرورانید. با پرورش و باروری «بهمن»، «اهریمن» خود بخود ناتوان و زندانی می شود و جهان هستی: خوش و دلخواه و پسندیده و بکام خواهد شد ...] «زرتشت» گفت: «نیک بیندیشید»، «اندیشه نیک را» با «بیان خوب» افشا

کنید. «بیان و گفتار خوب» را، «خوب بکار بیندید» ... همین و همین.
 «دین» در زبان «زرتشت» به معنی «بینش و بصیرت» است. «بینش» بر پایه:
 «اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» استوار است ... «زرتشت» همین را گفت و بس.
 آنچه را خوانده‌اید یا شنیده‌اید یا می‌بینید و می‌شنوید به زرتشت ارتباطی ندارد. کسانی
 برخاستند «مدعی» شدند و «چارچوب» پدید آوردند و مردم را گرفتار کردند این به
 روشنفکری ارتباط ندارد ... «روشنفکری» همانست است که یاد کردم.

اگر کسی همه کتابهای عالم را خوانده باشد یا بالاترین گواهینامه پزشکی را گرفته
 باشد ولی تشخیص درد ندهد یا مجال گواریدن، غربال کردن و تصرف در خوانده‌ها و
 شنیده‌های خود را نداشته باشد و یا در «چارچوب» ایدئولوژی خاصی قرار گرفته باشد،
 نمی‌تواند عنوان «روشنفکری» را بخود بچسباند. چنین کسی: شایستگی داشتن چنین
 صفتی را ندارد. ای بسا انسانهایی که کمترین شمار کتاب را خوانده باشند اما همان اندک را
 خوب گواریده، سنجیده و حلاجی کرده و همه شنیده‌های خود را — به جای تلمبار کردن در ذهن —
 به کارگاه دید و نظر برده، غربال کرده، سره را از ناسره و درست را از نادرست، تمیز و تشخیص
 داده باشند. در اینصورت صفت «روشنفکری» بر آنان برازنده است و به نام آنان پیوند جاودانه
 پیدا خواهد کرد ... بحث «روشنفکری» بحث تازه و امروزی نیست. حتی در جامعه‌های
 نخستین در خور پیجویی است. ما به روزگاران و به جامعه‌هایی بر می‌خوریم یا
 برخورد کرده‌اند که: آن جامعه‌ها — نسبت به زمان و مکان و موقعیت روزگار خود — با سلامت
 صحت و امان و هنجار به مراتب بهتر از پیشرفته‌ترین جامعه‌های امروزی اداره شده‌اند.
 ما به روزگاری در جامعه خودمان بر می‌خوریم — که حتی فردوسی:

«از آنان بجز نام نشنیده است نه در نامه خسروان دیده است»

در آن روزگاران مردم به یاری آیین «روشنفکری» حکومت را برانداختند و «دولت»
 پدید آوردند. شما امروزه به هر «حکومتی»، «دولت» می‌گویید. «دولت» بکلی با حکومت
 متفاوت و متخالف است. (بحث «دولت» و فرق آنرا با حکومت در کتابهای زمینه فرهنگ و
 تمدن ایران، و فراز و نشیب سیاست و شیوه کشورداری در ایران بخوانید). گذشته از این دوره
 درخشان سرزمین خودمان — که بر پایه آیین «دهقانی»، «روشنفکری» و «مزدایی» استوار
 بود! در بسیاری از جامعه‌های بشری — که معمولاً اهل تاریخ آنها را «وحشی» قلمداد کرده‌اند
 — سراغ داریم که — اگر نه در حد دلخواه — دارای زندگی «روشنفکرانه» بوده‌اند ...

یکی از سرشناسترین پژوهشگران «تاریخ تمدن» و «تاریخ فلسفه»، ویل دورانت
 است. کتاب عظیم تاریخ تمدن او به بیشترین زبانهای جهان ترجمه شده است و کتاب

درسی معروفترین دانشگاههای جهانست ... اما همین «ویل دورانت» درباره تمدنهای دیرین و زندگیهای روشنفکرانه جامعههای نخستین، سخت لغزیده است ...

«ویل دورانت» در بحث از «قانون» و آنچه به اداره جامعههای انسانی مربوط می شود - و خواه و ناخواه - موضوع «روشنفکری» را دربر می گیرد، دچار لغزش شده است و حتی نظر پژوهشگران مورد استناد خود را درست در نیافته است. برای مثال: (در دفتر مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام، فصل سوم، ص ۴۱) می نویسد: «مجموعات پست، کارشان طوری ست که بدون قانون زندگی می کنند». و برای تأیید گفتار خود، سخن و پژوهش «الفرد راسل والاس Alfred Russel Wallace»، را گواه می آورد که می گوید: «من با وحشیان آمریکای جنوبی و وحشیان خاور، مدتی بسر بردم. در میان آنان قانون و محکمه ای جز افکار عمومی ندیدم که مردم با کمال آزادی آن را بیان می کردند. هرکس همسایگان خود را به طور دقیق محترم می شمارد و بسیار کم اتفاق می افتد که کسی بر این حقوق تعدی و دست درازی کند. در چنین اجتماعات عدالت (مساوات) میان افراد تقریباً حالت کمال را دارد ...»

می بینیم این جامعه ها - که آنها را وحشی خوانده اند - دارای نظام اداری و هنجار زندگانی بسیار منطقی، عالی و روشنفکرانه ای بودند. ویل دورانت گمان کرده که «قانون» امری امروزی و تازه است و آنچه در قرنهای ۱۸ - ۱۹ و ۲۰ پدید آمده ملاک و بنیاد کار قرار گرفته است.

ممکن است از سخن «والاس» و برداشت او از زندگی مردم آن جامعه ها چنین گمانی به ذهن برسد که آنان هیچگونه «قانونی» را نداشته اند، اما از بررسی و ژرف نگری در همین عبارتهای یاد شده از زبان «والاس» چنین نتیجه ای می توان گرفت که: آن جامعه های به اصطلاح «وحشی» طبیعی ترین، سالم ترین و بهنجارترین قانون را در میان خود داشتند و رعایت می کردند. برداشت پژوهشگران نو پا از «قانون» مانند برداشت آنان از «دولت» است. یعنی عوارض و ظواهر قانون را، قانون می دانند نه جوهر و مفهوم درست آن را.

سخن «هرمان ملویل Herman Melville» هم نظر ویل دورانت را دربر نمی گیرد و تأیید نمی کند که می گوید: «در تمام مدتی که در میان قبیله تیبی Typees بسر می بردم، هرگز کسی را به تهمت تعدی بر دیگری، به محکمه جلب نکردند و جریان امور در آن دژه، چنان آرام و منظم بود که مانند آن را - با جرئت می توان گفت - در میان مسیحیان بسیار تربیت شده و منتخب نمی توان یافت» (مشرق زمین گاهواره تمدن، ص ۴۱). ویل دورانت، شتابزده

عبارت‌های نقل شده از «والاس» و «ملویل» را دلیل بر نبودن قانون در جامعه‌های نخستین - یا به اصطلاح خود - قبیله‌های وحشی می‌انگارد و آنها را در شمار جامعه‌های رشد نکرده بشمار آورده است. ویل دورانت، خود دچار وسوسه‌ای شده و می‌نویسد: «معدالت این منظره دلربا را باید اندکی دستکاری کرد و مورد تعدیل قرار داد»... بهر حال نوشته ویل دورانت خواندنی است و یکی از محاسن کتاب عظیم او اینست که مطالب بسیار باارزشی را می‌توان از لابلای آن بیرون کشید. سخن ما بررسی کارهای ویل دورانت و امثال او نیست تنها به عنوان نمونه و مثال یاد شد. من در گفتار دیگری پیرامون «آیین دهقانی» و رابطه آن با «آیین مهری - مسیحایی» سخن خواهم گفت و معنی و مفهوم «روشنفکری» را در آن گفتار با «تاب عرفانی» آن - آنچه بنظر من می‌رسد و رسیده است - روشن خواهم کرد...

برگردیم به روزگار امروزی. به روزگار خودمان به زمانی که در آن هستیم. در روزگار ما - بیش از پنجاه سال است - که بیشتر به گروه‌های چپ و چپ‌گرا، «روشنفکر» گفته‌اند و با نیروی تبلیغات و با زور نظامی و پشتیبانی‌های هول‌انگیز استبداد جهل، این عنوان مقدس را آلودند و بر این گروه‌ها چسبانیدند. غافل از اینکه «حق» همیشه در پرده نمی‌ماند. سوسیالیسم هم از طریق همین گروه‌ها و با یاری همین تبلیغات آلوده، چرکین و زیان‌بخش جلوه کرد. سوسیالیست‌هایی که اصولاً به بنیاد و مفهوم راستین سوسیالیسم پی نبرده‌اند. به گفته «باهاگوان ... راجنیش»، «سوسیالیسم بی‌شناختنامه، ناقص، نارس و سزارین شده را علم کردند» و پیرامون یک قرن با بحث و جدل در «کاپیتالیسم و سوسیالیسم» مردم را - چون گرفتاران در بحث جبر و اختیار - گرفتار کردند و در حقیقت آب به آسیاب سرمایه‌داری (آزمندانه) ریختند و نگذاشتند که جامعه‌های انسانی - در زیر درخشش خورشید دانش پدید آمده در چند قرن اخیر - راه درست و بهنجار و کمال زندگی خود را درنوردند تا «آیین روشنفکری» در جهان انسانی استقرار پیدا کند. این گروه‌ها خود را «روشنفکر» نامیدند و با کارهای آنان مفهوم راستین «روشنفکری» کاملاً در حجاب ماند ... اما چنانکه گفتم نباید ناامید شد. انسان به روزگار آگاه می‌شود. حجاب‌ها را پاره می‌کند و «حق» و «روشنفکری» را از پرده بیرون می‌کشد...

دوباره به اصل موضوع بر می‌گردیم. اصولاً «روشنفکر» کسی است که: به سلامت و صحت و هنجار جامعه‌های انسانی بیندیشد. منافع کل جامعه و میهن و مردم خود را بر منافع خود ترجیح دهد و بداند که سعادت و نیکبختی او در سعادت و نیکبختی کل جامعه است. به گفته نظامی باید: «رنج خود و راحت یاران» را بطلبد. در

اینصورت، «روشنفکری» دقیقاً معنی «عرفان» را پیدا می‌کند – عرفانی که من به آن باور دارم و گفته‌ام – فرق «عارف» با پیروان همهٔ مسلکها، نحله‌ها، مذهبها و حتی با تصوف، در اینست که: هر مسلک و ایدئولوژی و نحله‌ای، دارای «چارچوب» است، محدود است و در قفس است ... و حال آنکه عارف هیچ‌گونه چارچوب و قفسی را نمی‌پذیرد. «عرفان» مانند «خورشید» است بر همه کس و همه چیز و همه جا، یکسان می‌تابد. هرکس و هر چیز – نسبت به توان، دریافت و بی‌حجابی خود – می‌تواند از فروغ او برخوردار شود و ببالد ... عارف یا روشنفکر: به «تو» می‌اندیشد به سلامت، سعادت، صحت و امان و هنجار جامعه می‌اندیشد – حتی اگر به بهای بدنامی، گمنامی یا گرفتاری خود او تمام شود. در میان گروههای چپ‌گرا، فداکاری و ایثار هست اما آگاهی و تشخیص نیست. افق دید آنان در همان «چارچوب» زندانی شده در آن محدود می‌شود. فراتر نمی‌رود. «هرکس با آنان نیست بر آنانست و محکوم». مدعی روشنفکری در چارچوب و زندان ظلمت خود سرگردانست. در ظلمت: انسان قهراً به مانع و مانعهای گوناگون برخورد می‌کند. مدعی روشنفکری پیوسته فریاد می‌زند، اسلحه بکار می‌برد. شعار می‌دهد که می‌خواهد مانع را از پیش پای خود بردارد و او از مانع بدش می‌آید. مانع را نمی‌خواهد اما نمی‌داند «چه می‌خواهد». او در تاریکی دست و پا می‌زند گاه موفق می‌شود مانعی را از پیش بردارد ولی مانعی و مانعهای دیگری – هول‌انگیزتر از مانع‌های پیشین – پیش پایش پدیدار می‌گردد. و او پیوسته با مانع روبروست. مانع در ظلمت شناخته نمی‌شود. خاصیت ظلمت و چارچوب، وجود مانعهای گوناگون است. باید از «چارچوب» و از «ظلمت» بیرون آمد تا همه چیز آشکارا شود. در جهانِ خرد و روشنایی و روشنفکری، مانع خود بخود از میان می‌رود. مجالی برای پایداری و استقرار آن نمی‌ماند. انسانِ روشنفکر و بیرون جهیده از چارچوبِ ایدئولوژی، مانع را می‌بیند، می‌شناسد. با چگونگی پیدایی آن، با سرچشمه و انگیزهٔ آن آشنا می‌شود و نمی‌گذارد مانع بوجود بیاید. دیدیم به گفتهٔ «والاس» «وحشیان آمریکای جنوبی و خاور، قانون و محکمه‌ای جز افکارِ عمومی نداشتند و مردم در کمال آزادی آن را بیان می‌کردند. هرکس همسایگانِ خود را بطور دقیق محترم می‌شمارد و کم اتفاق می‌افتد که کسی بر این حقوق تعدی و دست‌درازی کند ... شما همین مطلب را و همین شیوهٔ زندگی را با زندگی جهانِ امروزی و جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم بسنجید. ببینید صفت «وحشی» به این حکومت‌های موجود برازنده‌تر است یا به آن جامعه‌های نخستین؟ در جامعه‌های مورد پژوهش «والاس» چیزی همانند و یا نزدیک به «دولت» فرمانرواست ولی در جامعه‌های امروزی ما یکسره «حکومت» حاکم است. کارگزاران و عاملانِ حکومت، آنچنان در چارچوب

ایدئولوژی‌های پیش ساخته و محدود رفتارند که مانند سگ و گربه به جان هم افتاده‌اند و یکدیگر را پاره می‌کنند. شما از پیشرفته‌ترین جامعه‌های امروزی بگیریید تا به یوگسلاوی از هم گسیخته و افغانستان درهم ریخته برسید. همه جا «حکومت» حاکم است - حکومت به ناچار برپایهٔ جهل استوار است. جهل: با ویرانگری، کشتار، شکنجه و آزار ملازمه دارد. هنوز کسانی - کسانی کتاب خوانده، با عنوان استادی دانشگاه، سرشناس - هستند که حق را به «شوروی» پیشین می‌دهند. از فروپاشی «شوروی» در تأسف اند تاجیکستان را در خون می‌کشند و می‌پسندند چچنستان را محکوم می‌کنند. از پیوند و وحدت آلمان رنج می‌برند. جنگ گروه‌های جاهل حاکم بر افغانستان را دامن می‌زنند و باز شعار می‌دهند و فریاد سر می‌دهند. هیچ فکر کرده‌اید که این «مدعیان روشنفکری» بیش از نیم قرن است که از «دیکتاتوری پرولتاریا» جانب‌داری و دفاع کرده و سنگ آنرا به سینه زده‌اند؟! هیچ فکر کرده‌اید که این طرفداران دو آتشهٔ آزادی و سوسیالیسم و عدالت، اصلاً به واژهٔ «دیکتاتوری» در کنار «پرولتاریا» دقت نکرده‌اند؟ و این واژهٔ زشت و شوم، توجه این گرفتاران در چارچوب ایدئولوژی را هرگز بخود معطوف نداشته است؟ اندیشیدن در کار این گروه‌ها، هول‌انگیز است ... طرفداری از دیکتاتوری - آن هم دیکتاتوری جهل ...

روشنفکری و استبداد؟

به نظر من کسانی چون «فرخی یزدی»، «عشقی» و امثال آنان، انسانهای پاک، باگذشت و فداکاری بوده‌اند اما آنچنان در چارچوب ظلمت گرفتار بودند که هرگز صفت روشنفکری به آنها نمی‌چسبد. من «ایرج» و «عارف» را از آنان به روشنفکری نزدیکتر می‌بینم. روزنامه‌نگارانی چون «کریم پور شیرازی» و «عباس شاهنده» هرگز در سعادت و صحت و سلامت و هنجار جامعه نقش مثبت و مؤثری نداشتند اما صاحبان مجله‌های «سخن»، «مهر»، «راهنمای کتاب»، «کاوه» ... نقش آفرین بوده‌اند.

به نظر من، حتماً کسانی چون «داور» به روشنفکری نزدیکتر بوده‌اند تا مثلاً «طبری» و «کیانوری». در میان سرشناسان گروه‌های چپ، تنها و شاید تنها «خلیل ملکی» «روشنفکر» به شمار می‌آید - آن هم پس از رهایی از آن چارچوب هول‌انگیز - او پس از رهایی از حجاب، تمام عمر خود را صرف بیداری مردم و سلامت جامعه کرد و پیوسته آماج طعن و لعن و نفرین همین گروه‌ها بود. تنها او «روشنفکر» بود نه دیگر همراهانش و شاید بدبختی «خلیل ملکی» در این بود که اشخاص ناباب، چارچوب طلب و تیره دلی که

تنها و تنها به مطرح بودن خود می‌اندیشیدند، دور و بر او را گرفته بودند. گروه‌های چپ نه تنها در پریشانی جامعه می‌کوشیدند، که ادبیات این سرزمین را هم آلوده کردند. شعر و نوشته‌ای را تبلیغ می‌کردند که سراسر زشتی، نفرت و یبزاری برانگیز بود. (البته من پا روی حق نمی‌گذارم، همان توده‌ای‌های نخستین - که به تمام معنی می‌خواستند تحول و دگرگونی مثبتی در جامعه رخ دهد انسانهای پاک منزّه و مقدسی بودند. حتی در پیشرفت ادبیات و زبان پاک و پالوده فارسی نقش مؤثری داشتند و کسانی چون دکتر «ارانی» با ساده‌دلی و صفا تلاش می‌کردند. اشکال آنان این بود که همه فریفته و شیفته امری بیرون از قلمرو فرهنگ ملی خود و امری گنگ و ناشناخته و مبهم شده بودند. و دیدیم که بیشتر آنان از میان رفتند و سر به نیست شدند اما از زمانی که عناصر فریب‌خورده و در عین حال «مدعی» با وابستگی کامل به بیگانه - بیگانه‌ای شوم و مخوف - سردمدار این گروه شدند، سراسر کارشان زیان‌بخش، ویرانگری و گمراهی بود ...)

به اشخاص زنده و حاضر در جامعه اشاره نمی‌کنم زیرا بحث ماکلی و عام است نه جزئی و خصوصی. بی‌گمان در میان ره‌اشدگان از چارچوبهای یاد شده چهره‌های درخشانی می‌بینیم که با همان صداقت و ایمانی که در آن چارچوبها گرفتار شدند - پس از بیداری - با فرّ و فروغ آگاهی، با همان صداقت، آن چهارچوبها را درهم شکستند و به نقش سازنده و روشنفکرانه دست یازیده‌اند. باید کسانی چون «عنایت‌الله رضا» را در این رده جای داد از جهتی دیگر «غلامعلی سیار» را - که یادش بخیر باد -

سازندگان همین ایران موجود - با همه نقصها، کاستیها، ایرادهای بجا و گاهی نابجا ... - اتفاقاً کسانی بوده‌اند که یکسره آماج تیر ملامت، تهمت، افترا و بدنامی ... مدعیان روشنفکری بوده‌اند. توجه داشته باشید که تمام امور عالم نسبی و اعتباری هستند. هیچ امری را نباید جزمی و مطلق در نظر گرفت. این خلاف «روشنفکری» است که ما از خدمتگزاران گمنام و یا کم‌تظاهر یاد نکنیم و گاه بر آنان برجسب بیگانه‌پرستی و خیانت بزنیم و از انسانهایی - حتی بسیار والا و باارزش - مانند «امیرکبیر» و «مصدق» بت بسازیم.

بی‌گمان «امیرکبیر» و «دکتر مصدق» دو نمودار و نماد «روشنفکری» بوده‌اند و دو چهره احترام‌برانگیز و درخور گرامیداشت. اما اگر همین دو چهره را ابزار «دکان» ریا و تزویر و تقلب کنیم به میهن خود به نسل جوان میهن خود خیانت کرده‌ایم. کاری غیر «روشنفکرانه» انجام داده‌ایم. توجه داشته باشیم که این دو بزرگوار هم در کار و نقش «روشنفکری» - انسان که باید - کامیاب نبودند. به هر حال آنان می‌بایست نقش

«آموزگاری» خود را بازی می‌کردند و در کشش جامعه به سوی پریشانی نقش بازدارندگی خود را انجام می‌دادند - که ندادند - سخن کوتاه: در قلمرو «روشنفکری» بت‌سازی نارواست. دیکتاتوری و استبداد، فرزندان زشت همین بت‌سازها است. پادوهای این دکانهای «بت‌سازی» موجودات حقیری هستند که می‌خواهند به نان و نامی برسند - با هر قیمتی - و هر کدام در اوج فداکاریشان یک «دنکیشوت» هستند که با گمان خود «شهسوار میدان سیاست و خدمت به توده‌ها هستند» توجه داشته باشید که در کنار «مصدق»، از یکسو «صدیقی» روشن فکر به دنبال سازندگی و وقار اجتماعی و از سوی دیگر «فاطمی»، ویرانگر پرخاشجو و شهرت طلب، به هر قیمتی ...

با افسوس بسیار در این پنجاه شصت سال گذشته روشن فکری را در پرخاشجویی، ستیزه‌گری، پریشان‌سازی ... شناسانیده‌اند ...

شما درست چشم باز کنید و به زندگی و رفتار و کردار «مدعیان روشن فکری» نگاه کنید و دقت کنید. همه آنان «دیکتاتور کوچولوهایی» هستند که آزادی را فقط و فقط حق خود می‌دانند. به هیچ عقیده و بیانی که مخالف آنان باشد مجال بروز و ظهور نمی‌دهند. مطبوعات در قلمرو آنان کاملاً انحصاری بوده و هستند. اینان طرفداری از طبقه رنجبر می‌کردند و داعیه‌دار آن بودند. همه (- منظور از همه سردمداران و حاکمان آنانست نه افراد ساده‌دل و مطیع و فرمانبردار ...) در جمع مال و تجمل زندگی و بیرون بردن گلیم خویش از آب تلاش می‌کرده‌اند، نگاهی به زندگی سران احزاب کمونیست شوروی و اقمار آن، روشن‌گر این مدعاست ... به این گفته سعدی خوب دقت کنید تا هم «مدعی» و هم «صاحب‌دل» و «روشن فکر» را بشناسید: توجه کنید صاحب‌دل به همان معنی «بینادل» و «روشن فکر» است. (که اوج آن در سخن حافظ به صاحب نظری و نظر بازی کشیده می‌شود ...)

[«صاحب‌دلی» به «مدرسه» آمد ز «خانقاه»]

بشکست عهدِ صحبتِ اهل طریق را

گفتم میان عارف (عالم) و صوفی (عابد) چه فرق بود

تا انتخاب کردی از آن، این فریق را

گفت: «این گلیم خویش برون می‌کشد ز موج

و آن جهد می‌کند که بگیرد غریق را]

گفتیم این «مدعیان روشن فکری» یا «دیکتاتور کوچولوها» می‌خواهند به هر

صورت که هست مطرح باشند ولو با نابودی جامعه‌ای. و سعدی می‌گوید:

[شکر این نعمت چگونه گذاری که بهتر از آنی که پندارندت.

نیک باشی و بدت گوید خلق

به که بد باشی و نیکت خوانند]

و یا:

«ترک دنیا به مردم آموزند خویشان سیم و غله اندوزند

عالم آنکس بود که بد نکند نه بگوید بخلق خود نکند»

«مدعی» موجودی پلید، ویرانگر و گمراه سازست. «مدعی» تا آنجا بد است که

حافظ در حقش می گوید:

«با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی تا بی خبر بمیرد در جهل خودپرستی»

«مدعیان روشنفکری» سوسیالیستهای ناقص و نارس، درست رونوشت و کپی

همان «مدعی» یاد شده در شعر حافظند. اینان همان «مدعیان خورده پا» و «پادوهای

مدعی اصلی» هستند. اینان هنوز «لنین و استالین» را «انسان خوب و باصرف و راهبر

خلق های فشرده» می دانند و حال آنکه مخوفترین «مدعی» و جنایتکارترین چهره انسانی

همین ها بوده اند.

به آمارهای منتشر شده – آمارهای موثق – نگاه کنید. حدود پنجاه میلیون انسان

بی گناه – مستقیم و غیرمستقیم – به دستور آنان کشته شدند. هر انسان باشرقی از این

همه تیره دلی به خود می لرزد... اینان نمی دانند که «دیکتاتوری، دیکتاتوری» است چه به

نام «پرولتاریا» باشد و چه به نام دیگر...

«روشنفکر» حتی پیش و بیش از آنکه با مستبد، دیکتاتور و ستمگر بجنگد، با

«استبداد، دیکتاتوری، ستم و شکنجه و آزار» می ستیزد. «روشنفکر» می کوشد تا ریشه

«استبداد، شکنجه، ستم و بیداد» را بخشکاند و گرنه با رفتن یک: مستبد، شکنجه گر،

دیکتاتور... مستبد و شکنجه گر و دیکتاتور دیگری پیدا می شود. خوب نگاه کنید به

«چچنستان»، «یلتسین» همان کاری را با «چچنها» کرده و می کند که استالین» – البته با

خشونت بیشتری –... باید «چارچوب» ها را درهم شکست. باید به انسان و جهان انسانی

و سلامت و سعادت و هنجار زندگی انسان اندیشید. باید ساخت، آفرید، بارور کرد.

هرکس و هر گروهی که دست به آزار، شکنجه، ویرانگری و آزادی کشی زد، مطرود

است و نقطه مقابل «روشنفکری» است. می دانید چرا من همیشه به حافظ استناد

می کنم؟ برای اینکه حافظ یک «روشنفکر» است. او می گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند

این سخن حافظ درست نقطه مقابل سخن نظامی است که گفت:
 رهی دارم به هفتاد و دو هنجار از آن ره یک گل و هفتاد و یک خار
 نظامی شاعر و انسان بزرگی است اما مفهوم این بیتش زشت، شوم و نفرت انگیز
 است.

همین زشتی ها را در آثار سعدی هم می توانیم پیدا کنیم ... بزرگی، والایی و
 عظمت نظامی و سعدی نباید ما را وادار کند که از سخنان ناروایشان چشم پوشیم.
 حافظ می گوید:

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین خدا گواست، که هر جا که هست با اویم
 و می گوید:

درخت دوستی بنشان که کام دل ببار آرد نهال دشمنی برکن که رنج بیشمار آرد
 و یا:

وفا و مهر نکو باشد از بیاموزی و گرنه هر که تو بینی، ستمگری داند
 یا:

گر ز مسجد بخرابات شدم خرده مگیر مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد
 و کوتاه سخن:

گر حریف راه عشقی، فکر بدنامی مکن ...

«مدعی» شعار می دهد، فریب می دهد. مردم را به آزار و شکنجه یکدیگر
 وامی دارد. نفاق می افکند و ویرانگری می کند. انسانها را گمراه می سازد و برای مطرح
 بودن خود به هر جنایتی دست می زند. اصولاً فروغ مهر در دلش نتاییده است. چون
 نمی تواند «حاتم» باشد - که کار سازنده و مهرآمیز بکند - می کوشد تا نقش «برادر حاتم»
 را بازی کند. آب «زمزم» را می آلود تا مردم از آب سالم برخوردار نباشند و همیشه از او
 یاد کنند - به هر عنوان و صورتی ... - سخن کوتاه «روشنفکر» «گاندی» و یاران اوست. به
 زندگی گاندی «نهر» شاستری، ایندرا ... نگاه کنید. نزدیک به یک میلیارد انسان را در
 سرزمینی فقرآلود با عقاید گوناگون اداره کردند. از زیر بار استعمار بیرون کشیدند
 بی آنکه خشوتی و انقلابی راه بیندازند ... بهترین تحصیل کرده ها را دارند، بهترین
 کارخانه ها را - نسبت به امکانات خود - دارند. صنعت پیشرفته دارند. دانشمند هندی -
 دانشمند روشنفکر هندی - با فقر و با سختی در کنار مردم هند می ماند، می اندیشد،
 می سازد، و آموزگاری می کند - مانند سقراط و شمس تبریزی ... هر دانشمند و هر
 فیلسوفی هم «روشنفکر» نیست. ما دانشمند و فیلسوفی بالاتر از افلاطون نداریم اما

افلاطون در برابر سقراط و نسبت به سقراط، از «روشنفکری» به دور است. چرا که او هم طرفدار حکومت طبقه‌ای خاص است ... افلاطون فرق «دولت» با «حکومت» را نمی‌داند. اتفاقاً «حکومت» را پذیرفته است زیرا طبقه خاصی را می‌خواهد که «حاکم» باشد. «دولت» با گروه، ایدئولوژی و طبقه خاصی سروکار ندارد. با کل جامعه، با انسان به معنی و مفهوم گسترده‌اش سروکار دارد. سعادت و صحت و امان انسان را می‌خواهد. آبادانی جهان را می‌خواهد و «روشنفکری» به نظر من، همین است و بس ...

تو خود حدیث مفصل بخوان ازین مجمل ...

مهین بانو نورافروز

سالکی

بیش از نیم قرن از تاریخی که من را در شهر خودم کرمان به دبستان شهریار می‌گذاشتند می‌گذرد. من فرزند پنجم خانواده بودم. خواهر بزرگم، فرزند اول، در اثر بیماری ناشناخته‌ای در سن ۱۴ سالگی درگذشته بود و پدر و مادرم در زیر این بار غم سنگین تا آخر عمر کمر راست نکردند.

چند سالی بعد از فوت او خداوند فرزند دختر دیگری به جمع ما اضافه کرد. زمانی که من مدرسه را شروع کردم او بچه‌ای شیرین و بلبل‌زبان شد و تا حدودی توانسته بود جای خالی مرحومه را پر کند. مادرم هم که فردی مذهبی و تحصیل‌کرده بود همه اینها را خواست خدا می‌دانست و زندگی فقیرانه و عیالوار خود را با تلاش می‌گذراند و علاوه بر عیالواری و نداری و غم جگرسوزی که بر دل داشت هر کار جانبی هم که از دستش برمی‌آمد انجام می‌داد و درآمد ناچیزش را در راه رفاه خانواده به کار می‌برد.

مادرم در زمان تجرد در همین دبستان که من تحصیلم را شروع کردم معلم بود و بعد از ازدواج به دلیل اینکه نان‌آوری دارد عذرش را خواسته و کارش را به کس دیگری محول کرده بودند؛ و چیز دیگری که او را تا آخر عمر می‌آزرد همین مسئله بود.

پدرم به دلیل اینکه سواد کاملی نداشت و از خانواده سرشناسی هم نبود نمی‌توانست از این امتیازات برای به دست آوردن کار دائمی کمک بگیرد. لذا همیشه چند ماه از سال را بیکار بود. تا باز مادر با رو انداختن به این و آن کار دیگری برایش گیر می‌آورد. هیچکدام از این مشاغل نه تنها از لحاظ درآمدی کفاف خرج خانواده را نمی‌داد

بلکه از نظر روحی نیز پدرم را ارضا نمی‌کرد. لذا همیشه بدخلق و عصبانی بود و غم از دست دادن فرزند بزرگ خانواده توانش را بریده بود ... در این شرایط من سالهای اولیه تحصیلم را شروع کردم.

ما چهار فرزند دختر و یک پسر بودیم. بنا بر این می‌توانید حدس بزنید که کسی آنچنان حال و حوصله رسیدن به من را نداشت. مادر سعی می‌کرد همه ما تحصیل کنیم ولی پدر می‌گفت بگذار چندتایشان بروند کار کنند تا فردا بتوانند اقلأ درزی از لباس خودشان را بدوزند.

مادر در خانواده مرفهی به دنیا آمده ولی خیلی زود از نعمت پدر بی‌نصیب شده و زیر دست برادرانش رنج برده و از این‌رو به تحصیل علم روی آورده بود تا بتواند گلیم خود را از آب بیرون بکشد ... مادر بزرگم هم راه کوتاه‌تری را در نظر گرفت که آن هم ازدواج مادرم بود و لذا به اولین خواستگار مادرم جواب بله گفتند. مادر هم بنا به مقتضای زمان به این ازدواج ناخواسته تن در داد.

این مقدمه را به این دلیل نوشتم که شاید اگر فرزند بزرگتر یا پسر یا اقلأ «ته تغاری» آخری بودم بیشتر تحت‌نظر می‌گرفتم و یا از نظر مادی رفاه بیشتری داشتم و زندگی جور دیگر و غیر از این می‌داشتم.

خاطره‌های زیادی از دوران دبستان دارم که یکی بیش از بقیه فکرم را به خود مشغول کرده است ...

سال تحصیلی جدید شروع شد و من به کلاس پنجم می‌رفتم. آغاز سال تحصیلی مثل هر سال با صف‌بندی شروع شد. عده‌ای از والدین شاگردان کلاس اول دیس‌های شیرینی با خود به مدرسه آورده بودند. با دعای صبحگاهی و سرود پرچم و کلاس‌بندی جدید شروع شد و بعد از کلیه شاگردان با شیرینی‌های توصیفی پذیرایی به عمل آمد. پس از آن مدیر مدرسه بالای پله‌ها رفت و از آن به جای تریبون استفاده کرد و بعد از خوش‌آمدگویی به کلیه شاگردان، خصوصاً کلاس اولی‌ها سخنانش را ادامه داد. امسال حرف دیگری هم به جز اینکه خوب درس بخوانید و از نظر انضباط سرآمد سایر مدارس باشید گفت: خوب همگی تان گوش کنید. امسال شاگرد تازه‌ای به مدرسه ما آمده و در کلاس پنجم ثبت‌نام کرده است؛ و من کنجکاو شدم از اینکه او هم‌کلاسی من است. خانم مدیر او را با اسم و اسم فامیل صدا کرد. همه‌ای در صف‌ها پیچید. دختر ریزه‌اندام و موقری بالای پله‌ها رفت: وای که چه دیدم. سراسر گونه سمت چپ صورتش را زخم دهشتناکی پوشانده بود. حالم از دیدنش به هم خورد. یکی دو نفر

استفراغ کردند. یکی غش کرد و به زمین افتاد. خانم مدیر برای اینکه غائله زودتر ختم شود کاغذ چرکمرده‌ای از جیبش درآورد. آن را باز کرد و به طرف شاگردان گرفت ولی ما هیچ‌کدام چیزی از دور تشخیص نمی‌دادیم. ایشان ادامه دادند این گواهی دکتر است مبنی بر اینکه این زخم واگیردار نیست و او می‌تواند به تحصیلش در میان شماها ادامه دهد و برای اینکه مهر تأییدی بر گفته‌هایش زده باشد - و البته می‌شد حالت اکراه را کاملاً در قیافه‌اش خواند - خم شد و برگونه سالم او بوسه‌ای زد و با دست اشاره کرد که داخل صف و بین شاگردان برود و او نیز چنین کرد و مبصر صف‌ها شاگردان را به کلاسهای جدید راهنمایی کردند.

این تافته جدا بافته با ما به کلاس آمد؛ منتظر ماند تا دیگران نشستند و بالاخره جایی خالی گیر آورد و مظلومانه و سر به زیر بدون اینکه چیزی بگوید خیلی آرام نشست. بلافاصله پیچ و درگوشی‌ها شروع شد. خیلی زود متوجه موجود دیگری شدیم که خیلی پرافاده و چشمگیر روی نیمکت جلو و روبروی صندلی خانم معلم نشسته بود و بلافاصله محتویات کیف شیکش را درآورد و جدا جدا و مرتب روی میزش چید. اول از همه جعبه مدادرنگی، بعد مداد سیاه و خط‌کش و بعد مدادتراش که در آن زمان هر کس این وسیله جدید را نداشت و نه طریقه استفاده کردنش را می‌دانست. بعد هم دفاتر ۱۰۰ برگ، ۸۰ برگ و ۴۰ برگ را به ترتیب روی میز گذاشت. زمانی که ویتترین مغازه لوازم التحریر فروشیش کامل شد دستی به سر و رویش کشید؛ روبان موهایش را مرتب کرد؛ دست به سینه و مرتب نشست. بغل دستی او هم که از شاگردان سال پیش و هم‌کلاسی قبلی ما بود و از فیس و افاده دست کمی از او نداشت، رو به طرفش کرد و گفت دختر پُز پزو این چه کاری بود که کردی؟ چرا همه محتویات کیف را به تماشا گذاشتی؟ او هم خیلی با تفرعن جواب داد دلم می‌خواهد. می‌خوام وقتی معلم آمد هرچیز که لازم بود دم دستم باشد و هی دولا و راست نشوم از کیفم در بیاورم و از درس عقب نمانم. با این بحث که تمامی شاگردان کلاس هم می‌شنیدند نگاهها از روی صورت آن دیگری برداشته شده و او خود نیز به این مناظره گوش می‌داد.

بعد توسط یکی از شاگردان که آشنایی بیشتری با مسائل پزشکی داشت یا اینکه یکی از اطرافیانش چنین زخمی داشته است، در کلاس پخش شد که این زخم را «دُنه سال» یا به اصطلاح امروز سالک می‌گویند و یک سال طول می‌کشد تا بهبود یابد در نتیجه باید او و زخمش را یک سال تمام تحمل کنیم.

همانطور که شاگردان ردیف اول کلاس تقریباً مشخص بودند، شاگردان

نیمکت‌های آخر هم که در همهٔ مدرسه به ته کلاسی‌های شپشوی تنبل معروفند مشخص بودند. اینها معمولاً کسانی بودند که آن سال یا سالهای قبل رفوزه شده بودند و به اصطلاح در کلاس ماندند تا پایه‌شان قوی شود. لذا بدون استثنا همگی یکی دو سائز از دیگران بزرگتر بودند.

معمولاً کثیف و ژولیده بودند و در چهره‌هایشان شادابی و سرزندگی سائیرین دیده نمی‌شد. بعضی‌هاشان هم بفهمی نفهمی کمی عقب‌افتاده و وجه مشترک همه‌شان پرووئی بود. از کسی حرف‌شنوی نداشتند و جزء باج‌گیران کلاس هم بودند. در حالی که هرکسی مشغول بررسی کردن بغل‌دستیش بود در کلاس باز شد و خانم معلم وارد شد. اکثراً او را می‌شناختیم؛ او معلم فارسی و دیکته و انشاء سال قبلمان بود. همیشه همینطور بود. معمولاً کلاس درس تا برنامه‌ریزی مرتب و دائم، با معلم ادبیات شروع می‌شد هر وقت هم که معلمی غیبت داشت معلم ادبیات را جایگزین او می‌کردند. حالا فکر می‌کردم دلیلش هم مشخص بود: هر معلمی نمی‌توانست ریاضیات تدریس کند ولی هر معلمی می‌توانست از روی کتاب به شاگردان املا بگوید و ساعت درسی را پر کند ...

با برپا گفتن مبصر سال گذشته، که هنوز هم خود را مبصر می‌دانست سکوت کاملی بر کلاس حکمفرما شد. معلم یکایک شاگردان را از زیر نظر گذراند تا نگاهش به «سالکی» افتاد و گفت شما پاشو بیا ردیف جلو بنشین. کاملاً پیدا بود که از قبل سفارش شده است و او را طوری نشانده که سر نیمکت بود. سمت چپ صورتش به طرف بیرون نیمکت بود؛ بنابراین کسی که پهلوی او می‌نشست نیم‌رخ سالمش را می‌دید. من نیز که شاگرد ریزه میزه‌ای بودم و به احترام اینکه مادرم سالها در همین مدرسه تدریس کرده بود و مهمتر اینکه فارسی را با لهجهٔ غلیظ کرمانی صحبت نمی‌کردم و با بیان واضح و رسای خود زمانی که بازرس به کلاس می‌آمد می‌توانستم آبروی مدرسه و معلم و خودم را حفظ کنم، مورد توجه قرار داشتم. سپس رو به من کرد و گفت شما پاشو یک ردیف بیا جلو؛ و جایی که برایم در نظر گرفت درست پشت سر شاگرد سالکی بود. وای چه فاجعه‌ای ... اگر می‌خواستم به معلم نگاه کنم اول نگاهم به $\frac{1}{4}$ زخم صورت او که از پشت دیده می‌شد می‌افتاد؛ اگر می‌خواستم تخته‌سیاه را نگاه کنم همینطور. هرچه می‌خواستم نگاهم را از صورتش بدزدم نمی‌شد. کلافه و عصبانی بودم که این چه خوبی بود که خانم معلم در حق من کرد.

روزهای بعد از شدت ناراحتی همه هم‌کلاسی‌ها و از جمله من، کاسته شد، و خصوصاً اینکه دختری مؤدب و مهربان بود. بعدها متوجه شدیم که پدرش شخص

بافوژی است که از تهران به کرمان منتقل شده است. قبل از آمدن به کرمان اول سراغ مدرسه خوبی را گرفته و با مکاتبه، فرزندش را از دو ماه قبل از شروع سال تحصیلی در دبستان شهریار که مخصوص زرتشتیان بود ثبت نام کرده است، و می دیدیم که او روزها با نوکرشان (گماشته) به مدرسه می آید تا در کوچه و خیابان کسی مزاحمش نشود و ظهرها هم ناهارش را همان گماشته به مدرسه می آورد. گماشته دم در مدرسه می ماند تا او غذایش را بخورد و بعد ظرف های خالی را به منزل می برد.

حالا بشنوید از شاگرد دیگری که ذکر خیرش را قبلاً گفتم. او امتیاز دیگری که بر شاگرد سالکی داشت این بود که با قاطر به مدرسه می آمد. او برای بغل دستیش گفته بود که پدرم اجازه نمی دهد صبح که به مدرسه می آیم گماشته سوار شود و در برگشتن برای اینکه زودتر به خرید و کارهای منزل برسد می تواند سواره برگردد، و شنیدیم که پدرش فرمانده «ادوات» است که آن موقع نمی دانستیم چه معنی می دهد. او گفته بود روزهایی که دیر از خواب بیدار می شوم برای اینکه به موقع به کلاس برسم، «غلام» عقب سوار می شود و من جلو؛ به مجرد اینکه سر کوچه مدرسه برسیم او پیاده می شود. و گفته بود ما هر گماشته ای که بیاوریم، نامش هرچه باشد، بنا به دستور پدر «غلام» صدایش می کنیم. تا مدتها حرف و شایعات فراوانی در مورد این دو همکلاسی ما شنیده می شد. زنگ تفریح از بچه ها می شنیدیم که می گفتند: اون که با قاطر می آید اینقده پولداره که سر سفره شان به جای آب خوردن سکنجبین می آورند». دیگری می گفت من چند روز قبل اون سالکی را دیدم که سیب قرمزی از جیبش درآورد دو تا گاز زد؛ انداخت دور. دوستش گفت کاش من دیده بودم، برمی داشتم و می خوردم. قبلی می گفت آن وقت «دانه سال» می گیری! ناگفته نماند هر دوی این تافته های جدا بافته تنها بودند: یکی به خاطر زخم صورتش که بعد از گذشت ماهها هنوز کسی به دلیل احتیاط از واگیر بودن زخم و با سفارش والدینشان حاضر به دوستی با او نشده بود؛ دیگری هم به خاطر فیس و افاده بیش از حدش.

خوب از خودم بگویم. سال پنجم دبستان از نظر درسی پایه سال ششم محسوب می شد؛ و همه می گفتند دروس سال پنجم سخت تر است. من در این مدت چند سال، بعضی از استعدادهایم شکوفا شده بود. یکی همانطور که گفتم قدرت بیانم بود؛ دیگری هم که توسط معلم ادبیاتمان کشف شد قدرت حافظه ام بود. در بعضی از شعرهای کتاب درسی مان قید شده بود: «از بر کنید». موقعی که معلم از روی کتاب دو بار شعری را خواند بعداً سطر به سطر آن را معنی کرد؛ گفت حالا بنشینید و آن را حفظ کنید. هرکس

که بتواند آخر ساعت حداقل سه سطر از شعر را از حفظ بخواند و صحیح هم بخواند می‌گویم برایش دست بزنند؛ اسمش را هم می‌دهم دفتر برای تشویق ... و خودش به تصحیح اوراق امتحانی کلاس‌های دیگر مشغول شد. من سطرهای شعر را شمردم هفت سطر بود.

با خود گفتم این که چیزی نیست من الان همه‌اش را حفظ می‌کنم. اکثر بچه‌ها کتاب را بسته و عده‌ای مشغول جمع‌آوری وسایلشان بودند، چون ساعت آخر کلاس‌های قبل از ظهر مان بود و می‌خواستند زودتر بروند. یکی دو نفر از شاگردان ساعی کلاس‌های دولا و راست می‌شدند و زمزمه می‌کردند تا اطرافیان و معلم متوجه شوند که آنها دارند شعر را از بر می‌کنند. دختری که با قاطر به مدرسه می‌آمد به ساعت مچی‌اش نگاه کرد و طوری وانمود کرد که وقت به اندازه کافی نیست و ارزش خواندن ندارد.

من در حالی که کتابم باز بود چشم‌هایم را بسته و شروع کردم زیر لب شعر را زمزمه کردن. چهار سطری که خواندم چشم‌هایم را باز کردم دیدم بجز نکته کوچکی (روز گذشته است و آن را به یاد ندارم) را که جا انداخته‌ام بقیه را درست خوانده‌ام. دو دور دیگر شعر را تا آخر خواندم و مجدداً چشم‌هایم را بسته و از حفظ شروع به خواندن کردم. وای خدای من چه احساسی داشتم. ذوق‌کنان از جا پریدم و بلند گفتم من شعر را از بر کردم. من همه‌اش را از حفظ بلدم ... معلم که تمرکزش را از دست داده بود با «نگه کردن عاقل اندر سفیه» نگاهی با تمسخر و عصبانیت به من انداخت؛ اما متوجه شد قصد شوخی ندارم؛ یاوه هم نمی‌گویم. نه سرخ و سفید شدم و نه خجالت کشیدم. با سابقه‌ای که از من داشت هم‌چنان که سرش پایین بود و به ورقه امتحانی بچه‌ها رسیدگی می‌کرد گفت بخوان. نمی‌دانم در من چه نیرویی سرکشید که خیلی صحیح و رسا شعر را دکلمه کردم. اینقدر شاگردان تحت تأثیر قرار گرفته بودند که از احدی صدایی خارج نمی‌شد و در پایان هم بی‌اختیار همه دست زدند. باور کنید معلم خودش به تته‌پته افتاده بود. هرچه می‌خواست بیشتر از من تعریف کند خرابتر می‌شد و شاگردان به خنده افتاده بودند. کوتاه کرد و گفت یک نمره به نمره امتحانیت اضافه می‌کنم. من که کلی خوشحال شده بودم با خنده گفتم اگر خودم ۲۰ شدم چی؟ جواب داد به املاء یا انشایت اضافه می‌کنم. زنگ خورد و من مثل فتر در رفتم تا مژده شکوفا شدن یکی دیگر از استعدادهایم را به گوش یک یک افراد خانواده برسانم. بعد از مطرح کردن موضوع در منزل، یکی از خواهرانم که احساس کردم حسودیش می‌شود با تمسخر گفت اگر راست می‌گی برای ما هم بخوان. بغض گلویم را گرفته بود باور نداشتم می‌توانم شعر را درست از بر بخوانم.

نگاه مهربان و ادب دوست مادر به من جرأت داد تا دوباره شعر را بخوانم. مادر در حضور همه به من قول داد در اولین فرصت یک جفت جوراب قرمز که همیشه آرزویش را داشتم برایم بخرد.

فردای آن روز سر صف توسط خانم ناظم معرفی شدم و ضمن این که با کف زدن شاگردان تشویق شدم یک عدد مداد سیاه هم جایزه گرفتم. راستی حالا که از مداد گفتم این را هم بگویم که تنظیم برنامه اقتصادی خانواده با پدر بود و او با حقوق اندک چنان خرج و دخل خانواده را تنظیم می کرد که اگر بیلان سالیانه اش را می خواستی اندکی هم پس انداز داشت. هیچ کدام از ما در دوران دبستان مداد دُرسته (کامل) نداشتیم. چون یا گم می کردیم یا اینقدر با تیغ ژیلت می تراشیدیم که بیش از دو روز دوام نمی آورد. لذا من همیشه آرزو داشتم که مداد دُرسته داشته باشم و اقلأً یک دفتر ۲۰ برگ بازاری که آنها را روی میزم به تماشا بگذارم.

مادر خط و انشاء بسیار زیبایی داشت و اکثر آشنایان و همسایه ها از دور و نزدیک به مادرم مراجعه می کردند تا نامه های اداریشان را بنویسد و او نیز همیشه این کار را بدون چشم داشت و با روی باز و حوصله انجام می داد. آنها هم به فراخور توانائیشان اگر از کارشان نتیجه می گرفتند چیزی به عنوان شیرینی برایش می آوردند. در خانواده توصیفی ما هر چیزی مؤثر بود و گوشه ای از کار را می گرفت.

به عنوان مثال یادم می آید یکی از همین مراجعان که توانسته بود به کمک مادر حقوق مستمری شوهر مرحومش را بگیرد، دوسه کیلویی تخمه هندوانه آورده بود که مادر تمیز آنها را شست و برشته کرد و تا مدت ها آجیل مهمانداریمان بود؛ شبهایی که خواهر بزرگترم بیدار می ماند تا درسهایش را بخواند کمی می خورد تا به قول مادر بوی سرش شود و مشغولیتی باشد تا خوابش نبرد.

یکی دیگر از افرادی که تحفه اش مرا غافلگیر کرد، این بود که یک روز در منزل را زدند؛ من در را باز کردم. خانمی که قبلاً هم او را دیده بودم دم در بود. بعد از سلام و احوالپرسی و تعارف و کلی ناله و فغان و بیداد از نداری، گفت این مداد را برای تو جایزه آورده ام. وقتی در را بستم و ذوق کنان نزد مادر آمدم، او متقاعدم کرد که این حق خواهر بزرگ توست؛ اگر تو خانه نبودی و در را باز نمی کردی حتماً این را به من می داد چون حق الزحمه من است و من هم آن را به خواهر بزرگت که درس و مشقش از تو بیشتر است می دادم. فکری کردم و نقشه ای کشیدم. ظهر که خواهرم آمد پیش دستی کردم و با کلی شیرین زبانی مداد را به او تعارف کردم ولی او با بزرگ منشی، که بعدها فهمیدم در ذات

اوست، نپذیرفت. آنقدر اصرار کردم تا بالاخره آن را گرفت اما دوباره پس داد و گفت این جایزه برای کار خوب امروzt. مادر که شاهد ماجرا بود با نگاه و لبخند رضایت به ما فهماند که از کار هر دومان راضی است: مادر بجز این مگر چه می خواهد؟ و اما از دفترچه بازاری (آماده) برایتان بگویم: کرمان زمستانهای سردی داشت؛ ماههای سرد سال بیش از یک فصل نبود و گویا مقررات مدرسه اجازه نمی داد که زودتر از موعد مقرر بخاریهای چوبی کلاسها را روشن کنند. گویا همیشه ۱۵ آذر بایستی بخاریها را روشن و ۱۵ اسفند خاموش می کردند. سرایدار (فراش) مدرسه زن و شوهر نسبتاً پیری بودند که معمولاً کار نظافت بخاری و روشن کردن آنها با آقای فراش بود؛ همچنین تهیه گچ برای نوشتن بر تخته سیاه کلاسها، او رابط بین مدرسه و اداره فرهنگ (آموزش و پرورش) و گاهی رابط بین اولیاء و مربیان هم بود. اما نظافت کف کلاسها و شیشه ها، آبخوری، توالت و غیره و نامه رسانی های جزئی با خانم فراش بود. گاهی هم می آمد سر کلاس و می گفت ببخشید خانم فلان کس ... مادرت این کلید را داد که عصر پشت در نمایی؛ او کاری برایش پیش آمده یا خانم فلانی برادرت آمد در مدرسه و گفت عصری از راه مدرسه بروی منزل عمویت؛ چون مادرت فراموش کرده این را قبلاً به تو بگوید. و امثال اینها ...

نیمه های دوم اسفند بود؛ شنیدیم که خانم فراش ما ذات الریه کرده و بستری است. تعدادی از شاگردان از طرف مادرشان به احوالپرسی او می رفتند و از طرف والدینشان چیزی برایش می بردند. شنیدم که به شاگردان می گفته هر سال این موقع من شروع به خانه تکانی مدرسه می کردم و تا عید مدرسه مثل دسته گل بود؛ فکر نمی کنم امسال اگر هم بهتر شوم بتوانم حتی یک شیشه پاک کنم و او نگران بود از اینکه نمی تواند مسئولیتش را کمال و تمام انجام دهد. با شنیدن این اخبار فکری به نظرم رسید. چه خوب است امسال ما این کار را انجام دهیم. به تنهایی که نمی توانستم. افرادی مثل سالکی و افاده ای هم که اصلاً نمی شد باهاشون حرف زد. عده ای هم که همیشه می گویند ما درس داریم و مادرم گفته درس از همه چیز واجب تر است. بنابراین بهترین افراد ته کلاسی ها هستند. همه شون هم قد بلندند. زنگ تفریح با ترس و لرز موضوع را با آنها در میان گذاشتم. یکی از آنها پیش دستی کرد و جواب مثبت داد. بقیه هم همصدا موافقتشان را اعلام کردند. تقریباً می شد گفت مدیریت برنامه با من بود. به آنها گفتم برای اینکه خانواده مان متوجه نشوند هر روزی چند تا مان می مانیم و می گوئیم در مدرسه ماندیم تا کمی به درسهای عقب مانده مان برسیم. از فردا کار شروع شد. من ریزه میزه پادویی

می‌کردم. یکی می‌گفت صندلی بیار زیر پایم بگذارم. یکی می‌گفت کهنه منو خیس کن. یکی می‌گفت یک تیکه کاغذ کاهی گیر بیار. دیگری می‌گفت این درو بگیر؛ وقتی من کار می‌کنم جیرجیر می‌کنه؛ اعصابم خراب می‌شه. دو روز بیشتر طول نکشید که کار شیشه‌ها تمام شد: انگار ته کلاسی‌ها هم استعدادهایشان شکوفا شده بود. واقعاً شیشه‌ها تمیز شده بود و از تمیزی برق می‌زد. هرکس از جلوی شیشه‌ها رد می‌شد از تمیزیشان خوشش می‌آمد و ما غافل از اینکه زیر نظر چشمان تیزبین ناظم مدرسه هم هستیم. صبح روز سوم سر صف خانم ناظم اسامی ماها را خواند که برویم بالای پله‌ها. راستش نمی‌دانستیم که قرار است تشویق یا تنبیه شویم. هر کدام از گوشه‌ای از صف بیرون آمدیم با نگاه از یکدیگر می‌پرسیدیم که آیا با ماها چه کار دارند. نصف‌العمر شدیم تا ناظم دهان گشود و گفت این چند تا شاگرد نمونه کار بسیار نیکی انجام داده‌اند، ما از شماها می‌خواهیم که همه‌تان از اینها یاد بگیرید. بی‌اختیار سر همه‌مان بالا رفت؛ من که احساس می‌کردم چند سانتیمتر بزرگتر شده‌ام. ناظم مدرسه گفت: اینها برای کمک به نظافتچی و اینکه او بتواند استراحت بیشتری بکند تا بهبود یابد، شیشه‌های کلاستان را که کار خیلی مشکلی هم هست تمیز کردند؛ لطفاً برایشان دست محکمی بزنید. و در پایان به هر کدام از ماها یک دفترچه ۴۰ برگ و یک ۶۰ برگ جایزه داد. ضمناً یادآور شد که اینها را شخص خیری به مدرسه اهدا کرده و وقتی صاحب خیر بفهمد که دفاتر را به چه کسانی داده‌ایم، او هم راضی و خوشحال خواهد شد. ته کلاسی‌های همکار همه‌شان ممنون بودند؛ یکی از آنها گفت از موقعی که به این مدرسه آمده‌ام همیشه آرزو داشتم یک بار هم مرا صدا کنند بالا و به من جایزه بدهند و تو باعث شدی من به آرزوی چندین ساله‌ام برسم و مابقی هم با نگاه و تکان دادن سر حرف او را تصدیق کردند.

خوب حالا من هم مداد دُرسته داشتم و هم دو جلد دفترچه. شب تا صبح از خوشحالی خوابم نمی‌برد. می‌خواستم فردا زود به مدرسه بروم و همه وسائلم را روی میز بچینم. وقتی پای عمل پیش آمد متوجه شدم هنوز خیلی چیزها کم دارم پاک‌کن دست چندان من به اندازه یک هسته خرماست. بجای مدادتراش یک نصفه تیغ مستعمل داشتم که آن را مادر در کاغذ باطله کوچکی پیچیده و داخل قوطی کبریت خالی گذاشته (تازه قوطی خالی کبریت را هم یکی از همکاران پدر به عنوان یادگاری به او داده بود) و چون من خیلی از آن خوشم آمده بود با اشاره مادر آن را به من هدیه کرده بود و تازه کلی سفارش که مواظبش باشم. مادر همیشه سفارش می‌کرد تا سر حد امکان از تیغ استفاده نکن چون ممکن است انگشتت را ببری؛ فقط موقع امتحان اگر سر مدادت شکست

خیلی با احتیاط استفاده کن که از امتحان عقب نمائی. البته روی قوطی کلمه بی خطر قید شده بود و من نمی دانستم پس چرا مادر این همه سفارش می کند. دفتر پاکنویس حسابم را از نیمه سفید ورق های امتحانی خصوصاً امتحان خط (ریز و درشت) هم اندازه شده و با روزنامه رنگینی جلد گرفته و دوخته شده بود. دفتر چک نویس حسابم از کاغذهایی که عطاری ها جنس یا بزازی ها پارچه درش می پیچند تهیه شده بود؛ و مهمتر از همه اینکه یک کیف برزنتی با دسته فلزی داشتم که معلوم نبود اولش برای کدام یک از بچه ها خریداری شده بوده است و یادگاری رویش نوشته بود. اول سال تحصیلی یک بار شسته می شد و سرتاسر سال مورد استفاده قرار می گرفت. من هم چون ذوق نقاشی داشتم، گوشه و کنارش را نقاشی کرده بودم: گنجشک، گل؛ نیم رخ دختری که موهایش را دُم آسبی کرده و روبان قرمزی دورش پایون زده است. هرچند وقت یکبار از یکی از ته کلاسی ها که می دانستم مداد رنگی قرمزی به اندازه یک بند انگشت دارد، مداد رنگی اش را می گرفتم و لب و روبان نقاشی ام را پررنگ می کردم. نه، هرچه فکر می کردم می دیدم هنوز با این دو تا دفترچه و یک مداد دُرسته نمی شود پُر داد. تصمیم گرفتم بر قابلیت هایم بیفزایم تا بتوانم سایر وسائل تحریرم را هم تهیه کنم.

همه اش حاشیه رقم یا خواستم قبل از اینکه از قابلیت هایم بگویم شما را با کم کاریها و ندانم کاریهایم آشنا کنم. من در درس حساب (ریاضی) فوق العاده ضعیف بودم و شاید چون از اول کسی پشت کارم را نداشته و کمکم نکرده بود عقب افتادم و به اصطلاح پایه ام ضعیف شده بود. همه بچه های خانواده هم تقریباً مشکل من را داشتند. نمره های سر کلاسم بین ۱۲ تا ۱۵ بود. یک دفعه که از این هم کمتر شده بودم معلم در زیر نمره ام نوشته بود: توسط والدین امضاء گردد. با کلی خواهش و تمنا از مادر امضاء گرفتم، بشرط اینکه روزی یک ساعت اضافه با خودش ریاضی کار کنم. کتابی به نام ششصد مسئله برایم تهیه کرد و خودش روزها و ساعت ها با من سر و کله می زد. بنویس حوضی با گنجایش اینقدر دارای ۲ فواره است. فواره ها دقیقه ای اینقدر آب وارد حوض می کنند و زیر آبی دارد که دقیقه ای اینقدر آب خارج می کند؛ اگر دو فواره و زیر آب با هم باز باشند حوض در چند ساعت پر می شود. نمی دانم درست نوشتم یا نه؟ خلاصه اینقدر الکی ضرب و تقسیم می کردم که نگو! آخرش مادر با عصبانیت می پرسید چی شد؟ با من من گفتم صاحب حوض احمقه که زیر آب و فواره را با هم باز می گنه: زیر آب را ببند، و دو فواره را باز گنه، آنوقت ببین چه زود حوض پر می شه. از وقتی خواهر بزرگم مرحوم شده بود، مادر می گفت حیف که طاقت دیدن اشک چشمان تو ندارم و گر نه

می دانستم چه بلائی سرت بیاورم! پاشو و کتاب و دفترت را جمع کن.

کسی را نداشتم که در درس ریاضی کمک کند. دیگر مسئله این بود:

یک روز تعدادی گنجشک روی شاخه های درختی نشستند. مثلاً شاخه دومی دو برابر شاخه اولی گنجشک دارد؛ سه گنجشک از این شاخه پریده روی شاخه دیگر می نشینند. خلاصه نمی دانم چی. تعیین کنید چند گنجشک روی درخت بوده؟ سرم را پایین انداخته بودم. مادر سفارش می کرد بارها و بارها از روی صورت مسئله بخوان؛ وقتی خوب و با دقت بخوانی راه حلش آسان می شود. دوبار خواندم برای بار سوم گفت بخوان؛ خواندم. گفت حالا چه می کنیم؟ جواب دادم کمی نرمة نان می ریزیم زیر درخت؛ گنجشک ها میان پایین که خرده نانها را بخورند اون وقت می شماریمشان. مادر با اوقات تلخی گفت تو در ریاضی چیزی نمی شوی ولی این را هم می دانم که یک چیزی می شوی ولی نمی دانم آن چیست؟! از شما چه پنهان، هنوز هم نمی دانم قرار است چی بشوم؟

امتحانات ثلث اول برگزار و نتیجه ها اعلام شد و من همانطور که انتظار داشتم از دروس دیگر نمرات خوب و عالی گرفتم ولی در حساب (ریاضی) نمره بدی داشتم که همه می گفتند اگر همین طور جلو بروی آخر سال تجدید می شوی. هرکس مرا می دید می گفت حیف توست؛ کمی حساب بیشتر کار کن. هر کدام از آموزگاران که با مادرم آشنایی داشتند توسط خواهر دیگرم پیغام می دادند که کمی بیشتر به حساب فلانی برسید. حیف است آینده اش خراب می شود.

بالاخره در میزگرد والدین و آموزگاران (انجمن اولیا و مربیان) قرار شد که من را یک هفته حبس کنند (ظورها بدون نهار در مدرسه بمانم) و به دروس عقب افتاده ام برسم تا شاید خجالت باعث شود و به رگ غیرتم برخورد و بیشتر درس بخوانم. یک روز من از همه جا بی خبر وسائل را جمع و جور می کردم؛ اواخر ساعت حساب بود که یک دفعه معلم مرا با اسم و جذبه زیاد صدا کرد. مو بر بدنم راست شد. نمی دانستم چی در انتظارم هست. گفت خانم مدیر و ناظم و من تصمیم گرفتیم شاگردانی که نمره حسابشان زیر ۱۵ است به نوبت هر کدام را یک هفته حبس کنیم اگر در پایان هفته وضعیتشان بهتر شد که هیچ؛ وگرنه اینکار را اینقدر تکرار می کنیم تا آدم شوند. و رو به من کرد و گفت از شما شروع می کنم! من که سعی می کردم جلو بغض و گریه ام را بگیرم جواب دادم مادرم خبر ندارد، ناراحت می شود. معلم جواب داد من که می روم منزل به آنها خبر می دهم. راست هم می گفت منزلشان نزدیک منزل ما بود. زنگ خورد؛ جای حرف نبود. شاگردان یکی یکی یا دسته دسته با نگاهی ترحم آمیز به من کلاس را ترک می کردند. آنها که خودشان

را دوست من می دانستند موقع رفتن یواشکی می گفتند مثلاً یک گلوله کشک یا یک تیکه نون برشته از روزهای قبل در کیفشان مونده دارند اگر ناراحت نمی شوم به من بدهند. با وجود اینکه ته دلم می خواست، اما با متانت جواب می دادم: نه متشکرم؛ آدم از یک روز غذا نخوردن نمی میرد. ولی خودم هم به حرفی که می زدم اطمینان نداشتم. کلاس خالی شد سرم را روی میز جلو نیمکت گذاشتم و های های شروع به گریه کردم. ضمن گریه فکر می کردم کاش یکی از بچه ها یواشکی شیفت عصر که میاد برایم غذایی بیاورد. باز از کم طاقتی خودم و ظلمی که در حقم شده بود گریه ام می گرفت. در حین همین شل کن و سفت کن های گریه، دستی به مهربانی به شانم خورد. اول فکر کردم یکی از معلمین است آمده تا واسطه شود مرا ببخشند. احساس کردم نه؛ صدایی آشنا و مهربان که در آن موقع از هر موسیقی برایم گوش نوازتر بود گفت پاشو گریه نکن ... صورتت را بشور. الان گماشته مان غذای مرا می آورد اگر دوست داشته باشی با هم می خوریم. سرم را بلند کردم این فرشته نجات کسی جز سالکی نبود. باور کنید در آن حال تنها چیزی که نمی دیدم زخم صورتش بود. با احتیاط و نگران از اینکه دعوتش را بپذیرم یا نه؛ زیر کتفم را گرفت و کمکم کرد تا بلند شوم. گفت اینکه گریه ندارد، اگر جای من بودی چه می کردی؟ بی اختیار گریه ام بند آمد و خیلی زود همه چیز را فراموش کردم و دست در دست او به طرف در حیاط مدرسه به راه افتادم. جوانکی با قابلمه ناهارخوری منتظر ایستاده بود؛ تا سالکی را دید سلام کرد و گفت دیدم نیامدی نگران شدم. سالکی بلافاصله با شادی زایدالوصفی مرا معرفی کرد و گفت منتظر دوستم بودم. از شما چه پنهان وقتی مرا دوست خودش معرفی کرد احساس غرور کردم. با هم جای دنجی گیر آوردیم. پشت به رفت و آمد سایرین و رو به دیوار نشستیم. وقتی او مشغول باز کردن قابلمه ها بود و من تماشایش می کردم برای یک لحظه نگاهم به صورتش افتاد. دلوپس شدم خواستم باهاش هم غذا نشوم ولی وقتی در قابلمه بالایی را باز کرد و بوی برنج خوب و زعفران زده به مشامم خورد، ضرب المثل بخورم و بمیرم بهتر از اینه که بشنیم و ببینم، به یادم آمد و محو تماشای ظروف غذاخوری شدم. سازنده اش چه مبتکر خوبی بوده: قابلمه ها از پایین به بالا طوری قرار گرفته بود که کف بالایی در زیری می شد و آخرین قابلمه با دری بسته می شد که از آن به جای بشقاب استفاده می کردند. همانطور که گفتم در ظرف رویی پلو، زیری سینه مرغ با سیب زمینی سرخ کرده بود و در آخرین ظرف سبزی خوردن و دو تا نارنگی. با خود گفتم ای وای همه چیز گذاشتند جز نان؛ مگر می شود غذایی را بدون نان خورد. گفت چرا منتظری؛ شروع کن! سؤالم را بی رو در

بایستی مطرح کردم. جواب داد روزهایی که برنج داریم گفتم برایم نان نگذارند؛ چون همین غذا هم همیشه مقداریش می ماند. خوب مسئله اول برخلاف میل من به جواب رسید. اینها که همراه با غذا برایش خربوزه یا هندوانه نگذاشتند پس چرا چنگال دارد. ما هم در منزل چنگال داشتیم؟! ولی در موقع غذا خوردن فقط از قاشق استفاده می کردیم (چون نسبتاً خانواده با فرهنگی بودیم). او که متوجه نگاه من شده بود و می ترسید از اینکه به خاطر «دُنه سالی» که دارد از غذایش نخورم، گفت بگذار من اول با قاشق و چنگال گوشت را تکه می کنم و بعد قاشق را می دهم به تو و خودم با چنگال می خورم. محو غذا خوردنش شده بودم چقدر با اتیکت و آرام غذا می خوردم. انگار چنگال هم برای دهان کوچکش بزرگ بود. فقط نوک چنگال را به دهانش می برد. جالبتر اینکه من با همه احتیاطی که می کردم، باز هم هر قاشقی که به دهان می بردم مقداری پلو می ریخت، ولی او با وجود اینکه با چنگال می خورد از اول تا آخر حتی یک دانه برنج هم نریخت. راستی یادم رفت بگویم وقتی دوسه قاشق غذا خوردم تعارف کردم که حالا تو قاشق را بگیر و او خیلی راحت جواب داد نه چون تو آن را دهن زدی. دلم می خواست بگویم من که «دونه سال» ندارم؛ ولی جلو زبانم را گرفتم؛ که این جواب مهمان نوازی او نبود. من خوب حس می کردم که او در خوردن مسامحه می کند تا من بیشتر بخورم؛ من هم در این مورد کوتاهی نمی کردم. ضمن غذا خوردنمان گفت از فردا می گویم قاشق دو تا بگذارند. نان هم بگذارند، مقدار غذا را هم بیشتر کنند. با وجود این که ته دلم از این پیشنهاد خیلی ویلی می رفت ولی به ظاهر تعارف کردم و گفتم نه همینقدر بس است و شاید اصلاً فردا مادرم بیاید واسطه شود. غافل از اینکه این سناریو را خود مادر نوشته بود! سالکی خودش به تنهایی ظروف را جمع کرد و من فکر می کردم که چطور می تواند این جور جورک را براحتی سرهم کند و به صورت اولش در آورد. نارنگی ها را هم یکی خودش برداشت و یکی را به من داد؛ و بعد با عجله رفت تا ظروف خالی را به گماشته بدهد. گماشته گفته بود چقدر امروز نهار خوردنتان طول کشید؛ او از وزن ظرفها فهمیده بود که خالی هستند، گفته بود ماشاءالله امروز غذایتان را هم کامل خوردید. من تازه از جا بلند شده و خودم را تکان می دادم که خرده غذایی روی لباسم نماند که سایرین متوجه شوند من غذا خورده ام حالا که شکم حسابی سیر شده بود کمی هم از خودم خجالت می کشیدم که همسفره سالکی شدم. به کلاس برگشتیم او دفتر دیکته اش را در آورد که از روی هر کلمه از اشتباهاتش پنج بار بنویسد. من به پاس محبتی که در حقم کرده بود دفترش را گرفتم و خیلی زود و خوش خط برایش نوشتم. او خوشحال از اینکه کاری از مشق های شبش

انجام شده و من خوشحال از اینکه متقابلاً کاری برایش انجام داده‌ام. البته حالا می‌فهمم با این کار دوستی در حقش نکرده‌ام.

دوسه روزی به همین منوال گذشت. او که زنگهای تفریح از کلاس بیرون نمی‌آمد و تنها و منزوی در کلاس می‌نشست حالا با من بیرون می‌آمد. با هم خونه بازی می‌کردیم؛ می‌خندیدیم و شاد بودیم.

با دوستی من و اون ترس سایرین هم ریخت و آنها هم تا اندازه‌ای احتیاطشان را کم کردند. گاهی قلم و پاک‌کن او را به عاریت می‌گرفتند. از آن طرف بشنوید.

هر روز عصر که از مدرسه به منزل می‌رفتم مادر با حالتی دلسوزانه براندازم می‌کرد. و حتماً غصه هم می‌خورد که دختر لاغرش چند روزیست که چیزی نخورده است. بعدها برایم تعریف می‌کرد منتظر بودم عصری بروی سراغ قابلمه‌نن! نمی‌رفتی! گوشه طاقچه‌ای که مخصوص من بود چند عدد خرما خشک می‌گذاشته است که اگر غرورم اجازه نمی‌دهد سراغ غذا و نان را بگیرم آنها را بخورم؛ اما می‌دیده که همه دست نخورده باقی مانده است. پدرم هر روز که برای نهار به منزل می‌آمده و مرا نمی‌دیده سر مادر داد می‌زده است. اون یکی از بیماری‌مُرد، حالا ببینم می‌توانی این یکی را هم از بی‌غذایی بگشی؟ به جهنم که اصلاً درس نخواند و از در و دیوار بهانه می‌گرفته است. گویا روز سوم گفته است اگر فلانی فردا ظهر منزل نباشه من هم دیگه خونه نیام و برادر و خواهرهایم از این حرف پدر تعجب می‌کردند که این نیم‌وجبی چه محبوبیتی پیش بابا داشته و ما نمی‌دانستیم. دیگران هم به مادر می‌گفتند دیگه بَی‌شسه! تنبیه شد. خلاصه مادر فکر می‌کرد ما که غذای درست و حسابی نداریم همین را هم که روزیش بوده من با این کار ازش گرفتم؛ خدا مرا نخواهد بخشید. همان روز به در منزل معلم حسابمان می‌رود و نگرانش را با او در میان می‌گذارد. او که شاید همه چیز را فراموش کرده بوده است، به مادر قول می‌دهد که فردا همه چیز را پیگیری کند. فردا یکی از شاگردان را مأمور می‌کند که حرکات و رفتار مرا زیر نظر بگیرد و به او گزارش کند. همان روز ظهر تمام گزارشات موبه موبه مادر می‌رسد. او از طرفی خوشحال که من از نظر روحی و جسمی سالم هستم و از نظر واگیر بودن زخمش هم می‌گویند می‌سپارمش دست خدا.

عصر آن روز که از مدرسه آمدم همه افراد خانواده آنچه را نباید می‌دانستند، فهمیده بودند. بعد از آن به قول امروزها برایم کلاس توجیهی گذاشتند و عاقبت درس حسابم را دست خودم سپردند و من هم قول دادم و با اندک پشت‌کاری که نشان دادم،

منتظر بودم که در این زمینه هم استعدادم شکوفا شود که هرگز نشد که نشد. ولی همه ساله بدون تجدیدی قبول می شدم و اما داشته باشید دوستی ما را.

دوستی ما چنان عمیق شده بود که هیچ چیز نمی توانست خللی در آن به وجود آورد. خانواده سالکی از این که می دیدند فرزندشان شاد و سرزنده شده است و البته جسته و گریخته چیزهایی از من شنیده بودند، بر آن می شوند که از خانواده این فرشته نجات دیدن کنند. سالکی از من آدرس خواست و من هم به اندازه فهم خودم کروکی کشیدم و نام محله و کوچه و رنگ در و غیره را نوشتم و ضمناً به مادر آمادگی دادم که ممکن است مادر سالکی به منزلمان بیاید؛ و همین طور هم شد. در اولین فرصت او آمد و چقدر بی ریا. از مادر خواست اجازه دهد دوستی ما ادامه داشته باشد و گفته بود اگر ما را لایق بدانید ما بزرگترها هم با همدیگر رفت و آمد داشته باشیم. موقعی که آدرس منزلشان را متقابلاً داده بود مادر متوجه شده بود ما خیلی هم از هم دور نیستیم یعنی می شود گفت از طرف دیوار پستی منزلمان با هم همسایه هستیم. از زمانی که ما با هم دوست شده بودیم دیگر احتیاجی نبود او با گماشته رفت و آمد کند. ما بقیه آن سال و سال بعد را با هم به مدرسه می رفتیم و بر می گشتیم. بعضی از روزها، بعد از ظهر که دنبالش می رفتم تا با هم به مدرسه برویم، سالکی هنوز ناهارش را نخورده بود و به زور مرا هم دعوت می کردند که در غذا خوردن همراهیشان کنم. روز اول که به منزلشان رفتم چند چیز برایم جالب بود که هنوز هم از خاطرم محو نمی شود. بعد از در زدن گماشته در را باز کرد چنانچه از قبل سفارش شده بود تا دم در ناهارخوری راهنمایی شدم. سالکی و مادرش و سگی سیاه و بزرگ به استقبال آمدند. از دیدن سگ سیاه و زبان قرمزی که از دهانش کمی بیرون بود ترسیدم و جیغ کوتاهی کشیدم و خودم را به سالکی چسبانده سعی کردم جلو گریه ام را بگیرم. سالکی رو به سگ کرد و گفت او می داند که تو مهمان عزیزی هستی که ما از سر میز غذا به احترامت بلند شدیم و او هم از سر میز غذا بلند شده و به استقبال آمده است. در این اثنا پدر خانواده چیزی گفت که معلوم بود سگ را صدا کرده است به او دستور داد تا برود پشت میز و صندلی خودش و بقیه غذایش را بخورد. من محو تماشا و ناباوری بودم که این بار به جیمی دستور داده شد اجازه دارد استخوان غذایش را ببرد بیرون بخورد. سگ استخوان را به دهان گرفت؛ از صندلی پایین پرید و به طرف در رفت؛ در اطاق را با یک دستش باز کرد و به آرامی بیرون رفت؛ به پشت سرش نگاه کرد که مطمئن شود در پشت سرش بسته شده است یا نه! آن روز تحت تأثیر سگ تربیت شده توانستم حتی یک لقمه از غذایشان را بخورم. ولی روزهای بعد با

وجودی که مثلاً در منزل غذا خورده بودم بیش از سالکی غذا می‌خوردم. از طرز نگاه افراد خانواده، حس می‌کردم از اینکه من خوب غذا می‌خورم خوشحال بودند و گاهی متوجه می‌شدم که مادر سالکی با اشاره به او می‌گوید تو هم یاد بگیر؛ اینطور باید غذا خورد و خدا می‌دانست و خودم که چرا چنین بود.

حالا می‌فهمیدم چرا طرز غذا خوردن سالکی روز اول آشنایی برایم جالب بود: بعدها فهمیدم پدر خانواده نظامی است و در خانواده دیسپلین سختی حکم فرماست. سالکی برادری کوچکتر از خودش داشت که گاهی بنا به مقتضای سنش اشتباهی می‌کرد یا صدایی به شوخی از خودش در می‌آورد. فقط یک نگاه سرزنش بار پدرش کافی بود که از اطاق بیرون برود و تا اجازه مجدد، حق ورود به اطاق و بودن در بین جمع را نداشت.

سال ششم ابتدایی بودیم و خود را برای امتحانات نهایی آماده می‌کردیم. یکی از همان روزها با سالکی به منزل خودمان رفتیم. مادرم که ماهها بود سالکی را ندیده بود، بی‌اختیار بوسیدش و گفت چقدر زخم‌خوب شده است. تازه متوجه شدم که فقط به اندازه یک سکه یک ریالی از زخمش باقی مانده و بقیه گونه‌اش کاملاً خوب شده است، فقط سرخی زننده و کمی برجستگی روی پوستش باقی مانده بود. بعد که با هم تنها شدیم این موضوع را باهاش در میان گذاشتم و گفتم تو خیلی خوشگلی حیف است که این نابهنجاری روی صورتت بماند. جواب داد پدرم گفته تعطیل تابستان که درسم تمام شد و تصدیقم را گرفتم مرا می‌برد خارج؛ آنجا پوست صورتم را عوض می‌کنند، و من به شوخی گفتم اگر پوستی که به صورتت زدند مانند پوست صورت من سیاه بود چه می‌کنی؟ جواب داد آنجا دواهایی دارند که رنگ پوست را سفید می‌کند، ندیدی مادر من هم سبزه است وقتی حمام می‌رود رنگ پوست صورتش مثل تو می‌شود ولی وقتی به مهمانی می‌رویم از همین دواها که از خارج آورده به پوستش می‌زنند پوستش لطیف و سفید و زیبا می‌شود و برای اثبات حرفش گفت همه عروس‌ها که سفید نیستند کسانی که پوستشان مثل پوست تو تیره است از این دواها به صورتشان می‌زنند؛ آنوقت زیبا و مثل عروس می‌شوند.

من از این حرف او شیرینی خوبی ته دلم احساس کردم. پس من هم موقع عروسی می‌توانم با این دواهای خارجی سفید و زیبا شوم.

حوزه امتحانی ما در امتحانات نهایی مدرسه دیگری بود و با شاگردان مدارس دیگری با هم امتحان می‌دادیم: یک روز صبح و عصر امتحانات کتبی و روز دیگر امتحانات شفاهی. فقط در این دو روز یک بار همدیگر را دیدیم. چند روزی از تعطیلات

تابستانی گذشته بود که به منزلشان رفتم. از سالکی و پدرش خبری نبود. آنها برای مداوا به خارج رفته بودند. مادر و برادر و گماشته و سگ مانده بودند. گریه‌ام گرفت. مادرش معذرت‌خواهی می‌کرد که بدون خدا حافظی بوده است و بدون مقدمه این اتفاق افتاده است. ولی من از این گریه‌ام گرفته بود که به دلم گذشت که من دیگر هیچ وقت سالکی را نخواهم دید!

چند روز بعد باز هم به منزلشان رفتم که بهشان خبر بدهم نتیجه امتحانات را می‌دهند. فقط گماشته‌شان بود و گفت خانم کارنامه دخترشان را گرفتند. تصدیقش را بعداً برایشان می‌فرستند، و گفت که مابقی هم به تهران رفتند که از آنجا به خارج بروند. من هم امروز عصر خانه را تمیز می‌کنم و کلید را به صاحب خانه می‌دهم و بعد خودم را به پادگان معرفی می‌کنم.

در تمام مدتی که این کلمات را می‌نوشتم انگار سالکی در کنارم بود و می‌گفت از فردا می‌گویم دو تا قاشق و نان هم بگذارند و من جواب می‌دادم متشکرم. راستی دوستی‌های آن زمان چه ساده و بی‌ریا و فراموش نشدنی بود.

بخش چهارم

باور و آیین

مریم بدیعی

شادیهای ملی ایرانی و جشنهای زردشتی

هویت و ویژگیهای فرهنگی هر ملت در طی جشنهایی که در طول سال به مناسبتهای مختلف برگزار می‌کند، نمایان می‌شود. درواقع هر جشن تبلور عقاید و برداشت بخصوص یک ملت است که در طول زمان، ساخت و زیربنای اساسی آن شکل گرفته است. عوامل مختلفی همچون موقعیت جغرافیایی و تقابل و برخورد میان دو یا چند فرهنگ در خلق آن مؤثر بوده است.

جشنهای زردشتی از معدود جشنهایی هستند که با تمام قدمتشان در پیچ و خم تاریخ پر حادثه ایران استوار و پرقدرت بر جا مانده‌اند. درکنار و در تقابل با آنها جشنهای دیگری در ایران برگزار می‌شود که کمتر رنگ دینی دارد و بیشتر رنگ و صبغه ملی در آنها به چشم می‌خورد. در این گفتار کوشش بر آن است که تقابل این دو گونه جشن به تصویر درآید و درباره چنین تمایزی گفتگو شود.

با توجه به شناخت ریشه واژه جشن می‌شود به جنبه مقدس آن پی برد: «جشن به فتح اول و سکون ثانی» از فارسی میانه زردشتی: *jašn* [yšn'] و اصل اوستایی: *yasna* می‌آید. *yasna* در زبان اوستایی مرکب است از *yas* به اضافه *na*. *yaz* صورت اصلی *yas* است و *z* پیش از *n* بدل به *s* شده است. ریشه *yaz* «ستودن» معنی می‌دهد. *na* پسوند اسم ساز و *yasna* به معنی ستایش است و بر بخشی از متن اوستا هم اطلاق شده است. در فارسی میانه زردشتی *yasn* در معنی *yasna* اوستایی به کار رفته است و *jašn* در معنی «جشن فارسی دری». بدین ترتیب اکثر جشنها بنمایه‌ای دینی دارند و حتی خود

کلمه «جشن» نیز به معنای ستودن است (ابوالقاسمی ۱۳۷۴: ص ۶۴).

در سنجش جشنهای ایرانی با یکدیگر، به سه گونه از آیینهای سالیانه بر می خوریم: الف) جشنهای ماهیانه که برابری نام روز و نام ماه در آنها مناسبت گرفتن جشن است، مانند اردیبهشتگان و خردادگان؛ ب) مناسبتهای مخصوص مانند خرداد روز از فروردین ماه و گاهنبارها؛ ج) جشنهای سالیانه که بیشتر به نوروز و تغییر فصل زمستان و بهار باز می گردند، مانند سده و چهارشنبه سوری. به نظر می رسد که با بررسی اجمالی این جشنها براساس تاریخچه، اسطوره، آداب و رسوم و کاربرد اجتماعی آنها می توان به این نتیجه رسید که بنیان دو گروه نخستین را بیشتر باید با باورهای دینی زردشتی در پیوند دانست و در دسته سوم، صبغه و رنگ ملی و عمومی و غیردینی غلبه دارد. نوروز - در میان جشنهای بهاری ایران باستان، جشن نوروز نوعی بزرگداشت اتحاد جهان ایزدی و انسانی به شمار می رفت. نام نوروز در اوستا نیامده ولی در کتابهای پهلوی اشاره های فراوانی به نوروز به خصوص از لحاظ گاه شماری می شود.

آنچه مسلم است تقدس سنتی نوروز از لحاظ زمانی و تغییر فصلها و ضرباهنگ طبیعی و کیهانی نوشدن جهان گیاهی و بزرگداشت انسانی آن است. به موجب اهمیت کشوری و قداست و اعتبار کهن، برای برگزاری آیین مربوط به آن نیز نیاز به مکانی مقدس و ویژه بود که در اینجا تخت جمشید با آن عظمت دیرینه اش معرف همان مکان مقدس برگزاری آیین نوروزی است.

«به گواهی اسناد بی شماری که تقریباً از همه ملل هند و اروپایی درباره جشن آغاز سال نو به دست ما رسیده چنان می نماید که کارنامه اساطیری آیین نوروز با کوکبه ها و دسته های جشن و سرورش پیشینه بسیار کهنی داشته و بی گمان سابقه آن، حداقل از نظر خطوط اصلی مراسم یادشده، حتی به دوران مشترک هند و اروپایی می رسد.

اما مراسم مذکور را نمی توان یکسره از ابداعات خاص هندواروپایی به حساب آورد. قرن ها پیش از ظهور هندواروپاییان در آسیای صغیر، مجموعه اساطیری، آیین جشن سال نو که روی هم رفته تکراری از کار آفرینش انگاشته می شد نزد سومریان و اکدی ها شناخته شده بود و عناصر اصلی آن در میان مردم مصر و عبرانی ها نیز رواج داشت» (الیاده ۱۳۶۷: ص ۱۰۵).

در واقع «عید آغاز سال در بابل و آشور و به تقلید از ایشان در ایلام در اصل عید بازگشت خدای شهیدشونده، دوموزی (Dumuzi) بود که هر سال می مرد و باز می گشت. مرگ او مرگ جهان گیاهی و حیات مجدد او حیات مجدد جهان بود. البته در

طبیعت میان این دو مرحله فاصله‌ای زمانی هست ولی در آیین سال نو بین‌النهرین این دو مرحله به صورتی نمادین پشت سر هم انجام می‌یافت» (بهار ۱۳۷۳: ص ۱۳).
از بارزترین نمونه‌های این جشن می‌توان به جشن akitu یا «مراسم سال نو» که در شهرهای بین‌النهرین برگزار می‌شد، اشاره کرد.

«هر سال در آغاز بهار در شهرهای بین‌النهرین مراسم سال نو به مدت یازده روز برگزار می‌شد که در اصل 'مراسم باروری' همراه با 'ازدواج مقدس' بود و در طی آن پادشاه شهر در آغاز و بعدها پادشاه کشور به نیابت از سوی خداوند یا همسر الهه با کاهنه‌ای به نیابت از سوی همسر خداوند (الهه) نزدیکی می‌کرده است» (ارفعی ۱۳۵۶: ص ۲۸).

در ادامه مراسم که به دوره هشت‌روزه و سه‌روزه تقسیم می‌شد، آیین‌های خاص برگزار می‌گردید و کاهنان نقش اساسی در این مراسم داشتند. شاه نیز می‌بایست در این مراسم، خلوص نیت و درست‌کرداری خود را در طول سالی که گذشته است، به مردوک‌خدای طی مراسمی خاص ثابت می‌نمود» (ارفعی ۱۳۵۶: صص ۲۸ - ۲۹).

«سیلی خوردن شاه از کاهن و عیاشیهای مربوط به این عید بهاری نمادی از بی‌نظمی و آشوب بوده که در ایران به شادمانی عمومی تبدیل شده است و همچنین به هم ریختن نظم و قواعد اجتماعی در قالب «میر نوروزی» در زمان ما تجلی می‌یابد» (بهار ۱۳۷۳: ص ۲۱۳).

«بنا بر این آیین به هنگام نوروز امیر یا حاکم محل برحسب ظاهر از امیری یا حکومت می‌افتاد و بر جای وی، امیر یا حاکمی موقتی می‌نشاندند. این شخص در طی این چند روز حکومتی صوری می‌کرد و به عزل و نصب و توقیف و حبس و جریمه می‌پرداخت و سپس چون حکومت پنج‌روزه‌اش به سر می‌رسید حاکم اصلی به جای خود باز می‌گشت» (بهار ۱۳۷۳: ص ۲۱۳).

«در مورد مسابقات و زورآزمایی‌ها که نماد نبرد دیوان و خدایان است، می‌توان هنوز هم به روستا رفت و به تماشای این نبردها نشست و لذت برد» (بهار ۱۳۷۳: ص ۲۱۲).

بنابراین بر اساس وجوه اشتراکی که بین نوروز و اکیئوی بابلی وجود دارد می‌توان به این نتیجه دست یافت که نوروز، عید بومی است و نه جشنی آریایی. با این حال نسبت دادن مراسم و اعیاد به شخصیت‌های کهن و اسطوره‌ای امری عادی و اجتناب‌ناپذیر بود. از این رو عید نوروز به جمشید پیشدادی نسبت داده شد. آفریدگار، جمشید را از آن آگاه می‌کند که در دوران آینده زمستانی سخت پدید خواهد آمد. بنابراین «جم» به فرمان

اورمزد «ور» یا قلعه‌ای ساخت که دارای سه بخش بود و جفتی از بهترین آدمیان، جانوران و تخمهای بهترین گیاهان را در آنجا نگاه داشت و بدین ترتیب آنان را از خطر نیستی نجات داد.

شگرد جمشید مطابق خصوصياتی که در منابع هندوایرانی دارد، تلاش در جهت بازآفرینی و نوسازی است و این خصوصیات با نوروز که موسم تجدید حیات و نوآوری طبیعت است، مطابقت دارد.*

جشن سده - عنصر اساسی که در جشن سده مورد توجه قرار می‌گیرد، آتش است. یکی از جنبه‌های مهم و اساسی که در هر جشن ایرانی به طور ضمنی، چهره‌ای مشخص و ویژه دارد بزرگداشت و احترام به طبیعت است.

هندوایرانیان معمولاً به آب و آتش، دو عنصری که در زندگی روزانه آنان نقش حیاتی داشت، نذر و هدیه می‌دادند. آب و آتش به نظر زنده و جاندار می‌آیند و به این سبب آنان را صاحب هویت دانستن دشوار نبود (بویس ۱۳۷۴: ۲۱۶).

«فره زردشت نیز به شکل آتش، از روشنی بی‌آغاز فرود آمد و به آن آتشی که در پیش «فرینی» مادر زردشت بود آمیخت، فره از آن آتش در مادر زردشت آمیخت و آن فره سه شب در اطراف همه گذرگاههای خانه به صورت آتش پیدا بود» (آموزگار - تفضلی ۱۳۷۰: ص ۱۲۵).

بر فراز آرامگاه داریوش در نقش رستم، بر روی سکه‌های هخامنشی و در میان نگاره‌های تخت جمشید به نمونه‌هایی از مراسم بزرگداشت آتش برمی‌خوریم. روی هم رفته به صورت خلاصه «مهم‌ترین وظایف و نقش آتش در آیین مزدیسنا عبارت است از:

(۱) واسطه میان انسان و خدا؛ (۲) کانون عبادت‌های روزانه؛ (۳) فرزند اهورامزدا؛ (۴) نشانه مرثی حضور او؛ (۵) نمادی از نظم راستین او؛ (۶) خدایی انتزاعی (هم‌زمینی و هم‌ایزدی).

حال با توضیحات مختصری که در مورد «آتش» ارائه شد به بررسی اجمالی جشن سده می‌پردازیم.

«واژه اوستایی saḍā که اسم و مونث است به معنای 'ظهور، آشکارایی و پیدایی'

* برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به آرتور کریستن سن ۱۳۷۷: ص ۹۰.

است. این واژه از ریشه sand به معنی 'آشکار شدن، به نظر رسیدن' مشتق است^۱ در شاهنامه فردوسی، منشأ سده به هوشنگ پیشدادی نسبت داده شده است. هوشنگ پیشدادی در نبرد با مار سیاه به طور اتفاقی دو سنگ را بر هم می‌زند و فروغی از دل سنگ پدید می‌آید که آتش است.

«در این اسطوره ظاهراً هوشنگ نماد آفریننده است و مار نماد تاریکی و آشفتگی آغازین و صخره‌ای که سنگ بر آن فرو می‌آید نمادی است برای آسمان، که در اوستا به معنی سنگ است» (بهار ۱۳۷۳: ص ۲۲۹).

ابوریحان بیرونی دربارهٔ منشاء جشن سده آورده است: «بیور اسب ستمگر (ضحاک) توسط دو مار که از دو شانهٔ او روییده بود مورد آزار قرار گرفت و دستور داد که هر روز دو مغز انسان برای غذاهای مارها تهیه کنند، از مائیل که مأمور این کار بود هر روز یکی از دو نفری را که محکوم به مرگ بودند، با آمیختن مغز آن با مغز قوچ، دیگری را نجات می‌داد و به کسانی که آنان را نجات داده بود، دستور می‌داد که در کوههای غرب دماوند مستقر شوند. هنگامی که فریدون، ضحاک را شکست داد خواست از مائیل را بکشد، اما از مائیل برای او فاش ساخت که چه روشی برای نجات نیمی از قربانیان به کار می‌برد. فریدون برای یافتن حقیقت امر، مرد مورد اعتمادی را با از مائیل به سرزمینی که نجات‌یافتگان در آن مستقر بودند گسیل داشت.

از مائیل به آنان دستور داده بود که بر بامهای خود آتش بیافروزند تا بتوانند تعدادشان را دید، آنان نیز چنین کردند و در دهم بهمن بود که این آتش افروزی برپا شد، مرد مورد اعتماد با دیدن همهٔ این آتشها فریاد زد: «چند خانواده را نجات داده‌ای؟ خدا تو را پاداش دهد. چون این خبر به فریدون رسید بسیار خوشحال شد و شخصاً به دماوند رفت، سپس دماوند را به عنوان تیول به از مائیل داد و به او تاج زرین بخشید» (کریستن سن ۱۳۷۷: ص ۲۰۴)

در زین الاخبار گردیزی همین حکایت ذکر گردیده و ضمناً دلایل دیگری هم دربارهٔ برگزاری این جشن ارائه شده است:

«وسدهٔ بزرگ چنین گویند که اندرین روز سد مردم تمام شده بود از نسل مشی و مشیانه و ایشان دو مردم نخستین بودند چنان که مسلمانان گویند آدم و حوا، مغان را آن

۱. این نظر خلاف نظریهٔ کسانی است که معتقدند واژه سده از کلمه «صد» گرفته شده است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به مقالهٔ بهار در جستاری چند از فرهنگ ایران: صص ۲۲۷ - ۲۲۸.

دو تن بودند و باز بعضی گفتند میان این روز و نوروز سد شبان روز بود، یعنی پنجاه روز و پنجاه شب، بدین سبب سده نام کردندنش» (زین الاخبار ۱۳۶۳: ص ۵۲۵).

در مجموع، نسبت دادن کشف آتش یا جشن آن به کسانی که نقش بنیادی و کلیدی در تاریخ داشتند همچون هوشنگ، مشی و مشیانه، فریدون، زوتهماسب، خود دلیل بر قداست و اهمیت آتش به عنوان عنصری حیاتی و تأثیرگذار در زندگی مردم آن زمان است.

به نظر می‌رسد که این جشن از روزگاران کهن باقی مانده است و زردشتیان نیز به علت عدم تضاد میان این جشنها با تعالیم کیش نوین زردشت آن را رعایت می‌کرده‌اند. پس به‌طور خلاصه علل برگزاری جشن سده با توجه به موقعیت جغرافیایی و تقویمی عبارتست از:

(الف) از روز برگزاری جشن سده تا روز گردآوری غله از نواحی جنوبی ایران یک صد روز فاصله است و بدین سبب این جشن را سده نامیده‌اند.

(ب) از جشن سده تا نوروز پنجاه روز و پنجاه شب در پیش است که مجموعاً صد شب و روز می‌شود، به سبب این امر جشن سده را پنجاه روز مانده به نوروز جشن می‌گرفتند.

(ج) چون با گذشت یک‌صد روز از زمستان بزرگ سرما به اوج خود رسید و پس از آن سستی می‌گیرد و به شادی این سستی و زوال نیاکان ما جشن سده را برپا می‌داشتند» (بهار ۱۳۷۳: ص ۲۲۴).

جشنهای آتشی که در مناطق مختلف جهان و در مواقع به خصوصی از سال برگزار می‌شد، به انگیزه سودبخشی انرژی خورشیدی و به خاطر تأثیرگذاری عمیق آتش در زندگی اقتصادی، اجتماعی و کشاورزی مردم بود. درباره آداب و رسوم مربوط به جشن سده در منابع اسلامی و در متون نثر و نظم فارسی توضیحاتی ذکر گردیده است.

«این جشن را هنگام شب برگزار می‌کردند. همگان به صحرا می‌رفتند و کومه‌هایی از بوته‌ها فراهم می‌ساختند و آنها را برمی‌افروختند و شادی و پایکوبی می‌کردند... ملوک و سلاطین مرغان و جانوران صحرایی را گرفته آنها را به نفت می‌آغشتند یا بر پای ایشان دسته‌های خشک گیاه می‌بستند و در پرند یا گیاه آتش می‌افکندند و ایشان را رها می‌ساختند تا در صحرا و آسمان تیره به پرواز درآیند» (بهار ۱۳۷۳: ص ۲۲۴).

فروختن چنگ و چغانه و صورت حیوانات برای کودکان و همچنین شمشیر و سپر چوبین و بوق سفالین از دیگر مراسم مربوط به این جشن بود. در تاریخ بیهقی درباره این جشن آمده است:

«... امیر فرمود تا سراپرده به راه مرو بزدند بر سه فرسنگی لشکرگاه، و سده نزدیک بود اشتران سلطانی را به همه لشکر به صحرا بردند و گز کشیدن گرفتند تا سده کرده آید و آلت بسیار و کبوتر و آنچه رسم است از ادوات این شب به دست کردند و سده فراز آمد.» (بیهقی ۱۳۲۴: ص ۴۴۲).

علاوه بر این در اشعار برخی از شاعران قصیده سرا از قبیل منوچهری و فرخی به جشن سده و آداب و رسوم مربوط به آن اشاره شده است.* با توجه به توضیحاتی که داده شد عمده ترین ویژگیهای جشن سده را در موارد زیر می توان خلاصه نمود:

– خواندن دعاهاى مختلف که نوعی تمرکز مثبت محسوب می گردد.
– انجام دادن نذورات و برقراری خیرات که سبب سود رساندن به مردم کم درآمد می شد.

– تقویت صفات اجتماعی نیکو از قبیل دهش و بخشش.
– یادآوری حرمت آتش و مقدس شمردن عناصر طبیعت.
– تشریک مساعی و تقویت روحیه همکاری و تعاون.
– دور کردن نیروهای منفی.
– دور کردن آفات و حشرات از طریق سوزاندن.
– گردهمایی نیروهای مردمی در کنار یکدیگر، که گهگاهی سبب چاره اندیشی و ایجاد ترس در دستگاه خلافت و حکومت می گشت.

چنان که ملاحظه می فرمایید، این خصائص ضمن آن که با آموزه های کیش زردشتی هماهنگی تام دارد، تصور و نیت و نیز سستهای فراگیر و سودمند و همگانی نیز هست. جشنها یا بهتر گفته شود، آداب و رسوم و باورهای مربوط به شب یلدا و چله بزرگ و چله کوچک و نیز بویژه چهارشنبه سوری هم همه از این دست است. اینها در ضمن آن که مباینتی با باورها و عقاید دینی زردشتی ندارند، صبغه و رنگ خاصی نیز در جشنها پدید نمی آورند که با بنیان باورهای زردشتی در ارتباط مستقیم باشد و با حذف

* برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به دیوان فرخی، صفحات ۴۸، ۲۰۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۸۲.

آن، مناسبت و معنای آن سنت و مراسم نابود گردد. خصیصهٔ اخیر را در گاهنبارها مثلاً بخوبی می‌توان یافت که از آنها سخن خواهد رفت.

جشنی که در حد واسط میان این دو گروه جای می‌گیرد، مهرگان است. شاید بشود این پیشنهاد را مطرح کرد که جشن مهرگان و سنتهای آن را از نظرگاه تاریخی باید جشن پاییزی دانست که در ایلام، از دیرباز آن را همراه با قربانی گوسفند برگزار کرده و آن مراسم را «گوشوم» (یوسف مجیدزاده ۱۳۷۰: ص ۵۵) می‌نامیده‌اند. احتمال آن هست که این جشن بسیار دیرینه‌سال با جشن مهرماه و روز مهر انطباق یافته و با آن یکی شده باشد.

مهرگان - برگزاری جشن مهرگان با ایزد مهر (اوستا: *miθra*، ودا: *mitra*) پیوند دارد. همچنین در آیین مهرپرستی ایزد مهر به صورت مرکز و محور پرستش در می‌آید. می‌گویند مهرپرستی از طریق دریا زنان سیسیلی که یکی از ایالات آسیای صغیر است به اروپاییان شناسانده شد. مراسم رمزی میترا نیز برای اولین بار توسط همین دریا زنان سیسیلی در روم شایع شد و مقارن قرن اول مسیحی در بخش عمدهٔ حوزهٔ مدیترانه از سوریه تا اسپانیا رواج قابل ملاحظه‌ای داشت.

از پایان قرن دوم میلادی تا اواخر قرن چهارم میلادی به علت تشرف یافتن امپراتوران به این آیین و همچنین تسلط معنوی میترا در حیات دینی رومی‌ها، رواج آن به حدی بود که احتمال می‌رفت در تمام حوزهٔ امپراتوری فائق گردد و به صورت دین رسمی در آید.

به هر حال آیین میترا، آیین جنگجویان بود و به مردان اختصاص داشت. مدارج تشرف در آیین میترا شامل هفت مرتبه می‌شد و با سیر استکمالی نفوس و مراتب و مدارج پیروان آن آیین تناسب داشت.

نقوش برجستهٔ رومی برای محققان کیش مهر این تعابیر را آفریده است که «این خدا به صورت کودک از صخره متولد می‌شود و نشانه‌هایی که نمودار وظیفهٔ اوست به دست دارد. خنجری که با آن روزی گاو نر را خواهد کشت و همین‌طور به همراه داشتن سنگ و مار که هر یک نمادهایی جداگانه دارد» (زرین‌کوب: صص ۴۲۱ - ۴۲۲).

با این حال مهرپرستی با انتشار مسیحیت در میان طبقات فقیر و محروم رو به افول گذاشت و بالاخره به وسیلهٔ الهیات این دین پیچیده مغلوب شد و شاید اگر مسیحیت به وجود نیامده بود، به احتمال قوی روم و دنیای امپراتوریش در دست میترا باقی مانده بود.

اما مهر در ایران سرنوشتی دوگانه داشته است. به این معنی که درگاهان و در کتیبه‌های متقدم هخامنشی یادی از مهر نمی‌شود.

«اما در اوستای نو و کتیبه‌های متأخر هخامنشی برعکس دوره پیشین به ایزد مهری برمی‌خوریم که نیرومندتر از ایزد مهر ودایی - میتانی است و از اساطیر بین‌النهرینی ایرانی اثرپذیری دارد.»^۲

«در کتیبه اردشیر دوم در خرابه شوش و در کتیبه اردشیر سوم در پرسپولیس باتثلث «اهورامزدا، مهر، ناهید» مواجه می‌شویم»^۳ که شبیه به تثلث ایزدان ایلامی با نام‌های اینشوشینک، هومبان و کیری‌ریشه است. بنابراین مفاهیمی از این گونه نیز بر یزدان‌شناسی زردشتی اثرگذار بوده است (مهرداد بهار ۱۳۷۶: ص ۳۹۵ و صص ۴۰۳ - ۴۰۴).

و اما در اوستا نام مهر به صورت *Miθra* است. در پهلوی این نام با صفت *vouru.gaoyaotay* /frāxgōyōd /frāx^vgōyōt به معنی «فراخ چراگاه» که در اوستا به شکل *vouru.gaoyaotay* آمده است، توصیف می‌شود.

بنابر مهریشت آگاهی، راست‌گویی، پیمان‌دار بودن، قانون‌گذاری، فره‌بخشی و اعطای شهریاری، معرفت و آگاهی به علم روحانی و درک کلام مقدس و همچنین صلح‌بخشی، جنگ‌طلبی، دولت‌فزایی، سپاه‌آرایی، سلامت‌بخشی، یاری‌رسانی، زورمندی، قدرت‌طلبی از خصوصیات ایزد مهر هستند که با مهر هندی ارتباط و پیوندی نزدیک می‌یابد.

مهر در مهریشت خدایی بخشنده است: او دارای دشتهای فراخ است، اسب تیزرو و خانمان و آرامش می‌بخشد، ثروت و خرمی می‌دهد، آب را افزون می‌کند، باران می‌باراند، گیاهان را می‌رویاند، گله و رمه می‌بخشد، پسران زورمند و مهمتر از همه زندگی می‌بخشد.

«بنابراین وظایف مهر ایرانی ظاهراً از مهر هندی بیشتر است که چگونگی این مسئله را باید در تأثیر تمدن بین‌النهرین بر تمدن ایرانی جستجو کرد.»^۴

در عقاید زردشتیان پس از مرگ هنگام عبور از پل چینود بار دیگر به نقش اساسی مهر برمی‌خوریم که با سروش و رشن تثلثی دیگر ارائه می‌دهند و به روان درگذشتگان یاری می‌رسانند.

با این حال با تمام اهمیتی که مهر در ایران دارد و حتی در زمان اشکانیان و

۲. ادیان آسیایی. بهار، مهرداد: ص ۶۸؛ همچنین برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به مقدمه تحت جمشید. بهار، مهرداد: ۱۳۷۲.

۳. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به Old Persian. Kent. p152 A2 sa: Artaxerxes II

۴. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به Ancient Mesopotamia, Openheim. Chicago. 1955

ساسانیان نیز از اهمیت خاصی برخوردار است و حتی یشتی از اوستا به نام او اختصاص یافته است، پرستش مهر را نمی‌توان محور اصلی در دین زردشتی محسوب کرد. آیین زردشتی مهر را در زمره ایزدان دین مزدیسنی جای داد و وظایفی همچون قضاوت روان و نظارت بر عهد و پیمان را بر عهده او گذاشت.

با توجه به توضیحاتی که در مورد تاریخچه ایزد مهر گفته شد به اسطوره‌های مربوط به جشن مهرگان می‌پردازیم. درباره منشأ پیدایش جشن مهرگان در باورهای مردمی باید گفت که این جشن را به پیروزی فریدون بر ضحاک و همین‌طور آفرینش مشی و مشیانه نسبت می‌دهند. در زین‌الخبار گردیزی و همچنین نوروزنامه این جشن به فریدون به سبب پیروزی وی بر ضحاک ستمگر، نسبت داده شده است.

در شاهنامه فردوسی اشاره به نشستن فریدون در مهرماه بر تخت شاهی آمده است. «در واقع مهرگان متضمن خاطره خلقت نخستین انسان یعنی، 'مشی و مشیانه' از نطفه کیومرث هم محسوب می‌شود و با نسبت دادن مهرگان به فریدون نیز این جشن با اسطوره‌های نخستین انسان و نخستین فرمانروا ارتباط مستقیم می‌یافت و اهمیت آن نزد فرمانروایان به همین خاطر بود.» (زرین‌کوب: ص ۴۲۱)

موسم برگزاری جشن مهرگان مطابق آنچه که ابوریحان بیرونی و گردیزی گفته‌اند، شانزدهم تا بیست و یکم مهر ماه بوده است که مجموعاً شش روز به طول می‌انجامید. روز آغاز را مهرگان عامه و روز انجام را مهرگان خاصه می‌گفتند و روز بیست و یکم را که «رام» روز نام داشته است، مهرگان بزرگ می‌نامیدند.

با توجه به اینکه ایرانیان قدیم سال را به دو بخش تابستان و زمستان تقسیم می‌کردند، جشن مهرگان حدوداً همزمان با شروع فراغت کشاورزان از درو و خرمن‌کوبی و هنگام فارغ‌بالی شاهان از جنگ و ستیزه بوده است.

درباره آداب و رسوم مربوط به این جشن باید گفت که در منابع پیش از اسلام اشاره‌ای صریح و کامل به برگزاری جشن مهرگان نشده است اما بر اساس گزارش مورخان مختلف بر این باوریم که در دوره هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان این جشن باشکوه هر چه تمام‌تر برگزار می‌شد. در منابع اسلامی به توضیحات نسبتاً مفصلی در باره مراسم ویژه این جشن برمی‌خوریم.

بعد از هجوم اسکندر مقدونی و تسلط یونانیان و متروک شدن تقویم اوستایی برگزاری اعیاد ملی و مذهبی ایرانیان از میان رفت اما در زمان اشکانیان دوباره سر برآورد. شاهان ساسانی نیز با توجه به سیاست مذهبی که داشتند در احیای مراسم قدیم

ایران و قوانین دیانت زردشتی نهایت تلاش خود را به کار می‌بردند تا پیروی و ارادت خود را نسبت به اخلاف خویش نشان دهند.

اولین کسی که در روز جشن مهرگان به حضور شاه می‌رفت، موبد موبدان بود. در این روز بزرگ همان طور که اشاره گردید شاه هدایای مختلفی را از پادشاهان دیگر ممالک، از وزیران، دیوران و دیگر بزرگان درباری از قبیل: دیبا، فرشهای قدیمی، طاووس از سند و فیل از هندوستان دریافت می‌کرد.

احتمالاً روزهای شانزدهم تا بیست و یکم مهر اختصاص به طبقه خاصی داشت که هدایای خود را عرضه نموده و احتمالاً هدایایی از شاه دریافت می‌نمودند.

اجرای الحان و نواختن موسیقی از دیگر مراسم مربوط به جشن مهرگان بود. مهرگان بزرگ، مهرگان خردک، از جمله آهنگهایی بودند که جز نامی در متون چیز دیگری از آنها باقی نمانده است.

در میان عامه مردم نیز این جشن دارای ویژگیهای خاص خود بود. در این روزها از راه تبرک، مردم همانند نوروز برای یکدیگر شکر هدیه می‌فرستادند و جالب‌تر این که در «مهرگان» هفت خوان به جای هفت سین نوروز گسترده می‌شد و بر سر آن خوان میوه‌هایی چون انار، سیب، ترنج، انگور و عناب می‌گذاشتند.

بعد از اسلام نیز برگزاری جشن سده، نوروز و مهرگان به قوت خود باقی ماند. حکومت‌های مذهبی آن دوره برای این که حقانیت خویش را به اثبات برسانند و توجیهی ملی برای حکومت خود بیابند به برگزاری مراسمی از این قبیل که ریشه در باورهای مردم داشت، رغبتی تمام نشان می‌دادند. در دیوان شعرای سبک خراسانی و همچنین در تعدادی از آثار منشور فارسی به توضیحاتی درباره مراسم این جشن برمی‌خوریم.^۵

«اما «ودرین» یا سفره ویژه نیایش در مهرگان هم گسترده می‌شود که در آن انواع میوه‌های فصل و گل و ریحان، «لرک» (lork نوعی آجیل) و بوهای خوش می‌نهند و خوراکیهای دیگر از قبیل آش، حلوا، نان سیرو (siru)، کماج و چُمال (خوراکی که از روغن و خرما و نان که به هم آورده و چنگمال کنند) در آن وجود دارد.

همچنین در این روز خوراک ویژه‌ای به نام «دون» درست می‌کردند که مقداری از

۵. در تعدادی از اشعار شاعرانی همچون رودکی، دقیقی، فردوسی، فرخی، عنصری، منوچهری، مسعود سعد، قطران، ناصر خسرو، معزی، ازرقی، سوزنی و رشید و طواط و همچنین در آثار منشوری مثل تاریخ بیهقی، ابوالفضل و المحاسن و الاضداد جاحظ به اشارات مفصلی در مورد این جشن برمی‌خوریم.

آن را بر بام می نهادند که برای اسب مهر ایزد خوراکی باشد.»^۶

چنین به نظر می آید که جشن مهرگان هم از حالت مذهبی، سیاسی و درباری برخوردار است و هم به سوی جشنهای مردمی گرایش دارد. به عبارت دیگر در این جشن بار دیگر خاطره نهایت حد رشد قوه نامیه در نبات و حیوان تکرار می شود. از سوی دیگر یادآور پیروزی پهلوان و فرمانروا بر اژدهای ستمگر و ظالم است.

جشن مهرگان هنوز هم در میان زردشتیان کشور برگزار می شود و جزء جشنهای ملی و مذهبی آنان به شمار می آید. ولی به علت آن که با جشنهای گروه نخستین نزدیک می گردد و در آن انطباق نام ماه و نام روز مناسبت گرفتن آن را می سازد، در جامعه اکثریت ایرانیان، دیگر مهرگان را جشن نمی گیرند، حال آن که حتی مثلاً «مهرجان»، که صورت معرب همین واژه است، در زبان عربی به معنای مطلق جشن به کار رفته است. همین پیوند نزدیک میان باورها و اسطوره بنیادین در برگزاری جشن است که به گاهنبارها بار دینی و مفهومی خاص در آیین زرتشتی می بخشد.

گاهنبارها - مقوله آفرینش از جمله بحثهای اساسی در ادیان مختلف است. هر یک از آنها به سبک و شیوه خاص خود درباره آفرینش و چگونگی آن به گفتگو می پردازند. گاهنبارها مبحث آفرینش را در آیین زرتشتی به خود اختصاص داده اند و چون نوعی بزرگداشت نسبت به پدید آمدن هستی محسوب می گردند رنگ و صبغه و ارزش دینی به خود می گیرند. منابع دربردارنده اطلاعاتی در زمینه گاهنبارها همچون منابع اوستایی، پهلوی و یا منابع اسلامی اکثراً شامل توضیحاتی درباره اسطوره آفرینش و موسم گاهنبارها هستند. در مورد آداب و رسوم و یا کاربرد اجتماعی این جشنها به زحمت می توان به مطلبی تازه که آگاهی یا اطلاعی جدید در این زمینه ارائه بدهد دست یافت. توضیح آن که گاهنبار gahānbār نام جشنهای ششگانه فصلی است که هر یک پنج روز ادامه دارد و مهم ترین روز هر جشن آخرین روز آن است. درباره آنها در کتاب بندهش آمده است:

«او این شش آفرینش را به شش گاه گاهنبار بیافرید، به سالی که سیصد و شصت و پنج روز به شمار است، و دوازده ماه، هر ماهی سی روز و یک ماه سی و پنج روز. بر هر روز نام امشاسپندی نهاده شد. چگونگی آن را گویم: نخست، آسمان را آفرید به چهل روز که از روز هرمزد، ماه فروردین تا روز آبان، ماه

۶. مجله فروهر - جشنهای ویژه، ه - ر - فرهنگ - ش ۵ و ۶، شهریور ۶۴.

اردیبهشت است. پنج روز درنگ کرد تا روز دی بمهر. آن پنج روز گاهنبار و آن را نام مَدیوزرم (mēdyōzarm) است. آن را گزارش این که زیستگاه ماد و مهر و سبزی به پیدایی آمد.

دیگر آب را آفرید به پنجاه و پنج روز که از روز مهر، ماه اردیبهشت است تا روز آبان، ماه تیر، پنج روز درنگ کرد تا روز دی بمهر. آن پنج روز گاهنبار و آن را نام مَدیوشم (mēdyōšam) که آن را گزارش این که او آب را روشن بکرد، زیرا نخست تیره بود.

سدیگر، زمین را به هفتاد روز آفرید که از روز مهر، ماه تیر تا روز آرد، ماه شهریور است. آن پنج روز را درنگ کرد تا روز انگزان. آن پنج روز گاهنبار و او را نام پدیشهه (pēdišah) است. او را گزارش این که به پای رفتن آفریدگان را بر زمین پدید آورد.

چهارم، گیاه را آفرید به بیست و پنج روز (که از روز هرمزد، ماه مهر، تا روز ارد است). پنج روز درنگ کرد تا روز انگزان. آن پنج روز گاهنبار و او را نام آیاسریم (ayāsrīm) است که او را گزارش این که برگ و بوی و رنگ و سبزی پیدا شد.

پنجم، گوسفند را آفرید به هفتاد و پنج روز که از روز هرمزد، ماه آبان، تا روز دی بمهر، ماه دی است. پنج روز درنگ کرد تا (روز بهرام). آن پنج روز گاهنبار و او را نام مَدیاریم (mēdyārim) است و او را گزارش این که انبار زمستان را برای دامهای خویش فراهم بکرد.

ششم، مردم را آفرید که کیومرث است، به هفتاد روز که از روز رام، ماه دی، تا روز انگزان، ماه سپندارمذ است. پنج روز درنگ کرد تا (روز وهیشثوئیشت گاه). آن پنج روز گاهنبار است که آن پنج روز تروفته است که دزدیده خواند، او را نام هَمَسپَهَمَدیم است که او را گزارش این که حرکت همه سپاه به گیتی پیدا شد، زیرا فروهر مردمان به همسپاهی رفتند. نام آن پنج روز که تروفته است، که پنج‌گاه گاهانی است، که پنجه نیکو خواند ...» (بندهش ۱۳۶۹: صص ۴۱ - ۴۲).

درباره آفرینش مادی و صفات آفریدگان در متون پهلوی سخن رفته است و مضامین آنها بیانگر بازتاب اعتقاد به یک نظم جهانی، در نظام آفرینش زردشتی است.^۷ به عنوان مثال در این نوشته‌ها آفرینش آسمان برای بازداشتن اهریمن و دیوان و آفرینش آب برای از میان بردن دروج تشنگی است و هدف از خلقت کیومرث آفریدن نخستین کسی است که به گفتار و آموزش اهورامزدا گوش فرا می‌دهد.

در پنج روز آخر سال که جزء ماههای سال محسوب نمی‌شود و به خَمسه مسترقه

۷. مثلاً نگاه کنید به یادداشتهای روایت پهلوی (۱۳۶۷)، صص ۱۰۶ - ۱۰۷.

یا پنجه کبسه یا بهیزک و پنجه و پنجه‌وه و گاه و اندرگاه و روزهای گاتها و پنجه بزرگ معروف است، روزهای آفرینش انسان، تکمیل خلقت و کمال هستی انجام می‌گیرد. از این رو دارای جایگاه ویژه‌ای است. در بندهشن و در فروردین‌یشت در مورد نزول فروهرها در آخرین گاهنبار سخن به میان آمده و گفته شده است که فروهرهای نیک‌پاکان در همسپدم از آرامگاههای خویش بیرون می‌آیند و به سوی زمین حرکت می‌کنند و مدت ده روز در آنجا به سر می‌برند.

بیرونی در آثارالباقیه واضح جشنهای گاهنبار را زردشت دانسته و گردیزی هم نظیر این جشنها را که اساس ترتیب آفرینش در ادیان دیگر هم هست و در کتب تورات، انجیل، زبور، و فرقان هم به آن اشاره شده، یادآور می‌گردد.

خانم پروفیسور مری بویس در کتاب تاریخ کیش زردشت نظریات تازه‌تری را در این باره ارائه می‌دهد: ظاهراً زردشت روز اعتدال بهاری را به عنوان روز آغاز سال نو انتخاب می‌کند البته که وی از اهمیت نمادی مذهبی این روز به عنوان روزی که حیات در این فصل تجدید می‌شود، غافل نبوده است.

این واقعیت که زردشتیان نخستین این جشنها را «میدیورزمی» یعنی میانه بهار می‌گیرند دلیل بر این است که نوروز اول بهار و روز اعتدال بهاری گرفته می‌شده است و نه در پاییز و یا نیمه تابستان.

مسلماً اسامی این جشنها که با سال چوپانی و کشاورزی در ارتباط است خود نشانگر این است که سابقه‌ای طولانی‌تر از زمان ظهور زرتشت دارد. اما زرتشت با ابتکار عمل توانسته است جشنهای فصلی را با مقاصد کیش نوین هماهنگ سازد (بویس: صص ۲۴۰ - ۲۴۱).

درباره آداب و رسوم مربوط به گهنبارها فقط به‌طور پراکنده در متن‌های گوناگون اشاراتی وجود دارد. مسئله اساسی در این جشنها، سپاس از اهورامزدا و سپس بذل و بخشش، عطا و انفاق است. به همین جهت خواندن دعا یکی از ارکان مهم این جشنهاست.

ویسپرد همیشه همراه یسنا خوانده می‌شود ولی در مواقعی خاص از سال مانند گاهنبارها اختصاصاً ویسپرد خوانده می‌شود و به «ویسپرد گاهنبار» معروف است و این بدان جهت است که گاهنبارها «رَدِ زمان» هستند و ترقی و توسعه و پیشرفت هر امری بستگی به زمان و توالی فصول در مواقع خود دارد (روایت پهلوی، ص ۱۰۰).

خداوند آفرینش این جهان را به شش هنگام به انجام رسانید، پس مردمان راست

که در این هنگام گاهنبار کنند و آفرین گویند و خدای را ستایش کنند، و میزد و "اطعام و انفاق" سازند (صد در بندش، فصل ۵۰).

یکی دیگر از آداب و رسوم گاهنبارها مراسم «آفرینگان خوانی» است. در اوستا واژه‌های āfri.vana, āfrina از ریشه fri به معنی ستودن و گرامی داشتن و آفرین گفتن و تحسین کردن و خشنود گردانیدن است.

برای برگزاری و شرکت در مراسم آفرینگان گاهنبار لازم است وضو و تطهیر انجام شود که آن را پادیاب (= پادیابو pādīyāb) می‌نامند و در اغلب مراسم دینی هر شرکت‌کننده باید این فریضه را انجام دهد. در آغاز لازم است پادیاب‌کننده «به خشنودی اهورامزدا را» خوانده و یکبار نیز «اشم و هو» بخواند پس صورت و دستها و پاها را شسته و کمر بند مقدس یعنی کشتی خود را باز نماید و دعای کشتی بخواند، و دوباره کمر بندش را ببندد. مراسم را به نوبت زوت (zōt) و راسپی (rāspīg) برگزار می‌کنند و در آتشدان چوبهای خوشبو و عود می‌سوزانند. ظرفهای لrk (= lork = آجیل هفت مغز) و میوه و آشامیدنی و شمع‌های روشن از لوازم است؛ دو موبد به خواندن پازند آفرینگان می‌پردازند و میوه‌ها را متبرک می‌کنند و پس از پایان یافتن تلاوت، همه حاضران از لrk و میوه می‌خورند و بهره‌مند می‌شوند. برگزاری مراسم آفرینگان گه‌نبار یکی از مصارف موقوفات گه‌نبار است که در بسیاری از «وقف‌نامه‌های موقوفات زرتشتیان کرمان به آن اشاره شده است».

با توجه به توضیحاتی که داده شد اهمیت گاهنبارها را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

- یادآوری قدرت اورمزد و سپاسگزاری از او.
- احترام به امشاسپندان و ایزدان.
- ایجاد همبستگی و وحدت میان پیروان دین.
- تجدید همیاری و میثاق دوباره نیروهای خوبی و نیکی.
- همسویی طبقات مختلف جامعه در زمانی واحد برای هدفی مشترک.
- تقویت روحیه ایثار و بخشش و داد و دهش.
- دستگیری از فقیران از طریق انفاق و خیرات.

چنان که دیده می‌شود، سه نکته نخستین افزون بر اسطوره بنیاد گاهنبارها مختص عقاید و باورهای زردشتی است. این اختصاص گاهنبار را بار و معنای خاص دینی می‌دهد و آنها را به عنوان مراسم و آیینی مذهبی، از جشنهای عام و همگانی متمایز

می‌گرداند. البته آداب و رسوم و مختصات دیگر نیز که این جنبه را تشدید می‌کند به گاهنبارها بویژه رنگ آیینی می‌زند.

همین ویژگی را در مورد جشن خردادروز از ماه فروردین نیز می‌توان دید. این روز که اینک بویژه به مناسبت زایش و بعثت زردشت آن را جشن می‌گیرند، روشن است که به پیروان کیش او اختصاص داشته باشد. جشنهای دیگری هم که به سادگی هنوز در جامعه زردشتی برگزار می‌شود، مانند مراسم آیینی مختصری که به روزهای «عزیز» در هر ماه باز می‌گردد، دارای همین ویژگیهای اختصاصی بودن و عمومیت نداشتن هستند. جشنهای ماهیانه نیز از این دست اند.

جشنهای ماهیانه: مناسبت جشنهای ماهیانه آن است که نام روز و نام ماه با یکدیگر انطباق می‌یابد. از آن‌رو که این نامگذاری خصیصه تقویم زردشتی است و مستقیماً علت وجودی این جشنها به کیش و باورهای خاص آن مربوط می‌شود، پس روشن است که بیرون از آن حیطه نتواند بر جای بماند. برخی از این جشنهای ماهیانه، همانند مهرگان و تیرگان اسطوره و مراسم و شرح بیشتری دارد و برخی دیگر فاقد این چنین تفصیلی است.

فروردینگان - در گاه‌شماری ایران باستان روز نوزدهم هر ماه و ماه اول هر سال خورشیدی به نام فروردین است. به سبب توافق روز و ماه جشنی بر پا می‌شده که آن را فروردینگان* و یا به گفته ابوریحان "فروردگان" گفته‌اند (آثارالباقیه، ۱۳۵۲: ص ۲۸۶).

فروردین صورت جمع برای واژه‌ای است که در اوستا به صورت فروشی (fravaši) آمده است. این واژه در پهلوی به صورت frawardīn آمده است.

یشتی از اوستا به همین نام است. هدف از جشنهای مختلفی که به یمن نزول فروهرها برگزار می‌شد، بزرگداشت و ادای احترام به فروهرهای پاک توانا بود. درباره جشن فروردینگان ابوریحان بیرونی در آثارالباقیه نوشته است که: «آن را روز انهار گویند و در آب‌های جاری عطر و گلاب می‌ریزند». اطلاعات دیگر در زمینه مراسم مربوط به این جشن ارائه نگردیده است.

اردیبهشتگان - در گاه‌شماری ایران باستان روز سوم هر ماه و ماه دوم هر سال خورشیدی به نام اردیبهشت امشاسپند است. زردشتیان، اردیبهشت روز را از اردیبهشت ماه جشن می‌گرفتند و آنرا اردیبهشتگان می‌نامیدند.

* به ده روز پایان سال، یعنی پنجه کوچک و پنجه بزرگ هم فروردیان می‌گفته‌اند.

سومین یشت از اوستا به نام همین امشاسپند است. این امشاسپند نمایندهٔ قانون ایزدی و نظم اخلاقی در جهان است. دربارهٔ وی آمده است که: «اردیبهشت را خویشکاری (= وظیفه) این است که دیوان را نهد تا روان دروندان را در دوزخ به بیش از گناهی که ایشان را است پادافره کنند و (دیوان را) از ایشان باز دارد» (بندهش ۱۳۶۹: ص ۱۱۱).

دربارهٔ آداب و رسوم مربوط به اردیبهشتگان اطلاعی در دست نیست اما مطابق جشنهای دیگر، ابوریحان بیرونی به آن اشاره‌ای نموده است که «اردیبهشت ماه، روز سوم آن اردیبهشت است و آن عیدی است که اردیبهشتگان نام دارد برای آن که هر دو با هم متفق شده‌اند. معنای این نام آنست که راستی بهتر است و برخی گفته‌اند که منتهای خیر است و اردیبهشت ملک آتش و نور است و این دو با او مناسبت دارد و خداوند او را به این کار موکل کرد». (ابوریحان بیرونی: ۱۳۶۳: ص ۳۳۳)

خردادگان و مردادگان - روز ششم از ماه خرداد و روز هفتم از ماه مرداد به دلیل برابری نام روز با نام ماه، خردادگان و مردادگان نام گرفته‌اند.

کلمه خرداد در اوستا به صورت *haurvatāt* است که خود از کلمه *haurva* مشتق است و در پهلوی به صورت *hordād* و در فارسی امروز خرداد گفته می‌شود که به معنی کمال است.

کلمهٔ **امرداد** در اوستا به صورت *āmərətāt* و در پهلوی به صورت *amurdād* در فارسی **امرداد** یا **مرداد** گفته می‌شود. ریشه *mar* به معنی مردن است و با پیشوند *a* منفی‌ساز به معنی بی‌مرگی و جاودانگی است.

این دو امشاسپند با آب و گیاه ارتباط دارند و هدایای آنان ثروت و رُمهٔ چهارپایان است به گونه‌ای که این دو نمایندهٔ آرمانهای نیرومندی، سرچشمهٔ زندگی و رویش‌اند و هماوردهای خاص آنان «گرسنگی» و «تشنگی» اند.

از گزارش ابوریحان بیرونی در آثارالباقیه و همچنین گردیزی در زین‌الخبار بر می‌آید که ظاهراً این جشنها مراسم ویژه‌ای نظیر جشنهای دیگر نداشته‌اند اما در بسیاری از قسمتهای مختلف متون پهلوی همانطور که ذکر گردید از احترام به این دو امشاسپند سخن به میان آمده است. به سبب احترام به امشاسپند **امرداد** و **خرداد** باید خوراک و نوشیدنی با سکوت صرف شود (شایست ناشیست، ۱۳۶۹: ص ۸۰ و ص ۱۴۲). به پاکیزه نگه داشتن آب و استفاده صحیح از گیاه سفارش شده است. موبد رستم شهزادی دربارهٔ محل برگزاری این جشنها می‌گوید: «امشاسپند خرداد چون فرشتهٔ موکل بر آب بوده است، جشن مخصوص به این امشاسپند کنار چشمه‌ها یا رودخانه‌ها و یا محل‌هایی که محل

عبور آب بوده برگزار می شده است.^۸

«در روز خرداد از ماه خرداد زرتشتیان کرمان و دهات اطراف به سوی کنقسون روی آورده و در آنجا جشن برپا می ساختند در کنقسون نهر آب بسیار بزرگ و باشکوهی جریان داشت که خنکی و خوشگوارى آن معروف بود.

این جشن که در کنار نهر برپا می شد حدود یک هفته به طول می انجامید. گوسفند قربانی می کردند و از آن سیرابی توپر و آبگوشت تهیه می کردند و در آتش نیز می پختند و «گنبارکن» می خواندند و ساز و آواز و رقص و شادی هم برقرار بود»^۹

و بدین ترتیب در بزرگداشت حساس ترین بخش از طبیعت، یعنی آب و گیاه که ادامه حیات و زندگی را برای بشر میسر می کند، جشن برپا می گردد.

تیوگان - روز سیزدهم تیر ماه که با نام تیر مطابقت دارد جشن تیرگان برگزار می شود. واژه «تیر» در پهلوی به صورت tīr می آید و در پهلوی تیشتر (tištar) و در اوستا tištrya، نام ایزدی است که یشت هشتم اوستا از آن اوست. تیشتر ستاره ای سپید، درخشنده و دور پیدا است که سرور همه ستارگان است.

در بُندهش در فصل «نحوه آفرینش جهان» درباره ماهیت تیشتر آمده است: چنین گوید که اختران آب چهر، زمین چهر و گیاه چهر اند، آن آب چهران عبارتند از تیشتر، تریشک و پدیسپر و پیش پرویز و هفت ستاره که پرویز خوانند ایشان آب سرندگان اند (بندهش ۱۳۶۹: ص ۶۹).

در ده شب نخستین، به پیکر مردی جوان و پانزده ساله در آسمان خواهد درخشید؛ در ده شب دوم، به پیکر گاوی زرین شاخ، خواهد درخشید.

در ده شب سوم، به پیکر اسبی سپید با گوشهای زرین و لگام زرین خواهد درخشید. آنگاه به دریای فراخکرد خواهد رفت با اپوش دیو 'دیو خشکسالی' خواهد جنگید و نخست از او شکست خواهد خورد و سپس به یاری اورمزد بر او پیروز خواهد شد. آنگاه دریا را به موج، جنبش، خروش و طغیان درخواهد آورد و ابراز دریا برخوهد ساخت و باد آنها را به بومها خواهد راند و باران خواهد بارید (بهار ۱۳۷۶: صص ۶۱-۶۲).
اسطوره های تیشتر ایرانی با اساطیر مصر و هند شباهتهای نزدیک پیدا می کند که از طریق مشخص نمودن نقش تیشتر در ارتباط با برج خرچنگ این اصل معلوم می گردد.

۸. مصاحبه شفاهی با موبد رستم شهرزادی - مورخ ۷۵/۱۰/۲۴ - ساعت ۴/۳۰ عصر.

۹. مجله فروهر - شماره ۵ و ۶ - مرداد و شهریور ۱۳۶۴.

از سوی دیگر این خدای باران‌آوری در ایران تکرار یک درونمایه بسیار کهن اسطوره‌ای آسیای غربی هم هست. او دو بار با دیو خشکی می‌جنگد، اول مغلوب می‌شود و بعد در نبرد دوم که حمایت خدایان و مردم را به دست می‌آورد بر او فائق می‌شود.

نمونه سوری این اسطوره، خدای بعل است که او نیز با دیو خشکی می‌جنگد، بار اول کشته می‌شود و دوباره پس از هفت سال زنده می‌شود و بر دیو خشکی غلبه می‌یابد. اصلی‌ترین علت برگزاری این جشن پیروزی ایرانیان بر تورانیان است که به واسطه از خودگذشتگی و جوانمردی آرش کمانگیر صورت پذیرفت.

در تیریش از آرش به عنوان بهترین تیرانداز آریایی نام برده شده است. ابوریحان بیرونی درباره علت برگزاری این جشن در آثارالباقیه آورده است:

«افراسیاب چون به کشور ایران غلبه کرد و منوچهر را در طبرستان در محاصره گرفت، منوچهر از افراسیاب خواهش کرد که از کشور ایران به اندازه پرتاب یک تیر در خود به او بدهد و یکی از فرشتگان که نام او اسپندارمذ بود حاضر شد و منوچهر را امر کرد که تیر و کمان بگیرد و به اندازه‌ای که به سازنده آن نشان داد چنانکه در کتاب اوستا ذکر شده آرش را که مردی با دیانت بود حاضر کردند، آرش بر پا خاست و برهنه شد و گفت مردم بدن مرا ببینید که از هر زخمی و جراحتی و علتی سالم است و من یقین دارم که چون با این کمان تیر را بیاندام پاره‌پاره خواهم شد. سپس به قوت و نیرویی که خداوند به او داده بود کمان را تا بناگوش کشید و خود پاره‌پاره شد و خداوند باد را امر کرد که تیر او را از کوه رویان بردارد و به اقصای خراسان که میان فرغانه و طبرستان است پرتاب کند. از محل پرتاب تیر تا آنجا که هزار فرسخ بود و منوچهر به همین مقدار زمین با هم صلح کردند و این قضیه در چنین روزی بود و مردم آن را عید گرفتند.» (بیرونی ۱۳۶۳: صص ۳۳۴، ۳۳۵).

در زین‌الاحبار گردیزی هم همین روایت نقل شده است. در مورد آداب و رسوم مربوط به این جشن در زین‌الاحبار گردیزی آمده است:

«اندر تیرگان پارسایان غسل کنند و سفالینه‌ها و آتشدانها بشکنند و چنین گویند که مردمان اندر این روز از حصار افراسیاب برستند.

و هم اندر این ایام گندم با میوه بپزند و بخورند و گویند: اندران وقت همه گندم پختند و خوردند، که آرد نتوانستند کرد. زیرا هم اندر حصار بودند. سر شستن از بهر آن است که چنین گویند: که چون کیخسرو از حرب افراسیاب بازگشت، بر سر چشمه فرود آمد تنها، خوابش فرو برد. پس بیژن بن گئو فراز رسید. او را خفته یافته آب بر وی زد، تا خواب

بیدار شد، و اندر این روز غسل کردن میان ایشان رسم بماند» (گردیزی ۱۳۶۳: ص ۵۱۸). این جشن در میان زردشتیان دوره‌ای ده روزه دارد یعنی از تیر روز ماه تیر شروع و به باد ایزد یعنی روز بیست و دوم پایان می‌گیرند که به آن «تیر و جشن» هم می‌گویند. در این روز لباس و پوشاک نو می‌پوشند، نقل و شیرینی و میوه تهیه می‌کردند و خوراکیهای سنتی می‌پزند، خانه‌ها را تمیز کرده و بامدادان شستشو و غسل می‌کنند و به خواندن نیایش می‌پردازند. کودکان نیز در کنار جویها یا تالابها به آب‌تنی مشغول می‌شوند و یا به هم آب می‌پاشند.

از مهمترین چیزهایی که در این جشن تدارک می‌دیدند بندی بود از تارهای هفت‌رنگ ابریشم یا نخ که با رشته‌ای از سیم زرین و نازک می‌بافتند.

این بند را «تیر و باد» می‌نامیدند و در این روز کله‌قند را در کاغذهای سبزرنگ دسته‌بندی کرده و دور آن را «تیر و باد» می‌بستند. و به خانه نو عروسان و نودامادان پیشکش می‌فرستادند. از روزهای پیش از عید، تیر و باد در همه خانه‌ها مهیا می‌شد. بامداد روز جشن از کوچک و بزرگ، بویژه کودکان این بند را به مچ دست می‌بستند و یا به دکمه لباس یا جایی از پوشاک بند می‌کردند. این بند را با خوشی و شادمانی تا روز جشن یعنی باد روز - بیست و دوم - با خود داشتند، آنگاه در روز مذکور به دشت یا بام خانه رفته بند را باز کرده و با فریاد و شادمانی به باد می‌سپردند. این کردار کنایت و اشاره‌ای دربر دارد از عمل آرش کمانگیر که تیر را رها کرد و مرز ایران زمین معین شد. در دوره معاصر تا همین اواخر جشن تیرگان به صورت مفصل در میان زردشتیان رواج داشت اما عواملی چون مهاجرت و تغییر سبک زندگی باعث شد محدودیت‌هایی در این مراسم پدید آید.^{۱۰}

شهریورگان - در گاه‌شماری ایران باستان روز چهارم هر ماه شمسی و ماه ششم هر سال خورشیدی شهریور نام دارد و بر این اساس برای بزرگداشت این امشاسپند با برابری نام روز و ماه جشنی را بر پا می‌داشتند که به آن شهریورگان می‌گویند. شهریور نام چهارمین امشاسپند آیین مزدیسنی است در اوستا این نام به صورت خشتروئیریه به معنی «شهریاری دلخواه» یا «قدرت و سلطنت مطلوب» است. در پهلوی این نام به صورت شهریور (šahrewar) و در فارسی شهریور گفته

۱۰. برای آگاهی بیشتر در مورد آداب و رسوم این جشن در دوره معاصر رجوع کنید به جشنهای ایران باستان: رضی، هاشم و جشنهای ایرانی: دکتر رجبی، پرویز.

می شود. از جهات بسیاری شهریور، انتزاعی ترین امشاسپندان است: او مظهر توانایی، شکوه و سیطره خداوند است.

درباره آداب و رسوم و مراسم جشن شهریورگان، ابوریحان بیرونی و گردیزی نیز به اشاره ای کوتاه پرداخته اند*:

«... و شهریور فرشته ای است که به جواهر هفت گانه که طلا و نقره و دیگر فلزات که قوام صنعت و دنیا و مردم بدان است موکل است. زادویه گفته است که این روز را آذر جشن می گویند و این روز برای آتشیایی که در خانه های مردم است، عید است و این عید در قدیم آغاز زمستان بوده است و در این عید آتشیهای بزرگ در خانه ها می افروختند و برای صرف غذا و دیگر آشامیدنیها گرد هم جمله می آمدند. خورشید موبد گفته است که آذر جشن، روز اول این ماه بود و این عید برای خاصه بود و از روزهای معروف ایرانیان محسوب می شود. مسعود سعد گوید:

ای تنت را ز نیکویی زیور شهره روزیست، روز شهریور
بر این اساس و بر طبق گزارش کوتاه بیرونی کاربرد اجتماعی شهریورگان در
گردهم آیی مردم، اجرای مراسم و شادمانی و سرور بوده است.
آبانگان - دهمین روز از ماه آبان را که به همین نام بود، جشن برگزار می کردند که
به آن آبانگان می گفتند.

در زین الاخبار گردیزی درباره آبانگان آمده است:

«و اندر روز آبانگان، به امر زو بن طهماسب بزرگ آب روان کردند در جوی ها، که
افراسیاب بیاکنده بود و هم در این روز خبر رسید به همه کشورها که پادشاهی از ضحاک
بشد به افریدون رسید و مردمان بر مال و ملک خویش مالک گشتند و با زن و فرزند
خویش اندر ایمنی بنشستند که اندر روزگار ایمنی نبود» (زین الاخبار، ص ۵۲۰).
در آثار الباقیه ابوریحان درباره آبانگان گزارشی مشابه همین وجود دارد.
آذرگان - روز نهم از ماه آذر که به همین نام است، جشن آذرگان بر پا می شد. آذر
ایزد نگهبان آتش است.

ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه می نویسد:

«... در این روز عید آتش است و به نام فرشته ای که به همه آتش ها موکل است،

* برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: آثار الباقیه ابوریحان بیرونی، ص ۳۳۶ و همچنین زین الاخبار گردیزی، ص

موسوم است و زردشت امر کرد، که در این روز آتشکده‌ها را زیارت کنند و قربانیها به آتش نزدیک کنند و در امور عالم مشاوره کنند» (آثارالباقیه ۱۳۵۲: ص ۳۴۴).

بهر حال اهمیت این جشن نزد مردم به سبب علاقه و احترام به آتش است و امر مسلم این که زیارت معابد و آتشکده‌ها و انجام عمل قربانی به عنوان اصلی‌ترین مراسم تلقی می‌گردید.

دیگان - دی یکی از نامهای اهورامزدا است. در تقویم سنتی ایران غیر از روز اول هر ماه که هرمزد روز نامیده می‌شود، سه روز دیگر به نام اهورامزدا است که به صورت دی آمده و برای شناختن هر یک از این سه روز به نام روز بعدالحاق شده و دی به آذر (روز هشتم)، دی بمهر (روز پانزدهم)، دی به دین (روز بیست و سوم) گفته می‌شود. در اوستا این کلمه از ریشه dā آمده و معنای آن، آفریننده است.

روز اول دی به مناسبت برخورد نام روز با نام ماه که مختص اورمزد بود، جشن گرفته می‌شد و آن را خرم‌روز می‌نامیدند، که روزی بزرگ بود و در آن آداب و رسوم و مراسم دینی و غیر دینی برگزار می‌شد.

مطابق آنچه که گردیزی و ابوریحان بیرونی نقل کرده‌اند جشن دیگان تشابهاتی با دو جشن بزرگ نوروز و مهرگان هم داشته است. مثلاً «پادشاه از تخت شاهی به زیر می‌آمد و جامه سپید می‌پوشید و بدون هیچ حاجب و دریانی هر کس از مردمان نزد پادشاه می‌رفت و با او گفتگو می‌کرد. گاهی این روزها نوروز می‌گویند و آن را عید می‌گیرند، زیرا میان آن و نوروز تمام است.»^{۱۱}

بهمنگان - در سنتهای ایرانیان قدیم روز دوم بهمن ماه را که برابر نام همین ماه بود، جشنی بر پا می‌شد که به آن بهمنگان می‌گفتند.

امشاسپند بهمن نخستین آفریده مینوی اهورامزدا است. این نام در اوستا به صورت vohu.manah و در پهلوی به صورت wahman و در فارسی بهمن یا وهمن گفته می‌شود.

در بندهشن از وظیفه او به عنوان هندیمان‌گری (بندهش ۱۳۶۹: ص ۱۱۰) یاد شده است که واژه پهلوی است به معنای «رئیس تشریفات» اهورامزدا و امشاسپند بهمن راهنمای روان به بارگاه خوانده شده است. علاوه بر این آسن‌خرد یعنی خرد فطری و گوشان سرود خرد یعنی خرد اکتسابی از بهمن است. «خشم» و «غلط‌اندیشی» و بالاتر از همه اکه‌منه / اکومن (اندیشه بد) از دیوان مخالف با بهمن هستند.

در زین‌الخبار گردیزی در خصوص رسم عجمیان در این روز این چنین آمده است:

۱۱. رجوع کنید به ترجمه آثارالباقیه: ص ۳۴۵ و زین‌الخبار: ص ۵۲۳.

«این روز بهمنجه باشد و رسم عجمیان چنان است، که اندر این روز دیگی بپزند و از همه نباتها و دانگوها^{۱۲} و تخمها و گوشتهای هر حیوانی اندرو کنند و آن دیگ بهمنجه خوانند و بپزند و به هر جای فروشند و اندرین روز بهمن سرخ^{۱۳} با شیر تازه بخورند و آن را مبارک دارند و چنین گویند که حفظ را سود دارد و چشم بد باز دارد» (گردیزی ۱۳۶۳: صص ۵۲۴ - ۵۲۵).

در التفهیم ابوریحان بیرونی و در لغت فرس اسدی طوسی همین مضامین آمده است. شاعران سده ۴ و ۵ هجری نیز درباره بهمنجه و یا جشن بهمنگان به مطالبی اشاره نموده اند: فرخش باد و خداوندش فرخنده کناد عید فرخنده بهمنجه و بهمن ماه (فروخی ۱۳۶۳: ص ۳۵۴)

رسم بهمن گیر و از سر تازه کن بهمنجه

ای درخت ملک بارت عز و بیداری تنه

منوچهری

همانطور که در قبل نیز اشاره شد، بی تردید یکی از رسمهای مربوط به این جشن مطابق منابعی که نام آنها ذکر شد، پختن نوعی آش بود که در آن از انواع نبات و گوشت حیوانات استفاده می گردید. با توجه به اینکه امشاسپند بهمن در گیتی نگهبان و حافظ مردمان و گوسفندان است به نظر می آید این باور در ضمیر ناخودآگاه جمعی مردم نیز وجود داشته است و به همین جهت این نوع خاص از غذا که در جشنهای دیگر مشاهده نمی شود در این دوره خاص طبخ می شد و در دسترس همگان قرار می گرفت. خوردن گیاهی به نام بهمن سرخ که باعث تقویت حافظه می گردد بی ارتباط با این امشاسپند نیست چرا که حافظه در ارتباط با اندیشه و قوه تفکر آدمی است.

اسفندگان - «اسفندگان نام جشنی است که در اسپندارمذ روز از اسپندارمذ ماه برگزار می شود و به اسپندارگان یا جشن مزدگیران هم معروف است» (عقیقی: ص ۵۵۳). اسپندارمذ نام یکی دیگر از فرشتگان یا امشاسپندان آیین مزدیسنی است. این نام در اوستا به صورت Spənta armaiti به معنی اندیشه مقدس و در پهلوی بصورت Spandārmad و در فارسی به صورت های سپندارمذ، اسپندارمذ، اسفندارمذ، اسفند به کار رفته است.

۱۲. بنابر ضبط لغت نامه دهخدا دانگو نوعی غله است. دانگو همچنین نوعی آش است مرکب از هفت نوع حبوبات.
۱۳. بهمن سرخ نام نوعی گیاه است.

بیرونی دربارهٔ آداب و رسوم مربوط به این جشن می‌گوید که: «در دوران گذشته این روز عید زنان بوده و در این روز مردان به زنان بخشش می‌کرده‌اند و هنوز هم این رسم در اصفهان و ری و دیگر بلدان پهلای مانده و به فارسی به مزدگیران معروف است» (ترجمه آثارالباقیه ۱۳۵۲: ص ۳۵۵).

از آنجا که فرشته محافظ زمین سپندارمذ است و اوست که محصولات کشاورزی در معرض گزند خرفستران را محافظت می‌کند، افسون‌نویسی برای دفع حشرات موذی یکی دیگر از آداب مربوط به این جشن بود.

از دیگر مراسم مربوط به این جشن که در کتاب تاریخ کیش زرتشت به آن اشاره شده، مراسم تطهیر است:

«این رسم بیشتر برای زنانی که وضع حمل می‌کنند، انجام می‌گیرد که به 'زیمَن‌شویی' معروف است و هنگام آلودگی شدیدتر با آداب طهارت مفصل‌تری صورت می‌گیرد که به آن «سی‌شوی» می‌گویند» (بویس ۱۳۷۴: ص ۴۰۸).

هنوز زردشتیان کرمان غسل «سی‌شوی» را در جشن اسپندارمذ، که ایزد ویژه و پشتیبان زن‌ها است، انجام می‌دهند. هنوز هم ظاهراً در گوشه و کنار این سرزمین پهناور این جشن با تفاوتی در روز اجرا می‌شود.

«سپندارمذت بدهاد، در خدمت برای فرزندآوری، کدبانویت - (یعنی) زن دهاد - از تخمه (= دودمان) بزرگان» (شایست‌ناشایست ۱۳۶۳: ص ۲۵۷).

در مجموع از آنچه گفته شد چنین بر می‌آید که میان شادیهای ملی ایران و جشنهای زردشتی از یک سوی پیوندی بنیادین و دیرین برقرار است و از سوی دیگر تمایز و افتراقی. به نظر می‌رسد آن گروه از جشنها که از دیرباز برگزاری آنها در این خطه معمول بوده است و بویژه با گردش فصول سال ارتباط دارند، به صورت جشنهای ملی درآمده و در کلی جامعهٔ ایرانی برگزار می‌شوند. نمونهٔ اصلی آنها نوروز است که هم زردشتیان و هم ایرانیان دیگر آن را برگزار می‌کنند. اما جشنهایی که پایه و اصل دینی و زردشتی داشته است، همچنان فقط در درون جامعهٔ زردشتی برقرار مانده‌اند و گه‌بهارها نمونهٔ اصلی آنها است. جشنهایی مانند تیرگان و مهرگان، صرف‌نظر از ریشهٔ تاریخی خود، بیشتر به زردشتیان اختصاص یافته‌اند و چهارشنبه سوری در واقع روایت و گونهٔ اسلامی است از آتش‌افروزی نوروزی بر بام خانه‌های زردشتی، که اینک صورت همگانی به خود گرفته است.

منابع

۱. ابوالقاسمی، محسن. ریشه‌شناسی، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۷۴.
۲. آموزگار، ژاله. اسطوره زندگی زردشت، تهران، نشر بابل، ۱۳۷۰.
۳. ارفعی، عبدالحمید. فرمان کورش بزرگ، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۵۶.
۴. الیاده، میرچا. مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه سرکارتی، بهمن تبریز، نشر نیما، تهران، ۱۳۶۷.
۵. بهار، مهرداد. جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، نشر فکر روز، ۱۳۷۳.
۶. _____، ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۵.
۷. _____، مقدمه تخت جمشید، مجموعه عکس، همراه با نصرالله کسرائیان، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۲.
۸. بویس، مری. تاریخ کیش زردشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، نشر توس، ۱۳۷۴.
۹. بیرونی، ابوریحان. آثار الباقیه، ترجمه داناسرشت، علی اکبر، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۰. بیهقی، خواجه ابوالفضل محمد بن حسین. تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر غنی - دکتر فیاض، تهران انتشارات خواجه، ۱۳۲۴.
۱۱. پورداد، ابراهیم، یستا، جلد اول، به کوشش فره‌وشی، بهرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۱۲. _____، یستاها، جلد اول، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۵۶.
۱۳. راشد محصل، محمد تقی (مترجم). گزیده‌های زاداسپریم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین. در قلمرو وجدان، تهران.
۱۵. عفیفی، رحیم. اساطیر و فرهنگ ایران، تهران، توس، ۱۳۷۴.
۱۶. فرخی. دیوان حکیم فرخی سیستانی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، زوار، ۱۳۶۳.
۱۷. فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه، به تصحیح ژول مول، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۸. فرنخ دادگی، بندهش. گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۶۹.
۱۹. کریستین سن، آرتور. نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، جلد اول، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷.
۲۰. _____، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، جلد دوم، تهران، نشر نو، ۱۳۶۸.
۲۱. گردیزی، ابوسعید عبدالحی. تاریخ گردیزی، به کوشش حبیبی، عبدالحی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
۲۲. مجیدزاده، یوسف. تاریخ و تمدن ایلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۲۳. مزدپور، کتابیون (مترجم). شایست ناشایست، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
۲۴. میرفخرایی، مهشید (مترجم). روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی میانه یا پهلوی ساسانی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۲۵. ورمازن، مارتین. آیین میترا، مترجم نادرزاده، بزرگ، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۵.
۲۶. هنیلز، جان. شناخت اساطیر ایران، مترجم، ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۱.

شادروان کیخسرو خسرویانی (راستی)

یاد و یادگار

اینجانب کیخسرو خسرویانی راستی فرزند فرود مهربان رحمت آبادی افتخار دارم که نخستین فرد زرتشتی در ایران می‌باشم که با دلبستگی به فرهنگ غنی کشور باستانی خود با وجود اینکه بکلی در رشته چاپ و فن چاپ آشنایی نداشتم دل به دریا زدم و با کوشش و پشتکار در تهران توانستم چاپخانه راستی را دایر نمایم تا بتوانم آگهی‌ها و نوشته‌های انجمن، سازمان‌ها، کانون‌ها و غیره را چاپ کنم و در ضمن جزوه‌ها و کتابهای دینی زرتشتیان و کارهای افشار مختلف را چاپ و در دسترسشان قرار دهم و همچنین با کمک و راهنمایی سروان روانشاد، استاد رشید شهردان و موبد دانشمند رستم شهزادی و انجمن و همکیشان دیگر [موفق شدم]^۱ حروف دین دبیره را از بمبئی هندوستان به ایران وارد کنم و با همان حروف با همکاری موبد رستم شهزادی جزوه خرده‌اوستا با حروف دین دبیره را همراه با ترجمه و تفسیر چاپ نمایم تا در دسترس همگان باشد.

سپس سه جزوه خرده اوستای سروش باج (واژ)، اوستای کشتی، ستایش خدا با ترجمه و تفسیر و لغت‌نامه واژه به واژه که آن هم با همکاری دانشمند گرامی موبد رستم شهزادی [تهیه شد] چاپ نمودم. همچنین کتاب یکتاپرستی در ایران باستان با چندین کتاب

۱. واژه‌های افزوده بر متن اصلی در درون نشانه [] آورده شده است برای سهولت قرائت. یادداشتها همه از بنده است. -ک. م.

دینی دیگر [را] که بوسیله شادروان ایران دوست واقعی جناب سرگرد مراد اورنگ [نوشته شده بود] چاپ کردم. پس آنگاه کتاب خرده‌اوستای موبد دانشمند، روانشاد اردشیر آذرگشسب با ترجمه و تفسیر و پاورقی و چندین جزوه و کتابهای دیگر از آن روانشاد و کتاب درباره جشنها، سدره‌پوشی، آداب و رسوم کفن و دفن و غیره چاپ [شد] و در دسترس همگان قرار گرفت. روانش شاد باد.

پس از درگذشت آن روانشادان بر خود واجب دانسته‌ام که پاورقی‌هایی را که پراکنده است، گرد آورده با مطالب دیگر چاپ نمایم تا در دسترس همکیشان بویژه نوجوانان قرار گیرد، به امید آن روز.

و از کنکاش موبدان و دانشمندان خواهش دارم و امیدوارم کمر همت بسته، جزوه‌هایی شامل پرسش و پاسخ دینی برای نوجوانان و نوباوگان همکیش تهیه کنند که در دسترس [باشد] چون امروزه مانند سابق نیست. در دبستان و دبیرستان و دانشگاهها سؤالهایی می‌شود. چنانچه جوابگو نباشند خجل و شرمند می‌شوند و اینکه هرکس به دلخواه خود چیزی بگوید، آن هم خوبی ندارد. امیدوارم با چاپ آن کمکی به همکیشان و نوجوانان و فرهنگ ایران باستان کرده باشیم، به امید کامیابی! ایدون باد ایدون ترج باد. در روز اورمزد و تیرماه ۳۷۳۲ دینی زرتشتی برابر ۱۳۷۴/۴/۴ خورشیدی چند تن از دوستان و آشنایان که به من لطف داشتند خواستند اکنون که به کهولت و پیری رسیده‌ام آنچه از جوانی تا به حال در مراسم دینی زرتشتی که دیده و یا شنیده و به یاد دارم بر روی کاغذ بیاورم تا بماند و فراموش نشود. اگرچه اینهایی که گفته می‌شود نه در کتابی چاپ شده است و نه به صورت دیگری ثبت و ضبط شده است و فقط دیدنی و شنیدنی است ولی خواهش من اینست که به هر شیوه و شکلی که سروران و دانشمندان و کنکاش موبدان صلاح بدانند ترتیبی داده شود که با زرتشتیان ایران و پاکستان و هندوستان که مقیم خارج و به ما نزدیکتر می‌باشند درباره آئین‌های دینی مان شور و تبادل نظر شود تا همه سنت‌ها و آداب و رسوم دینی مان یکسان شود زیرا زرتشتیان ایران یا ممالک خارج همه زرتشتی و پیامبر خود را اشوزرتشت می‌دانیم و همه از گفته و فرمایشات آن پیامبر بزرگوار اشوزرتشت پیروی کرده و باید بکنیم و اولین سفارش اشوزرتشت پرستش یکتا پروردگار - خدا، اهورامزدا - است و سفارش شده [است که] دروغ نگویم، راستگو و درست‌کردار باشیم و پاکی و اشوئی را سرمشق خود قرار دهیم. همچنین هر فرد زرتشتی چه در ایران و چه در خارج بخصوص کشورهای پاکستان و هندوستان فرزندان خود را در سن ۷ سالگی تا ده سالگی سدره‌پوش

[می‌کنند] و کشتی به کمر می‌بندند که دربارهٔ شرح آن به تفصیل به فارسی موبد ارشیر آذرگشسب نوشته و چاپ کرده [است]. منتهی بیشتر زرتشتیان مقیم خارج کشور سدره و کشتی را همراه و به تن دارند ولی زرتشتیان ایران به جای سدره، زیرپوشی خارجی می‌پوشند؛ چرا؟ در صورتی که خارجی‌ها آگاه شدند که زیر پیراهن باید چیزی دیگر مانند سدره پوشید^۲ که به انواع گوناگون به فکر درست کردن زیرپوش افتادند که از همه بهتر همان شکل سدره است که زرتشتیان ایران به تقلید از خارجی‌ها زیرپوش می‌پوشند در صورتی که سدره از هر جهت بهتر می‌باشد.

دیگر آنکه اشوزرتشت به پیروان خود دستور داده [است] که در پاکی و اشویی کوشش داشته باشند، بویژه این چهار عنصر آب - باد - خاک - آتش که خوشبختانه دربارهٔ آن، زرتشتیان ایران و در خارج، همگی تقریباً همبستگی [و اتفاق نظر] داشته و دارند و تا توانسته‌اند کمتر آب را آلوده کرده و حتی با نیایش و سرودن آبرور، شیر تازه را به آب روان یا دریا می‌ریزند. همچنان روزی چندین بار مواد خوشبو بر آتش پاک‌کننده دود کرده هوا را تمیز می‌کنند یا در مراسم‌های دینی یا در آرامگاه با گل و مورد و سرو و شمشاد منزل یا آرامگاه را معطر و خوشبو و شاد می‌کنند.

ولی بطوری که شنیده‌ام زرتشتیان در قدیم تا هفت سالگی موی سر اولاد خود را کوتاه نمی‌کردند چنانچه به عنوانی کوتاه می‌کردند سعی داشتند فقط موی اطراف سر پسر را بچینند و میان سر را به هیچ وجه کوتاه نمی‌کردند و باقی ماندهٔ آن را کاکل می‌گفتند و در سن ۷ سالگی با مراسم ویژه آن را کوتاه می‌کردند و از آن پس اولاد سدره‌پوش می‌شدند. نمی‌دانم زرتشتیان خارج این مراسم را انجام می‌دادند یا خیر.^۳

و زنان دشتان در زمان قدیم: زنان زرتشتی چنانچه حیض می‌شدند تا هفت شبانه‌روز می‌بایست در استراحت باشند و کمتر به کارهای خانواده می‌پرداختند که هم در سلامتی خودشان اثر داشت و هم پاکی و اشویی را در مورد دیگران رعایت می‌کردند. دیگر اینکه وقتی مادری فرزندی به دنیا می‌آورد تا ۴۰ روز استراحت می‌کرد و در کار منزل کمتر دخالت می‌کردند حتی نمی‌بایست با مردم آمیزش داشته باشند چون هم برای تندرستی مادر و فرزند فایده داشته [است] و هم دیگران با اشویی بهره‌ور

۲. احتمالاً منظور نویسنده پوشیدن جامه‌ای از جنس نخ است در زیر لباسها که مثلاً ایجاد حساسیت و ناراحتی پوستی نکند.

۳. این رسم گاهی در نزد ارمنی‌ها دیده می‌شود: پدر و مادر نذر می‌کنند و موی بچه را تا چند سال نمی‌چینند. بعداً در جشنی خاص موی او را کوتاه می‌کنند.

می‌گردند که آن هم نمی‌دانم در خارج به چه نحو بود. در ایران هم دیگر جزو موهوم شده [است] و عملی نیست و دیگر زنان و دختران دشتان دیده نمی‌شوند. انشاءالله همگی پاک و بدون آرایش باشند ولی خود را گول نزنیم از اینروست که بیمارها زیاد شده.

یکی دیگر از سنت‌های خوب ما این بود که در زمان باستان با وجود اینکه در منزلهای لوله‌کشی وجود نداشت و آب مصرفی را از چشمه‌های راه دور می‌آوردند باز هم هر بامداد مادر یا مادر بزرگ داخل منزل و نیز بیرون منزل را آب و جاروب و آب‌پاشی می‌کرد و عود و صندل و اسفند و کندر روی آتش می‌کرد و آن را داخل منزل همچنین بیرون منزل می‌گرداند و همه فضا را معطر می‌کرد و همگی وظیفه داشتند دست روی آن بگیرند و بگویند مَس و وَه و فیروزگر باد مینوی دین پاک دادار اورمزد. مادر به این وسیله و با این زبان بی‌زبانی به تمام باشندگان در خانه می‌گفت: من که بزرگتر بودم خاک و خاشاک و پلیدی پیش روی شما را تمیز کردم و آب که نشانه و مایه آبادانی و خوشی و سرسبزی است پاشیدم و از همگان خواهش دارم همچنان که شما از این بوی خوش لذت بردید شما نیز با مردم چنان رفتار خوب داشته باشید تا از شما لذت ببرند؛ این بوی خوش تا به روی آتش نرفته بود خاصیت خود را نشان نمی‌داد، شما نیز تا با مردم خوب نباشید و کار نیک نکنید از شما به نیکی یاد نخواهد شد.

و در مراسم شادی یا سال و روزه و کلیه مراسم دینی زرتشتیان باستان تا امروز در یزد محلول گل سفید به درب و دیوار و کوچه و منزل خود می‌ریخته و می‌ریزند و این نمونه پاکی و آشوبی است و نشان منزل زرتشتی می‌باشد. چنانکه پس از گذشت چندین سده هنوز در پاکستان و هندوستان این رسم نیک نیاکان خود را از بین نبرده‌اند منتهی بطور آبرومندتری نگاهداری می‌کنند. ممکن است در هر طبقه آپارتمانی آنجا بیست یا کمتر و بیشتر خانواده از هندو، مسلم، عیسوی، کلیمی و زرتشتی مخلوط باشند. لیکن برای شناخت منزل زرتشتی [نشانه هست] که از مراسم خوب نیاکان که همان گل سفید است که [در آنجا به نام] چاک [معروف است] بروی پاشنه درب ورودی می‌زنند که نشان‌دهنده منزل زرتشتی بودن آن است. ولی با اندوه فراوان متأسفانه باید بگویم خواهران و برادران زرتشتی که از یزد هجرت و در ایران به شهرهای تهران، شیراز، اصفهان، اهواز، آبادان و غیره رفته و [و در آنجا] زندگی می‌کنند این رسم نیک [و باستانی را] که از مراسم نیکوی دین زرتشتی است فراموش کرده‌اند و می‌گویند اینها موهوم است و لازم نیست. بدون اینکه با اندیشه [درست درباره] حرف خود بیندیشند و فکر کنند. در زمان پیش تا آنجا که من به یاد دارم یا دیده و شنیده‌ام چنانچه زن یا مرد

زرتشتی در می‌گذشت فوراً نیرنگ که آماده و در آدریان موجود بود می‌آوردند و به او می‌دادند و سپس دست و پای او را کِشه^۴ می‌کردند و جسد را از رختخواب درآورده بروی سنگ یا آهن می‌گذاشتند و پت خواندن را شروع می‌کردند تا پیدس‌ها^۵ بیایند. پیدس هم که می‌دانید همان مردانی بودند که با تبدیل لباس از منزل تا دخمه یا آرامگاه در آن زمان [روان^۶ را] با دوش می‌بردند. بنا به فاصله شهر یا ده تا دخمه یا آرامگاه هشت نفر تا سی و دو نفر می‌آمدند و آنگاه جسد را از زمین بلند کرده روی گهان^۷ گذاشته تا زادومرگ یا پاک‌شوی‌خانه^۸ می‌رساندند و به زمین می‌گذاشتند و در آنجا او را کفن می‌کردند.

زادومرگ یا پَرِسَش (Parseš) که ویژه این کار ساخته شده بود؛ دارای دو درب بوده است: یکی درب ورودی و یکی درب خروجی، که از درب ورودی که وارد می‌شدند نام درگذشته و روز و ماه و سال زایش، نام پدر او را در دفتر مخصوص یادداشت می‌کردند و پس از مراسم دینی و کار کفن کردن که تمام می‌شد از درب خروجی، باز نام و روز درگذشت او را در دفتر مخصوص یادداشت می‌کردند. چون پیدس‌ها برای زحماتشان پول نمی‌گرفتند از این رو سینی یا بشقاب یا تاس یا قاشق مسی تهیه می‌کردند و به روی آن نام و تاریخ تولد و درگذشت متوفی و نام همیاری‌کننده حکاکی و به آنها تقدیم می‌شد. این هم ناگفته نماند روان را از منزل که بلند می‌کردند تا آرامگاه یا دخمه در سه نقطه بیشتر به زمین گذاشته نمی‌شد: از خانه تا زادومرگ یا پاک‌شوخانه، از پاک‌شوخانه تا سالن نیایشگاه، سوم از نیایشگاه تا مکان ابدی. چه دخمه چه دفن‌گاه چه در زمانی که با دوش می‌بردند و چه حال که با ماشین می‌برند هیچ تفاوت نکرده است.

ولی در زمان قدیم سگ‌دید می‌کردند، یعنی در نیایشگاه موقعی که می‌خواستند جسد را از زمین بلند کنند نانی را به روی سینه جسد می‌گذاشتند و سگی که ویژه این کار

۴. keša؛ دستها را بر روی سینه می‌نهند و پاها را هم تا می‌زنند و جسد را با این حالت قرار می‌دهند.

۵. این واژه در متن مقاله آمده و بسیار روشن نوشته شده است. برای آن peč-gahun یا peš-gahun را معمولاً در ایران به کار می‌برند. موبد اردشیر آذرگنسب آن را به شکل «پیش‌گاهنان» آورده است (مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان؛ ۱۳۷۲، تهران: فروهر، ص ۲۰۸). pidast. واژه گجراتی است به معنای funeral ceremony (آیین تشییع): اطلاع شفاهی از بانو سیمین دخت راستی.

۶. در زبان ذری زرتشتی به جسد می‌گویند vrun که فارسی آن می‌شود «روان».

۷. gahun یا gahun که در لهجه‌های مختلف ذری زرتشتی تلفظ‌های متنوع دیگری هم دارد. موبد اردشیر آذرگنسب آن را «گهن» (gahan) می‌گوید (همان‌جا).

۸. «پاک‌شوی‌خانه» یعنی «مرده‌شورخانه».

تربیت شده بود می آوردند. سگ بو می کشید چنانکه روح در جسد نبود نان را برمی داشت چنانچه روح در جسد بود بو کرده نان آن را بر نمی داشت. در ایران دیگر این رسم برافتاده [است] ولی در هندوستان و پاکستان با اینکه علم خیلی پیشرفت کرده است باز این مراسم را انجام می دهند لیکن در ایران این رسم را بجا نمی آورند و خیلی از مراسم دیگر دینی را تغییر داده اند. در قدیم بعد از گاه هاون جسد را به دخمه یا آرامگاه نمی بردند ولی امروزه تا غروب نشده است می گویند اشکالی ندارد و به خاک می سپارند. در هندوستان و پاکستان هنوز به روش قدیم پای بند هستند.

دیگر اینکه در زمان قدیم زرتشتیان بر این باور بودند که روان در گذشته تا بامداد روز چهارم را در این دنیا در منزل خودش می گذرانند. از این روز از روز درگذشت تا چهارم در جایی که [جسد را] به زمین گذاشته بودند با چهار یا سه آجر خام که همان خشت گلی می گفتند، اطاقکی درست می کردند و در آن چراغ روشن می گذاشتند و بر این باور بودند که تا روز چهارم در همین منزل است تا اینکه مهرایزد، سروش ایزد، رشن ایزد به حساب و کتاب و ثواب و گناه او رسیدگی کرده و تا بامداد روز چهارم که معبود و باشندگان از ساعت چهار تا بامداد [و سر زدن آفتاب] که با سرودن اوستای بایسته اُشَهَن را به نام و جاده اشویی روان در گذشته تحویل داده و انجمن و باشندگان در آن مکان به کارهای آن در گذشته رسیدگی کامل می کردند و دهموبد اول یکی از فرزندان: یا [بیچَه] بزرگی یا کوچکی [او را برمی گزید] و چنانچه فرزندی نداشت یکی از جوانان پسر بستگان را به فرزندخواندگی معرفی و با آواز بلند می گفت هرکس به این خانواده بدهکار می باشد یا بستانکار گفته شود و از این پس وارث این خانواده فلان کس است و از این ساعت نگهداری بازماندگان از هر حیث و [برگزاری] سال و گهنبار و خیر و خیرات به عهده اوست و دیگر فرزندان مسئولیتی ندارند و خانه و زمین هر چه موجود می باشد از آن اوست و دیگران ارثی نمی برند. پس آنگاه از برآمدن آفتاب یک اوستای سروش باژ با اهمائی ریشچه به نام تن و تندرستی خود و سروش باژ دیگر بدون اهمائی ریشچه به نام در گذشته از جاده اشوئی روان فلان برساد خوانده می شود و تا انتها همکاری و هم پیوند شده مراسم دینی به جا آورده می شد و همه با هم می گویند روح فلان در گذشته سبک و خرّم و شاد از پل چینود بگذرد و باور داشتند که روان به مکان خود که انشاء الله بهشت باشد می رود. روحش شاد! و چراغ در اطاقک روان و تمام چراغهای منزل را خاموش^۹ و

۹. آتشی که روشنی و خاموشی آن نماد زنده بودن و مرگ است، باید همانند با آن آتشی باشد که به نام هر

دومرتبه چراغها را روشن و آن اطافک که با سه خشت گلی درست کرده بودند به آب روان ریخته می شد تا از بین برود. ولی خاموش و روشن کردن چراغها به این معنی بوده که روح و جسم درگذشته از این خانه و جهان رفت و چراغ و روشنائی این خانواده از آن بازماندگان است.

و تا روز چهارم بستگان نزدیک نمی بایست هیچ غذای گوشتی بخورند و سفره کشیدن و پذیرایی نمودن شایسته نبوده است و در این چهار روز سلام و احوالپرسی واجب ندانسته فقط می بایست گفته شود روح درگذشتگان شاد و خدا همه را بیامرزد^{۱۰} و روز سوم اکثر زنان می رفتند و با خود یک پیمانه آرد، روغن، و یک دانه پیاز، تخم مرغ، سیب زمینی و چیزهای دیگر می بردند و تا پاسی [از شب] در کارهای منزل متوقی کمک و همکاری داشتند. برای آماده نمودن مراسم چهارم شاید در زمان پیش روشی بوده است که هم اکنون زرتشتیان خارج از ایران [برگزار می کنند]. مراسم دینی را با سرودن اوستاهای بایسته بوسیله موبدان و سایرین [آغاز می کنند]. با خواندن نیایش و گذاشتن بوی خوش بر آتش و معطر کردن مکان [آن را ادامه می دادند] و آب تازه و سیر و سداب و میوه در سر سفره روان می گذاشتند و پول آن را به جای صرف تجملات دوستان و آشنایان پوندار برای مدرسه و بیمارستان، پذیرشگاه و فندهای^{۱۱} خیریه برای بی بضاعت ها مصرف می کردند.

در قدیم [رسم] زرتشتیان ایران باستان هم باید به همان شیوه بوده باشد: من تا به یاد داریم، در قدیم در هر مکانی که سیروزه و سال بود تا دستور نیامده بود که اوستای بایسته را بخواند نه به اشخاص متمول و سرشناس و نه بچه های مدرسه [حتی اگر برای رفتن به مدرسه عجله داشتند] به هیچکس از این دیگ آش یا آبگوشت را نمی دادند و می گفتند هنوز موبد نیامده است که اوستا بخواند و نان برای سنگ هم جمع نکرده اند. زیرا بر این باور بودند که موقع سرودن اوستا تمام ارواح حاضر می شوند، از این رو، باید این آبگوشت یا آش که پخته و آماده کرده ایم دست نخورده باشد تا اولین بوی آن به شام ارواح برسند و هموید موقع جمع آوری خوراک سنگ به صاحب خانه و تمام حضار



پادشاه و به هنگام تاجگذاری او افروخته می شد و بر سکه های شاهای زبانه های آن به نشانه زندگانی و وجود شاه منقوش است.

۱۰. دست دادن به رسم سلام گفتن هم تا چندی پیش رایج نبود.

۱۱. fund، صندوق.

می گفت ای همکیشان شماها برای مرغ، خروس، گاو، گوسفند خود و غیره مکان و خوراک در نظر گرفته اید ولی این سگ موقعی که شما در زمستان در اطاق بخاری روشن [استراحت] می کنید و لحاف و پتو روی خود می اندازید یا در تابستان می روید روی پشت بام استراحت می کنید، این سگ چه زمستان و تابستان که تمام شب خوابیده و استراحت می کنید برای شما شب زنده داری و نگهبانی می کند. پس من که دهموبد هستم به فکر نهار و شام او هستم. این خوراک جمع آوری شده را می داد دست مرد خانواده او نیز می داد به دست کدبانوی خانه و کدبانو سپس امر می کرد هرچه زودتر نان و آش یا آبگوشت هرچه بود ببرید برای آنهایی که پرستارند که امروز کشیک می گویند: حال چه [در] آتشکده باشد چه بیمارستان باشد چه آرامگاه، چه آنهایی که دردمند و مستحق می باشند و پس از آن مهمانهای در منزل را خوراک بدهند و آخر از همه صاحبخانه و بستگان میل کنند. ولی امروزه خوشبختانه! در ایران زرتشتیان [این] مراسم را موهوم می دانند و فقط به فکر آن می باشیم که جویا شویم چه اشخاصی سرشناس تر، کاربتر و پولدارتر است که او را در این موقع که سال و گهنبار است بهتر پذیرایی کنیم و مراسم سال و سیروزه را [می بینیم که] از [نظر] سفره اش رنگین تر و پذیرائیش مفصل تر از جشنها و عروسیها است. نه در مراسم دینی کسی به فکر مستمندان و یا قند و غیره نمی باشند!

ولی نمی دانم غیر از زرتشتیان ایران، زرتشتیان خارج از کشور هم پُرسه همگانی تیرماه و اسفندماه دارند یا خیر؟ بطوری که شنیده شده است در دو جنگی که کشت و کشتار بسیار وحشتناک بوده است و از خانواده ها حتی یک نفر هم باقی نمانده است که مراسم سوم و چهارم را برپا دارند، از این رو سروران همکیش برای شادی هماروانان با همبستگی و همفکری بر آن شدند که هرکس در هر سال که در گذشته ای دارد بایسته است که روز اورمزد و تیرماه و روز اورمزد و اسفندماه را مراسم سوم و چهارم را به نام هماروانان برگزار کند که به مرور زمان به نام پرسه همگانی نام گذاری و تا به امروز در ایران این مراسم برگزار می شود. ولی تازگی ها روز اول نوروز را زرتشتیان روز پرسه نام گذاری کرده اند در صورتی که ما زرتشتیان نباید عزرا و ماتم داشته باشیم حتی خدای نخواستہ اگر بی موقع فرزندان هم بمیرد. چون همگان باید بر این باور باشیم که روزی از پروردگار توانا فرزند سالم و تندرست و توانا و بدون عیب خواسته ایم و اهورامزدا به ما بخشیده است امروز هم صلاح دانسته از ما بگیرد و گرفته است. از کار خدا باید شاکر و سپاسگزار بود، که درست است بشر اگر چیزی از دست بدهد خیلی خیلی سخت است و انسان ناراحت و غمگین می شود و افسوس می خورد ولی چاره ای نیست

خواست پروردگار بوده است. پس روز اول سال به منزل هر کسی که در گذشته‌ای داشته‌اند باید برویم و بگوئیم جای فلان شخص در این سال جدید در میان ما خالی است نه اینکه عزادار باشیم و رفت و آمد عید نداشته باشیم. حتماً مراسم دینی گذشتگان را باید احترام بگذاریم.

در زمان باستان روز اشتاد و اسفندماه را پنجه کوچک می‌گفتند و زرتشتیان به خانه‌تکانی و به پاکیزگی و اشویی و از بین بردن اجناس و اشیاء آلوده می‌پرداختند و به جای آن چیزهای نو و تمیز به کار می‌بردند و از روز اهنود تا وهشتواش و گاه‌گاتابیو که آخرین گهنبار همسپت میدیم بود فقط به کارهای خیر و خیرات و دَهِش به بینوایان و کارهای عام‌المنفعه برای همه می‌شتافتند. و بر این باور بودند که در این پنج روز از اهنود تا وهشتواش تمام ارواح از ثواب‌کار و گناه‌کار آزادند و به زادگاه و مکان خود می‌آیند و به بازماندگان خود سرکشی می‌نمایند و هرچه منزل پاک و پاکیزه‌تر باشد موجب شادی و سرفرازی آنها می‌گردد. از این رو زرتشتیان تا به امروز این روش پسندیده را پیروی می‌کنند و همچنین در آخرین شب ماه گاه‌گاتابیو تمام شب را به مناسبت رفتن ارواح به اجرای مراسم دینی می‌پردازند و همچنین برای خودمان زنده‌ها چون روز اورمزد و فروردین‌ماه [در] سال جدید برای جشن نوروز تهیه دیده بودند همراه با بته و هیزم به پشت‌بام بلند خانه می‌بردند و تا برآمدن خورشید به نیایش و شکرگزاری اهورامزدا می‌پردازند و پیش از برآمدن خورشید چون بر این باورند که ارواح در حال بازگشت به مکان خود می‌باشند آتش‌افروزی می‌کنند و آب به پشت‌سرشان می‌ریزند و با نیایش و آتش‌افروزی مراسم خاتمه می‌پذیرد و آنچه به پشت‌بام برده بودند پایین می‌آورند و خود را آماده پذیرایی مهمانان نوروزی می‌کنند.

این هم ناگفته نماند که پس از آمدن اسلام به ایران هموطنان ما که به اسلام گرویده بودند این مراسم را از بین نبردند و چون آن شب، شب چهارشنبه بوده است به نام چهارشنبه سوری نام‌گذاری ولی در این پنج روز را خانه‌تکانی و منزل را پاک و پاکیزه می‌کردند و موقع غروب آفتاب در همه خانه‌ها آتش‌افروزی می‌کردند و تا امروز ادامه داده و می‌دهند.

فقط مطلب دیگری که می‌خواهم بگویم این است که در زمان باستان در این شش چهره گهنبار [که] داشتند و گهنبار می‌خواندند و بایسته بود که تمام خانواده‌ها این مراسم نیکو را انجام دهند و همگی می‌دانیم که در قدیم بیشتر زرتشتیان کشاورز بودند و پیش از برداشت محصول رسم بر این بود که هرکس بهترین محصولش را ببرد به آتشکده یا در

انجمن، تا محصول درجه یک شناسایی و انتخاب شود و پس از نیایش و درخواست خیر و برکت و پایکوبی و شادمانی همه را بین حاضران به طور مساوی تقسیم می کردند. امروز هم اداره کشاورزی کشاورز ممتاز را معرفی و به او پاداش می دهند تا سایر کشاورزان تشویق شوند و بیش از پیش در کار، کوشش و پیگیری کنند. اما مشروط بر اینکه، زرتشتیان ایرانی نگوئیم که دیگر کشاورز نیستیم که محصول داشته باشیم و گهنبار بخوانیم: ما همه تاجر، کاسب، دکتر، مهندس و کارمندیم. چون هیچ تفاوتی ندارد ما همگی زرتشتی هستیم و باید از زحمت و درآمد خود خیر و خیرات داشته باشیم که این گهنبار شایسته ترین می باشد چون می آموزد در این مکان پیر، جوان، پولدار، بی پول، دکتر، مهندس، کشاورز، زن، مرد، همه یکسان می باشند و [گویا] اشکالی نداشته باشد اگر فندی برای گهنبار ترتیب داده شود و هرکس بقدر درآمد و توانایی خود وجه نقد یا ذکر نام به حساب این فند بریزند و انجمن یا هر گروه دیگر در دفتر جداگانه حساب درآمد و خرج داشته باشد. چنانچه استقبال شد در هر شش چهره در این پنج روز گهنبار [خوانده شود به نام] هماروانان و پذیرایی مختصر مانند بمبئی داشته باشیم که چگونگی و برنامه ریزی آن به مرور درست خواهد شد یا لااقل مانند حال که انجمن و سازمان ها گروه تفت و توابع در هر چهره یک روز به نام چند نفر گهنبار خوانده می شود. من پیشنهاد دارم^{۱۲} که همه همکیشان در این امر خیر هم بهره [شوند و] یا انجمن یا سازمان فروهر یا گروه تفت و توابع یا کانون شریف آباد این مسئولیت مراسم نیکو و شایسته را پیگیری نمایند که ثواب دنیوی دارد و هم اخروی.

در خاتمه این آرزو [و تمنا] را از سروران دارم که ما زرتشتیان بیشتر واژه های فارسی به کار بندیم و به جای سلام گفته شود درود. که جوابش همان درود است و چنانچه خواستیم زمان معلوم باشد که به عربی می گوئیم صبح بخیر، شب بخیر، گفته شود بامداد نیک، نیمروز نیک یا روز نیک، پسین نیک، شب نیک و به جای صبح گفته شود پگاه، به جای احوال پرسى گفته شود شادزی که جوابش شادمانزی یا صحت حمام یا صحت آبگرم گفته شود پاکزی که جوابش بی آکزی به معنی تندرست، سالم و بدون عیب و پاکیزه باشی و مانند اینها [خوب است این خواهش را] پیگیری کرده [و چنین] گفتگو کنیم: به آرزوی آن روز.

۱۲. شادروان کیخسرو راستی این «پیشنهادهای» را به تعداد قابل ملاحظه ای مطرح کرد و سپس آنها را به عمل هم آورد! اگر عمر آن خدا بیمارز وفا می کرد، حتماً این پیشنهادش هم عملی می شد. به سیاق گفته های خودش: به امید آن روز که این پیشنهاد هم جامه عمل بپوشد!

نیلوفر رستمی

سمندران آتشکده

مغان که دانه رز را شراب می سازند

ستاره می شکندند آفتاب می سازند

مغان که در هاله ای پر از رمز و راز، چونان هلالی روحانی، گاهی در شعر عرفانی فارسی رخ می نمایند و گاهی در شاهنامه همراه با «ردان و ستاره شماران» می آیند و یا به تنهایی «موبد» خوانده می شوند، اینک با گذر چند هزاره و دیگرگونی شرایط زمان و مکان؛ بر بازماندگان نشان چه می گذرد؟! اگر بخواهیم به عقب برگردیم درباره گذشته مرموز و درخشان و پرتأثیر و نقش تعیینگر این قوم مقدس در تاریخ اندیشه ایران و جهان، از روزگار هرودوت مورخ یونانی که پدر تاریخ لقب گرفته است، هزاران برگ نوشته شده است؛ ولی امروزه، زندگانی یادگاران آن مغ مردان و موبدان عظیم الشان در غباری از سکوت فرو رفته است. گرچه در طی این روزگاران دراز، همواره همین غبار ابهام و پیچیدگی سراسر حیات این انسانهای شگفت را دربر گرفته بوده است، اما تفاوت اکنون ما با گذشته ها در نقشی شگرف است که داشته اند و اینک این نقش در حال رنگ باختن است.

اگر از گنوماتای مغ که در روزگار کمبوجیه، فرزند و جانشین کوروش بزرگ هخامنشی، معروف است که بردیا، فرزند دیگر کوروش را کشت و خود بر تخت شاهی تکیه زد و سرانجام به دست داریوش بزرگ و یارانش به قتل رسید، بگذریم و نیز از اردشیر بابکان که خود از خاندان مغان پریستار آتشکده ایزدانانید در استخر پارس بود و سلسله بزرگ شاهی ساسانیان را تأسیس کرد؛ آنگاه به چهره عظیم و شگرفی

می‌رسیم: کرتیر، موبد اهورامزدا و منجی روان شاهنشاه بهرام پسر بهرام، نواده اردشیر یکم ساسانی. این مرد غریب و ناشناخته که تاریخ گویا او را عمدتاً در سکوت و غبار اعصار و قرون فرو برده است، در روزگار ما، خود با چهارکتیبه درخشان و روشنی‌بخش، چونان پرتوی خودجوش از اعماق قریب دو هزاره سر بر کشیده و جهان را مخاطب قرار داده است. آیا موبدان روزگار ما نیز در شرف آن‌اند که به چنین رستاخیز نام و جاه دست یازند و از نو، چونان شمعی سربریده، سربرافرازند تا زندگانی را از سر گیرند؟!

این گروه از یکسوی همیشه مرموز و غرق در غباری از ناشناختگی و راز بوده‌اند و از سوی دیگر نقشی بزرگ و انکارناپذیر در زندگانی فرهنگی و روحانی و نیز ادبی و علمی در این خطه وسیع ایفا کرده‌اند. در انجیل آمده است که سه مغ هنگام زادن مسیح به هدایت ستاره آسمان به پرستش نوزاد الهی شتافتند و از معراج کرتیر و رفتنش به بهشت و فروشدنش به دوزخ خبر داریم و می‌دانیم که کتاب اوستا را اینان تدوین کرده‌اند و سراسر فقه زرتشتی، با تأثیر پر دامنه‌اش، دستاورد کار و کوشش و بینش مغان است. باز هم اطمینان داریم که تأثیر مغان بر تاریخ و تاریخ فرهنگ و دین حتی بسی پیش از اینها است و باز می‌بینیم که آگاهی ما از این مردم غربی، که خود را از فرزندان زرتشت می‌خوانند، بسیار ناچیز است: حتی درباره مغان خطه غرب آسیا، که میزان اطلاع ما از ایشان بسا بیشتر از دیگر نقاط جهان است، تقریباً با همه کوشش و دقت علمی و بررسی درازمدت، هیچ نمی‌دانیم!

اما روشن است که مغان، اندیشمندان و روحانیان جهان دیرین بوده‌اند و از طریق نسلهای متوالی آموزش و میراث علم این خاندانها است که سنت قرون و اعصار دیرین زنده مانده و شاید حتی ایجاد شده و اینک بخشی از آن، که در واقع نمی‌دانیم بخشی بزرگ است یا کوچک از آنچه بوده است، به دست ما رسیده. در روزگاران دشوار گذشته ایفای نقش حافظان فرهنگ و سنت کهن آسان نبوده است. فقط تصور بفرمایید که برای چشمی که عینک نداشته، قلمی که تهیه مرکب آن دشوار بوده و بازنویسی کهنه کتابی که خریدن کاغذ نایاب و شمعی که گران به شمار می‌آمده و نور کمی می‌افشانده است، چه رنجی کشیده و چه بهای سنگینی از ایمان و جان پرداخت شده است! اینان که نخست راهبری اندیشه و تفکر ایران و گاهی به تعبیری جهان را در دست داشته‌اند و سپس تکلیف و بار سنگین نگاهداری و انتقال سنت عظیم دینی و آیینی را بر دوش کشیده‌اند، اینک باز ماندگان‌شان چه می‌کنند؟

در پی این پرسش و جستجو، من با ۱۸ تن از شاغلان به حرفه موبدی در تهران و

شهرستانهای یزد، شیراز و اهواز به گفتگو پرداختم تا مسائل زنده و واقعی و نظرگاه و آنچه را در ذهن دارند، از زبان خودشان بازگو کنم.* در این گفت و شنودها، گرچه در بادی امر و در نگاه آغازین، گلایه و شکوه و نیز غبار کهنگی و سردرگمی دیده را تیره می‌دارد، اما با اندک دقتی، طلیعه‌ای از نور را می‌بینیم که چشم‌اندازی روشن و گسترده و درخشان را در پیش چشم می‌گشاید که سمندر بار دیگر از خاکستر خود بر خواهد خاست و جوجگانی که از پیکر سوخته‌اش برجا مانده‌اند، بار دیگر از اعماق اعصار و قرون پر خواهند کشید و بسا که تا آسمانهای دور به پرواز درآیند. من ابتدا چکیده و استنتاجی از این مصاحبه‌ها را می‌نویسم و سپس آن راهی را بازگو می‌کنم که به نظر می‌رسد گشایش و نوری روشن به سوی آینده داشته باشد.

موبدی کار پیرمردان است

در دهه‌های اخیر موبدزادگان نه تنها علاقه خود را به موبدی و ادامه شغل پدرانشان از دست داده‌اند بلکه از آن روی‌گردان نیز شده‌اند. این بی‌رغبتی و فرار از حرفه موبدی حاصل علل متعددی است. مهمترین آنها را می‌توان تغییر در روند زندگی، نوع نگرش و سلیقه‌ها، مهاجرت موبدان از یزد و کرمان به تهران، همچنین امکان ورود موبدزادگان به دانشگاه و روی آوردن به مشاغل دیگر دانست. افزون بر این موجبات اصلی، فقدان پایگاهی سزاوار برای مقام شایسته موبدان و نیز کمی درآمد این حرفه، موبدان را از ادامه دادن این کار دلسرد کرده است، بخصوص نگرش بدبینانه، مخفی و اظهارنشده مردم نسبت به موبدان.

بخشی از این نگرش بدبینانه را می‌توان به امرار معاش موبدان توسط اجرای مراسم مردگان دانست، و بخش دیگر را ناشی از منزوی بودن آنها دانست و درست عمل نکردن به حرفه مقدسشان؛ که البته مورد اول یعنی بدشگونی و منحوس بودن موبدان به دلیل تأمین کردن مخارج زندگی توسط اجرای مراسم مردگان در حال حاضر منتفی است و نگرش زرتشتیان قدیم بوده است.

در این باره یکی از موبدان** می‌گوید: در قدیم موبدان به جغد شوم معروف

* متن اصلی این مصاحبه، که حاوی آگاهی‌های دقیقتر و مفصل‌تر است، آماده می‌گردد تا در انتظار رسیدن به چاپ بنشیند.

** در پاره‌ای از موارد به دلیل جلوگیری از بروز هرگونه سوءتفاهم اسامی موبدان و موبدیاران پاسخگو آورده نمی‌شود. - مصاحبه کننده.

بودند، مردم بر این باور بودند که دیدن موبد بخصوص در صبح، حادثه و خبر بدی را به همراه می آورد و به این خاطر اگر سر راه خود موبدی را می دیدند فوراً راهشان را کج می کردند تا مبادا نگاهشان به موبد بخورد و حادثه بدی برایشان پیش آید.

این در حالی بود که موبدزادگان به خاطر میراث عزیزی که نسل به نسل به آنها رسیده بود و دارای ویژگیهای ممتازی از جمله اینکه مرکز روشنفکری جامعه زرتشتی، از آن خاندان موبدان بود حرفه پدریشان را رها نمی کردند.

یکی از موبدان درباره مشکلات فعلی موبدان و دلایل بی حرمتی مردم نسبت حرفه موبدی می گوید: امروزه وضعیت خود موبدان باعث کاهش میزان علاقه و احترام مردم به آنها شده است. اکثر موبدان از لحاظ هیأت ظاهری و سطح دانش دینی در وضعیت مطلوبی نیستند و بیشتر در میان سالگی و پیری به انگیزه به دست آوردن منبع درآمدی تازه به این کار روی می آورند. به نظر نسل جوان موبدی فقط کار پیرمردان است و بس، و روی آوردن به این حرفه یعنی از چشم مردم افتادن و کسب درآمدی ناچیز.

موبد دیگری می گوید: هیچ گاه مردم به موبدی به عنوان یک شغل نگاه نکرده اند. از قدیم زرتشتیان بر این باور بودند که موبدی یک رسالت دینی است و بر عهده موبدان. اما در شرایط کنونی برای ترغیب موبدان نسبت به این حرفه باید به دنبال انگیزه های قویتری گشت.

مثلاً چند ماه از حقوقشان خرج تحصیل در یکی از کشورهای خارجی شود و همچنین در مورد حقوق، وضعیت ظاهری و سطح آگاهی آنها نیز باید فکر اساسی کرد. در غیر این صورت موبدزاده ها حق دارند که از این کار دوری کنند.

موبد اشکان باستانی، نوه دختری روانشاد موبد موبدان «رستم شهزادی» نیز که از جوانترین موبدان است می گوید: متأسفانه هرگاه پیرمردان و یا بازنشستگان زرتشتی کاری پیدا نکنند و احتیاج به منبع درآمد تازه ای داشته باشند به این حرفه روی می آورند. بخصوص که در این سنین می توانند با خیالی راحت به حرفه مورد علاقه شان برسند. این در حالی است که بسیاری از موبدزادگان جوان با وجود بیکاری از روی آوردن به موبدی امتناع می کنند زیرا بر این عقیده اند که با برگزیدن این شغل از وجهه سابقشان کاسته می شود و ناگزیر به نوعی انزوا می افتند.

موبدیاری یک سنت شکنی در تاریخ مذهبی زرتشتیان

باتوجه به دلایلی که ذکر شد مدت مدیدی، نزدیک به ۴۰ سال، درحالی که جامعه

سخت نیازمند به موبدانی جوان و فعال بود هیچ موبدزاده‌ای نوزوت نشد و هرچه موبد برای انجام مراسم و امور مذهبی همکیشان باقی مانده بود موبدانی سالمند و نزدیک به دوران بازنشستگی بودند، درضمن موبدان دانشمند و فرهیخته نیز به دلیل کثرت فعالیت خود زمانی برای انجام این‌گونه امور نداشتند.

بالاخره با اصرار کنکاش موبدان در سال ۵۸ یکی از موبدزادگان به نام «رستم یزشنی» برادر موبد «خدامراد یزشنی» موبد آتشکده رستم‌باغ به این سکوتی که می‌رفت به جاودانگی برسد پایان داد و جشن نوزوتی او خیل عظیمی از زرتشتیانی را که می‌رفتند تا این مراسم را به قاب تاریخ بسپرنند برای دیدنش به جشنگاه خسروی کشاند. و بدین‌گونه دوباره زرتشتیان شاهد اجرای چنین مراسمی شدند.

رستم یزشنی متولد ۱۳۲۲ است، خودش می‌گوید: «از سال ۴۲ به برادرم در یزد در اجرای مراسم کمک می‌کردم بعد باهم به تهران آمدم، او شد موبد آتشکده رستم‌باغ و من به کار دیگری مشغول شدم.»

اما رستم به موبدی نپرداخت تا سال ۷۴، در این سال با از دست دادن شغلش ناچار شد به‌طور جدی به موبدی روی بیاورد. او هم اکنون موبد مجموعه مارکار تهران پارس است. با این حال هنوز نیاز جامعه در این باره رفع نشده بود، این بار کنکاش موبدان که اعضایش همگی موبدانی هستند که شغل اصلیشان غیر از موبدی است، به‌طور جدی جلسات متعددی را برای حل این معضل برپا کردند، تا بالاخره تصمیم گرفته شد: تصمیم به سنت‌شکنی و ایجاد بدعتی تازه در طول تاریخ زرتشتیان. آنها موبدی را که اریئه عزیز برای خاندان موبدان بود با دیگران تقسیم کردند و البته برای پرهیز از مخالفت‌های بیشتر در این مورد لفظ «موبدیار» را برای موبدان تازه اختیار کردند.

موبدیار همان‌طور که از نامش پیداست یعنی دستیار موبد. اما واقعیت این است که موبدیاران نه تنها دستیار و کمک‌دهنده موبدان نیستند و خود به‌تنهایی مراسم مذهبی را به‌جا می‌آورند بلکه از لحاظ وظایف نیز تفاوتی با موبدان ندارند، تنها تفاوت قابل ذکر این است که موبدیاران از خانواده موبد نیستند و عموماً مردانی عام و فقط علاقمند به حرفه موبدی‌اند. اینان اکثراً پدران و برادرانشان دهموبد و یا هیربد بوده و از کودکی در کنار آنها اوستاخوانی و اجرای مراسم را یاد گرفته‌اند.

تفاوت مهم دیگر اینکه: موبدیاران نوزوت نمی‌شوند زیرا نوزوتی تنها براساس سنت مختص موبدزادگان است که البته همین مسئله بحث‌ها و دلخوری‌هایی میان موبدان و موبدیاران به وجود آورده است که در صفحات بعدی مفصلاً از آن سخن خواهد رفت.

باید یادآوری کرد که در نزد عموم زرتشتیان، راه یافتن موبدیاران به گروه روحانیان به عنوان پدیده‌ای خجسته و فرخنده شناخته شده است و این سنت شکنی که خلاف تعصب و سرسختی محافظه کاران وفادار به رسوم کهن است، اقدامی مثبت و سودمند تلقی می‌گردد. از زمان شکل‌گیری این اقدام چیزی حدود ۲۰ سال می‌گذرد. لازم به ذکر است که چند سال بعد از نوزوتی موبد رستم یزشنی، موبد کامران اشیدری، متولد سال ۱۳۳۵ در سن ۳۴ سالگی نوزوت و به عنوان کارمند رسمی انجمن در آتشکده تهران مشغول به خدمت شد.

گفتنی است که از آن سال تاکنون هرچند سال یکبار، مثل یک اتفاق بدیع، درست وقتی آدم می‌رود تا این رسمها را از یاد ببرد یکی از موبدزادگان نوزوت می‌شود که البته بیشتر به خاطر حفظ سنت پدری و وظیفه اجدادی است زیرا برطبق سنت اگر دو نسل نوزوت نشوند نسل سوم عملاً دیگر موبدزاده به حساب نیامده و حق نوزوتی ندارد.

گفتیم که کنکاش موبدان به دلیل کمبود موبد تصمیم به تربیت عده‌ای علاقمند به حرفه موبدی با عنوان موبدیار گرفت و به همین خاطر در سال ۱۳۵۹ با حمایت انجمن زرتشتیان اعلامیه‌هایی درباره آموزش علاقمندان به موبدی به در و دیوار اماکن مذهبی نصب شد. «این کار در تمام شهرهای زرتشتی نشین انجام گرفت.» عاقبت در تهران ۱۰ نفر خود را معرفی کرده و زیر نظر روانشادان موبد اردشیر و فیروز آذرگشسب و موبد رستم شهزادی و در شهرهای دیگر زرتشتی نشین موبدان منتخب که در ارتباط با این ۳ موبد بزرگ بودند، کلاسهای آموزشی به مدت ۲ سال دایر شد.

در این مدت به طور فشرده خرده اوستا، اوستای درون، یشته‌ها، تعالیم و اطلاعات بایسته دینی به همراه چگونگی به جا آوردن آداب هر مراسمی آموزش داده شد. عاقبت این ۱۰ نفر در ۲۴ خرداد ۱۳۶۱ با حضور اعضای انجمن، کنکاش موبدان و دیگر ارگانها و عده کثیری از زرتشتیان طی جشنی مدرک موبدیاری را گرفتند و به طور رسمی مشغول به کار شدند.

قبلاً گفتیم که موبدیاران اجازه نوزوتی ندارند و این رسم کهن متعلق به موبدزادگان است و باز هم گفتیم که این مسئله باعث بروز واکنشهایی از سوی موبدیاران شده است زیرا اکثر آنها معتقدند که با توجه به یکسان بودن وظیفه، اجرای مراسم نوزوتی تنها برای موبدزادگان امری ناعادلانه است.

یکی از موبدیاران در این باره می‌گوید: موبدزاده‌ها ما را از خود نمی‌دانند مردم

نیز به خاطر اجرا نشدن همین رسم ما را خرده پاهای موبدان می دانند، با عدم اجرای این رسم عملاً ما در رتبه پایین تری از موبدان قرار می گیریم که با توجه به یکسان بودن وظایف منطقی نیست.

اما موبد جهانگیر اشیدری در برابر این پرسش می گوید: وجود موبدیار خود یک سنت شکنی بود. براساس سنت تنها موبدزاده ها اجازه موبدی داشتند اما به علت کمبود موبد ما مجبور به تربیت یک عده موبدیار شدیم. حالا اجرای رسم نوزوتی نیز برای موبدیاریها منوط به سنت شکنی دیگر است که فعلاً جامعه پذیرای چنین چیزی نیست. این در حالی است که موبدیاری از یزد می گوید: وقتی از موبدان می پرسیم چرا ما اجازه نوزوتی نداریم می گویند: برای نوزوت شدن باید تمام گاتها و اوستا را از حفظ و همچنین از سواد دینی بالایی برخوردار باشید اما مگر تمام موبدزادگانی که نوزوت می شوند این چیزها را می دانند؟!

موبد اشکان باستانی نیز که موبد جوانی است نسبت به این قضیه نگرشی میانه دارد و می گوید: نباید یک رسم آنقدر اهمیت داشته باشد که ما را از اصل قضیه دور سازد. شخصی که علاقه و مطالعه کافی در این باره داشته باشد دیگر چه فرقی می کند که نوزوت شده باشد یا نه. این رسم فقط یک تشریفات است. در حال حاضر ما موبدیاری داریم که بسیار باتجربه تر و آگاهتر از موبدان هستند.

با توجه به تمامی آنچه گفته شد اگرچه این روزها کار مردم لنگ نمی ماند و موبدیاری برای انجام مراسمهای مذهبی داریم اما شکل گیری این پدیده تازه در زمان اندک منجر به بروز مشکلات تازه ای شده است از جمله مطلع نبودن تمام موبدان از مسایل دینی، تضاد و عدم یکنواختی در اجرای مراسم که به خاطر یکسان نبودن روش آموزشی و استادان و زمان اندک یادگیری بوده است.

شناختی از انگیزه ها، تحصیلات موبدیاران

۱- ناگفته پیداست که انگیزه های موبدیاران برای روی آوردن به این حرفه علاقه و سهم شدن در کار نیک و اهورایی بوده است اما نباید مسئله کمبود درآمد و نیاز به شغل جدید را نیز از یاد برد.

براساس آنچه که موبدیاران می گویند با توجه به وضعیت فعلی، حقوق اندک و نگاه منفی مردم به این حرفه، بعد از مدتی چیزی از علاقه و هیجان ابتدای کار باقی نمی ماند، آنها اظهار می کنند دیگر علاقه ای به این کار ندارند بلکه خسته، دلزده و

دلشکسته نیز هستند. آنها بی احترامی مردم، دچار شدن به نوعی انزوا بعد از روی آوردن به این حرفه و همچنین کمی درآمد موبدی را از مهمترین عوامل از دست دادن علاقه خود می دانند.

جالب تر اینکه هیچ کدام از آنها دوست ندارند پسرانشان این حرفه را دنبال کنند. یکی از موبدیاران در این باره گفت: با وجود مقدس بودن این حرفه، اما هیچ وقت آن را به خاطر رفتار مردم به فرزندانم توصیه نمی کنم و اگر برای خودم نیز شغل درآمدزای دیگری پیدا شود موبدی را رها می کنم.

* * *

۲- از لحاظ تحصیلات موبدیاران در مقطع دیپلم، فوق دیپلم و لیسانس هستند و کمتر موبدیاری دیده می شود که زیر دیپلم باشد. از لحاظ سنی نیز متغیر سن موبدیاران در محدوده سنی ۳۵ تا ۸۷ سالگی است. گفتنی است، «علیرغم تقاضاهای متعدد کنکاش موبدان برای معرفی نیروهای جوان هیچ جوانی از این برنامه استقبال نکرده است.»

* * *

۳- مطلب مهم دیگر وضع حقوقی و استخدامی موبدیاران است. از میان تمام موبدیاران حاضر تنها دو موبد، سیروس هرمزدی و بمان مهربانی، به علت بازنشستگی از شغل اصلی خود کارمندان قراردادی انجمن با حقوق دریافتی ۱۲ هزار تومان در ماه هستند و بقیه موبدیاران به علت اشتغال در مراکزهای دیگر به صورت آزاد در این عرصه فعالیت می کنند. قابل ذکر است که از میان موبدان تنها دو موبد «رستم یزشنی»، موبد مارکار تهران پارس و «کامران اشیدری» موبد آدریان تهران، از کارمندان رسمی انجمن با حقوق دریافتی ۴۸ هزار تومان در ماه هستند. اما چیزی به نام تعرفه برای تمام موبدان و موبدیاران وجود دارد که در گذشته به وسیله دستور بزرگ و امروزه توسط کنکاش موبدان تهیه و تنظیم می شود. براساس این تعرفه که شامل تمام موبدان و موبدیاران است اجرای هر رسمی مبلغی را می طلبد که صاحب برنامه موظف به پرداخت آن است در ضمن مبلغهای این تعرفه هر چند سال یکبار طبق وضعیت اقتصادی جامعه تغییر می کند. گفتنی است موبدانی که وظیفه اصلیشان موبدی نیست و بیشتر با دعوت دوستان و اقوام و یا از سر تفتن مراسمی را اجرا می کنند معمولاً پولی نمی پذیرند.

در ضمن شایعات بسیاری هست مبنی بر اینکه برخی از موبدیاران مبلغهای بیشتر از نرخ تعرفه می گیرند. در مورد صحت و سقم این گونه شایعات چیزی نمی توان

گفت! اما مطلبی که کاملاً واضح است مبلغ های اندک تعرفه است که خود دلیلی بر داغی بازار شایعات می شود.

* * *

۴- در مورد ساعت کاری موبدان تنها می توان گفت موبدان استخدامی انجمن ساعت مشخصی برای فعالیت خود دارند. ساعت فعالیت آنها از ۸ صبح الی ۵ بعد از ظهر است، البته «به استثنای ساعتهایی که باید در مراسمی حاضر باشند».

به طور کلی موبدی از گونه کارهایی است که ساعت مشخصی ندارد. زیرا بعضی از مراسم، مثلاً صبح چهارم، باید هنگام طلوع آفتاب اجرا شود و یا مراسم جشن خوانی که زمان آن را صاحب مراسم تعیین می کند، شاید اجرای آن تا نیمه های شب نیز طول بکشد.

وظایف موبدان

امروزه وظیفه عمده موبدان و موبدیاران اجرای مراسم مذهبی است. به طور کلی می توان این مراسم را به دو بخش تقسیم کرد.

مراسم اتفاقی که شامل:

گواه گیران: یعنی بستن پیمان ازدواج،

سدره پوشی: مراسمی برای تمام دختران و پسران زرتشتی، بعد از این آیین آنها به عنوان یک مزدیسنی شناخته می شوند و موظف به پیروی از آیین زرتشتی هستند. این رسم غالباً بین سن ۹ تا ۱۵ سالگی اجرا می شود.

جشن خوانی: مراسمی همراه با جشن و سرور که برای شادی و سلامتی صاحب مراسم و یا خانواده او و یا آموزش و شادی روح مرده ای که یکی از بستگان صاحب مراسم است اجرا می گردد. یکی دیگر از کارکردهای این جشن که امروز نیز بیشتر از کارکردهای دیگر آن رواج دارد، اوستاخوانی موبدان و برگزاری جشنی برای استفاده خوب و اهورایی از ملک تازه خریداری شده توسط صاحب مراسم است تا در آن ملک کارهای خوب و شادی آور و نیک انجام شود و هرچه بدی، بیماری و دیو و دروج است از خانه دور گردد.

تمامی مراسمی که برای مرگ کسی برگزار می شود: «رفتن به آرامگاه برای مراسم کفن و دفن، روز سوم، صبح چهارم، پرسه، دهه، سی روزه، روزه» (این رسم تا ۱۳ ماه ادامه دارد و در ماه گرد فوت درگذشته مراسمی تحت عنوان روزه اجرا می گردد).

رسم آتش بزرگ کردن: «این رسم که در آتشکده و غالباً توسط دو موبد انجام

می‌گیرد به قصد سلامتی و شادی زندگان و یا آمرزش و شادی روح مردگان برگزار می‌گردد گفتنی است اجرای آن بسیار دیدنی و زیباست.»

اوستاخوانی برای مردم: «این رسم بیشتر در گذشته رواج داشته است. مردم از موبدان می‌خواستند برای سلامتی، شادی، گره‌گشایی و بخت‌گشایی خود و یا یکی از نزدیکانشان اوستا بخوانند. از جمله معروفترین اوستایی که بسیاری از پیران به آن معتقد هستند اوستای بهرام یشت است که غالباً برای رفع بیماری و سلامتی، رفع جادو و چشم‌زخم و نذر خوانده می‌شده است. و اما مراسمهای رسمی: پنجه، گهنبار، پرسه‌های همگانی و عاقبت اوستاخوانی موبدان در جشن‌ها مانند: جشن سده و عزاداریهای سال از قبیل: درگذشت زرتشت و یا فرودگ (باتلاقی نام روز و ماه، فروردین روز از فروردین ماه، یعنی روز نوزدهم فروردین) است.

* * *

حالا شاید بگوئید چه کسی یا کسانی مسئول برنامه‌ریزی و تقسیم کار میان موبدان هستند؟ در واقع هیچ‌کس.

دکتر جهانگیر اشیدری در این باره می‌گوید: «کنکاش موبدان تصمیم داشت تا یک نفر را به عنوان سرپرست آدریان و موبدان انتخاب کند تا بدین ترتیب او ارتباط دهنده میان مردم و موبدان باشد و به عبارتی مشخص کند که کدام موبد در چه مراسمی شرکت کند تا به اصطلاح چیزی شبیه به هوش قدیم داشته باشیم اما موبدان و موبدیاران با این کار مخالفت کردند و خواستند تقسیم کار به عهده خودشان باشد.»

در واقع امروزه ارتباط موبدان و مردم ارتباطی مستقیم است و هرکسی به دلخواه خود و بیشتر از روی شناخت، موبدی را برای اجرای مراسمهای مذهبی دعوت می‌کند. اما بعضی وقتها نیز صاحب مراسم این وظیفه را به عهده انجمن واگذار می‌کند که معمولاً انجمن با موبدان در میان می‌گذارد تا یکی از آنها با توافق دیگران برای اجرای مراسم برود. به عبارتی نوعی رفتار مسالمت‌آمیز میان موبدان برای تقسیم کارها وجود دارد. با این حال موبدیاران قراردادی و موبدان رسمی انجمن به دلیل حضور همیشگی و در نتیجه سهولت در برقراری ارتباط مردم با آنها، شمار بیشتری از رسم‌های مذهبی آنها را اجرا می‌کنند. لازم به ذکر است که در گذشته تقسیم کار میان موبدان از طریق هوش و با نظر دستور بزرگ و بعدها کنکاش موبدان انجام می‌گرفت. بدین ترتیب که هر موبدی زیر نظر دستور بزرگ و کنکاش موبدان برای خدمت به یکی از دهات یزد منتقل می‌شد که البته هر چند سال یکبار حوزه خدمتش تغییر می‌کرد. به این عمل اصطلاحاً هوش می‌گفتند.

موبدان و آتشکده

از آنجایی که آتشکده احتیاج به حضور فعال و همیشگی تعدادی موبد برای فعالیت دارد، بخصوص برای مراقبت از آتش آتشکده، همیشه یک یا دو نفر موبد باید به صورت ثابت در آتشکده‌ها حضور داشته باشند. اجرای مراسم مذهبی برای همکیشان، جوابگویی به مراجعان و اوستاخوانی و مراقبت از آتش از جمله وظایف آنهاست.

گفتنی است که در حال حاضر در تهران دو آتشکده روشن وجود دارد و در هر آتشکده یک موبد مشغول به خدمت است. موبد کامران اشیدری «موبد آدریان تهران» و موبد خدامراد یزشنی با وجود اینکه سالهای بازنشستگی خود را سپری می‌کند «موبد آتشکده رستم باغ» هستند. همچنین موبد خدابخش هنگامی نیز با وجود بازنشستگی، به دلیل علاقه شخصی، هر روز صبح به آدریان می‌آید و به کارهای همیشگی می‌رسد. از وظایف مهم موبدان روشن نگاه داشتن آتش، کنده گذاشتن و یا به اصطلاح خوراک دادن به آتش و هر غروب کم کردن شعله آتش و به اصطلاح «خواب کردن آتش» تا فردا صبح است. در گذشته کسانی به نام «آتشبند» در آتشکده‌ها به صورت شبانه‌روزی عهده‌دار این وظایف بودند اما در آتشکده‌های امروزی آتشبند وجود ندارد و انجام این امور به عهده تمامی موبدان و موبدیاران حاضر است. به عبارتی هر موبدی که در آتشکده حاضر باشد این وظایف را انجام می‌دهد و به این لحاظ لزوماً وظیفه موبدان آتشکده نیست.

کنده گذاشتن یا خوراک دادن به آتش: موبد هر مزدیار خورشیدیان و موبد جهانگیر اشیدری در این باره می‌گویند: «در روز ۳ نوبت باید روی آتش کنده گذاشته شود.» اما موبد بمان مهربانی نظر دیگری دارد و می‌گوید: «ما برای کنده گذاشتن نوبت‌های خاصی را در روز رعایت نمی‌کنیم. این کار کاملاً بستگی به بودن یا نبودن مراسمی در آتشکده و اندازه و جنس کنده‌ها دارد.» به عبارتی در روزهایی که در آتشکده مراسمی مانند «واج یشت» یا «گواه‌گیران» برگزار می‌شود، و طبیعی است که آتش باید با شعله زیاد و خوب بسوزد، به همین دلیل هرچند ساعت یکبار مجبور می‌شویم روی آتش کنده بگذاریم. این در حالی است که در روزهای معمولی می‌توان با یک وعده کنده گذاشتن آتش را با شعله کم تا صبح روز بعد روشن نگه داشت.»

جالب است که بدانید کنده‌ها توسط همکیشانی خیر و یا کسانی که نذر دارند تهیه می‌شوند. آنها در سال چندین بار کنده‌ها را به آتشکده می‌آورند. اگر کنده‌ها احتیاج به بریده شدن داشته باشد، در همان حیاط معبد این کار انجام می‌گیرد و بعد به انبار، که درست پشت آتشکده است، منتقل می‌شود.

خواب کردن آتش

هنگام غروب آفتاب، موبدان با روش خاصی شعله آتش را کم کرده و به اصطلاح آتش را تا صبح روز بعد خواب می‌کنند. که این زمانی برای استراحت آتش است. اما برای این کار ساعت مشخصی رعایت نمی‌شود. در بیشتر روزها ساعت ۶ بعد از ظهر با پایان ساعت کاری موبدان آتشکده، آتش به خواب می‌رود مگر اینکه مراسمی در حال برگزار شدن باشد که در این صورت به عهده موبد برگزارکننده مراسم و یا آخرین موبدی است که از آتشکده خارج می‌شود. به عبارتی موبدان در بین خود این وظیفه را تقسیم می‌کنند. گفتنی است که خواب کردن آتش کاری مشکل است و احتیاج به مهارت زیاد دارد و موبدان تازه کار به مرور زمان آن را فرا می‌گیرند.

در ضمن شبها در اتاقک آتشکده نیز بسته می‌شود و اکسیژن از طریق ۶ دستگاه هواکشی که در بالای جایگاه آتش نصب شده است، به آتش می‌رسد.

* * *

می‌گویند آتش آتشکده تهران در سال ۱۲۸۶، یعنی ۹۳ سال پیش، از آتش آتشکده یزد روشن گشته است و از آن زمان تاکنون موبدان کوشیده‌اند تا همیشه آتش را روشن نگه دارند. اما این سؤال پیش می‌آید که مگر می‌شود آتش در طول این همه سال یکبار هم خاموش نشده باشد. وقتی این سؤال را از موبدان می‌پرسم همگی جواب منفی می‌دهند. موبد بمان مهربانی می‌گوید: هرگز، حداقل در این سالهایی که من موبدیار بودم چنین چیزی ندیدم. ما با دقت و به شیوه خاصی آتش را خواب می‌کنیم که اکسیژن لازم به آن برسد. بنابراین خطر خاموشی کاملاً از بین می‌رود.

اما موبد جهانگیر اشیدری که با شک به این قضیه می‌نگرد می‌گوید: امکان چنین اتفاقی هست، ولی اگر خاموش شده باشد به گوش موبدان بزرگ و کنکاش موبدان نرسیده است. بالاخره امکان هر اتفاقی هست، آن هم آتشی با هزاران سال قدمت! اما چون خاموش شدن آتش گناه بزرگی است و دوباره روشن کردن آن زحمت بسیار می‌طلبد زیرا باید از آتش آتشکده دیگر روشن گردد بنابراین برای احتیاط و جلوگیری از این خطر تدبیری اندیشیده‌اند: در کنار مجمعدان بزرگ آتش ظرف روغن دار کوچکی همراه با فتیله روشن گذاشته شده است. این فتیله مرتب از آتش آتشکده روشن می‌گردد تا اگر روزی بر اثر خوب نسوختن کنده و یا به هر دلیل دیگر آتش خاموش شود، آتش آتشکده بتواند از شعله این فتیله، و یا به قولی از آتش پسرش، روشن گردد، در برابر این عمل به اصطلاح می‌گویند: «آتش آتشکده از آتش پسرش قرض گرفته است بنابراین گناهی متوجه کسی نیست.»

کنکاش موبدان

کنکاش موبدان که بعد از موبد موبدان قدرتمندترین رکن جامعه موبدان به حساب می آید، اعضای آن شامل موبدانی فرهیخته و فعال جامعه است. قابل ذکر است که موبدیاران اجازه عضویت در کنکاش را ندارند.

کنکاش سابقه نزدیک به یک قرن دارد و اولین بار در شهر یزد تشکیل شد اما با مهاجرت خاندان موبدان از یزد به تهران به ناچار کنکاشی نیز در تهران برپا شد.

از مهمترین وظایف کنکاش موبدان را می توان رسیدگی به مسائل و حل مشکلات دینی، رسیدگی به وضعیت موبدان و موبدیاران، تربیت و آموزش داوطلبان موبدی و موبدیاری و حل اختلافات پیش آمده میان بهدینان و موبدان دانست.

گفتنی است که یکی از علتهای مهم تشکیل کنکاش موبدان شورایی کردن مسائل دینی بود تا از این طریق امکان اشتباه، داوری نادرست و تمرکز قدرت به وسیله یک نفر یعنی موبد موبدان از بین برود.

لازم به ذکر است که تنها زرتشتیان دو شهر یزد و تهران دارای کنکاش موبدان هستند و در دیگر شهرهای زرتشتی نشین مانند کرمان، شیراز، اصفهان، اهواز به علت عده کم موبد و موبدیار که تعدادشان حداکثر به ۲ یا ۳ نفر می رسد، تشکیل کنکاش موبدان عملاً امکان پذیر نیست.

کنکاش موبدان تهران

کنکاش موبدان تهران شامل ۸۰ عضو و ۱۱ نفر اعضای هیئت مدیره است. انتخابات کنکاش ۴ سال یک بار از میان موبدزاده های عضو صورت می گیرد. البته چند نفر اضافی نیز به عنوان اعضای علی البدل انتخاب می شوند که هرگاه یکی از اعضا فوت کند و یا به هر دلیلی از مقام خود استعفا بدهد، یکی از اعضای علی البدل جای او را می گیرد. گفتنی است که برطبق اساسنامه، کنکاش موبدان تهران موظف است هر ۱۵ روز یکبار تشکیل جلسه بدهد، البته در صورت نبودن موضوعی برای بحث می توان جلسه را برگزار نکرد. در ضمن این جلسات در خود ساختمان کنکاش و یا در خانه یکی از اعضا برگزار می گردد. همچنین چون حضور تمامی اعضای هیئت مدیره در هر جلسه مشکل است و عملاً نیز به گفته خود اعضا چنین اتفاقی نمی افتد، بنابراین تصمیم گرفته شده است که در اساسنامه جدید تنها حضور الزامی ۷ نفر از اعضا در جلسات قید شود.

کنکاش موبدان یزد

اطلاعات در این زمینه تنها شامل گفته‌های محدود از چند نفر موبدیار یزد است. بنا به گفته آنها اعضای کنکاش موبدان یزد شامل عده معدودی از موبدان سالمند و ازکارافتاده است که قادر به برگزاری جلسات به‌طور منظم و مرتب نیستند. این در حالی است که موبدیاران یزد که گروه قابل توجهی را تشکیل می‌دهند و عمده وظایف دینی و اجرای مراسم به عهده آنهاست، از این وضعیت ناخشنوداند.

موبدیار پرویز مالی در این باره می‌گوید: «متأسفانه وضعیت کنکاش موبدان یزد چندان رضایت‌بخش نیست؛ جلسات کنکاش در سال ۵ بار هم تشکیل نمی‌شود. همچنین کنکاش موبدان تهران نیز ارتباطش با ما چندان قوی نیست.»

موبدیار افلاطون یزدانی نیز ضمن ابراز تأسف از عدم برگزاری جلسات کنکاش موبدان به‌طور منظم می‌گوید: این جلسات تنها در زمانهای اضطراری تشکیل می‌شود. اگر خبرگان دین و موبدان بزرگ نیز در جلسات کنکاش حضور پیدا می‌کردند و کنکاش تنها در اختیار موبدزاده‌ها نبود شاید کنکاش فعالتری پیدا می‌کردیم که نیاز مبرم جامعه است.

درباره نحوه ارتباط کنکاش موبدان تهران با دیگر شهرستانها، موبد جهانگیر اشیدری می‌گوید: کنکاش موبدان یزد هرگاه مشکلی برایشان پیش بیاید و یا جواب سوآلی را ندانند از ما کمک می‌گیرند، اما در مورد شهرستانهای دیگر، به دلیل نبودن کنکاش موبدان ما تنها با انجمنهای آنها در ارتباط هستیم.

همچنین این موبد بزرگ در مورد نحوه ارتباط کنکاش موبدان ایران با کشورهای دیگر می‌گوید: «ما تنها با کنکاش موبدان امریکای شمالی ارتباط نزدیک و خوبی داریم اما در مورد کشورهای دیگر، مثلاً هند، اطلاع چندانی نداریم و تنها با انجمنهای زرتشتیان آنها در ارتباط هستیم.»

در آخر لازم به ذکر است که طبق آمار انجمن زرتشتیان از سال ۱۳۶۱ تا سال ۱۳۸۰، عده‌ای به جمع موبدان و چند نفر به موبدیاران پیوسته‌اند. که همگی به صورت آزاد و بیشتر تفننی فعالیت می‌کنند.

* * *

با توجه به تمامی آنچه گفته شد حالا اگر چه کسانی برای انجام مراسم مذهبی داریم و به این ترتیب کار «مُرد و زن» جماعت لنگ نمی‌ماند اما تعداد موبدان فرهیخته و دانشمند اندک و کارشان مغتتم است.

اما مطلب مهم دیگر این است که بعد از این تعداد موبدان و موبدیاران حاضر، آیا

کسی از میان جماعت زرتشتی داوطلب این حرفه می‌شود؟ به گفته اعضای کنکاش موبدان با وجود تقاضاهای بسیار در طول این سالها برای آموزش افراد جوان برای حرفه موبدکاری هیچ جوانی استقبال نکرده است، موبدان نیز پس از نوزوت شدن در سالهای اخیر عملاً فعالیتی ندارند. بنابراین گفتن این مطلب اغراق آمیز نخواهد بود اگر بگوییم که در شرایط حاضر اگر اقدامی ویژه صورت نگیرد و دستی از آستین به در نیاید، ظاهراً در چند دهه دیگر نه تنها برای جامعه زرتشتی ایران موبد فرهیخته باقی نمی‌ماند بلکه حتی موبد و موبدکاری برای کارهای «مُرد و زَند» جماعت، آن هم با این مهاجرت‌های بی‌رویه نخواهیم داشت. شاید آن موقع مجبور شویم که خودمان مراسم مذهبی را به جا بیاوریم، البته اگر تا آن موقع اعتقادهایمان را فراموش نکرده باشیم.

از این گفتگوها و بررسی به ظاهر مایوس‌کننده، نکته‌ای تازه روشن می‌گردد و آن شکسته شدن سدّ سدید و دیوار آهنینی است که خیالات دیرینه و فرسوده برگرد ذهن و ضمیر کسان کشیده بوده است: از یک سوی، نوعی ترس و حرمت و به اصطلاح «تابو» که موبدان را به صورت نسلی مقدس و قابل پرهیز از کل جامعه و مردم «عام» جدا می‌کرده است و از سوی دیگر، این تصور کهنه که وظایف روحانیان را فقط و فقط فرزندان موبدان باید انجام دهند. بررسی مقدمات شکسته شدن این دو سدّ سنگین متضمن بازگشت به حافظه‌ها است و نیز مطالعه در تاریخ یکی دو قرن اخیر و نیز بازبینی آنچه بر سر میراث فرهنگی موبدان و آثاری که آنها را حفظ کرده بوده‌اند، در این دوران معاصر آمده است.

مردم عام اکنون دیگر موبدان را جدا از خود به شمار نمی‌آورند و رفتار موبدان هم تفاوت دیرینش با دیگران را از دست داده است. همچنین کنکاش موبدان پذیرفته است که مردم عام نیز تکالیف و وظایف آنان را بر عهده گیرند و انجام دهند.

این طلیعه خجسته سرانجام دست را برای دیگر اقدامات باز می‌کند و امکان تحرک و اقدام را فراهم می‌آورد. پیش از هر چیز باید این نکته را یادآوری کرد که تحرک و دست یازیدن به اقداماتی تازه و متناسب با هر عصر و زمان از مختصات اصلی و بنیادین در اندیشه و نظرگاه‌های مغان بوده است و این مردم هوشیار و دانشی همواره یافته‌اند راهی را که پیوندی حیاتی و مهم میان کهنه‌های نیکو و آینده نوین زده است. امروزه هم پس از آن که مردم عام پذیرفتند که موبدان در ذات خود با دیگران همانند هستند و برای کار روحانی و زیبا و سودمندی که انجام می‌دهند و زحمت می‌کشند تا زندگانی عادی را رنگی معنوی بدهند و به همین دلیل کارشان مستوجب مزد و پاداشی مادی و واقعی هم

هست، پس حرمت و عزتی برای حرفه دستوری و موبدی منظور می دارند که درخور و سزاوار باشد. نوزوت شدن دخترزادگان موبدان و نیز پذیرش موبدیاران در جمع موبدان سرآغاز این دیگرشدگی و تغییر فرخنده است.

به دنبال این جنبش و تحرک، در حقیقت باید بازگشتی جدی و بنیادین به گذشته دور انجام گیرد و همچنان که موبدان از دیرباز روشنفکران و پیشروان فرهنگی و علمی جامعه بوده اند، اینک نیز شایسته است بکوشند و نیز ابزاری فراهم آید که همین نقش را به طرزی نوآیین ایفا کنند. با آرزوی دیرزیوی و شادکامی موبدان دانشمند که خوشبختانه در قید حیات اند؛ هنگامی که شخصیتی مانند شادروان موبد رستم شهزادی را در نظر گیریم، بخوبی مشاهده خواهیم کرد که این بزرگوار چه نقش درخشانی در جامعه زرتشتی در این عصر ایفا نموده است و نیز نظریات و اقدامات شادروان موبد اردشیر آذرگشسب و شادروان موبد فیروز آذرگشسب تا چه حد راهگشا و موجد اثر بوده است. کوشندگی از جانب موبدان و موبدیاران جوان و قدردانی و فراهم آوردن ابزار و وسیله از سوی مردم عام این امکان را فراهم می کند که جای کسر و کمبودی باز نماند. روشن است که در پی این کوشش از دو سوی، عزت و حرمت دیرینه این کهنترین و ممتازترین حرفه زرتشتی به آن بازخواهد گشت و اعتبار آن از سر نو بازآفرینی خواهد شد.

در این بازآفرینی اعتبار دیرین و خلق نوین اعتبار، ناگزیر باید به همان جهان گذشته راه برد. از آن روزگاران خبر داریم که مغان به حرفه هایی متعدد می پرداخته اند چون کارد پزشکی و داروپزشکی؛ پزشکی با خواندن کلام مقدس؛ یا ستاره شماری و علم نجوم. به بیان دیگر، موبدان به علم نجوم و پزشکی هم اشتغال داشته اند و مثلاً در «عمل سزارین» امروزی یا «رستم زاد»، در تولد رستم، در شاهنامه می خوانیم که: «بیامد یکی موبدی چیره دست». امروزه هم باید راهی گشود برای تعدد مشاغل و کارهایی دیگر برای موبدانی که شاغل به حرفه روحانی اند، تا درآمدی مادی و «جسمانی» هم فراهم آورد. تدریس در سطوح گوناگونی که طبعاً سزاوار برای دانش شخص مدرّس است، آماده ترین شغل است و البته پیشنهادهای بسیار دیگری هم می شود در این راستا به دست داد و تدبیرهای فراوانی می شود اندیشید، مانند پژوهش و تحقیق در زمینه های متناسب و همسایه، و یا دادن اطلاع به دیگران درباره آنچه خود می دانند و این آگاهی بسا که در ستایش از زندگی و آرامش و خرمی در مرگ، عزت و اعتبار تأمّ دارد.

هم اینک امتیازهای اندکی را که می شود برای شاغلان گرانقدر و بزرگوار این حرفه که بی گمان حقی روشن و بزرگ برگردن مردم دارند، منظور داشت؛ مانند

سفرهایی که هم گردشی باشد و هم آموزشی: برای دیدار از آتشکده‌ها در سراسر ایران، در شهرهایی که آتشکده روشن دارند و در مناطقی که جزء آثار باستانی به شمار می‌آیند؛ در داخل و خارج از کشور برای دیدارهای زیارتی و آموختن انواع شیوه‌های نیایش به خواستاران نیازمند آن و بازدید از آتشکده‌های زیبا و روشن در بمبئی و دیگر شهرهای هند و فرنگ. آنچه در اینجا مطرح می‌شود و انتظار می‌رود و آرزو می‌کنم واقع گردد، افتادن اخگری آتش آسمانی است که با آن بتوان پیش پای خود را دید و آتش را باز افروخت که سمندر آتشکده از خاکستر خود برخیزد و آموزنهای اعصار و قرون برای یافتن راهی شاد و سرزنده برای زیستن و شادکامی و درستی، انگاره نوین خود را به جهانیان عرضه دارد.

مehوش سروشیان
تنظیم: گتایون مزداپور

خوراکهای آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران

اصطلاح قدیمی «پلو هفت رنگ» را که شادروان مادرم با تعریض و شوخی به کار می برد، فقط وقتی می شود فهمید که به آثار قدیمی، مثل کتاب آشپزی دوره صفوی^۱ مراجعه کنیم که در آن از زرد پلاو و پلاو سرخ و سیه پلاو و سبز پلاو یاد شده است. البته مهوش خانم در این محبتی که فرموده اند و شرحی که از خوراکهای سنتی زرتشتیان تهیه کرده اند، از خوراکهای عادی و روزانه یا از «پلو هفت رنگ» و خوراکهای تشریفاتی مجلل – که باز صد البته خودشان متخصص هنرمند ساختن و پختن آن اند – حرفی نزده اند. آنچه را در زیر ملاحظه می فرمایید، رده خاصی از خوراک و پختنیهای سنتی را تشکیل می دهد که بویژه از آن روی اختصاصی است که یا رنگ قدمت و فراموش شدگی دارد و یا به مناسبت روز، و آیینی خاص بازمی گردد. این خوردنیها به همین دو اعتبار گردآوری شده اند و می توان آنها را به چهار دسته تقسیم کرد:

دسته یکم و دوم از این خوردنیها را اغلب در آیین و مراسم ویژه تهیه می کنند؛ گروه سوم را سابقاً هنگامی که گوسفندی را بویژه در جشنی یا مراسمی دینی قربانی می کردند، می پختند و بیشتر در سفره های میهمانی خورده می شد. خوراکهای دسته

۱. آشپزی دوره صفوی (متن دو رساله از آن دروه)، به کوشش ایرج افشار، تهران (سروش)، ۱۳۶۰، صص ۱۳۰ - ۱۳۳ و صص ۲۲۴ و ۲۲۹ - ۲۳۰.

چهارم، رنگ سنتی و قدیمی دارند و کمتر به صورت عادی و روزانه آنها را می‌پزند، مگر در روزهای «نایر». این دسته‌بندی البته چندان دقیق و صریح نیست و در ذیل هر خوراکی یادداشتی درباره آن داده شده و بنده هم جسارتاً نکته‌هایی را افزوده است. آشپزان متخصص یزدی هم نکته‌هایی را اضافه کرده‌اند.

سه نکته را در آغاز باید یاد کنم. نخست این که خوردنیهای دسته یکم بویژه در برگزاری نیایشهای دینی، همپا و همراه خواندن اوستا، در آشپزخانه و معمولاً به دست زنان تهیه می‌شود. در این پخت‌وپز آیینی، توجه خاص به «بوی» خوراک است و در درجه اول «بوی نان» است که بویژه آن را سهم و بهره «روان» می‌شمارند. اصطلاح «بَربو نهادن» (var-e bud nadvun) برای همین خوردنیها به کار می‌رود و هرچه تهیه می‌شود و آن را بر سر سفره آیینی می‌آورند و یا اصلاً در برگزاری گاهنبار و مراسم درگذشتگان می‌پزند، برای «نهادن بربوی» و به منظور آن است که روانهای رفتگان از بوی آن بهره برند.^۱ در این فهرست، درباره نان، که هم در سوگواری و جشن و هم البته در زندگانی عادی اهمیت اصلی و درجه اول دارد، فقط به صورت یادداشتی در ذیل «نان پیاز»، سخن رفته است، زیرا که این نوشته فقط به فهرست و طرز تهیه این خوردنیهای خاص می‌پردازد و نه چیز دیگر.

نکته دوم آن که امروزه گرایشی پدید آمده است که خوراکیهای آیین درگذشتگان بی‌گوشت تهیه شود و اصلاً از قربانی کردن گوسفند در این مراسم اغلب پرهیز می‌کنند. به همین علت، خوراکیهای دسته سوم کمابیش جای خود را به دسته چهارم و برخی خوراکیهای دسته اول می‌دهد. این امری است که «بَربیزن» (bebrizan) خوشمزه را از رده خارج کرده است و اگر «شوربای چِژْگ» و «شوربای روغن» و «شوربای سروش ایزد» به شکل خانگی و فقیرانه آن، سپاس اورمزد، به علت کمتر شدن ناداری و فقر رخت برمی‌بندد و از طرف دیگر، پرهیز خوراکی و رژیم غذایی زیرپای خوراکی مثل «نان تابه داغ و روغن گوسفند» را می‌روید و دستور تهیه کیک جای طرز پختن کُماچ را می‌گیرد، این تمایل به گیاهخواری و امتناع از «بیجان کردن گوسفند» هم سنتی تازه خلق کرده است که به زیان گیاه و گوشت بریان تنوری تمام می‌شود! احتمالاً منشأ چنین گرایشی را باید هندوستان دانست و این ارمغانی باید باشد از هند.

۱. البته اصطلاح بی‌ادبانه «بَربویش بگذار» (se var-ed bud nehn: خبر مرگش، پش بد) هم از همین جا آمده است.

سومین نکته آمدن شرایط جدید زندگانی است که تغییر مهم در خوراکها و تهیه آنها داده است. در این شرایط، یکی اندیشه و فکر مردم عوض شده و در نتیجه، بر بلندی فهرست دسته چهارم از این خوراکها افزوده است؛ دیگر این که ابزارهایی تازه مثل اجاق گاز سوز و فر و چرخ گوشت و چرخ برقی تهیه ادویه، جای اجاق قدیمی و تنور و هاون را گرفته است. پس «شوربای گوشت کوبیده» به سبکی تازه تهیه می شود که دیگر «گوشت کوبیده» ندارد و در آن «گوشت چرخ کرده» می ریزند و یا اصولاً روغن مایع بازاری طبعاً جای روغن کنجد سنتی و «پاکی»، یعنی به اصطلاح «طاهر»، و تهیه شده در شرایط شرعی «پاکیزه» را گرفته است؛ یا این که مهوش خانم سمنورا در فر می پزند و چه آسان! روشن است که مجموعه اینها و همچنین پراکندگی خانه های زرتشتی و کمتر پرداختن به این امور سنتی و کهنه موجب می گردد که خوراکیهایی مثل قبولی و هریسه و قلیه را که تا چندی پیش تهیه می شد، بتوانیم فقط در کتابی قدیمی، مثل آشپزی دروه صفوی^۱ ردّ پایشان را پیدا کنیم.

برای فراهم گشتن این فهرست خوراک و طرز تهیه آن، به همراهی خانم مهوش سروشیان و خانم مروارید جمشیدی و خانم هماگل نعیمی، از خانم ایراندخت نمیری و دوشیزه نیلوفر رستمی سپاسگزاری می شود، همچنین خانم ایراندخت پارسی و خانم فرخنده پارسی. -ک.م.

به نام هورمزد دانا

به یاد روانشاد پدرم، که بیشتر از فرزندان دیگرش در کنارش بوده ام و روح او همیشه با من است؛ و من همیشه به یادش هستم. روانش شاد باد! با تشکر از سرکار خانم دکتر کتایون مزداپور که زحمات آماده کردن این کتاب بر عهده ایشان بوده است؛ خداوند همیشه یار و یاورش باشد. ایشان از من خواستند که درباره خوراکهای سنتی زرتشتیان تحقیق بکنم و مقاله ای بنویسم. من با کمک خانم ها مروارید جمشیدی و هماگل نعیمی، تا آنجا که توانستم، فهرستی از غذاهای سنتی زرتشتیان و طرز تهیه آنها آماده ساختم. این خوراکها را یا بویژه در مراسم دینی و گهنبارها و مراسم درگذشتگان یا جشنها تهیه می کرده اند و می کنند (بخشهای ۱ و ۲)، یا خیلی قدیمی و سنتی است و ساختن آنها

دیگر از رده خارج شده است (بخش ۴ و برخی از خوراکهای بخش ۱). برخی از آنها هم چندان متروک نیست، اما خیلی سنتی است. این دسته از خوراکها بویژه در روزهای نابریا نَبَر (nābor)، یعنی روزهای بهمن (روز دوم ماه)، ماه (روز دوازدهم)، گوش (روز چهاردهم) و رام (روز بیست و یکم ماه)^۱ پخته و مصرف می شود که در آن روزها از خوردن گوشت قرمز و مرغ پرهیز می کنند و به جای آن سبزیجات و خوراکهای بی گوشت و ماهی می خورند. همین طور، خانواده نزدیک شخص درگذشته تا صبح روز چهارم از خوردن گوشت پرهیز دارند. خوراکهای بی گوشت (در بخش ۴ و دیگر بخشها، دستور تهیه برخی از آنها آمده است) بیشتر در این روزها مصرف می شود و برخی از آنها احتمالاً اختصاص به زرتشتیان دارد.

روش تهیه بعضی از غذاها در کرمان و یزد تفاوت دارد. از این اختلاف در هر مورد اغلب یاد شده است. ملاحظاتی درباره هر یک هم در زیر عنوان آن آمده است، مانند فراموش گشتن و از رده خارج شدن و متروک ماندن برخی از آنها.

با تشکر

مهوش جمشید سروشیان (گودرز)

تیرماه ۱۳۸۰

یک - خوراکهای آیینی

۱. آش ژژه (ججه) (jeje) - مواد لازم: ۳ عدد پیاز، تمام حبوبات و گندم و جواز هر کدام یک استکان، آلبالو خشکه، آلو، برگه زرد آلو، آلوچه خشکه، چند تا پاچه گوسفند. طرز تهیه: اینها را به اضافه ادویه و نمک و فلفل و زردچوبه می گذاریم کم کم بپزد تا جا بیفتد. این غذا را برای روز آخر پنجه درست می کردند.

پنجه پنج روز آخر سال و گاهنبار بزرگ است. امروزه دیگر پختن آش ژژه از یاد رفته است.

۲. ببریزن (bebrizan) - مواد لازم: گوشت دنده گوسفند نیم کیلو، سیب زمینی ۳ عدد،

۱. این انطباق با تقویم رسمی فقط در ماه فروردین صدق می کند، زیرا ماه زرتشتی سی روزه محاسبه می شود و نه سی و یک روزه.

پیاز ۲ عدد، ادویه و نمک و فلفل. طرز تهیه: گوشت و سیب زمینی و پیاز و ادویه و نمک و فلفل و زردچوبه را در هاون می کوبیم. بعد آنها را به صورت شامی (کتلت) درست کرده و در روغن سرخ می کنیم.

ببریزن و درست کردن آن به آیینهای دینی اختصاص داشت. با وَر افتادنِ هاون، مدتها است که دیگر کسی ببریزن خیلی خوشمزه را درست نمی کند.

۳. حلوا برنج - مواد لازم: برنج ایرانی خوب، برای هر پیمانه برنج ۷ پیمانه آب، شکر به اندازه کافی، هل و گلاب، مغز پسته و بادام و بادام خلال شده برای تزیین، کمی زعفران. طرز تهیه: برنج را با آب می گذاریم یکی دو ساعت بپزد. وقتی که پخته شد خوب آن را می مالیم و نرم می کنیم. شکر و هل و گلاب را اضافه می کنیم و توی دیس می کشیم. رویش را با خلال پسته و بادام که کمی در روغن سرخ کرده ایم، تزیین می کنیم. اگر خواستیم حلوا زعفرانی باشد، کمی زعفران در آن می ریزیم و می شود حلوا برنج زعفرانی.

توجه: برنج باید ایرانی باشد که حلوا خوب در آید. پس از کامل شدن پخت آن باید شکر را بیفزاییم.

حلوا برنج سفید برای سفره آیین درگذشتگان و گاهنبارها حتماً باید باشد.

حلوا سن و کماچ سن، سمنو:

۴. آرد سن - مواد لازم: گندم یک کیلو. طرز درست کردن آرد سن: یک کیلو گندم را در آب خیس می کنیم و می گذاریم مدتی بماند. وقتی که گندم جوانه زد، آن را در یک کیسه چلواری می ریزیم و در جای گرمی که مرطوب باشد می گذاریم و رویش را دائماً کمی آب می پاشیم تا جوانه ها خوب سبز شود و گندم ریشه کند و ریشه ها بلند شوند. بعداً اینها را روی یک پارچه پهن می کنیم تا گندم جوانه زده خشک شود. وقتی که خوب خشک شد، آن را چرخ می کنیم تا آرد شود. پیش از این، گندم سن را در هاون می کوبیدند تا آرد سن تهیه شود. از آرد سن برای تهیه حلوا سن، کماچ سن و سمنو استفاده می شود. توجه شود که آرد سن خودش شیرین است و شکر لازم ندارد.

۵. حلوا سن - مواد لازم: آرد سن یک پیمانه، مغز گردو، رازیانه، مغز بادام یک پیمانه، خرما یک پیمانه، روغن. طرز تهیه: یک پیمانه آرد سن را اول بدون روغن تفت می دهیم تا قهوه ای رنگ شود. بعداً روغن را اضافه می کنیم. مغز گردو و رازیانه و مغز بادام را ریز خرد و نیمکوب می کنیم. هسته خرما را می گیریم و آب روی آن می ریزیم و با دست

خرماها را له می‌کنیم و با مغزیات قاطی آرد سرخ شده می‌ریزیم و می‌گذاریم بپزد. وقتی که پخته شد، بایستی از قابلمه جدا شود؛ آن وقت حاضر است. حلوا را در دیس می‌ریزیم و رویش را با خلال بادام سرخ شده تزیین می‌کنیم. حلوا سن مخصوص سفره آیینی مراسم دینی است.

۶. سمنو - مواد لازم: آرد سن نیم‌کیلو، آرد گندم نیم‌کیلو، آب به اندازه‌ای که مخلوط اینها به شکل دوغ درآید. طرز تهیه: آرد سن و آرد گندم و آب را مخلوط می‌کنیم تا مثل دوغ شود. آن را روی چراغ می‌گذاریم. جوش که آمد، می‌گذاریمش در فر تا کم‌کم پخته شود. وقتی که پخته شد، مغز بادام اضافه می‌کنیم و رویش را تزیین می‌کنیم.

توجه: (۱) سمنو شکر لازم ندارد چون آرد سن خودش شیرین است؛ (۲) در ظرف، در فر بایستی باز باشد تا سمنو قهوه‌ای رنگ شود؛ (۳) سمنو را در کرمان، گذشته از آن که سر سفره نوروزی می‌گذارند، برای زایمان هم می‌پزند و به زنان هنگام آمدن عادت ماهیانه هم می‌خورانند، برای تقویت بدن، مثل تافته. همچنین از آن به عنوان دسر استفاده می‌شود؛ (۴) سابقاً آن را زیر آتش و خاکستر دم می‌کردند یا در تنور می‌گذاشتند و امروزه در فر می‌پزندش؛ (۵) در یزد، کمتر آن را می‌شناسند.

۷. کماچ سن - مواد لازم: آرد سن یک لیوان، آرد گندم دو لیوان، روغن نصف لیوان، زنجفیل، هل، جوز هندی، رازیانه یک قاشق چایخوری، خرما یک لیوان، گردو. طرز تهیه: خمیر را با آب ولرم درست می‌کنیم به طوری که به دست نجسبد، زنجفیل و جوز هندی و هل (هر یک ۱ قاشق چایخوری) را به خمیر می‌افزاییم.

خمیر را دو قسمت می‌کنیم. قسمت اول را در یک ماهیتابه که دورش بلند باشد و چربش کرده‌ایم، می‌ریزیم. مایه را در ماهیتابه می‌گذاریم. اگر گردو را بخواهیم به آن بیفزاییم، خرد می‌کنیم و بر روی آن می‌ریزیم. هسته خرما را می‌گیریم و در وسط خمیر می‌گذاریم. بقیه خمیر را رویش می‌گذاریم و با چنگال چند سوراخ روی آن ایجاد می‌کنیم. روغن یا کره رویش می‌ریزیم و در فر می‌گذاریم تا پخته شود. بعداً لوزلوز می‌بریم و رویش پودر قند می‌پاشیم. این خمیر نه خمیر ترش دارد و نه شکر.

۸. حلوا شکر - مواد لازم: آرد گندم ۳ پیمانه، شکر ۳/۵ پیمانه، روغن برای تفت دادن آرد، گلاب و هل، بادام خلال شده برای تزیین، دارچین. طرز تهیه: آرد را بدون روغن می‌ریزیم توی ماهیتابه و آن را تفت می‌دهیم تا قهوه‌ای رنگ شود. بعد روغن را می‌ریزیم. بعداً شکر را با گلاب مخلوط می‌کنیم و قاطی آرد می‌کنیم. هل و دارچین را می‌افزاییم و حلوا را در دیس می‌ریزیم. رویش را با خلال بادام بو داده تزیین می‌کنیم.

حلو را شکر باید حتماً در سفره آیینی برای گاهنبارها و نیایش خوانی برای درگذشتگان باشد.

۹. خوراک پای اجاق (čom-e piš-e kri) — سبزیهای فصل، مانند بادنجان و کدو در تابستان و کلم و چغندر در زمستان را خرد می‌کنند و با پیاز داغ فراوان همه را یکجا می‌پزند. با این خوراک در مراسم دینی و آیین درگذشتگان از حاضران پذیرایی می‌کنند. این خوراک یزدی است و اینک در تهران تهیه می‌شود. نام دیگر خوراک پای اجاق خورشتِ ایشتو (ištu) است.

۱۰. دونا (دونو: dunu) — مواد لازم: ماش، عدس، لوبیا سفید، نخود، لوبیا چشم‌بلبلی، لوبیا قرمز به مقدار برابر، چغندر به مقدار متناسب. طرز تهیه: همه این مواد را به مقدار برابر در دیگ ریخته، چغندر را هم خرد می‌کنیم و می‌گذاریم بپزد. نمک را هم به آن می‌افزاییم. این غذا در کرمان بیشتر در روزهای گاهنبار و آیین درگذشتگان (سال و سیزده و روزه) همراه با سیر و سداب تهیه می‌شود.

۱۱. سیب‌زمینی برشته و تخم‌مرغ — مواد لازم: سیب‌زمینی نیم کیلو، پیاز ۳ عدد، تخم‌مرغ ۴ تا ۶ عدد. طرز تهیه: اول پیاز را خرد کرده سرخ می‌کنیم. بعد سیب‌زمینی را هم در آن می‌ریزم و سرخ می‌کنیم. نمک و فلفل می‌زنیم. تخم‌مرغها را زده روی آنها می‌ریزم و می‌گذاریم خوب بپزد. بعداً آن را چهارگوش می‌بریم و سر سفره می‌بریم. از این خوراک برای پذیرایی در روزهای سوم و چهارم در مراسم درگذشتگان استفاده می‌شود.

۱۲. سیب‌زمینی و تخم‌مرغ جوشانده — سیب‌زمینی و تخم‌مرغ جوشانده و ورقه‌شده، همراه با نمک و فلفل و زیره خوراک مخصوصی است که پس از درگذشت کسی تا روز چهارم تقریباً فقط از آن می‌خورند، با نان. بجز این، سابق بر این در چنین مواقعی، ارده‌شیره و نان هم می‌خوردند. امروزه یزدیها خرما را هم در این مراسم معمول کرده‌اند و سابقاً خوردن خرما در چنین مناسبتی رسم نبوده است، مگر در کرمان.

برای پذیرایی خاص و مجلل قبل از روز چهارم، عدس پلو هم می‌پزند، اما بی‌گوشت. ۱۳. سیر و سداب — مواد لازم: برگ سداب ۲۰۰ گرم، سیر ۱۰ دل، روغن کنجد یا مایع، نعنای خشک، سرکه، زردچوبه. طرز تهیه: ابتدا سداب را شسته با سیرها در هاون می‌کوبیم. بعداً در روغن سرخ کرده، زردچوبه و نعنای خشک اضافه می‌کنیم و در آخر کمی آب و یک استکان سرکه را با دو قاشق غذاخوری شکر می‌افزاییم. نان را خرد کرده و مواد را روی نانها می‌ریزم.

توجه: از برگ سداب خشک هم می شود استفاده کرد.

این خوراک بویژه آیینی است و فقط در مراسم سوگواری و گاهنبارها و به همراه خواندن نیایش تهیه می شود و بوی تند و مخصوصی دارد. سداب هم گیاهی است که از لحاظ دارویی خواص بسیار دارد.

برای باورهای درباره سیر نگاه کنید به روایات داراب هرمزیار (جلد ۲، صص ۱۶۲ - ۱۶۳). خانم شیرین شهزادی تعریف می کنند که در شهر بابل هنوز مردم سداب را گیاه مقدس می شمارند. حاج خانم سالخورده ای که آن را در حیاط خانه کاشته بوده، این اطلاع را به ایشان داده است. این بانوی داندۀ و حاذق در طب سنتی می گفته است که اگر کسی تکه ای از شاخ و برگ این درختچه را بخواهد، رسم است که باید در پای آن سکه ای چال کند. امروزه در برخی خانه ها و در آدریان تهران سداب کاشته شده است و نگهداری می شود. از گلدان هم برای کاشتن این گیاه در تهران در خانه ها استفاده می شود. امروزه به جای کوبیدن سیر و سداب در هاون، سیر و سداب و برگ های تازه نعنای را در دستگاه های برقی مخصوص آشپزخانه برای خرد کردن سبزی و ادویه می ریزند و وقتی خوب مخلوط و له شد، آن را در شیشه می کنند و در یخچال نگاه می دارند.

۱۴. **سیروگ (sirog، سوروگ: surog، کرمانی: siru)** - مواد لازم: آرد گندم یک کیلو، خمیرترش یک قاشق مرباخوری، کمی نمک، آب به اندازه کافی، روغن کنجد یا مایع برای سرخ کردن، شکر و مغزپسته کوبیده برای ریختن روی سیروگ. **طرز تهیه:** خمیرترش را با آب ولرم و کمی شکر می گذاریم تا خمیرترش پف کند. با آرد و نمک خمیر را درست می کنیم به طرزى که خمیر نچسبد. خوب ورز می دهیم می گذاریم در جایی و پتو رویش می اندازیم تا ور بیاید. بعد آرد را دوباره ورز می دهیم، باز می گذاریم ۲۰ دقیقه ای بماند. بعد چانه گرفته با دست پهن می کنیم تا مثل یک لواش نازک شود. پهن کردن این لواش هنر هر کسی نیست. روغن فراوان در ماهیتابه می ریزیم که خوب داغ شود. سیروگ را در روغن می اندازیم، با یک سیخ بلند چند سوراخ در آن ایجاد می کنیم و دو طرفش را سرخ می کنیم. وقتی آماده شد رویش شکر و مغز پسته می ریزیم. در «درست کردن»، یا به اصطلاح «ریختن سیروگ»، دو نفر همکاری می کنند: یکی سیروگ را پهن می کند و «می ریزد» و دیگری آن را در روغن می چرخاند و سرخش می کند. سیروگ را در جشنها با پشمک می خوریم و در مراسم درگذشتگان با خرما.

سیروگ ها را روی هم می چینند و به سر سفره برای خواندن نیایش و اوستا می برند. سابقاً فقط در جشنها بر روی سیروگ شکر و پسته می ریختند. خیلی ها هنوز به

همان رسم قدیم عمل می‌کنند و بر روی سیروگ در مراسم درگذشتگان شکر، یا شکر و پسته نمی‌ریزند. شادروان **سَرَوَرخانم رُخوا** وصیت کرده است که حتماً سیروگِ داغ را باید با پیاز خُرد شده خورد.

در مراسم درگذشتگان، قبل از درست کردن یا به اصطلاح «ریختن» اولین سیروگ، خمیر را به صورت پهن‌نشده و لوله‌ای شکل، حلقه‌وار در روغن داغ می‌انداختند تا شکل پیچیده و حلقه‌واری به خود بگیرد. این سیروگ مخصوص است برای تهیه خوراک سگ و روی همه سیروگ‌های چیده شده در سینی می‌گذارند و به سر سفره آیینی می‌برند. در پایان اوستا خواندن، از همه خوردنیهای دعاخوانده و به اصطلاح «یَشته» سر سفره ظرفی برای خوراک سگ آماده می‌کنند و سیروگ سگ را هم در آن می‌گذارند.

شادروان موبد رستم شهزادی یادآوری می‌کردند که سیروگ همان است که در مراسم درون (drōn) به آن فرست (frasast) می‌گویند.

یادآوری: گذشته از خوراک سگ، برای ماهی هم خوراک از سفره آیینی بر می‌دارند و در سرچشمه و سر جوی آب می‌ریزند برای ماهی‌ها. اجرای رسم اخیر در تهران عملی نیست.

۱۵. **سیروگ خرما** - تمام مواد و طرز تهیه آن مثل سیروگ معمولی است، جز آن که قبل از سرخ کردن، چانه خمیر را در یک بشقاب پهن می‌کنیم و خرما را که هسته‌اش را گرفتیم، وسط خمیر می‌گذاریم و در روغن سرخ می‌کنیم. تهیه سیروگ خرما امروزه چندان رایج نیست.

۱۶. **شوربای سروش ایزد** - مواد لازم: پیاز ۳ عدد، روغن، نعنای خشک و زردچوبه، آب انار یا ترشی دیگر. طرز تهیه: ۳ عدد پیاز را در روغن سرخ کرده، نعنای خشک و زردچوبه اضافه می‌کنیم. آب انار روی آن می‌ریزیم. نان خشک شده یا معمولی را در ظرف خرد می‌کنیم و شوربا را روی آن می‌ریزیم و میل می‌کنیم.

شوربای سروش ایزد را با روغن باقی مانده در تابه پخت و پزهای آیینی درست می‌کنند، البته به جای آب انار، ترشی‌های دیگر، مانند سرکه و آبغوره هم در آن می‌شود ریخت. از توضیح شادروان فیروزه اتابک (دمهری) برمی‌آمد که از ته مانده هر خوراک سرخ‌کردنی، مثل ماهی یا شامی کباب هم شوربای سروش ایزد درست می‌کرده‌اند. لابد چنین خوراکی چندان مجلسی و شاهانه نبوده است. امروزه درست کردن شوربای سروش ایزد کم دارد متروک می‌شود.

۱۷. قبولی (qabuliyog) – مواد لازم: برنج، تخم مرغ، زیره، روغن، نمک و فلفل. طرز تهیه: برنج را خوب می شستیم و بعد با آب و نمک و روغن، زیره سیاه و یا سبز (هر کدام که در خانه داشتیم) و یک تخم مرغ درست، می گذاشتیم آرام بپزد و بعد وقتی آماده می شد آن را در ظرف می کشیدیم و تخم مرغ را با پوست دو نصف کرده و می گذاشتیم روی دیس غذا و بعد آن را روی پسکیم^۱ قرار می دادند.

این قبولی در یزد مرسوم است و در تهران نیز گاهی هنوز آن را می پزند.

۱۸. قهوه کوبیده – قهوه کوبیده با شکر را در یک ظرف می ریزند و با هل کوبیده مخلوط می کنند. در ظرف دیگر، نبات حبّه شده می ریزند. در پُرسه ها این قهوه و نبات به دیدار کنندگان تعارف می شود. در نوروز و یا برای جوانان در گذشته، در مخلوط قهوه و شکر، نخودچی هم می ریزند که رنگش تیره نباشد و روشتر شود؛ زیرا آدم دلش راضی نمی شود! امروزه گاهی به جای قهوه و نبات، فقط شوکولات آماده قهوه ای رنگ را برای پذیرایی در پرسه و یا در سر میز پذیرایی نوروزی در خانه های سوگواری می گذارند. لعل خانم رخا از این رسم تازه سخت عصبانی و بیزار است!

۱۹. کماچ – مواد لازم: ۴ لیوان آب خوری آرد، یک قاشق مرباخوری خمیر ترش، ۴ عدد تخم مرغ، شکر به اندازه ای که دوست داریم، یک قاشق مرباخوری جوش شیرین، یک قاشق مرباخوری B.P، هل و گلاب، مغز بادام و پسته و گردوی خرد شده، کشمش (مغزیات همه روی هم یک لیوان بشوند)، روغن یک پیمانه. طرز تهیه: خمیر ترش را با یک قاشق چایخوری شکر و کمی آب مخلوط می کنیم. وقتی که خمیر ترش بالا آمد، با آرد و آب و کمی نمک خمیر را درست کرده به اندازه ای آب می ریزیم که دیگر خمیر به دست نچسبد. آن را در جای گرم می گذاریم تا ور بیاید. بعداً تخم مرغها، شکر و جوش شیرین را حل می کنیم و یک استکان گلاب می ریزیم و همه را به هم می زنیم. خمیر را قاطی کرده و مغزیات و کشمش را هم می ریزیم. می گذاریم ۲۰ دقیقه دیگر بماند. بعداً روغن را در یک قابلمه یا دیگ داغ می ریزیم. مایه را در آن ریخته و رویش خلال بادام می ریزیم و در فر، با درجه ۳۵۰ سانتیگراد یا متوسط می گذاریم تا بپزد و مثل کیک شود.

۲۰. کماچ کرمانی – خمیر که ور آمد، یک تخم مرغ به آن می زنیم. شکر را کمتر می کنیم و

۱. منظور از سرپسک (sar-e peskem) یا روی پسک (ri-yy peskem)، همان سفره آیینی برای نیایش است: پسک یا صفه (فارسی یزدی) بخشی از خانه شطرنجی شکل (خانه های درونگرا و چهار ایوانی) برد است و در پسک بزرگ، که بهترین پسک خانه است، سفره آیینی نیایش را می کشیده اند.

رویش به جای مغزیات، تخم گشنیز، کمی شنبلیله خشک و گل زرد و کنگد می ریزیم و در فر می گذاریم.

۲۱. کماچ دل دل (دانه دانه) - خمیر کماچ را درست می کنیم، بدون شکر. ۵ تا چانه برمی داریم؛ به دست روغن و زردچوبه می مالیم و در یک دیگ یا ماهیتابه دُوریلند کنار هم می گذاریم. ته دیگ بایستی چرب شده باشد. روی کماچ را مغز تخم گشنیز، سیاهدانه و گل خشت (گل زرد) و کمی زیره می پاشیم و در فر می گذاریم تا بپزد.

۲۲. هول ماچ بی بی سه شنبه - مواد لازم: آرد، روغن، شکر، آب، زردچوبه یا زعفران. طرز تهیه: روغن را داغ می کنند و در آن زردچوبه می ریزند و آرد را با آن سرخ می کنند. سپس آب و شکر در آن می ریزند. اگر زعفران باشد آن را بعداً می افزایند.

هول ماچ بی بی سه شنبه مخصوص سفره بی بی سه شنبه است: آن را در کاسه یا بشقاب گود می ریزند و بر سر سفره بی بی سه شنبه می گذارند. هنگام خواندن قصه بی بی سه شنبه حتماً هول ماچ باید باشد. رسم بود که بعداً، پس از گفتن قصه بی بی سه شنبه، آن را با انگشت می خوردند و نه با قاشق. این هول ماچ را چون در قصه آمده است که عروس شاه پنهان از شوهرش، دزدانه تهیه کرد تا بتواند سفره برای بی بی سه شنبه بکشد و نذر خود را برآورده کند، بسیار فقیرانه است و خیلی زود تهیه می شود.

قصه بی بی سه شنبه تقریباً همان قصه ماه پیشانی است با افزایه هایی در پایان آن: شاهزاده / شوهر که توانست اهمیت سفره بی بی سه شنبه را بفهمد به زندان افتاد تا «چشم وادارش» شود که باید احترام سفره را رعایت کند.

دو - خوردهای ویژه جشنها و شادی

۲۳. آب میوه های خشک - مواد لازم: برگه هلو یک پیمانه، برگه زردآلو یک پیمانه، آلبالو خشک یک پیمانه، زرشک نصف پیمانه، انجیر خشک یک لیوان، آلو یک لیوان، آلوچه خشک یک لیوان (این مواد می تواند کم یا زیاد شود و تغییر کند). طرز تهیه: همه این میوه های خشک را می شوئیم و آب روی آنها ریخته می گذاریم تا خیس شوند. آن وقت آب و میوه های خیسانده را در لیوان بزرگ یا کاسه کوچک می ریزیم و تعارف می کنیم. این را بویژه برای ایام نوروز و سر سفره هفت سین درست می کنند و در یزد به آن

می‌گویند com-e av و در آن زرشک هم نمی‌ریزند. امروزه به جای آن، خیلی‌ها میوه تازه بر سر سفره هفت‌سین می‌گذارند.

۲۴. **آش رشته** - مواد لازم: نخود و عدس و لوبیا قرمز هر کدام یک لیوان، چغندر یک عدد، سبزی آش یک کیلو (شوید کمتر، جعفری، چغندر، اسفناج و کمی گشنیز)، نعنای خشک، سیر چند حبه، رشته، باقلا سبز تازه یا فریز شده، کشک یا آبغوره یا سرکه، آرد دوسه تا قاشق، مغزیسته خرد شده با شکر، خلال پسته و خلال بادام، پیاز داغ فراوان، گوشت چرخ کرده ۲۰۰ گرم، پیاز یک عدد رنده شده، آرد نخودچی یک قاشق، نمک و فلفل. طرز تهیه: نخود و عدس و لوبیا قرمز را می‌گذاریم تا زودتر در آب بخیسد. حبوبات را با چغندر می‌پزیم. چغندر محلی باشد و اگر چغندر محلی نباشد و اگر خیلی قرمز بود، باید چند بار بشویم تا قرمزی آن کم شود. سبزی و باقلا را هم می‌افزاییم. وقتی سبزی پخته شد، آرد را در آب حل می‌کنیم و با رشته قاطی آش می‌کنیم. پیاز داغ را درست می‌کنیم و مقداری از آن را زردچوبه نمی‌زنیم برای تزیین. بقیه را با زردچوبه و نعنای خشک و سیر کمی سرخ کرده قاطی آش می‌کنیم. حالا می‌توانیم به دلخواه کشک یا آبغوره یا سرکه یا آبلیمو، هر کدام را بخواهیم، قاطی آش کنیم. اگر کشک می‌ریزیم، بهتر است رویش را با پیاز داغ و خلال بادام و پسته و گوشت قلقلی تزیین کنیم. می‌توانیم از قره‌قورت هم برای چاشنی آش استفاده کنیم.

کوفته قلقلی: پیاز رنده شده و آرد نخودچی و نمک و فلفل و گوشت چرخ کرده را قاطی می‌کنیم. به اندازه نخود آنها را درست می‌کنیم و در روغن سرخ می‌کنیم. یک قاشق چایخوری زعفران حل کرده روی گوشت می‌ریزیم. این کوفته قلقلی را در کرمان روی آش کشک می‌ریزند.

در جامعه سنتی زرتشتی، آش رشته خوراکی تشریفاتی و آیینی است. بویژه در جشن تولد و به اصطلاح قدیمی، «سالگیری»، آش رشته می‌پزند و سیروگ «می‌ریزند». این «سالگیری» سنتی را امروزه با بریدن کیک و جشنهای معمولی «آش»، یعنی «عوض»، کرده‌اند. آش رشته را «در حجله» و در روز پاتختی هم می‌پزند و خمیر بریدن عروس جزئی از مراسم سنتی قدیمی است. دیگر این که نذر هم می‌کنند و مثلاً به «پیرونکه» (pirung-gah) و زیارت می‌روند و مثلاً در شاه‌آشتاد ایزد، یا دیمهر می‌روند و آش رشته می‌پزند و اغلب اگر «نذر و نیاز» مهمتر باشد، سیروگ هم می‌ریزند. سوم این که در روزهای خاص و «عزیز» مثل وهرام ایزد (بهرام روز، روز بیستم ماه)، با نذر قبلی یا بی از آن، آش رشته می‌پزند و گاهی همراه با پختن آش رشته، سیروگ هم می‌ریزند.

می‌گویند این قبیل «آش پختن و سیروگ ریختن» ثواب هم دارد و کار خیر است. در واقع، این پخت و پز بزرگداشت آیینی برای ایزدان موکل آن روزها است.

دیگر این که برای گاهنبارها و مراسم درگذشتگان هم اغلب آش رشته پخته می‌شود. به مناسبت کاربرد بسیار آش رشته، در خیلی از خانه‌های سنتی زرتشتی چرخ خمیربری یافت می‌شود. سابقاً بریدن ظریف و ماهرانه رشته برای آش هنر مهم و چشمگیری بود و اهمیت بسیار داشت. و وردنه مخصوص بریدن رشته آش (čelapič-e mir-brini) از اجزای اصلی جهیزیه عروس بود و آنها را در کیسه مخصوص و اغلب ابریشمین و سبزرنگ یا رنگین و منقوش می‌گذاشتند و مزین و زینتی بود.

در یزد به آش رشته می‌گویند آش خمیر (aš-e mir) و آش کشک (aš-e horsa).
۲۵. فالوده مروارید (palina-ye morvarid/فالوده) - مواد لازم: نشاسته گلی تازه یک پیمانه، آب ۷ تا ۶ پیمانه، گلاب نصف استکان، نمک ۱/۲ قاشق چایخوری، طوز تهیه: ۵ تا پیمانه آب را می‌گذاریم بجوشد. ۲ پیمانه دیگر را با نشاسته قاطی و نشاسته را در آن حل می‌کنیم. یواش یواش در آب جوش می‌ریزیم و نمک را هم می‌افزاییم و می‌گذاریم کم‌کم بپزد و مرتباً به هم می‌زنیم. در حدود ربع ساعت که پخت، گلاب را هم اضافه می‌کنیم. در یک لگن آب خنک با یخ می‌ریزیم. آبکش متناسبی را هم روی لگن می‌گذاریم. که با هم جفت شوند یا کسی آبکش را نگاه دارد و یا آبکش روی سه پایه مخصوص جای بگیرد. آن وقت نشاسته را اندک‌اندک توی آبکش می‌ریزیم تا دانه‌دانه مثل مروارید از چشمه‌های آبکش بیرون آید و توی آب سرد ریخته شود. وقتی که تمام نشاسته از آبکش رد شد و بیرون آمد، یک ساعت دیگر می‌گذاریم در آب خنک بماند. بعد، باز با آبکش مرواریدها از آب بیرون می‌آوریم و در پارچ می‌ریزیم و در یخچال می‌گذاریم.

شیره شکر و گلاب و یخ را با آب شربت می‌کنیم. در تنگ یا لیوان شربت خوری یا کاسه کوچک شربت را می‌ریزیم و مروارید را رویش می‌ریزیم. مرواریدها بر روی شربت می‌ایستد و با یخ، فالوده مروارید حاضر است.

به جای گلاب می‌شود عرق نعناع، نسترن و یا عرق بیدمشک نیز در فالوده ریخت. روی فالوده‌ها که در کاسه ریختیم، یک قاشق چایخوری تخم شربتی هم می‌ریزند. این تخم شربتی راقبلاً آب می‌کنند و آماده می‌گذارند.

فالوده مروارید بخصوص در نوروز و بر سر میز هفت‌سین واجب است که باشد. در یزد و کرمان آن را در مغازه‌های فالوده‌فروشی به فروش می‌رسانند و از خوراکیهای سنتی این دو شهر است.

برای درست کردن فالوده مروارید که به شکل اشک باشد، و نه مروارید غلطان، آبکش مخصوص می ساختند که چشمه های آن، هر یک مقداری از فلز اصلی برگردش باقی مانده بود و پایه دار به نظر می آمد. در نتیجه شکل دانه های فالوده مثل اشک می شد و بیضی شکل بود. امروزه این آبکش مخصوص را دیگر نمی سازند.

۲۶. نوع دیگر فالوده دیگر فالوده مروارید نیست: نشاسته را پس از آن که پخته شد، در قابی پهن می ریزند و می گذارند خنک شود و ببندد. بعداً با کارد، یا اگر خیلی هنرمند باشند با کشیدن نخ، آن را ریز می برند و به قطعات ریز چهارگوش و مربع یا لوزی خیلی کوچک تقسیم می کنند. حاضر می گذارند و برای مهمان یا صاحبخانه ها در گرمای ظهر در شربت می ریزند و نوش جان می کنند.

درست کردن فالوده مروارید و حتی همین فالوده آسانتر کار هر کسی نیست: نشاسته ممکن است وا برود و شل باشد و در آب حل شود؛ و یا زیادی سفت شود یا بسوزد. فالوده نوع دوم را که می شود سردستی و آسان هم تهیه کرد، در اصل بسیار دشوار بوده است، زیر آن را می باید بسیار ظریف برید: در سینی بزرگی آن را می ریختند و برای بریدن آن را نخ می کشیدند و نخ کش می کردند تا بسیار نازک بریده شود.

یزدیها به فالوده می گویند: palina و کرمانیها می گویند: فالوده.

۲۷. روش قدیمی تهیه نشاسته - در ماه اسفند، برای تهیه نشاسته خانگی به تکاپو می افتادند: مقداری گندم را تمیز می کردند و می شستندش و در آب، آن را خیس می کردند. چند روز یک بار آب روی گندم را عوض می کردند تا گندم خوب نرم شود. آن را در جای خنک می گذاشتند که مبادا بترشد و خراب شود. بعداً که خوب گندم نرم شد، پیش از این با کوبه چوبین بزرگ مخصوص یا ابزاری نظیر آن می کوبیدندش و حالا با چرخ آن را آسیاب می کنیم و از صافی می گذرانیمش تا صاف شود. صاف که شد، می گذاریم تا نشاسته ته نشین گردد. آن وقت آب رویش را ریخته بعداً پارچه ای رویش پهن می کنیم. در قدیم خاکستر روی این پارچه می ریختند تا آب نشاسته به کلی گرفته شود، ولی در حال حاضر، من از روزنامه یا پارچه استفاده می کنم تا آب نشاسته گرفته شود. بعداً که خوب آبش رفت، نشاسته را می بریم و روی سبد می گذاریمش تا خشک شود. نشاسته را دور از دسترس گربه باید بگذاریم، زیرا گربه نشاسته را خیلی دوست

دارد!

نشاسته گذاشتن یکی از مشغله ها و گرفتاری های کدبانوها در مراسم عید نوروز بود و در اوایل اسفند ماه کارش آغاز می شد. اگر نشاسته خوب در می آمد، آن را به فال

نیک می‌گرفتند و در انتظار سالی خوش می‌نشستند و اگر خدای ناکرده نشاسته می‌ترشید یا به شکلی خراب می‌شد، با احتیاط و نذر و نیاز به خدا پناه می‌بردند. (البته این‌گونه تفأل زدن درباره دیگر خورده‌نیها هم رایج بود و احتمالاً شاید هنوز هم به نوعی هست!)

۲۸. تافته – مواد لازم: چهار تخمه یک قاشق غذاخوری، آرد برنج ۲ قاشق غذاخوری، شکر به اندازه لازم، هل، زردچوبه، زعفران، مغزپسته و بادام کوبیده روی هم یک لیوان، کره به اندازه سرخ کردن. طرز تهیه: چهار تخمه را خیس می‌کنیم. آرد برنج را با کره خوب سرخ می‌کنیم. چهار تخمه را ریخته یک چرخ در روغن می‌دهیم و زردچوبه را هم به اندازه یک قاشق مرباخوری اضافه می‌کنیم. آب می‌ریزیم و می‌گذاریم تا بپزد. شکر را هم به اندازه‌ای که دوست داریم، با هل می‌افزاییم. در آخر زعفران آب‌شده را می‌ریزیم. تافته بایستی کمی غلیظ شود. پسته و بادام نیمکوب را اضافه می‌کنیم. بعضی‌ها پسته و بادام را دوست ندارند در تافته بریزند.

تافته را به عنوان دسر می‌شود سر سفره آورد، ولی بیشتر مخصوص جشن زایمان و روز پس از عروسی است. نام دیگر تافته «روغن نبات» (raven-nabat) است. در روغن نبات اغلب تخم مرغ را خوب می‌زنند و در آخر کار به آن می‌افزایند.

چهار تخمه به همین نام از مغازه‌های عطاری خریده می‌شود و عبارت است از چهار نوع تخم گیاه که وقتی در آب بریزندشان لعاب می‌اندازد.

۲۹. چمال (čomal) – مواد لازم: خرما می‌هسته گرفته نیم کیلو، نان تازه بربری یا سنگک یا نان محلی، روغن گوسفند یا کره. طرز تهیه: نانها را خرد می‌کنیم. خرما را با چند قاشق روغن گوسفند یا کره سرخ می‌کنیم. نانها را به آن می‌افزاییم و ورز می‌دهیم تا خوب به هم بچسبد. آنها را مثل تویهای کوچک درست می‌کنیم. چمال را برای سال نو درست می‌کنند و مخصوص زرتشتیان کرمان است.

۳۰. در یزد از نان خشک مانده و خشکیده‌ای که نمی‌شد آنها را خورد دو جور استفاده می‌کردند. یکی آن که نان خشکیده را آب می‌زدند و تر می‌کردند و می‌خوردند؛ دیگر آن که اگر خیلی خشک بود، در هاون می‌کوبیدندش. نرم که شد با گردو و بادام یا زیره و چیزی که خوش طعمش کند و روغن یا آب که نان را نرم کند و به هم بچسباند، مخلوط می‌کردند. «نان کوبیده» (nun-e košta) گاهی با پنیر و نعنای یک وعده خوراک خوشمزه روز را تأمین می‌کرد.

۳۱. ترک (terak) – مواد لازم: ۲۵۰ گرم برنج، کره ۲۰۰ گرم، شکر، هل و گلاب، دارچین. طرز تهیه: برنج را نیم‌کوب کرده، آن را با یک قالب ۲۰۰ گرمی کره با مقداری آب روی

آتش می‌گذاریم تا بپزد. وقتی که پخته شد، شکر و هل و گلاب و دارچین را می‌افزاییم. این غذا برای دسر استفاده می‌شود.

در یزد خیلی وقتها پیش این حلوا را تهیه می‌کردند و به آن می‌گفتند «حلوا تَرک». **۳۲. شربت خُرفه** - این شربت با تخم خرفه تهیه می‌شود و مخصوص تیرگان است و رنگ کَرِم یا بِزِ خاصی دارد. گاهی برای خنکی در روزهای دیگر هم می‌خورندش. تخم خرفه را در هاون می‌کوبیدند (حالا در چرخهای برقی آن را نرم می‌کنند). وقتی کوبیده و نرم شد، آن را در تنظیف می‌ریزند و در آب فرو می‌کنند و با دست می‌مالند تا شیرۀ آن کشیده شود. این شیرۀ را در شربت قند می‌ریزند و با یخ در جشن تیرگان می‌نوشند. گاهی به آن گلاب یا تخم شربتی هم می‌زنند.

۳۳. شربت گلاب و قند - کَلَه قند درسته را در لگن آب می‌اندازند و می‌گذارند تا حل شود. گلاب را پشتش می‌ریزند و به هم می‌زنند. بعد تخم شربتی آب کرده و یخ به آن می‌افزایند و به مردم می‌دهند: در جشن عروسی و نامزدی و «بله برون» و سدره پوشی، بر در حجله، یا در مراسم شادی دیگر.

۳۴. در همه این میهمانیهای مربوط به ازدواج و نیز در برخی خانه‌های خیلی سنتی و قدیمی امروزی و یا در سالهای پیش، قبل از تعارف کردن چای که تیره رنگ است و شگون ندارد، رسم بود شربت سفیدرنگ و روشن به میهمانان می‌دادند یا در استکان چای آب جوش می‌ریختند و با قند یا شکر تعارف می‌کردند.

۳۵. شربت زعفران - به جای گلاب یا همراه آن، بعضی‌ها زعفران به شربت قند می‌زنند. **۳۶. کوفته پاتختی** - مواد لازم: گوشت چرخ کرده ۲۵۰ گرم، تخم مرغ یک عدد، آرد یک قاشق، آرد نخودچی، نمک و فلفل و ادویه، زیره، شوید خشک دو قاشق، پودر نخودچی، رازیانه چرخ شده. طرز تهیه: دو تا پیاز را خرده کرده با روغن تفت می‌دهیم. یک قاشق آرد اضافه می‌کنیم و نمک و فلفل و ادویه قاطی آن می‌کنیم و زیره را می‌ریزیم. می‌گذاریم بجوشد. گوشت را با تخم مرغ و دو قاشق شوید خشک و ادویه قاطی می‌کنیم و با پودر نخودچی ورز می‌دهیم به صورت توپهای کوچک درست می‌کنیم. توپها را در آب پیاز ریخته و کمی رازیانه چرخ شده را هم می‌افزاییم. این کوفته را با عدس پلو در روز بعد از عروسی برای نهار در یزد درست می‌کردند.

۳۷. نان پیاز - نان پیاز، که در یزد به آن پی پياز (pipiyaz) می‌گفتند، نان تشریفاتی خاص نوروز و جشنها است. طرز تهیه: چند تا پیاز را رنده درشت می‌کنیم یا ریز خُردش می‌کنیم، در روغن سرخ کرده و زردچوبه می‌زنیم و می‌ریزیم در خمیر نان. وقتی خمیر برای

پخت آماده شد، آن را خوب ورز می‌دهیم، سپس خمیر را چانه می‌گیریم و به تنور می‌زنیم. البته بستن این نان مشکل است. در فر هم می‌شود آن را پخت.

در یزد آن را گاهی با افزودن فقط آب پیاز در خمیر درست می‌کردند و به نظر می‌رسد شکل قدیمی‌تر آن، که نام این نان هم از آن می‌آید، پختن نان باشد با پیه و چربی دنبه و پیاز. پختن این قبیل نان در جاهای دیگر، مثل نزدیکیهای تهران هنوز معمول است: در خمیر نان شوید یا گیاه دیگری می‌ریزند و به صورت خشک، نان را به فروش می‌رسانند. امروزه پختن نان پیاز یا پی‌پیاز دیگر معمول نیست.

در دوران قدیمی فقر و ناداری، مخلوط کردن چیزی که حجم آرد را بیفزاید، معمول بوده است: در منشاد یزد سیب‌زمینی خام را می‌کوبیدند و در خمیر نان می‌ریختند؛ توت سره، یعنی توت باذرینه و تقریباً خام و کال خشک‌شده را می‌کوبیدند و با آرد نان می‌آمیختند و حتی پوست سبز و کوبیده بادام را در فقر و ناداری (نقل از قول خانم بی‌بی‌سادات مرتضوی، ۶۰ ساله).

۳۸. یادداشت درباره نان - نان را زرتشتیان به‌طور سنتی دو جور تهیه می‌کردند؛ یکی برای مصرف روزانه که کدبانو آن را بر روی اجاق می‌پخت و با تابه سیاه (ساج) و به اصطلاح یزدی: šo tava ven (بر تابه می‌انداختند، با تابه می‌پختند)؛ دیگری نان پختن در تنور بود که به کمک چند نفر نیاز دارد و مخصوص روزهای ویژه و آیینی بوده است، مانند گاهنبارها و جشنهای مهرگان و نوروز یا مراسم درگذشتگان یا عروسی. تنور بلند و ایستاده بود؛ در تهران هم برخی خانه‌ها تنور داشتند. پختن نان در تنور را یزدیها nun baštvan (نان بستن، نان بر تنور بستن) می‌گویند. «نان بستن» مهارت و بلد بودن می‌خواهد و بیشتر کار مردانه است. به نانهای کوچکی مخصوصی که در گاهنبارها به مردم، یک‌بیک، داده می‌شد می‌گویند لووگ (luvog). به آن آردی که هنگام پهن کردن خمیر نان روی سفره آردی (artin، آردین، آرتین؛ آرتینی) و جز آن می‌باشند هم می‌گویند پتکین (petkin).

امروزه در تهران تنورها را در آدریان و خانه نرگس و شاوره‌رام ایزد و آشکده تهران‌پارس گازسوز کرده‌اند و کمتر کسی این هنر «بستن نان» را بلد است. پختن نان با تابه حتی در ده و دهوار یزد هم دیگر چندان معمول نیست و نان بازاری‌نانوایان جای آن را گرفته است. البته هنر کدبانو در «تابه انداختن» نان هم همیشه به چشم می‌خورد و می‌گفتند: «آرد گندم همه جا، نان گندم جا به جا»، یعنی فقط بعضی خانه‌ها نان گندم حسابی دارد. بر روی نان تنوری سیاهدانه می‌ریختند و می‌ریزند.

۳۹. نان تنوری را پس از اتمام پخت، بر سر تنور می‌گذارند و برشته می‌کنند و به آن می‌گویند «نان برشته». نان برشته را می‌شود مدتها نگاهداری کرد و از خوشمزه‌ترین نانها است.

در تهران در چند جا هنوز می‌شود نان تنوری و نان برشته را گیر آورد و خرید.

یکی از خوردنیهای پر قوت (ممس مروارید همیشه آن را به ما می‌داد) نان تابه تازه و روغن گوسفند بود که روی آن می‌مالیدند. اینک دیگر نه تابه هست و نه روغن گوسفند اعلا و نه ممس مروارید. رژیم و پرهیز غذایی هم زیاد با این خوردنی نمی‌سازد! به خمیر و نان فطیر و وَر نیامده، در یزد می‌گویند: نَهمَد (na:med/ nahmed)، یا نامذ (nāmez و نامِذ)، لابد یعنی «(ور) نیامده، نیامده و نرسیده».

در فارسی یزدی به نان فطیر، می‌گویند لَثیر (latir) و واژه «لَثیر» را برای نان تابه (nun-e tove)، به معنای عام هم گاهی به کار می‌برند.

نان و پنیر و پشمک را در میهمانی مفصل چندروزه، که میهمانان از صبح زود تا غروب یا شب در خانه میزبان به سر می‌برند، در وعده خوراک ناشتایی و در جشنها و عروسی و مراسمی مثل سفره دختر شاه‌پریان و سفره بهمن‌روز، با نعنای می‌خورند. امروزه آدم را چاق می‌کند و پشمک کمتر پیدا می‌شود و این رسم و آن میهمانها، یادش بخیر!

۴۰. برای پختن نان نامذ، آرد را بی خمیرمایه خوب ورز می‌دادیم و همان وقت پهن می‌کردیم و در تابه بی روغن می‌انداختیم تا پخته شود. چون خمیر ور نیامده بود و در تابه نمی‌ماند، نمی‌شد تابه را برگردانیم و خمیر در آتش می‌ریخت، پس روی دیگرش را هم با توَنگ (tavatog) یا کفگیر مخصوص نان‌پزی، برمی‌گردانیدیم تا هر دو روی نان پخته شود. بنابراین، نان نامذ یا نَهمَد یا فطیر، اگر چه دل‌درد می‌آورد، ولی هر دو رویش مثل هم است. نان نامذ را با یک خوراک تند و سریع می‌خوردیم: سیب‌زمینی و پیاز داغ و ادویه‌جات! خوراک فوری و ارزان برای کسانی که نه وقت درست کردن خوراک مفصل داشتند و نه پول آن را!

۴۱. نان شیر یزدی (نان شیرمال) – مواد لازم: شیر یک لیتر، شکر نیم کیلو، تخم مرغ ۲ عدد، آرد به اندازه کافی، خمیرترش یک قاشق چایخوری، روغن کمی، هل و گلاب و جوش شیرین، پسته کوبیده برای تزیین رویش. طرز تهیه: خمیرترش را با کمی شکر و آب ولرم می‌گذاریم تا بالا بیاید. خمیرترش را با آرد و شکر و شیر و روغن مخلوط کرده

ورز می دهیم. وقتی که ور آمد، تخم مرغ و هل و گلاب و جوش شیرین را به آن می افزاییم و باز ورز می دهیم تا نیم ساعتی بماند. بعد با وردنه بسیار کوچک خمیر را پهن می کنیم و بر روی آن پسته چرخ کرده می ریزیم و با نشانه نقش می زنیم. ته سینی فر را چرب می کنیم. نانها را توی سینی می گذاریم و در فر با حرارت متوسط می پزیم.

این روش پخت مدرن است و نان شیرمال را اصلاً در تنور می پختند و آن را یکی یکی روی لیپگ (lipog، ابزاری شبیه دم کُنی پلو، که نان تنوری را روی آن پهن می کنند و سپس بر تنور می زنند، لیفک) قرار می دادند و چند تا نان کوچک را همراه هم به تنور می بستند تا پخته شود. نان شیرمال شیرینی مخصوص عید نوروز است.

۴۲. نبات کوبیده - برای نوزاد نبات کوبیده درست می کردند و آن را در ظرفهای مسین مخصوص آن می ریختند و با انگشت می گذاشتند در دهان نوزاد. این ظرفها زیبا است و برخی خانواده های سنتی هنوز آنها را نگاه داشته اند و استفاده های دیگر از آنها می کنند.

سه - قربانی گوسفند و خوراکهای آن

۴۳. جزغاله یا چلی - جزغاله یا چلی برای تهیه کردن روغن از دنبه گوسفند بوده است و امروزه دیگر درست کردن آن را بهداشتی نمی دانند. مواد لازم: دنبه گوسفند، یک استکان سرکه و کمی نمک، یک دو تا پیاز یا سیب درختی. طرز تهیه: دنبه گوسفند را ریز خُرد کرده و با کمی نمک در یک دیگ می ریزیم و روی آتش ملایم می گذاریم تا بپزد. بعداً یک استکان سرکه و کمی نمک و یک یا دو عدد پیاز یا دو عدد سیب درختی در آن می اندازیم و می گذاریم خوب به روغن بنشیند. از روغن آن برای پختن بعضی از غذاها استفاده می کنند و جزغاله ها را هم با نان و سبزی میل می کنند. سابقاً جزغاله یا چلی خوراک مهمی بود و مدتها، بویژه در زمستانها، نگاهداری می شد و آن را در آش می ریختند. در یزد به آن فقط چلی می گویند و از پیه به همین روش جزغاله درست می کنند:

هر کی عروس خاله شه مثال پیه جزغاله شه

هر کی عروس عمه شه سرخ و سپید و پنبه شه

(شه یعنی شود؛ لطفاً توجه شود در این «بافت خاص» به رجحان عمه گرگی بر

خاله جان!)

۴۴. جگر ترشی - مواد لازم: جگر گوسفند یک عدد کوچک، پیاز ۳ عدد، چغندر ۲ عدد

متوسط. طرز تهیه: چغندر را با آب می‌پزیم و وقتی پخته شد، رنده می‌کنیم. پیاز را خرد کرده با روغن سرخ می‌کنیم و زردچوبه را می‌افزاییم. بعد جگر را چرخ کرده و با پیازداغ سرخ می‌کنیم. چغندر را هم بر آن اضافه می‌کنیم. ادویه و نمک و فلفل می‌ریزیم. در آخر سرکه را اضافه می‌کنیم. مقدار سرکه به دلخواه خودمان است.

۴۵. دو طرز قدیمی پختن جگر – آتشی که با آن نان تابه درست کرده و به اصطلاح نان تابه انداخته / بسته بودند، جگر را تکه تکه (به اصطلاح: tvala-tvala) می‌کردند و مستقیماً بر روی آتش می‌انداختند تا پخته شود. این خوشمزه‌ترین جگری است که می‌شود تهیه کرد. (دختر پیر خارکن در قصه نخود مشکل گشا دلش برای این چنین جگری «پریده بود» و هوس آن را داشت که آرزو به دل ماند.) به این نوع کباب جگر می‌گویند: جگر آتش انداخته: jeqer-e taš-vena.

۴۶. نوعی قدیمی تر – در تنوری که نان درست می‌کردند و به اصطلاح «نان می‌بستند»، وقتی کارشان تمام شد، جگر را به تنور می‌زدند و می‌پختند. چون درست کردن نان تنوری اختصاص به روزهایی خاص داشت و کار هر روزه نبود، طبعاً بر تنور بستن جگر هم خیلی اختصاصی و نامعمول بوده است. امروزه فقط خبر و سخنی از آن هست و بس!

۴۷. خوراک جگر و دل و قلوه – مواد لازم: جگر و دل و قلوه یک دست، پیاز دوسه تا، سیب زمینی چند تا، روغن مقداری، ادویه و نمک و فلفل. طرز تهیه: پیاز را خرد و سرخ می‌کنیم. سیب را خرد می‌کنیم و هر یک را جدا سرخ می‌کنیم. دل و قلوه را هم خرد می‌کنیم و جداگانه سرخ می‌کنیم. جگر را هم در آخر سرخ می‌کنیم. بعداً همه را با هم قاطی می‌کنیم و نمک و فلفل می‌زنیم. یک نان در دیس می‌گذاریم و خوراک را رویش می‌ریزیم. در یزد به این خوراک می‌گویند قلیه یا کَلِیه (kalya). قلیه را خیلی ها جدا جدا سرخ نمی‌کنند و آسانتر می‌پزندش. دنبان را هم به آن می‌شود افزود.

به مجموع دل و جگر و دنبان و مانند اینها «اندرونی» هم می‌گویند.

۴۸. سیرابی – مواد لازم: سیرابی یک عدد، چغندر ۲ عدد، عدس یک پیمانه، نخود نیم پیمانه، جو یک لیوان، سیر چند حبه، پیاز ۳ عدد، نعنای خشک، نمک. طرز تهیه: سیرابی را خرد کرده با ۳ عدد پیاز خرد شده، عدس و نخود و جو و چغندر خرد کرده می‌گذاریم بپزد. سیر و نعنای خشک و زردچوبه و نمک و فلفل را اضافه می‌کنیم. در آخر رب انار یا کمی آبغوره به آن می‌افزاییم.

در یزد سیرابی را به این شکل نمی‌پزند: آن را گپیا می‌کنند و یا در شوربای شش و

دل و روده (rurija) می‌ریزند.

در شوربای شش و دل، اندرونی گوسفند را بجز اسپرز و جگر و قلوۀ آن می ریزند. این آبگوشت با عدس و نخود تهیه می شود و روده گوسفند را هم با «خوش گوشت» و بقیۀ قسمت هایش در آن می اندازند. لیمو عمانی و چغندر هم از اجزای لازم شوربای شش و دل است و برگ چغندر یا سبزی دیگری را هم با نعنای خشک به آن می افزایند. شکنبۀ گوسفند را اگر گیپا نکنند، در آن خرد می کنند و گاهی هم گیپا را در همین آبگوشت می پزند، بی کله و پاچه. شوربای شش و دل را چون روده هم در آن هست، شوربای روده (šurva rurija) هم می گویند و به آدمهایی که پای هم می نشینند و خیلی حرف می زنند، بخصوص غیبت یا درد دل می کنند، می گویند: «مگر شوربای روده بر سر آتش دارید می پزید»:

šurva rurija šo kri šta (شوربای روده بر روی اجاق گذاشته اند)

۴۹. شش گوسفند با ماش – مواد لازم: شش گوسفند یک عدد، پیاز دوسه عدد، لوبیا سفید یک لیوان، ماش یک لیوان، روغن برای پیاز داغ. طرز تهیه: شش گوسفند را خیلی ریز خرد می کنیم. پیاز داغ که آماده شد، آن را در پیاز داغ سرخ می کنیم. لوبیا سفید و ماش را می افزایم و می گذاریم با آب بپزد. ادویه و نمک و فلفل می زنیم و می گذاریم بپزد تا جا بیفتد.

۵۰. کله و پاچه – مواد لازم: کله و پاچه یک دست، نخود ۱/۴ لیوان، پیاز بزرگ ۲ عدد، کمی زیره و نمک. طرز تهیه: همه مواد را قاطی کرده آب می ریزیم و می گذاریم کله پاچه بپزد. اگر دوست دارید زردچوبه و کمی فلفل اضافه می کنیم. در آخر نیم کیلو شلغم کوچک درسته رویش ریخته می گذاریم بپزد. غذا حاضر است.

برای تمیز کردن کله و پاچه آن را روی آتش می گیرند و زوائد آن را می سوزانند. به همین جهت آبگوشت کله پاچه رنگ تیره دارد. کله پاچه را خلاف تهران و بعضی دیگر از شهرها، فقط برای ظهر و بخصوص شب درست می کنند و صبح آن را نمی خورند. در یزد جو و شلغم در کله پاچه نمی ریزند. اغلب آن را با گیپا درست می کنند.

۵۱. طریقه دیگر درست کردن کله و پاچه در یزد – در یزد گاهی لک (lak)، یعنی فک پایین گوسفند را در آتش جو می گذاشتند و می پختند، با تَغَمَبه (toqomba)، یعنی بخش فوقانی کله آبگوشت درست می کردند و پاچه آن را برای پختن آتش گندم به کار می بردند. وقتی اینها در دیگهای جدا پخته شدند، آنها را در آتش تنوری می گذاشتند که قبلاً در آن نان پخته بودند تا کله پاچه تنوری و بیشتر خوشمزه شود.

۵۲. گوشت بریان – مواد لازم: گوسفند درسته که فقط کله پاچه و اندرونی (دل و جگر و

هرچه در درون شکم است) آن را جدا کرده باشند؛ زردچوبه و نمک و فلفل. ابزار مخصوص بریان کردن گوسفند در تنور؛ دیگی که به اندازه کف تنور باشد با آب؛ تنور گرم پس از پختن نان. طرز تهیه: گوسفند درسته را، هم بر روی آن و هم در توی شکمش، نمک و فلفل و زردچوبه می مالند و در تنوری که در آن نان پخته اند، آتش را ملایم و درست و «اندازه» می کنند. چنگک را از توی شکم و گردن گوسفند رد می کنند و آن را در تنور می آویزند. در کف تنور، روی آتش، دیگ بزرگ را با آب می گذارند و سر تنور را می بندند و با پتویا سفره روی آن را می پوشانند و به اصطلاح «دم می کنند». یک شب تا صبح گوسفند پخته و بریان می شود و روغن آن قطره قطره در آب دیگ می چکد. اگر روغن بیرون از دیگ روی آتش بریزد گوسفند بریان بوی دود می گیرد. گوشت بریان را تکه تکه و خرد می کنند و با نان و سبزی می خورند. با روغن آن در دیگ آب، آش شیر بریان درست می کنند.

گوشت بریان تشریفاتی ترین و اختصاصی ترین خوراک سنتی زرتشتی است و بویژه برای جشن مهرگان آن را آماده می کنند و همچنین در مراسم درگذشتگان گوشت بریان تکه تکه و خرد شده را نمک و فلفل و دارچین می زنند و جز مصرف سر سفره، آن را بر روی نان تنور می گذارند و با سبزی به خانه دوستان و خویشانی که در میهمانی نیامده اند، می فرستند. به این نان و گوشت و سبزی، یا هر خوراک دیگری که به این ترتیب برای دیگران بفرستند، می گویند «یادداشت».

امروزه گوشت بریان کردن در تهران مشکل است، زیرا فقط چند تنور در تهران نان می بندند و فقط در خانه نرگس گوشت هم بریان می کنند. ولی این بریان کردن گوشت در تنور سنتی و قدیمی نیست، بلکه نوعی فرگازسوز بزرگ را سفارش داده اند و ساخته اند که گوسفند درسته را بریان می کند. فقط در یزد، هنوز در مهرگان و به مناسبت های دیگر گوسفند بریان می کنند و مثلاً در مبارکه با ساز و آواز آن را اول دورده می گردانند بر در خانه ها و سپس در دهمهر تقسیم می کنند و می خورند. در قدیم، مثلاً در خرماشاه هم نظیر این رسم رایج بوده است و شادروان اسفندیار آذر مهر از آن سخن می گفت. ممس مروارید همیشه مقداری گوشت بریان را کنار می گذاشت. به آن فلفل و نمک و دارچین می زد و به نخ می کشید و برایمان خشک می کرد. مدتها بعد که ما نزد او به یزد می رفتیم، می توانستیم گوشت بریان خشک از او بگیریم. البته دزدیدن گوشت بریان خشک و دستبرد زدن به ذخیره ممس مروارید، از ناپسندیده کارهایی بود که هرگز طعم لذت آن فراموش نمی شود!

۵۳. **آش شیر بریان** - مواد لازم: استخوان گوشت گوسفند بریان، آب و روغن گوسفند تنوری بریان، برنج نیم کیلو، سبزی شامل گشنیز و شوید و تره، لپه دو لیوان، نمک و فلفل و زردچوبه، ادویه. طرز تهیه: استخوانهای گوشت بریان را با آب و روغن آن را در یک دیگ می‌ریزیم، با برنج و لپه می‌گذاریم بپزد. سبزی را به آن اضافه می‌کنیم. نمک و فلفل و زردچوبه می‌زنیم و می‌گذاریم خوب جا بیفتد. این آش اگر کمی بیشتر فلفل داشته باشد و تند شود خوشمزه‌تر است.

۵۴. **گوشت دُز بریان** - مواد لازم: گوشت گوسفند، پیاز، سیر، نمک و فلفل و زردچوبه. طرز تهیه: به گوشت گوسفند زردچوبه و نمک و فلفل می‌مالیم. با چند تا پیاز و چند دانه سیر و کمی آب می‌گذاریم بپزد تا پخته شود و آبش به خوردش رود. بعداً گوشت را به صورت درسته یا خرد شده سر سفره می‌گذاریم.

در یزد به گوشت دُز بریان، گوشت دُزگ (dozog) یا چپ (čap) هم می‌گویند. ۵۵. **گوشت خشک** - گوشت را نمک می‌زدند و می‌خشکانیدند. بعد هنگام مصرف، می‌خیساندندش و آن را می‌کوبیدند با نخود و پیاز. در آش برنج و شلغم می‌ریختند، با شوید و گشنیز و با آن آش خوشمزه درست می‌کردند.

این طرز نگاهداری گوشت در قدیم‌الایام بود. ۵۶. **نوع دیگر: گوشت** را خرد می‌کردند و بی‌آب می‌گذاشتند خوب بپزد و در ظرف پاک (گاهی شیشه) می‌ریختند و نگاهداری می‌کردند. این می‌شد «قورمه»، و همان است که «قرمه» هم می‌نویسندش و در «قورمه سبزی» هم هست. گوشت قرمه یا قورمه (هرطور که بنویسدش) خیلی خوشمزه و دزدیدن آن «با صرفه» بود! در «قورمه»، مثل چلی، سرکه هم در آخر پخت می‌افزودند.

۵۷. **گیپا یا تویی** - مواد لازم: سیرابی و شیردان گوسفند یک عدد، برنج ۲ پیمانه، پیاز ۴ عدد خردشده، گوشت چرب ۲۵۰ گرم، لوبیا چشم‌بلبلی یک پیمانه، زیره ۲ قاشق غذاخوری، تلخون خشک ۳ قاشق غذاخوری، ادویه، نمک و فلفل و زردچوبه. طرز تهیه: سیرابی و شیردان را خوب شسته به صورت چهارگوشه‌های بزرگ که به اندازه کیسه بشوند، می‌بریم. گوشت را خرد کرده با پیاز خردشده و برنج شسته و لوبیا و نمک و فلفل و زردچوبه و تلخون و ادویه، همه را مخلوط می‌کنیم. سیرابی را کیسه کیسه می‌دوزیم و این مایه را داخل آن می‌کنیم و سرش را می‌دوزیم و در یک دیگ می‌گذاریم. روی آن را آب و زردچوبه و نمک و فلفل و زیره و دوسه عدد پیاز می‌گذاریم تا کم بپزد.

توجه: توی کیسه‌ها را زیاد پر نمی‌کنیم، چون برنج پخته نیست و باد می‌کند. باید به اندازه‌ای بریزیم که مواد داخل آن پخته شود و له هم نشود. این غذا وقتی که گوسفندی را کشته باشند همراه با کله‌پاچه می‌پزند و بیشتر در سالگرد درگذشت و سیروزه و روزها پخته می‌شود. زیدیا تلخون و زیره اضافه نمی‌کنند و به جای لوییا، نخود در آن می‌ریزند و در آبگوشت آن هم نخود می‌ریزند و به آن می‌گویند گپا (gepa). کرمانیها تلخون یا شوید به آن می‌زنند.

۵۸. مَل* - این خوراک را که امروزه دیگر درست نمی‌کنند و مخصوص هنگامی بود که به هر مناسبت، گوسفندی را قربانی می‌کردند، بویژه در جشن مهرگان. این خوراک را که برخی مردم دیگر، از جمله احتمالاً گروههایی در سیستان و بلوچستان نیز می‌پزند، از این لحاظ اهمیت دارد که با پختن آن خون گوسفند قربانی بر زمین نمی‌ریزد و این درست در تقابل و تضاد با رسمی قرار می‌گیرد که بنا بر آن، هنگام ذبح گوسفند قربانی، خون حیوان را در چاه می‌ریزند. اینها باید احتمالاً یادگارهایی از آیینهایی بسیار کهن و باورهایی دیگرگون شده باشد. «مَل» به معنای «گردن» است و منظور از این نام، خوراکی است که از خون بریدن گردن گوسفند تهیه می‌شود.

طرز تهیه: هنگام ذبح گوسفند، با ظرفی خون آن را جمع می‌کنند و به آن نمک می‌زنند و می‌گذارند خنک شود. ضمن این خنک شدن، خون دَلَمه می‌شود و با دست یا مالیدن ملاقه در آن سعی می‌کنند که از این بستن و گلوله شدن (tol-o-mol bodvun) خون جلوگیری به عمل آید. خون را که صاف شد و دَلَمه و گلوله در آن کمتر بود، از آبکش رد می‌کنند تا صاف شود. پیاز مفصل را با ادویه و تخم‌گشنیز و زیره آماده می‌کنند و آرد در آن می‌ریزند و خون را به آن کم کم می‌افزایند و مرتب به هم می‌زنند که نبندد. آب را به آن اضافه می‌کنند تا شکل و رنگی مثل فسنجان به خود گیرد و جا بیفتد.

۵۹. نوع دیگر: مَل را می‌گذارند ببندند. بعداً با کارد آن را می‌برند و در روغن سرخ می‌کنند، مثل شامی کباب. این خوراک مزه جگر می‌دهد و مدتها است که دیگر آن را درست نمی‌کنند.

* شرح برای این خوراک و خوراک بعدی از قلم افتاده بود و بنده جسارتاً آن را افزوده است. -ک. م.

چهار - خوراکهای سنتی و قدیمی

۶۰. آبگوشت به و کلم سنگ - مواد لازم: گوشت دنده، نخود یک مشت، پیاز یکی دو تا، فلفل و زردچوبه. طرز تهیه: گوشت دنده را با پیاز و نخود و نمک و فلفل و زردچوبه می‌گذاریم بپزد. کمی که پخته شد، کلم سنگ را دو قسمت کرده به آن می‌افزاییم. در آخر، به راهم که دانه هایش را درآورده‌ایم، تکه‌تکه یا به صورت درسته، در آبگوشت می‌اندازیم. این آبگوشت خیلی خوشمزه است.

در یزد به کلم سنگ می‌گویند کلم غُمری یا گُمَنی (šurva beh o ; qomri, komni) (komni, آبگوشت به و کمنی). این غذا را در یزد شوربای گهنبار نیز می‌گفتند چون یکی از غذاهای گهنبار بود (نگاه کنید به گوشت با به و کلم سنگ).

۶۱. آبگوشت ترشاله (برگه زردآلو) - مواد لازم: گوشت آبگوشتی، مقداری برگه زردآلو (ترشاله)، پیاز ۴ عدد، سیب‌زمینی ۲ تا ۳ عدد، نخود و لپه مقداری، چغندر ۱ تا ۲ عدد، به ۱ تا ۲ عدد، تلخون نصف لیوان، رب گوجه‌فرنگی دو قاشق، نمک و فلفل و زردچوبه. طرز تهیه: دو عدد پیاز را با نخود و برگه‌های زردآلو می‌کوبیم و آن را با گوشت و نمک و فلفل و زردچوبه و مقداری آب می‌گذاریم تا بپزد. نیم‌پخت که شد، چغندر را خلال کرده و داخل آبگوشت می‌ریزیم. بعداً لپه و پیاز و سیب‌زمینی را می‌افزاییم و رب گوجه‌فرنگی به آن می‌زنیم. در آخر تلخون را اضافه می‌کنیم. بسیار آبگوشت خوشمزه‌ای است.

۶۲. آش ماش - مواد لازم: لوبیا قرمز یک لیوان، گوشت دنده چرب، ۲ عدد پیاز خردشده، ادویه مخلوط و نمک و فلفل، ماش دو لیوان، برنج دو لیوان، سبزی (شوید، تره و جعفری با کمی تلخون). طرز تهیه: همه را می‌گذاریم بپزد تا جا بیفتد. در آخر پیاز داغ را با نعنای خشک اضافه می‌کنیم.

در یزد برای مراسم درگذشتگان، در آش ماش کلم غُمری هم می‌ریزند. خیلی‌ها اصلاً به آن پیاز داغ و نعنای خشک اضافه نمی‌کنند.

۶۳. اسفناج (خوراک اسفناج) - مواد لازم: آرد، تخم‌مرغ (چند عدد)، سیب‌زمینی، سیر، اسفناج، پنیر، فلفل قرمز، پیاز یک عدد، نمک، روغن، یک استکان شیر، یک قاشق غذاخوری آرد. طرز تهیه: ابتدا سیب‌زمینی را می‌پزیم و نرم می‌کنیم؛ بعد آن را با آرد قاطی می‌کنیم و تخم‌مرغ را هم در آن می‌ریزیم. سپس خمیری را که به دست آمده است، لوله می‌کنیم و بعداً لوله‌های خمیر سیب‌زمینی که آماده شد، آن را می‌بریم و

قطعه قطعه می‌کنیم و در آب جوش می‌اندازیم. وقتی که پخته شد، آن را داخل سبزی می‌کنیم. این سبزی اسفناج است که آن را خرد کرده با پیاز و آرد سرخ می‌کنیم و سیر را بر آن می‌افزایم. نمک و فلفل می‌زنیم. پخته که شد، شیر را بر اسفناج اضافه می‌کنیم و کنار سیب‌زمینی می‌گذاریم. بر روی آنها پنیر رنده می‌کنیم. حالا خوراک برای خوردن حاضر است.

۶۴. اسفناج (خورشت ساقه اسفناج) - مواد لازم: گوشت گوسفند دنده، لپه ۱ لیوان، ساقه‌های اسفناج و اگر باشد کمی برگ اسفناج، پیاز یک عدد، زردچوبه و نمک و فلفل. طرز تهیه: گوشت دنده گوسفند را خرد کرده، با یک پیاز و زردچوبه و نمک و فلفل می‌گذاریم بپزد. وقتی که پخته شد، ۱ لیوان لپه و ساقه‌های اسفناج را خرد کرده، کمی از برگهای اسفناج هم باشد بهتر است و آن را هم اضافه می‌کنیم. آب و گوشت پخته شده را روی آن ریخته، در آخر آبلیمو و شکر را می‌افزاییم و می‌گذاریم تا خورشت جا بیفتد.

۶۵. اماج یا خمیر ترشی - مواد لازم: سبزی آش فراوان، برگ چغندر ۱/۵ کیلو، و عدس، خمیر دوسه چانه، آرد چند قاشق، تخم گشنیز، کسِرک (از عطاری‌ها باید خرید)، سیاه‌دانه، نمک و فلفل، پیاز و سیرداغ فراوان، زردچوبه و نعنای خشک. طرز تهیه: چغندر و عدس را می‌گذاریم خوب بپزد. برای تهیه «خمیر ترش»، روز پیش دوسه چانه خمیر از نانوائی می‌گیریم و آب قاطی آن می‌کنیم و می‌گذاریم خوب ترش شود. بعد چند تا قاشق آرد قاطی خمیر ترش کرده، داخل مواد می‌ریزیم و می‌گذاریم بجوشد. تخم گشنیز و کسِرک و سیاه‌دانه همه را قاطی اماج می‌کنیم و می‌گذاریم بپزد. نمک و فلفل و پیاز و سیرداغ فراوان با زردچوبه و نعنای خشک را قاطی می‌کنیم. ترشی آش اماج از خمیر ترش است. اگر ترشی آن کم بود، از آبغوره هم می‌شود استفاده کرد. این غذا بیشتر در کرمان پخته می‌شود.

۶۶. بامیا - مواد لازم: بامیا ۱ کیلو، تخم مرغ ۴ عدد، گوجه‌فرنگی در صورت دلخواه، زردچوبه و نمک و فلفل، روغن. طرز تهیه: بامیا را شسته حلقه حلقه می‌کنیم. پیاز را ریز خرد کرده و با بامیا در روغن سرخ می‌کنیم و زردچوبه می‌زنیم. در آخر تخم مرغ‌ها را می‌زنیم و رویش می‌ریزیم. می‌شود گوجه‌فرنگی را هم خرد کرده و با بامیا سرخ کرد. تخم مرغ را می‌شود روی بامیاها بشکنیم و نزده روی آن بیندازیم، با زرده‌های به هم نزده و درسته.

۶۷. بزباش - مواد لازم: لوبیاچیتی، گوشت دنده، سبزی (شوید، تره، جعفری، گشنیز)، سیب‌زمینی، نمک و ادویه. طرز تهیه: لوبیاچیتی را با آب می‌پزیم. گوشت را با پیاز تفت می‌دهیم و زردچوبه می‌زنیم، و با لوبیا می‌گذاریم تا پخته شود. سبزی را قیمه می‌کنیم و سیب‌زمینی را ریز خرد می‌کنیم و به آن می‌افزاییم. نمک و فلفل و ادویه می‌زنیم.

در یزد برای پختن بزباش گوشت و پیاز و آرد را لا می دهند. لوبیاسفید یا چشم بلبلی به آن اضافه می کنند. بعداً سیب زمینی و سبزی را در آن می ریزند. این خوراک را برای شب سال (سالروز درگذشت کسی) هم می پزند. در این مورد آن را بی گوشت هم تهیه می کنند.

۶۸. بز قورمه - مواد لازم: گوشت دنده گوسفند نیم کیلو، گردو ۲۰۰ گرم، کشک، پیازداغ و سیرداغ فراوان، پیاز خرد شده، زردچوبه و ادویه، روغن. طرز تهیه: پیاز را در روغن سرخ کرده و زردچوبه می زنیم، سپس با گوشت و کمی آب می گذاریم بپزد. گردو را چرخ می کنیم و به آن می افزاییم تا بپزد و خوب جا بیفتد. کشک و پیازداغ و سیرداغ را قاطی کرده، نان را در آن خرد می کنیم و میل می فرمایید.

توجه: این خوراک سیرداغ فراوان لازم دارد و خوراک کرمانیها است.

۶۹. بلغور - مواد لازم: نخود یک پیمانه یا یک مشت، لوبیاچیتی یک مشت، بلغور گندم ۳ پیمانه، ماش ۱/۵ پیمانه، عدس یک پیمانه، برنج یک پیمانه، سیب زمینی یک کیلو، شلغم ۵ عدد، پیاز فراوان حدود ۱۰ عدد، سبزی یک کیلو (گشنیز و اسفناج ۳۰۰ گرم)، کلم برگ، مرغ کوچک یک عدد یا گوشت دنده یک کیلو، ادویه و نمک و فلفل و زردچوبه و زیره. طرز تهیه: بلغور و حبوبات را زودتر خیس می کنیم و همه را با آب می گذاریم بپزد. مرغ یا گوشت را جداگانه می پزیم و استخوانها را گرفته، خرد و قاطی می کنیم و می گذاریم خوب بپزد. بلغور بیشتر در کرمان درست می شود و شب تا صبح برای پختن آن را روی آتش می گذارند و صبح زود برای ناشتایی می خورند. در یزد به بلغور آش گندم می گویند.

۷۰. برای پختن آش گندم، نخود، لوبیا، ماش، گندم، سبزی (هر سبزی که در دسترس باشد) و گوشت (هر گوشتی که باشد، حتی پاچه گوسفند)، همه را در دیگ می ریختند با آب. دیگ سیاه را یا در تنوری که از پختن نان گرم و داغ است می گذاشتند و یا در اجاق پس از پختن خوراک، آن را به اصطلاح «آتش» یا «هَرَم» می کردند (šō taš e ka): بر سر اجاق، روی دیگ را خاکستر می پاشیدند و بر روی آن پشگل گوسفند و یا سرگین الاغ یا تپاله گاو می ریختند تا آرام آرام پخته شود.

در تنور نان پزی داغ، سه دیگ آش گندم و آش جو و کله گپیا را با هم می گذاشتند تا در مصرف سوخت صرفه جویی شود و سه روز خوراک آماده باشد. امروزه آش گندم را در فر می گذارند و از شب تا صبح که پخت، آش برای صبحانه حاضر است: بفرمایید؛ با دارچین خیلی خوشمزه است!

۷۱. پورانی - مواد لازم: عدس مقداری، سبزی آش، برگ چغندر، چغندر، کسرک، سیاه دانه، تخم گشنیز، آرد چند قاشق، پیاز داغ و سیر داغ، زردچوبه و نعنای خشک، برای ترشی: سرکه یا آبغوره یا آبلیمو یا آب نارنج. طرز تهیه: چغندر را می گذاریم بپزد. کِسرک، سیاه دانه و تخم گشنیز را می افزاییم. آرد را با آب قاطی کرده در آن می ریزیم که بجوشد تا غلیظ شود. در آخر به آن ترشی می زنیم.
این خوراک بیشتر در کرمان پخته می شود.

۷۲. کِسرک (keserk) - کِسرک دانه گیاهی است ریزتر از ارزن و به رنگ قهوه ای کمرنگ یا کرم رنگ، با پنج پهلوی و ضلع و زاویه. در کرمان مردم می گویند که اگر کسرک یک پهلوی دیگر هم می داشت، یعنی شش ضلعی می بود، آن وقت به آدمیزاد جان تازه و زندگی از سر نو می بخشید! همین حالا هم، با همین پنج پهلویش، برای دل درد، نفخ، اسهال و پادرد خوب و نافع است.

۷۳. توتماش (totmāš) - مواد لازم: ماش نیم کیلو، شلغم ۲۵۰ گرم، سبزی یک کیلو (شوید، تره، جعفری)، لوبیا چشم بلبلی یک لیوان، رشته بریده خمیر به اندازه، پیاز داغ، نعنای خشک. طرز تهیه: می گذاریم همه با هم پخته شوند. بعد ادویه و نمک و فلفل و زیره اضافه می کنیم. بعد رشته به اندازه کافی به آن می افزاییم. در آخر پیاز داغ و نعنای خشک (در صورت دلخواه) اضافه می کنیم. این غذا باید نه زیاد سفت و نه زیاد شل باشد.
توتماش را در یزد برای مراسم سالروز درگذشت می پختند و چغندر هم در آن می ریختند.

۷۴. جعفر بریزک - مواد لازم: سیب زمینی چند عدد، پیاز چند عدد، روغن، نمک و فلفل و زیره. طرز تهیه: پیاز و سیب زمینی را خرد می کنیم و در روغن سرخ می کنیم. زیره و نمک و فلفل به آن می زنیم.
نام این خوراک کرمانی است.

۷۵. دال و گشنیز - مواد لازم: دال دو لیوان، گشنیز نیم کیلو، پیاز یک عدد، سیر پنج حبه، فلفل تند، ادویه، یک قاشق غذاخوری رب یا بیشتر، روغن برای سرخ کردن. طرز تهیه: دال را می شویم و با آب می گذاریم بپزد. وقتی که پخته شد، گشنیز را با پیاز و فلفل تند و سیر قیمة می کنیم و در روغن سرخ می کنیم و بعد دال را اضافه می کنیم و رب را هم می ریزیم و می گذاریم تا بپزد و جا بیفتد.

این غذا را بیشتر برای روزهای نابر می پزند. دال را می شود بدون گشنیز هم پخت.
۷۶. دم پختک ماش - مواد لازم: برنج دو لیوان، ماش یک لیوان، پیاز ۲ عدد، زیره و ادویه،

روغن. طرز تهیه: دو عدد پیاز را خرد کرده با روغن سرخ می‌کنیم. کمی که شیشه‌ای رنگ شد، زردچوبه و نمک و زیره و ماش را اضافه می‌کنیم و در روغن تفت می‌دهیم. یک لیوان آب می‌ریزیم و می‌گذاریم یواش پخته شوند. بعد دو لیوان برنج را اضافه می‌کنیم و مثل کته می‌پزیم. وقتی خواستیم دم بدهیم، چند تا تخم مرغ در بسته را که شسته‌ایم، روی کته گذاشته، دم می‌دهیم تا تخم مرغ‌ها پخته شود و دم‌پختک دم بکشد.

۷۷. **شامی گشنیز** - مواد لازم: گشنیز نیم کیلو، پیاز یک عدد، سیر چند حبه، سیب‌زمینی دو عدد، فلفل سبز تند یک عدد، تخم مرغ دو عدد، آرد سوخاری یک یا دو قاشق سوپخوری، ادویه مخصوص و نمک. طرز تهیه: سبزیها را قیمة می‌کنیم. تخم مرغها را می‌شکنیم و خوب می‌زنیم. سبزی را در آن می‌ریزیم. آرد سوخاری را اضافه کرده، روغن را داغ می‌کنیم. با قاشق از این مایه برمی‌داریم و در روغن ریخته با قاشق کمی پهن می‌کنیم. وقتی دو طرفش خوب سرخ شد، برای خوردن حاضر است.

۷۸. **ادویه مخصوص**: تخم گشنیز یک کیلو، زیره سبز نیم کیلو، فلفل سیاه $\frac{1}{4}$ کیلو: همه را با هم چرخ می‌کنیم. از این ادویه برای بیشتر غذاها هم استفاده می‌شود.

۷۹. **شلغم پلو** - مواد لازم: گوشت چرخ‌کرده، پیاز ۲ عدد، شلغم ۲۵۰ گرم، چغندر یک عدد، برنج، ادویه و زردچوبه و نمک و فلفل و زیره. طرز تهیه: دو عدد پیاز را با گوشت چرخ‌کرده سرخ می‌کنیم. چغندر را هم رنده می‌کنیم و به آن می‌افزاییم و سرخ می‌کنیم. ادویه و زردچوبه و نمک می‌زنیم با زیره. برنج را هم که قبلاً خیسانده‌ایم، به آن می‌افزاییم. شلغم را چهارگوش ریز خرد می‌کنیم و کمی سرخش می‌کنیم و آنها را با هم مثل کته دم می‌دهیم. شلغم پلو برای روزهای برفی و سرما است و آدم را گرم می‌کند. در یزد شلغم را با برنج هم می‌پزند به صورت آش با گوشت و پیاز و چند دانه نخود؛ یا بی‌گوشت.

۸۰. **شوربای ترشی** - مواد لازم: گوشت چرب، نخود کمی، لوبیاجیتی، عدس، چغندر، لیمو عمانی، برنج کمی، نعنای خشک. طرز تهیه: همه مواد را مخلوط می‌کنیم و می‌پزیم. در آن حتماً باید نعنای خشک ریخت. اگر فصل چغندر نباشد، در آبگوشت ترشی چغندر ریز، یعنی چغندرک (çqonderog)، چغندرگ در فارسی یزدی) را با برگ آن می‌ریزند. وقتی گوشت چرب باشد، شوربای ترشی درست می‌کنند و این خوراک خیلی خوشمزه است.

۸۱. **شوربای جزگ (jezog)** - شوربای جزگ را در فقر کامل یا مردان در صحرا هنگام کشاورزی و نداشتن هیچ دیگر درست می‌کردند.

مواد لازم: آب. طرز تهیه: دیگ را روی آتش می‌گذاریم و آن را داغ می‌کنیم. آب را در دیگ می‌ریزیم که بگوید «چِرَزَز». آن وقت نان را در آب خُرد می‌کنیم و این «تیلِت/ترید» را از زورِ ناچاری می‌خوریم.

نوع اعیانی آن شوربای آب پنجزگ (avpenjezog) یا شوربای روغن است که نام دیگری است برای اشکنه رسمی و مشهور. در شوربای جزگ، در خانه گاهی زردچوبه هم می‌ریختند.

سپاس: از آقای ارباب خدایار اورمزدیار خسرویانی که شوربای جزگ صحرایی و طرز تهیه آن را یادآوری کردند، سپاسگزاری می‌شود. گرچه چندان مزه‌ای ندارد، ولی یادگار عزیز و عبرت‌آموزی است!

البته گاهی به شوربای روغن هم می‌گویند «شوربای جزگ».

۸۲. شوربای چغندر و گوجه سبز _ مواد لازم: گوشت دنده نیم کیلو، نخود یک مشت، عدس و لوبیا سفید (هر کدام یک مشت)، چغندر یک عدد، پیاز یک عدد، سبزی خردشده (شوید و تره و جعفری)، در صورت تمایل برگ چغندر برای خوشمزه تر شدن غذا، گوجه سبز به اندازه کافی، پیاز یک عدد، سیب زمینی ۲ عدد. طرز تهیه: گوشت دنده را با یک عدد پیاز و نخود و کمی زردچوبه و نمک و فلفل و عدس و لوبیا سفید و چغندر خردکرده را می‌گذاریم تا خوب با آب بپزد. اگر چغندر باشد، به شکل درسته یا نصف کرده در آن می‌ریزیم. اگر باشد کمی برگ چغندر و ساقه چغندر به اندازه دو لیوان همراه با سبزی خردشده و گوجه سبز و سیب زمینی را به آن می‌افزاییم. این شوربا یا آبگوشت را با نان می‌خورند.

۸۳. شوربای روغن یا اشکنه _ مواد لازم: پیاز یک یا دو عدد، آرد ۲ قاشق، روغن، تخم مرغ، مرزنگوش، فلفل و نمک و زردچوبه، سیب زمینی در صورت دلخواه. طرز تهیه: پیاز را ریز خرد کرده و سرخ می‌کنیم. سپس زردچوبه در آن می‌ریزیم و آرد را می‌افزاییم. جوش که آمد تخم مرغ را می‌زنیم و مخلوط می‌کنیم. با نان خشک نوشجان می‌فرمایید.

در یزد به اشکنه شوربای روغن و شوربای آب پنجزگ (šurva avpenjezog) هم می‌گویند که خوراک فقیرانه یا سردستی و سریع است.

توجه: در یزد به این شوربا، شوربای جزگ هم می‌گفتند؛ که البته لطفاً با شوربای جزگ اصلی و صحرایی اشتباه نشود.

۸۴. شوربای گوشت کوبیده _ مواد لازم: گوشت چرخ کرده نیم کیلو، پیاز یک عدد، برنج

یک پیمان، تخم مرغ یک عدد، تلخون خشک دو قاشق غذاخوری، آلو چند عدد، سیب زمینی ۲ عدد، پیاز ۴ عدد، تخم مرغ ۲ عدد، آرد نخودچی یا آرد سوخاری یا آرد ۲ قاشق غذاخوری، رب گوجه فرنگی ۲ قاشق غذاخوری، نمک و فلفل و زردچوبه و ادویه. طوز تهیه: گوشت چرخ کرده را با پیاز رنده شده و آرد سوخاری و نمک و فلفل و یک عدد تخم مرغ و برنج که آن را با آب می گذاریم کمی پخته شود، قاطی کرده خوب ورز می دهیم. یک پیاز را با روغن سرخ کرده آرد را هم سرخ می کنیم و رب می ریزیم. زردچوبه و آب ریخته می گذاریم جوش بیاید. گوشت را کمی برداشته و سطش را یک آلو گذاشته مثل توپ درست می کنیم، در شورا که در حال جوشیدن است می ریزیم. سیب زمینی و پیاز را هم درسته داخلش می اندازیم. تلخون و چند دانه آلو هم می افزاییم. اگر دوست داریم، چند تا بامیا هم برای لعاب در آن می اندازیم. فلفل سبز تند و نمک و فلفل و ادویه می زنیم. در آخر که پخته شد، یک یا دو تا تخم مرغ در آن می ریزیم و با نان به صورت آبگوشت می خوریم.

۸۵. در یزد، گوشت را در هاون می گذاشتند و با نخود درسته می کوبیدند تا نخود نیمکوب (kerog) شود و برگوشت کوبیده پیاز را هم اضافه می کردند و باز می کوبیدند با ادویه و نمک و فلفل. این گوشت را در آب داغ می انداختند تا بپزد. این شوربای گوشت کوبیده (šurva gušt-e košta) طعم بی نظیری دارد.

در یزد به این غذا «کوفته کوبیده» (kupta košta) هم می گفتند.

۸۶. شولی - مواد لازم: سبزی آش ۱/۵ کیلو (اسفناج کمتر، جعفری، تره، کمی شوید، برگ چغندر فراوان، اگر یونجه تازه باشد خیلی خوشمزه می شود. از برگ تازه گیاه خلفه / خرفه هم می شود استفاده کرد به اندازه دو تا سه قاشق)، حبوبات (عدس، اگر موقع باقلا بود آنها را با پوست سبزش می ریزیم)، چغندر ۲ عدد خرد شده، پیازداغ با زردچوبه و نعنای خشک، سیر چند حبه، آرد نیم کیلو، برای ترشی: سرکه یا آبغوره یا قره قوروت. طوز تهیه: چغندر را خرد کرده و با بقیه مواد دیگر می گذاریم بپزد. پیازداغ را با آن قاطی می کنیم. آرد با آب رویش می پاشیم و از الک با دست رد می کنیم و به صورت دانه های ارزن از الک بیرون می آوریم. آن را کم کم قاطی شولی می کنیم و می گذاریم چند جوش بخورد و جا بیفتد. در آخر ترشی را می افزاییم.

بعضی ها آرد به بار آن می دهند، یعنی وقتی پخته شد، کم کم آرد را در آن می ریزند تا غلظت آن اندازه شود و جا بیفتد.

پختن شولی در یزد خیلی رواج داشته است.

۸۷. شیدایی - مواد لازم: چغندر درشت ۲ عدد، پیاز ۳ عدد، کشک به اندازه کافی. طرز تهیه: ابتدا چغندر را رنده می‌کنیم و با آب می‌پزیم. در آخر پیازداغ را با نعنای خشک و زردچوبه و کشک به چغندر اضافه می‌کنیم. این غذا برای پیش غذا مصرف می‌گردد. شیدایی خوراک کرمانی است.

۸۸. قاتوق مینی تخم (mey toxm، تخم شوید) - مواد لازم: گوشت چرخ کرده ۲۰۰ گرم، تخم شوید چرخ کرده، سیب زمینی و پیاز یک عدد، آرد دوسه قاشق، زردچوبه، نمک و فلفل. طرز تهیه: پیاز را خرد کرده با روغن سرخ می‌کنیم. شیشه‌ای که شد، ۲ تا ۳ قاشق آرد و زردچوبه را سرخ می‌کنیم و آب می‌ریزیم و می‌گذاریم جوش بیاید. گوشت چرخ کرده را با تخم شوید چرخ کرده و نمک و فلفل قاطی می‌کنیم و از آنها گلوله‌های کوچک می‌سازیم و در آب و پیاز می‌ریزیم. سیب زمینی را هم چهارچاق می‌کنیم و به آن می‌افزاییم و با نان می‌خوریم.

۸۹. کشک و برگ (kašk o barg) - مواد لازم: برگ شلغم ۲ کیلو، بلغور گندم یک کیلو، چانه خمیر به اندازه یک نان سنگک، پیاز دو عدد. طرز تهیه: بلغور گندم را با پیاز خرد کرده می‌پزیم. خوب که پخته شد، برگ شلغم را خوب ریز خرد می‌کنیم و آن را داخل بلغور داغ می‌ریزیم و خوب مخلوط می‌کنیم. سیاه‌دانه و کسیرک و می‌تخم (تخم شوید) و گلپر را در آن می‌ریزیم. خمیر یک نان سنگک را می‌گیریم و می‌گذاریم خوب ترش شود. این خمیر ترش، ترشی کشک و برگ است. آن را داخل بلغور و برگ شلغم می‌ریزیم. همه را در یک گالن پلاستیکی ریخته می‌گذاریم در جای گرم بماند. بعداً در ظرف ۱۰ تا ۱۲ روز می‌رسد و آماده خوردن می‌شود. کشک و برگ را تا ده روز دیگر می‌شود در یخچال گذاشت و از آن استفاده کرد. اگر برگ شلغم نداشتیم، از سبزیجات (جعفری، گشنیز، برگ کرفس) هم می‌شود در آن ریخت. کشک و برگ پیش غذا است یا مثل سالاد و ترشی سرسفره آن را می‌خورند و مخصوص کرمانیا و زرتشتیان کرمان است.

۹۰. گشنیز آب - مواد لازم: پیاز ۲ عدد، روغن، آرد دو قاشق، تخم گشنیز، شوید ۱ پیمانه، تخم مرغ ۱ عدد. طرز تهیه: تخم گشنیز را خرد کرده، یک تا دو عدد پیاز را با روغن سرخ می‌کنیم. آرد را هم در آن سرخ می‌کنیم و تخم گشنیز را هم با آنها کمی سرخ می‌کنیم. سپس کمی آب داخل قابلمه می‌ریزیم و نمک و فلفل و زردچوبه را هم می‌افزاییم. شوید را اضافه می‌کنیم. وقتی که پخته شد، تخم مرغ را می‌زیم و به آن اضافه می‌کنیم و با نان می‌خوریم.

۹۱. گوشت با به و کلم سنگ (غُمَری) - مواد لازم: گوشت، کلم سنگ یا غُمَری، به، پیاز،

نمک و فلفل و زردچوبه. طوز تهیه: گوشت را با پیاز و نمک و فلفل و زردچوبه می‌گذاریم بپزد. بعداً کلم سنگ را چهار تکه می‌کنیم و با به که آن را هم چهار تکه کرده‌ایم، می‌گذاریم بپزد. یک تکه از گوشت را با کلم و با به روی نان می‌گذارند و خیرات می‌کنند و به مردم می‌دهند.

در یزد در گاهنبارها، آبگوشت و به و کلم غمری درست می‌کنند (نگاه کنید به آبگوشت به و کلم سنگ).

۹۲. **لبو شلغم و لبو چغندر** – شلغم و چغندر پخته در آب، خوردنی بسیار رایج و سنتی است. از این دو، لبو شلغم خوردنش در یزد رواج بیشتر دارد، چنان که وقتی می‌گوییم «لبو»، منظورمان لبو شلغم است و نه لبو چغندر. لبو شلغم در صبح زمستان خورده می‌شود و طعم لبوی یزدی را با هیچ شلغمی نمی‌شود مقایسه کرد، زیرا «شلغم کوهی» است و دیگر شلغم‌ها «شلغم آبی». شلغم آبی در یزد سابقاً خوراک جانداران دیگر بود و مردم آن را هرگز نمی‌خوردند!

۹۳. **هلیم یا هریسه** – مواد لازم: بلغور گندم یک کیلو، ۱ عدد مرغ کوچک یا نصف آن یا گوشت گردن گوسفند نیم کیلو، پیاز ۲ عدد، زیره یک قاشق مرباخوری. طوز تهیه: مرغ یا گوشت را با دو پیاز خرد شده و یک قاشق چایخوری زردچوبه و یک قاشق مرباخوری زیره می‌گذاریم جداگانه بپزد. گندم بلغور را اول خیس می‌کنیم و بعداً می‌گذاریم یواش یواش بپزد. وقتی که پخته شد، با گوشت گردن خوب می‌مالیم و کمی نمک می‌زنیم. خوب که له شد، گوشتها را از استخوان گرفته، قاطی می‌کنیم. باز خوب له می‌کنیم. حاضر که شد در ظرف ریخته، رویش کره یا روغن داغ و دارچین می‌ریزیم. در صورت دلخواه شکر هم اضافه می‌کنیم.

۹۴. **هول ماچ (holmāc)** – مواد لازم: چند عدد شلغم، نیم کیلو سبزی شامل شوید و تره و جعفری و کمی گشنیز، یک قاشق غذاخوری آب زیره. طوز تهیه: تمامی مواد را می‌گذاریم بپزد. پیاز داغ و نعناع خشک و زردچوبه بر آن می‌افزاییم، با کمی ادویه. در آخر چند قاشق آرد را در آب حل کرده اضافه می‌کنیم، به اضافه نمک به مقدار کافی.

در یزد، شلغم و چغندر را رنده کرده یا خرد کرده و در آب ریخته و با ادویه و کمی سبزی (تره و جعفری و اسفناج) و روغن همگی را با هم سر اجاق می‌گذاشتند. سپس آرد را با کمی آب قاطی کرده مالش می‌دادند تا دانه دانه شود و بار دیگر می‌دادند تا لعاب دهد و بعد می‌شد هول ماچ. روغن پیه یا دنبه هم در این غذا می‌کردند. نخود نیمکوب (kerog) و گوشت کوبیده هم در آن می‌ریزند.

هر خوراکی بی سروسامان و بدپخت و «شفته» را هم «هول ماچ» می‌گویند. برای بچه که دل درد داشت و «چیزی سر دلش گیر» کرده بود، رسم بود که مادر یا مادر بزرگ یا بزرگتر دیگری، دست را در روغن بیدانجیر یا بادام چرب می‌کرد و روی شکمش می‌کشید و می‌خواند: «علفلکِ هفت کشور؛ هول ماچک پاچه گاو؛ هرچی سر دل (مثلاً) «بیژنک»* است، بهرون و تگ هرون». هرونَدَن (horundan) یعنی «با شتاب به پایین راندن» و شعر یزدی آن، این طور است:

ʔalapog-e happ kešvar; xormāčog-e pāča-ye gov; har-či sar-e del-e

"bijanog" ha, behorun o tag horun!

البته توجه می‌فرمایید که بنابر همین شعر بچگانه، پیدا است که روز و روزگاری در یزد به جای «هول ماچ» می‌گفته‌اند: «خرماچ» و «خرماچ» تهیه شده از «پاچه گاو» هم خوراک ثقیلی بوده که چندان تعریفی نداشته و «سر دلِ بیژنک» یا هر بچه شکموی دیگری گیر می‌کرده است؛ مثل هرگونه «قاقالی‌لی» دیگر، که در یزد به آن می‌گویند: .nenen

* اینها را شادروان مادرم برای همه بچه‌ها و از آن جمله پسر بیژن می‌خواند و دست چرب شده در روغن بادام و یا روغن دیگر یا بی اینها را بر شکم بچه می‌کشید و می‌مالید تا دل درد و ابله‌بندی و بچه آرام شود!

فرنگیس مزداپور

دهکده - موزه چم

روانشاد ارباب جمشید سروشیان کتاب خود به نام تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند سده را به روان پاکِ نیاکان که با هزاران رنج و آزار و سختی، فرهنگ و کیش و آیین درخشان و با فرّ و شکوه دیرینه‌مان را به ما سپرده‌اند، پیشکش کرده است. نگارنده نیز در مقام گزارشگر انجمن دوستداران آیینهای کهن ایرانی می‌کوشد فرهنگ و کیش و آیین درخشان و با فرّ و شکوه دیرینه‌مان در یک مجموعه موزه‌ای گردآوری شود، تا به خواست خداوند و به همت زرتشتیان و ایرانیان متخصص در رشته‌های وابسته به میراث فرهنگی، مردم (اعم از ایرانی و غیرایرانی و زرتشتی و غیرزرتشتی) از این مجموعه موزه‌ای بازدید کنند.

بازدیدکنندگان شیفته آیینهای کهن ایرانی خواهند توانست از دهکده - موزه‌ای که در محل روستای چم به وجود خواهد آمد بدون هیچ رنج و آزار و سختی دیدن کنند و به قول زرتشتیان در آن منزل شادان شاد باشند و شاد بگویند و شاد بخورند و شادان بروند. زرتشتیان باور دارند که اورمزد خدای شادی را برای مردم آفریده است. «اورمزد خدای به یاری آسمان شادی را آفرید. بدان روی برای مردم شادی را فراز آفرید که اکنون که آمیختگی است، آفریدگان به شادی در ایستند.» (فونج دادگی، بندهش، ترجمه استاد مهرداد بهار، درباره آفرینش مادی دادار اورمزد).

در تاریخ سه‌شنبه آذر ایزد و آبان‌ماه گروهی از گردشگران - ایرانی و غیرایرانی و زرتشتی و غیرزرتشتی - بودیم که برای شرکت در یک سفره مقدسی به چم وارد شدیم.

بر روی سکوی کنار آب انبار روبه روی پیرسوزن و مردی نشسته بودند. سلام کردیم، انگار منتظرمان بودند سفره‌ای گشودند و نان و پنیر و نعنای و پیاز با نمک و زیره تعارفمان کردند. یک آموزگار سوسی به نام الیزابت در گروه بود پرسید مگر این دو نفر منتظر ما بودند؟ مترجم هم از زن و مرد چمی پرسید مگر منتظر ما بودید که نان و نمک آماده کرده‌اید؟ که زن پاسخ داد منتظر که نه ولی پیر شما را طلبیده است و ما را هم که مرید این پیر برحق ایم واداشته است که از شما پذیرایی کنیم. الیزابت وقتی ترجمه پاسخ زن را که گفت نامش نباتی است، شنید بی اختیار نشست روی سکو و دیگر نه چیزی پرسید و نه جایی رفت، فقط موقع خدا حافظی با نباتی گفت: هرگز فراموش نخواهم کرد. مترجم ترجمه کرد. نباتی گفت: باز هم به پابوسی پیر سرو خواهید آمد. مترجم هاج و واج ماند و ترجمه نکرد، الیزابت متوجه حرف نباتی نشد.

زال و نباتی که خود را مهمان دار ما می دانستند، گفتند وضعیت فعلی پیر سرو را نگاه کنید. ما در خواب دیدیم که این نیایشگاه دوباره رونق می گیرد. من به عادت گفتم با پول کی؟! زال چشمکی زد که اگر پیر بخواهد ... که مترجم سر و زبان دار گروه ادامه داد، شاید سرو چمان من میل چمن بکند و برای نیایشگاه سرو چمان شما کاری صورت دهد. زال و نباتی بی اعتنا، انگار حرفه شان این باشد که توضیح دهند، اینجا چه باید بشود و آینده دهکده چه خواهد شد ادامه دادند: این پیر سرو است و آن مدرسه خدا بخشی و این یکی غریب خانه و خانه خورشید و سرای بهمردان و نشیمن دستوران که بر روی هم مجموعه نیایشگاهی سرو چمان را می سازند.

— موزه آب انبار و رستوران سنتی زرتشتی.

— گاهان بارخانه و موزه وابسته به آن.

— یشت خانه و آموزشگاه وابسته به آن.

— موزه رخت و لباس زرتشتی و فروشگاه وابسته به آن.

— بخش مربوط به آیینهای مربوط به مهرایزد، یعنی زیارت پیر نارکی و برگزاری

آیین ویژه جشن مهرایزد و مهرماه و شب آغاز زمستان و دهمین روز از ماه دی و سده سوزان و آتش افروزی آخر سال و جشنهای پنج روز آغاز سال.

— رخت شورخانه و موزه کار و آسیاب و آلات قدیمی.

— پذیرشگاه برای پذیرایی از مسافرانی که فقط یک شب مجازند در دهکده -

موزه چم اقامت کنند.

— موزه برج فانوس و آیینهای وابسته به آن.

- کارگاه روغن‌کشی سنتی و موزه مربوط به آن.
- کارگاه حنا خردکشی و مازاری و ...
- موزه ابزار کشاورزی قدیمی.
- موزه پیر رهگذر همراه با مائده سه افسانه‌ای مشهور آن و مجسمه‌های مومی که این آیین را به تماشا بگذارد.
- موزه ویژه برای تولیدات لبنی به شیوه قدیمی.
- موزه کاربافی و پارچه.
- موزه کج‌بافی و کرم و کج‌تخته.
- موزه و نمایشگاه دائمی و فروشگاه دوخته‌های سنتی زرتشتی.
- کتابخانه تخصصی و مرکز اسناد و پایگاه اطلاعاتی رایانه‌ای و فیلم‌خانه و نوارخانه درباره فرهنگ زرتشتی و فرهنگ‌های هم‌جوار.
- بخشی که ویژه اقامت افراد زرتشتی مذهبی است که مایلند به‌طور دائم در دهکده چم اقامت کنند: این بخش برای به نمایش درآوردن معماری سنتی زرتشتی است که به افراد ثروتمند زرتشتی این امکان را می‌دهد که با استفاده از مدرن‌ترین برنامه‌ها در بافت سنتی زرتشتی زندگی کنند و در عین حال از فناوری مدرن هم بهره‌مند شوند.
- موزه و فروشگاه و آشپزخانه سنتی زرتشتی برای به نمایش گذاشتن نان پختن، گوسفند تنور کردن، سیرگ ریختن و ...
- احیای گشت مهرایزد چم و ...
- یکی از گردشگران به نام مروارید چمی می‌گوید پیر سرو برحق است خودش کارها را جور می‌کند. الیزابت می‌گوید وقتی بروشورهای دهکده - موزه از چاپ درآمد برایم بفرستید پولش را می‌دهم. مترجم سر و زبان دار گروه می‌گوید چشم‌انداز کار روشن است؛ اگر اعضای پیوسته و وابسته و مشاورانجمن دوستداران آیینهای کهن ایرانی بخواهند! باستان‌شناسی که موبد هم هست و دارد پشت سر هم یادداشت بر می‌دارد در می‌آید و می‌گوید خواهانیم که دهکده - موزه چم میزبانی بشود برای بهشتی‌روان جمشید سروش سروشیان که همیشه درد دین داشت. می‌گویم ایدون باد - ایدون ترج باد.

[illegible][illegible]

صفحه پنجم

این سند که مطابق با ثبت و امرا لاک است بر حسب تشریف نامه به ثبت رسیده قانون ثبت به رسم این بیع و عرصه دادشده و سند رسمی است بر ثبت خانه و املاک و غیره در این سند و املاک و غیره در این سند

مشتبه

تأییدات

صفحه ششم

مشتبه

ثبت شرکت در اداره ثبت و عرصه و غیره در این سند حق و برائی ۱۵۰ هزار ۲۰۰ ریال حق ارتفاق و صاحبان آن ملزم

محمد میرشکرایی

کوسه، گشنیز، و عروسک‌های باران

تا سی‌چهل سال پیش، در بیشتر نقاط و مناطق گوناگون ایران، به تفاوت از نیمه زمستان (چله کوچک) تا روزهای پیش از نوروز، رسم‌های سنتی نمایشگونه‌ای برگزار می‌شد، که کم و بیش در شیوه اجرا همانند بودند. در همه اینها، نقشی با نام «کوسه» مشترک بود. این رسم‌ها را می‌توان به چهار گونه طبقه‌بندی کرد.^۱

۱ - رسم‌هایی که در چله کوچک زمستان (دهم بهمن‌ماه) در روستاها و در محله‌های روستا - شهرهای کوچک برگزار می‌شد: نقش اصلی آنها که «کوسه» نام داشت، بر عهده چوپان ده یا محله بود. مرد دیگری که لباس زنانه می‌پوشید و به اصطلاح «زن‌پوش» بود، نقش زن کوسه را بر عهده می‌گرفت. چهره‌آرایی و لباس کوسه در همه جا تقریباً همانند بود. او نم‌د چوپانی یا قبا‌ی بلندی می‌پوشید، زنگ و زنگوله‌هایی به خود می‌بست، طناب بلندی به نشانه مردی از پیش می‌آویخت، نقابی نم‌دین بر چهره می‌کشید و دو شاخ روی سر می‌گذاشت. کوسه و زنش رقص‌کنان در کوچه‌ها به راه می‌افتادند و شعرهایی را با هم و به آهنگی تند می‌خواندند. صدایی که با جست و خیز

۱. محمد میرشکرایی، کوسه گردی، صحنه معاصر، نشریه انجمن تئاتر ایران، شماره اول، اسفند ماه ۱۳۵۹. در این مقاله به تفصیل، توصیف و توضیح و تحلیل رسم‌های با نام و نقش کوسه آمده است. اما ریشه‌یابی و اژه کوسه، نتیجه تحقیقاتی است که پس از آن انجام شده است.

کوسه از زنگ و زنگوله‌ها بر می‌خاست، ضرباهنگ آن رقص ابتدایی و آن ترانه‌هایی بود که می‌خواندند. بچه‌ها و بزرگترها هم در پی آنها به راه می‌افتادند و با آنها هم‌آوا می‌شدند. در هر خانه برای کوسه هدیه‌هایی از محصولات محلی و گاهی شیرینی و پول آماده می‌کردند و معمولاً توبره‌کش همراه کوسه هدیه‌ها را جمع می‌کرد. کوسه اینجا و آنجا یکی دو صحنه نمایشی هم بازی می‌کرد. در برخی نقاط نقشهای دیگری هم به این گروه افزوده می‌شد و تعدادشان به پنج شش نفر می‌رسید.

۲- **رسم‌های باران‌خواهی با نام «کوسه گلین»:** در حوزه عشایر قشقایی، بختیاری و نقاط مرکزی معمول بود و در هنگامه خشکسالی‌ها برگزار می‌شد. برگزاری این رسم‌ها به روز مشخص «چله کوچک» وابسته نبود، اما معمولاً در همین محدوده زمانی که نیاز به باران بیشتر احساس می‌شد، انجام می‌گرفت. این رسم‌ها با تفاوت‌هایی در نام و نحوه نمایش، در آذربایجان، گیلان، خوزستان و مناطق دیگر هم معمول بود. در این مناطق عروسکی را به نام کوسه گلین و یا نامهای مشابه این در کوچه‌ها می‌گرداندند.

۳- **رسم‌های مقدمه نوروز:** در رسم‌های گونه اول و دوم در برخی نقاط اشاره‌هایی در ترانه‌ها وجود دارد، که آنها را در شمار پیشاهنگان نوروز قرار می‌دهد. علاوه بر این، بعضی رسم‌های نمایشی مقدمه نوروز، مانند «عروسی گوله» در گیلان، که در آن هم نقشی با نام کوسه وجود دارد، و نیز «پیربابو» در مازندران، ساخت نمایشی همانندی با رسم‌های یاد شده درباره کوسه، دارند؛ زمان برگزاریشان هم به نوروز نزدیک‌تر است.

۴- **کوسه برنشین:** به جز آنچه که یاد شد، فرهنگنامه‌ها و متون فارسی، از رسمی به نام «کوسه برنشین» یاد کرده‌اند [سعودی. مروج الذهب / گردیزی. زین‌الخبار / ابوریحان. التفهیم و ...] که تنها یک بازیگر به نام کوسه داشته است. بنابر همان متون سابقه کوسه برنشین تا دوره ساسانیان مستند است. ابوریحان در این باره می‌نویسد: «آذرماه به روزگار خسروان اول بهار بوده است و در نخستین روز ازوی، بهر فال مردی بیامدی، کوسه، برنشسته بر خری و به دست کلاغی گرفته و به باد بیزن خویشتن باد همی زدی و زمستان را وداع کردی، و به زمانه ما به شیراز همین کرده‌اند».^۲ با این توصیف کوسه

۲. ابوریحان بیرونی، التفهیم، به کوشش جلال همایی، انجمن آثار ملی، ص ۲۵۶.

برنشین نیز می‌تواند در شمار پیام‌آوران نوروز به شمار آید.

* * *

بنابراین صورتهای نمایشی بازیها و رسم‌های کوسه، دارای سه کارکرد اصلی متمایز اما در پیوند با یکدیگر هستند، که در موارد متعددی با یکدیگر تداخل کرده‌اند.

۱- کمک به چوپان در نظام متکی به معیشت و تولید دامداری - کشاورزی؛ و درخواست برکت و فراوانی و زایش دام‌ها.

۲- باران‌خواهی.

۳- پیام‌آوری بهار و نوروز و نوید پایان یافتن فصل سرما.

معنای واژه کوسه

تحلیل و بررسی هر یک از موارد بالا از نگاه مردم‌شناسی، اسطوره‌شناسی و غیره مجال دیگری را می‌طلبد. در این مختصر، در پی مفهوم و معنای واژه کوسه هستیم - اگرچه مقدمه بر اصل فزونی یافت -.

واژه «کوسه» که وجه مشترک همه رسم‌های نمایشی یاد شده است، نقش و کارکردش، چنانکه اشاره شد، روشن است و درباره آن مقاله‌های متعدد وجود دارد. اما در همه این نوشته‌ها، محققان و نویسندگان از کنار معنای واژه کوسه گذشته‌اند، و توضیح قانع‌کننده‌ای درباره آن نیاورده‌اند. و این نام که در طیف کاربردی و کارکردی وسیعی از رسم‌های طلب باران تا برکت‌خواهی و مقدمه نوروز و غیره به کار برده شده، در تاریکی ابهام باقی مانده است.

به‌راستی کوسه به چه معنی است. آیا آنچه در فرهنگنامه‌ها آمده است و برخی کتاب‌ها و مقاله‌ها هم به آن اشاره کرده‌اند - کسی که در چانه و زنج بیش از چند مو نداشته باشد - (فرهنگ معین)؛ و مانند اینها با نقیض آیینی کوسه در این نمایشها، همخوانی دارد؟ این موضوع در همه سالهایی که در کار پژوهش در نمایش‌های آیینی و رسم‌های نمایشی بودم، ذهنم را به خود مشغول می‌داشت. تا این که مقاله‌ای از دکتر متین آند، پژوهشگر اهل ترکیه به دستم رسید. او در مقاله‌اش که به صورت سخنرانی در جشن هنر شیراز ارائه شده است، یک رسم باران‌خواهی در روستای «خُرس آباد - xorsābād» در شمال عراق را توصیف می‌کند. در توصیف این رسم عبارتی را که مردم

دسته جمعی همراه با بازیگران می خوانده اند، چنین می آورد:

«کُزبَرَت، کُزبَرَت بارون بیار کُزبَرَت» ... kozbarta, kozbarta

کلمه «کُزبَرَت» توجهم را جلب کرد. به نظر رسید همان کوسه است که برای باران خواهی مورد خطاب مردم قرار می گیرد، و باید صورت دیگری از آن باشد. در جستجوی آن برآمدم. در فرهنگ تطبیقی دکتر مشکور چنین یافتیم که، واژه «کُزبَرَت» به صورتهای «کُزبَرَت - kozbarata»، «کُزبَرَت - kozborta» و «کُسبَرَت - kosborta»، از اصل آرامی «کوس برتا - kusbartâ» است و به خط آرامی چنین نوشته می شود ܟܘܣܒܪܬܐ. این کلمه هزوارش واژه گشنیز فارسی میانه است و اورلیم: KWZBRT، و gašnič / گشنیز که در فارسی جدید نیز باقی مانده است.

برهان قاطع و فرهنگ معین نیز، واژه «کُسبَرَة» را به معنی گشنیز ضبط کرده اند، که باید به همین کلمه «کُزبَرَت» و «کوسه» مربوط باشد.

اما گشنیز چیست؟

گشنیز، یا گشنیزو (با پسوند کوچک شماری - تصغیر - و مهرورزی - تحبیب -) چنانکه هنوز در گویش های جنوبی ایران وجود دارد، نام عروسک محبوب و مقدس باران است. همانند عروسک با نقش باران خواهی کوسه، با عنوان «کوسه گلین». رسم باران خواهی با عروسک «گشنیزو» چند سال پیش هم در روستاهای یزد برگزار شد.

* * *

به نظر نگارنده رسم های کوسه گردی چوپانی یا رسم های چوپانی با نقش کوسه، که هویت برکت خواهی برای دام ها و رمه های گوسفندان دارند، به لحاظ ساخت نمایشی، بازمانده آیین های کهن ایرانی (سومری) مرگ و باز زنده شدن خدای گیاهی است که همزمان با آغاز سال برگزار می شده اند. این نمایشها در تداخل با آیین های کهن باران خواهی، نام کوسه را از آنها وام گرفته اند. و دیگر این که گشنیز شاید جلوه دیگری است از ایزدبانوی آب، و برخاسته از فرهنگ مردمان بومی فلات ایران.

۳. دکتر محمدجواد مشکور، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، ج. دوم، صص ۷۶۰ و ۷۶۱، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷.

کتایون نمیرانیان

نوروز در بین زرتشتیان شهر کرمان

نوروز، خجسته آیین سبز ایرانی، که از دیرباز تاکنون، تمام ایرانیان را در هر نسلی، با هر آیین و مذهبی، از هر قومیتی، خارج از محدودهٔ زمان و مکان به هم پیوند می‌دهد. طبیعی است که برگزاری مراسم نوروز، در جای جای ایران، تفاوت‌هایی داشته باشد. زرتشتیان ایران مراسم نوروز را با آداب ویژهٔ خود برگزار می‌کنند که خود این آداب در بین زرتشتیان نواحی مختلف ایران مختصر تفاوت‌هایی دارد. زرتشتیان کرمان، یزد، روستاهای زرتشتی نشین آن مانند نصرت‌آباد، خرمشاه و ... و آنچه در این مقاله می‌آید، آداب و رسوم برپایی «نوروز در بین زرتشتیان شهر کرمان» است.

راوی این مطالب، مهین بانو نورافروز، ۵۹ ساله و لیسانسیه پرستاری است که تا پایان دورهٔ دبیرستان در این شهر، در میان خانواده‌ای اصیل و زرتشتی زندگی می‌کرده و در پی ازدواج با همسری اهل یزد، از این شهر خارج شده است، اکنون مدت بیست سال است که در شیراز زندگی می‌کند.

در این گفتار، آیینهای برگزاری نوروز در کرمان، چنانکه ایشان به خاطر دارند، می‌آید، علاوه بر آن که تأثیر ازدواج و دور شدن از محل تولد در آداب نوروزی امروز ایشان نمایانده خواهد شد.

جابجا، تا آن جا که چهارچوب مقاله اجازه می‌داده است، اختلافات کلی بین آداب زرتشتیان شهر کرمان و زرتشتیان (نصرت‌آباد) یزد بیان شده است.

انتساب نوروز به جمشید

جمشید، شاهی بوده معروف به بزرگی و خود واژه «جم» به معنی بزرگ است. او در هر مناسبتی، بر تخت می نشست و سان می دید. تا آن که - اتفاقاً - وقتی در اول فروردین به تخت می نشیند، نور خورشید در تاجش می درخشد و چون از تابناکی آن چشمها خیره می شود، همه فریاد می زنند: «جم، شید» یعنی جم درخشید و چون این جمله تازه را همه می گویند، شاه تصمیم می گیرد تا این روز را یک روز نو اعلام کند. در این روز او داد و دهش بیشتری می کرد و به برگزیدگان هر گروه مردم، جایزه می داد. و رسم عیدی دادن و عیدی گرفتن از اینجا آغاز شد.

(چنانکه می بینیم، روایت سنتی نوروز، با آنچه در شاهنامه آمده است، هماهنگ است، که این خود نشان دهنده نفوذ روایات شاهنامه در بین زرتشتیان شهر کرمان است).

مراسم پیش از نوروز

۱ - چهارشنبه سوری، آتش بام کردن: نه در کرمان و نه در یزد، مراسمی که آن را امروزه با عنوان «چهارشنبه سوری» می شناسیم، متداول نبوده است و به قول معروف «سوغات تهران رفته هاست».

آنچه بین زرتشتیان یزد و خانواده های آمیخته کرمان (خانواده هایی که یکی از دو همسر یزدی است و دیگری کرمانی) متداول بوده، مراسم «آتش بام کردن» است. می دانیم که نوروز (اورمزد و فروردینماه) جشن فروهرهاست. در این روز، ارواح درگذشتگان به منازل خود باز می گردند. برای پذیرایی از آنان است که خانه ها را تمیز می کنیم، کدورتها را از بین می بریم، جامه های نو و زیبا می پوشیم و ... تا محیط را برای بازگشت آنان آماده کنیم. برای راهنمایی آنها و نیز استقبال، در آخرین شب «پنجه» بر بامها آتش افروخته می شود.

«پنجه»، پنج روز آخر سال است، که به نام پنج بخش «گاتاها» نامیده می شود و در شمار سال کهنه یا نو، نمی آید. در تقویم قدیم زرتشتی (که کیسه در آن رعایت نمی شد) پنجه در امرداد ماه واقع می گردید ولی براساس تقویم تصحیح شده جدید زرتشتی، پنجه به آخر سال برگردانده شد. امروزه بیشتر زرتشتیان، به جز عده معدودی از سالخوردگان، از تقویم جدید پیروی می کنند.

با آغاز پنجه، شور و حال استقبال از عید افزون می شود. در آخرین روز پنجه، بوته جمع آوری می کنند، به بام می برند و بر بلندترین و صافترین قسمت بام، می گذارند.

در کنار آن مقداری گل - هر گلی که در آن فصل می‌روید - می‌گذارند اما «مورد» و «شمشاد» حتماً باید باشد. به محض تاریک شدن هوا، آتش را می‌افروزند، در کنار آن اوستا می‌خوانند و کشتی نو می‌کنند. این اوستا، نماز بایسته روزانه است شامل: سروش باژ، اوستای کشتی افزودن و برساد.

بامداد فردا، دسته‌های سبزه: مورد و شمشاد و گل و ... را بر لب بام طوری قرار می‌دهند که از کوچه پیدا باشد. آستانه در ورودی را جارو کرده، شسته، بر دو طرف آن کمی «آویشن» می‌ریزند.

این روز را در خرمشاه یزد به نام روز «وا» یا «وَه» (= نیک) می‌شناسند. این مراسم، چنانکه گفته شد، در یزد و در بین خانواده‌های آمیخته کرمانی انجام می‌شده ولی اکنون در شیراز انجام نمی‌شود. آنچه که در کرمان انجام شده، به نام «چهارشنبه سوری» شناخته می‌شود، چنین داستانی دارد:

شاهی مسلمان، در نزدیکیهای نوروز، شب هنگام، از شهری زرتشتی نشین عبور می‌کرد. شادی، لهله و آتش افروزی آنها را دید و به نظرش پسندیده آمد. پرسید که زرتشتیان در چه زمانی این مراسم را انجام می‌دهند؟ و چون از تقویم زرتشتیان آگاهی نداشت، به تقویم اسلامی محاسبه کردند که اتفاقاً آن سال این مراسم، در شب سه‌شنبه واقع شده بود و شاه آخرین شب سه‌شنبه (چهارشنبه) سال را در سراسر کشور جشن آتش افروزی اعلام کرد.

باید توجه داشت که چون زرتشتیان عقیده دارند که آتش باید پاک و عزیز داشته شود، عموماً از خواندن شعر «زردی من از تو (آتش)، سرخی تو از من ...» پرهیز کرده، می‌خوانند: «غمم برو، شادی بیا، ...» و هیچ‌گاه ناراحتی و بیماری خود را به آتش نمی‌دهند. نیز زنی که پاک نیست از روی آتش نمی‌پرد.

۲- خانه‌تکانی، تهیه شیرینی و آجیل عید:

خانه‌تکانی: برای خانه‌تکانی، همه زنان و دختران فامیل، در روز مشخص، در خانه هر یکی از خویشاوندان جمع می‌شدند و خانه‌تکانی می‌کردند که این کار مخصوصاً برای دختران پر از گفتگو، خنده، شادی، تعریف خاطرات و ... بود. صاحبخانه هم پذیرایی مختصری می‌کرد. (این همبستگی در تمام مراسم نوروز دیده می‌شود.)

شیرینی خانگی: تهیه شیرینی خانگی، به نسبت وضعیت مالی، سلیقه و کیفیت آشپزی در خانواده‌ها متفاوت بود. برای شیرینی‌پزی، تمام زنان و دختران فامیل، یک

روز در منزل یکی از خویشاوندان جمع می شدند و شیرینهای کوچک و مقرون به صرفه مانند: نان برنجی، نان نخودچی، نان پر، ... درست می کردند. دختران تهیه این شیرینها را قبلاً از «اوستا» هایشان یاد می گرفتند.

«اوستا»، عاقله زنی است، متأهل، مورد تأیید همه جانبه مردم که دختران محله تا پیش از مدرسه رفتن و پس از آن هم در تعطیلات تابستان، در منزل او خانه داری و سایر امور زندگی را می آموختند. پس از اتمام شیرینی پزی، که شادی و کارآموزی هر دو را همراه دارد، هرکس به نسبت، سهمی از شیرینها را به منزل می برد.

قهوه و قؤو: از دیگر برنامه های این روز، قهوه کوبی و تهیه قؤوهای مختلف است. قؤو: کوبیده چند نوع دانه گیاهی مانند روناس، کنجد، ... به اضافه پودر قند و هل و فلفل و ... است که ویژه شهر کرمان است. قهوه ها و قؤوها در انواع مختلف تهیه می شود.

قهوه آرد نخود، قهوه پسته، قهوه هل و قند، قهوه سفید، قهوه ترکی، قؤو گرم، قؤو سرد، ... بعضی خانواده ها، کار خود را به کسانی محوّل می کردند که کارشان قهوه کوبی است و این اواخر آسیابی در کرمان باز شده بود که صاحب آن زرتشتی بود و شب عید، خاص زرتشتیان کار می کرد. براساس لیستی که می نوشت، مواد را می گرفت، می کوبید و تحویل می داد.

نان: برای سال نو حتماً یک تنور نان تازه پخته می شد. این کار را یا کدبانوی خانه انجام می داد یا نانوايي که به منزل دعوت می شد. و این نانوها معمولاً پیرزنان و پیرمردان خوش زبانی بودند که در حین کار با آتش، با شوخی و خنده و تعریف خاطرات، جمع فامیل را گرم می کردند به طوری که این نوعی امتیاز برای آنها محسوب می شد و هر خانواده ای سعی می کرد، آشپزی را که ماهرتر و شیرین زبانه تر است به خانه دعوت کند. **کماچ:** طرز تهیه کماچ به این ترتیب بود که به خمیر معمولی، مقداری خمیر ترش می زدند و پس از ور آمدن، نیمی از آن را در روغن فراوان و گردوی خرد شده و پودر دارچین تفت می دادند. سپس نیم دیگر خمیر را هم ریخته و کمی شنبلیله بر روی آن می پاشیدند. پس از مدتی روی تابه را هم آتش می گذاشتند و وقتی برشته می شد، بیرون می آوردند.

این کماچ، در حقیقت هم غذا بود و هم نان. هم سیر می کرد، هم مقوی بود، هم فاسد نمی شد و هم باعث صرفه جویی در وقت می شد. چون با گرفتاریهای شب عید کسی وقت آشپزی نداشت.

کماچ سن: طرز تهیه کماچ سن مانند کماچ معمولی است، به جز آن که، به جای آرد

گندم، جوانه گندم را آرد می‌کنند. در واقع به جای «سمنو» که امروزه با جوانه گندم تهیه می‌شود، کماچ‌سین را بر سفره می‌گذاشتند، که بسیار مقوی است.

چنگمال: مواد تشکیل‌دهنده چنگمال باید بسیار به هم مالیده شود، که بیشتر از نیروی مردان برای این کار کمک گرفته می‌شد. شاید به همین دلیل نام «چنگمال» بر آن گذاشته شده است. از نانهای پخته می‌شد، آنچه که بهتر و برشته‌تر بود، در لگن گذاشته و رویش را با سینی می‌پوشاندند و سر سفره عید می‌گذاشتند و بقیه را خرد می‌کردند. مقداری خرمای هسته گرفته و گردوی خرد شده را در روغن حیوانی تفت می‌دادند، مقداری آب جوش و کمی دارچین یا گلاب به آن افزوده و این مواد را بر روی نانها می‌ریختند و می‌مالیدند و به شکل گلوله‌های بیضی شکلی، کمی بزرگتر از تخم مرغ در می‌آوردند که این شکل سنتی چنگمال است و هنوز هم هرجا این خوراکی خاص کرمانی تهیه می‌شود، به همین شکل است.

آجیل عید: آجیل عید همیشه در منزل تهیه می‌شد و هرکس به نسبت شرایط اقتصادی خود مواد آن را فراهم می‌کرد که معمولاً به دلیل زیاد بودن پسته در منطقه کرمان، حتماً در آجیل پسته وجود داشت. زنان با سلیقه کرمانی، مخصوصاً خانواده‌هایی که دختر دم‌بخت داشتند، تخمه آجیل را خندان می‌کردند. به این ترتیب که تخمه را شسته، آب نمک زده، وقتی به حالت نیمه‌خشک درآمد، با دسته کارد آهسته روی آن می‌زدند تا خندان شود.

یکی دیگر از مواد تشکیل‌دهنده آجیل نوروزی کرمانی، «مغزو» است، که همان هسته زردآلوی بوداده است. کسانی که از لحاظ مادی چندان مرفه نبودند، هسته تلخ را شیرین می‌کردند. برای شیرین کردن هسته زردآلو دو راه وجود داشت: ۱- هسته‌ها را چند بار می‌جوشاندند ولی این کار باعث از بین رفتن خاصیت آنها می‌شد. ۲- در زمستان روی هسته‌ها آب می‌ریختند تا یخ بزنند و بعد آب آن را خالی می‌کردند و این کار را چند بار تکرار می‌کردند.

خانواده‌های کرمانی ساکن شیراز، هنوز تمامی خوراکیهای یاد شده را برای عید تهیه می‌کنند. به جز نان که احتیاج به تنور دارد که در آشپزخانه‌های مدرن امروزی موجود نیست. و از انواع قهوه‌ها نیز کاسته شده است.

آجیل نیز کم و بیش در منزل تهیه می‌شود.

در خانواده‌های آمیخته ساکن شیراز، تنها کماچ و چنگمال تهیه می‌شود که آن هم ممکن است در طول سال پخته شود نه الزاماً برای سفره عید.

مراسم نوروز

سفره: سفره عید، سفره‌ای تمیز، سبز، ریشه‌دار که معمولاً جزو جهیزیه مادر خانواده بود و بافت هندوستان (سفره گل هند) این سفره، ویژه عید بود و در هیچ مراسم دیگری استفاده نمی‌شد. با وجود تمیزی سفره، هر سال پیش از استفاده آن را می‌شستند و روی بند می‌انداختند و از اینجا ذوق و شوق عید آغاز می‌شد.

آینه، کتاب اوستا، عکس اشوزرتشت^۱: این سه حتماً می‌بایست بر سر سفره باشند و اگر زنی پاک نبود، عکس اشوزرتشت را فرد دیگری بر سر سفره می‌گذاشت. عیدیهایی که پدر خانواده می‌داد - که حتماً پول بود - باید لای کتاب اوستا می‌گذاشتند تا برکت پیدا کند. شمع: شمع را قبل از تحویل سال، پدر خانواده روشن می‌کرد جای آن را می‌توانست چراغ فتیله‌ای تزئینی هم بگیرد.

ماهی: ماهی به آن شکل مرسوم نبوده، یا سبزی پلو و ماهی پخته سر سفره می‌گذاشتند و یا این که عده‌ای از «تهران رفته‌ها» ماهی گلی می‌گذاشتند.

تخم مرغ رنگی: این تخم مرغها را معمولاً بچه‌ها با روشهایی که از «اوستا»ها یاد گرفته بودند، رنگ می‌کردند و برای این کار چند شیوه وجود داشت.

۱ - تخم مرغ را درون پارچه‌هایی که رنگ می‌داد، می‌پیچیدند و با بخار آب می‌پختند. هم رنگی می‌شد و هم پخته.

۲ - تخم مرغها را با پوست پیاز می‌جوشاندند که به رنگ طلایی یا قهوه‌ای در می‌آمد.

۳ - با برگ گلها تخم مرغها را سبز یا سرخ می‌کردند.

تخم مرغ سفید: یک تخم مرغ سفید نپخته روی آینه مسطح می‌گذاشتند و عقیده داشتند که وقتی سال تحویل می‌شود، روی آینه می‌چرخد.

سنبل، سرو، شمشاد: این گیاهان و نیز گلهای دیگری که فصل رویشان بوده، بر سر سفره می‌گذاشتند.

سبزه: عقیده داشتند که حیف است، سبزه را سبز کرد و دور انداخت. بنابراین سبزه‌ها را که معمولاً دو عدد بود، در خاک می‌کاشتند که مدت بیشتری با طراوت بماند. این سبزه‌ها تا روز ششم فروردین بر سر سفره می‌ماند و بعد از آن لب باغچه گذاشته می‌شد. و بین آنها در یک hemāzūr - (ظرف مخصوص افروختن آتشیهای آئینی) آتش روشن می‌کردند.

۱. اشوزرتشت: زرتشت پاک، اصطلاحی احترام‌آمیز که زرتشتیان برای نامیدن پیامبر خود از آن استفاده می‌کنند.

اسفند، زاج، کُندر: علاوه بر این که بر سر سفره اسفند و زاج و کندر گذاشته می شد، هنگام عید و در ایام عید، اسفند و کندر دود می کردند و حتماً هر روز صبح با وجود سردی هوا، در و پنجره ها را می گشودند تا «آفتاب فروردین» به داخل بتابد و نیز یادآوری اسطوره «شاه جمشید» باشد.

شیرینی، آجیل، کماج، کماج سن، چنگمال، نان و سبزی: طرز تهیه این مواد قبلاً ذکر شد. همه این خوراکیها حتماً بر سر سفره گذاشته می شد.

کوزه نو و نارنج: به جای کوزه پارسالی که در مراسم خانه تکانی با شادی و خوشحالی به زمین زده و شکسته بودند، کوزه ای نو بر سر سفره گذاشته و بر سر کوزه نارنجی می گذاشتند و عقیده داشتند که نه رنج را از بین می برد.

جارو نو، نمک، کبریت: جارو و نمک و کبریت هم بر سر سفره گذاشته می شد. آینه و گلاب پاش: حتماً بر سر سفره گلاب پاش گذاشته می شد و آینه کوچکی که گاه عکس اشوزرتشت بر روی آن تصویر شده بود و این به جز عکس معمولی اشوزرتشت است که ذکر گردید.

شیر، نقل سفید: جامی شیر بر سر سفره گذاشته می شد که شاید یادآور «هفت شین» قدیم باشد. باید توجه داشت که سفره عید، نزد آنها با نام «سفره سال نو» یا «سفره نوروز» شناخته می شد و کسی «هفت سین» را آن طور که امروز می شناسیم، بر سفره نمی چید. (سفره هفت سین در خانواده های آمیخته شیراز، امروزه همان سفره هفت سین معمول است با کتاب اوستا و عکس اشوزرتشت).

به جز شیرینی، حتماً می بایست بر سفره «نقل سفید» گذاشته شود. کسانی که در آن سال عزیزی را از دست داده بودند و به اصطلاح «پُرسه دار» بودند، به جای نقل سفید بر سفره، «شکلات» یا شیرینی قهوه ای رنگ دیگری می گذاشتند.

آش رشته: در کرمان، آش آخر سال و آش اول سال باید پخته می شد. معمولاً شب آخر حبوبات آش را بار می گذاشتند و چند رشته در آن می ریختند و با آغاز سال جدید، رشته بیشتری در آن ریخته، کار پختن آش را تمام می کردند و به این ترتیب هم آش آخر سال پخته می شد و هم آش اول سال. یک کاسه از این آش با تزئینات بیشتر، بر سر سفره قرار می گرفت. معمولاً سعی می کردند، آش اول سال را از منزل بیرون ندهند تا «سر رشته خوشحالی از خانه اشان بیرون نرود».

سکه: علاوه بر عیدیها، یک ظرف سکه برای مسافری و مهمانان بر سر سفره می گذاشتند. عیدی بچه ها به نسبت سن و سال متفاوت بود. علاوه بر پول، به بچه ها،

تخم مرغ رنگی، سیب قندی (سیب یزدی) و خروس قندی داده می‌شد.
اَوُزْمُزْم: Ow - zomzom - در یک کاسه (تاس) رویی که با خاکستر سابیده شده و تمیز و براق شده است، مقداری آب می‌ریختند. و در آب، آویشن، انار، گردو، بادام، پسته، ... می‌ریختند. به این مخلوط، (اَوُزْمُزْم: آب زمزم) می‌گفتند. پس از مراسم عید، این دانه‌ها را می‌کاشتند و عقیده داشتند که برکت پیدا کرده است.

انار، نشانه برکت و پردانگی است و به عروس و دامادها معمولاً انار هدیه می‌شود. پس از مراسم سال تحویل، هر کس به عید دیدنی به منزل می‌آمد، انگشتی به این کاسه زده، به نشانه برکت به پیشانی می‌کشید.

آویشن: علاوه بر آویشنی که در کاسه آب ریخته می‌شد، بر سر تا سر سفره، آویشن می‌پاشیدند، نیز کمی از آن را در کنار سرو و شمشاد سفره می‌گذاشتند. به هر کس که برای عید دیدنی می‌آمد مقداری از این آویشن و برگ‌های سرو می‌دادند که پس از روبوسی و «خوش و خیر» دوباره بر سر سفره می‌گذاشتند و این آویشن و سروها چند بار دست به دست می‌شد.

عکس در گذشتگان: اگر خانواده‌ای، عزیزی را از دست داده بوده، عکسش را حتماً بر سر سفره می‌گذاشتند.

اوستا خوانی: پس از تحویل سال، اوستا می‌خواندند و کشتی نو می‌کردند.
عکس: از آنجایی که عکاسی در کرمان تازه باب شده بود، خانواده‌هایی که دسترسی داشتند، عکاس را به منزل دعوت می‌کردند و عکس خانوادگی می‌گرفتند، رسمی که هنوز هم متداول است.

حضور در آتشکده یا شاهور هرام ایزد: بلافاصله پس از تحویل سال، تمام زرتشتیان در آتشکده و شاهور هرام ایزد - هر دو جای هر کدام که نزدیکتر بود - حضور می‌یافتند. این رسم هنوز هم در تمام شهرهای زرتشتی نشین متداول است. با خود شیرینی، نقل، شمع، و ... می‌بردند. با یکدیگر و به خصوص با خانواده‌های «پُرسه‌دار» دیدنی می‌کردند.
حضور در آرامگاه: تمام خانواده‌هایی که عزیزی را از دست داده‌اند، به آرامگاه می‌رفتند و پس از برگشتن از آرامگاه، مستقیم به خانه نمی‌آمدند، بلکه در یک جای جای سبز و خرم، یا آتشکده یا هر جای «خوب» دیگری کم مانده و به اصطلاح «پایشان را از سبزی در می‌کردند» و بعد به منزل می‌آمدند. پس از آمدن به منزل حمام می‌کردند و ولی بچه‌های کوچکتر که هنوز تکلیف نشده، اوستا نمی‌خواندند، فقط دست و صورتشان را می‌شستند. این رسم هنوز هم در شهرهای زرتشتی نشین پابرجاست.

عید دیدنی: معمولاً مردان صبح زود به عید دیدنی می آمدند و سپس به سر کار می رفتند و بعد زنها و بچه ها در طول روز می آمدند. اولویت با خانواده های بزرگتر فامیل، کسانی که در آن سال عزیزی را از دست داده بودند و نیز عروس و دامادهایی بود که تازه ازدواج کرده بودند. این کار علاوه بر احترام و یادآوری مخصوصاً به زوجهای جوان که تجربه پذیرایی نداشتند آمادگی می داد و نیز فرصت که بقیه تعطیلات را برای خود آزاد باشند. هنگام ورود مهمانان عید، ابتدا در دست هر کدام مقداری گلاب ریخته می شد و بعد آینه جلو صورتشان گرفته می شد تا تصویر خود را ببینند و این نشانه خوشبویی و روشنی بود. این رسم هنوز هم در خانواده های زرتشتی معمول است. پذیرایی معمولاً آجیل و شیرینی و میوه بود. زنان مسن کرمانی معمولاً کیسه هایی چند قسمتی همراه داشتند که آجیل و شیرینی و ... خود را در آن ریخته، به منزل می بردند. و این عمل زشت شمرده نمی شد، تا آن که سازمان جوانان این رسم را منسوخ کرد. به بچه های مهمان سیب قندی و سکه و ... عیدی داده می شد. (عیدی را حتماً باید سر سفره میزبان می گرفتند) مخصوصاً صبح زود کودکان به دیدن «اوستا» هایشان می رفتند و می دانستند که او با عیدها در منزل منتظر است.

مراسم پس از نوروز:

۱- ۶ فروردین (زاد روز اشوزرتشت): روز ششم فروردین (خورداد و فروردینماه) روز تولد و نیز به پیامبری رسیدن اشوزرتشت است. این روز که نزد تمام زرتشتیان عزیز و محترم است، در هر منطقه ای با مراسم ویژه خود تا امروز برگزار می شود. در شهر کرمان، پیش از غروب آفتاب، همگی در «شاهور هرام ایزد» گرد هم می آمدند. هرکس زیباترین لباس خود را می پوشید. کودکان حتی لباس عید خود را نگه می داشتند، تا در این روز، به تن کنند. با حضور موبد و اوستاخوانی، مراسم شروع می شد. بر سر سفره مقابل موبد، گل و شمشاد و عکس اشوزرتشت حتماً وجود داشت. نقل و شیرینی می گردانند، رئیس انجمن زرتشتیان، خیرمقدم و تبریک سال نو و جشن ششم فروردین را می گفت و پس از آن اجرای سرودها و نمایشهای سنتی و مذهبی، شعرخوانی و موسیقی و ... در این جشن مسلمانان نیز می توانستند حضور پیدا کنند. و پس از آن مراسم خیرات آتش و سیرو و دید و بازدید یکدیگر. (سیرو: نوعی نان ویژه مراسم مذهبی است که خمیر آن در روغن سرخ می شود و روی آن پودر قند می پاشند).

این مراسم کم و بیش به همین شکل در کرمان و نیز شیراز برگزار می شود. ولی در یزد مراسم دیگری نیز اجرا می شده است.

در شب جشن ششم فروردین که به نام شب «هَوَزه رو» – havzarū – خوانده می شد، تمام زرتشتیان در آتشکده جمع می شدند. کوزه سبزی را که قبلاً هرکس در آن چیزی انداخته بود، می آوردند و دختر نابالغی می نشست و به ترتیب، اشیاء را از کوزه بیرون می آورد، حاضرین برای هر شیء، شعری می خواندند و صاحب شیء آن شعر را جواب نیت خود می گرفت.

سپس ظرف مسی بزرگی را می آوردند و دستمال ابریشمی سبزرنگ بزرگی روی آن می گسترانند و هرکس که نیتش خوانده می شد، مخفیانه از زیر دستمال، پولی در ظرف می انداخت. کسی که مسئول گرداندن ظرف بود، این پولها را به فقرا می داد، ولی از آنجا که معمولاً کسی نبود که محتاج صدقه باشد، این پول صرف سفید کردن ظروف مسی آتشکده می شد.

شب با جشن و شادی و آواز خاتمه می یافت.

۲- سیزده فروردین (سیزده بدر): این جشن خاص زرتشتیان یا مسلمانان نبود. در این روز هیچ کس در خانه نمی ماند. هرکس با هر وسیله ای که می توانست به دشتها و کوهها می رفت و کسانی که نمی توانستند مسافتهای خیلی دور بروند، به «شاهورهرام ایزد» می آمدند. غذای آن روز بیشتر سبزی پلو یا کوکو بود. شاید دلیل آن پخت آسان و نیز سبز بودن غذا باشد.

حتی مغازه ها تا ساعت ۱۱ صبح بیشتر باز نبودند و پس از آن تعطیل می شدند. در این روز و نیز روز «جشن سده» تمام مغازه ها چه زرتشتی و چه مسلمان تعطیل می شد. این روز «جشن شکوفه» بود و همه از تماشای آنها لذت می بردند. بچه ها بازی می کردند و از آشنایی با خانواده های مختلف، خوراکیهای مختلف و بازیهای مختلف شاد می شدند.

حتماً سبزه گرده می زدند. مخصوصاً دختران دم بخت که در آخرین لحظات گره سستی به سبزه می زدند تا باد آن را باز کند.

پیش از تمام شدن سیزده بدر این شعر را می خواندند: «سیزده بدر چهارده به تو، درد و بلام وَر تو گُتو»^۱

۱. به گویش کرمانی یعنی: درد و بلایم داخل سوراخ برود.

که درد و بلاها و نحسی سیزده دور شود. این مراسم کم و بیش به این شکل هنوز هم در شهرهای زرتشتی نشین برگزار می شود.

۳-۱۹ فروردین (فَرَوُدْگ): روز نوزدهم فروردینماه، (فروردین و فروردینماه)، جشن «فروردینگان» است. در این مراسم، همه مردم، چه آنان که به تازگی عزیزی را از دست داده اند و چه دیگران حضور دارند. ابتدا، موبد مراسم اوستاخوانی (آفرینگان) را به جا می آورد.

بر سر سفره مقابل موبد که اصطلاحاً سفره «ورون» - roʔun - نامیده می شود، آب، مورد، میوه، لُرک (هفت نوع میوه خشک)، حلوا، سیرو، خورش، نان، سیر و سُداب (خوراکی که از نوعی سبزی به نام «سُداب» تهیه می شود)، حتماً وجود دارد. همگی مردم پس از اوستاخوانی به آرامگاه می روند و بر سر خاک درگذشتگان، شمع، شیرینی، ... می گذارند و روی سنگ را با گلاب شستشو می دهند.

تنها تفاوتی که در انجام این مراسم در کرمان، به نسبت دیگر شهرهای زرتشتی نشین وجود داشته، این است که ظاهراً زنان به آرامگاه نمی رفتند و در هیچ مراسمی که به نوعی مربوط به مرگ و میر و آرامگاه بوده، شرکت نمی کردند. شاید دلیل آن رقیق القلب بودن زنان، شیون و گریه بیش از حد - که در دین زرتشتی پسندیده نیست -، پاک و ناپاک بودن زنان و ... باشد.

این مراسم که هنوز هم در شهرهای زرتشتی نشین کم و بیش به همین شکل انجام می شود، آخرین مراسم نوروزی به حساب می آید و در حقیقت «جشن بدرقه فروهرها» است.

* * *

همان طور که جابجا در طول مقاله ذکر شد، آداب و رسوم زرتشتیان در نواحی مختلف ایران، تفاوتی دارد و حتی بین خود زرتشتیان کرمان نیز، طبیعی است که مختصر اختلافاتی دارد. اما کل مراسم تفاوت چندانی با یکدیگر ندارد.

امروزه در میان خانواده های ساکن شیراز، خانواده های یزدی و کرمانی هر کدام رسوم خود را تا آن جا که مقدور باشد، انجام می دهند و در بین خانواده های آمیخته، کم و بیش رسوم هر شهر رعایت می شود، چنانکه نمونه آن ذکر شد.

بار دیگر لازم به یادآوری است که به طور کلی، اجرای مراسم نوروز در بین زرتشتیان ایران و حتی در بین مسلمانان ایرانی، تفاوت چندانی با یکدیگر ندارد و این هماهنگیها و اختلافها، تنها بر لطف این مراسم می افزاید.

حسین وحیدی

گاتها و عرفان ایرانی*

به نام خداوند جان و خرد

با درود بسیار و سپاس از همه بنیادگذاران گرامی و ارجمند «مرکز پژوهش و گسترش فرهنگ و آیین باستانی ایران» و برپاکنندگان این همایش پربار و گردانندگان و نویسندگان گاهنامه ارزشمند «ایران زمین» گاتها، دفتر گرانبار و جاودانه اشوزرتشت، ۳۷۰۰ سال پیش سروده شده است، با درونمایه‌ای چنان ژرف و ارزشمند که امروزه پس از زمانی دراز و در آغاز سده بیست و یکم، همچنان می‌تواند پاسخگوی پرسشهای بنیادین انسان درباره هستی و زندگی و راهنمای مردمان به سوی بهزیوی و رستگاری و بهروزی در سراسر جهان باشد. درباره گاتها بویژه از دیدگاه ارزش جهانی آن و همچنین وابستگی گاتها و عرفان ایرانی سخن بسیار می‌توان گفت که من در زمان کوتاه سخنرانی تنها درباره سرآغاز گاتها سخن می‌گویم. گاتها چنین آغاز می‌شود:

اندیشه و گفتار و کردار زرتشت پاک

یان اهوراست.

فراپذیر ای جاودانه‌های پاک گاتها را

درود به شما ای سروده‌های پاک

* متن سخنرانی دکتر حسین وحیدی در همایش «مرکز پژوهش و گسترش فرهنگ و آیین باستانی ایران» در ونکوور کانادا.

یا نِیم مَنو یا نِیم وَچو یا نِیم شیائوئیم ...

گاتها با واژه «یان» آغاز می شود و من سختم را از همین واژه می آغازم. برای درونمایه واژه «یان» واژه های گوناگون آورده شده است: آرمان، لطف، لطف خدا ... درونمایه درخور و درست برای واژه اوستایی «یان*» واژه ای که در سرآغاز گاتها آمده همان واژه ایست که بر دفتر گرانبار و ارزشمند فرزانه بزرگ ایران «شهاب الدین سهروردی» نهاده شده است: حکمة الاشراق که فارسی آن می شود «فرزان یان» فرزان برخاسته از یان که خود سهروردی درباره آن در دفتر حکمة الاشراق چنین می نویسد: «... لم يحصل لی اولا بالافکر بل کان حصوله بامر آخر ثم طلبت علیه الحجة حتی لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما کان یشکنی فیه مشکک ...».

«... و اینها از راه اندیشه برای من به دست نیامده است و بلکه به دست آمدن آنها از راه دیگری بوده است «ذوق و اشراق - دل آگاهی - یان» و پس از بدست آمدن (از راه «اشراق - دل آگاهی - یان» است که من برای استوار کردن آنها دست به برهان آوری زده ام و اگر از برهان آوری هم چشم پوشی کنم هیچ کس نمی تواند در درستی آن فراپرسها (مسائل) و نهندها (موضوعات) در من دودلی اندازد ...».

یان، اشراق و دل آگاهی همان است که سهروردی گفته است، نیروی بیکرانی در روان و مغز و اندیشه انسان فراتر از اندیشه و خرد و وهان آوری که می تواند فراپرسها و پوشیده ها را برای جوینده روشن سازد. درباره توانایی روان انسان مولوی می گوید:

موجهای تند توفانهای روح	هست سد چندان که بد توفان نوح
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق	بلکه گردونی و دریای عمیق
موسی و فرعون در هستی توس	باید دو خصم را در خویش جُست

* * *

توانایی و گستردگی نیروی روانی و مغزی هر انسان چنین است، اما این توانایی و گستردگی می بایست به گامه (مرحله) آفرینندگی رسیده باشد. مولوی درباره آفرینندگی روان انسان گوید:

آسمان شو، ابر شو، باران ببار	ناودان بارد ولی ناید به کار
آب باران باغ سد رنگ آورد	ناودان همسایه در جنگ آورد

اشوزرتشت آبر اندیشه و تاریخ، کسی است که در ۳۷۰۰ سال پیش نیروی بیکران روانی اش به گامه آفرینندگی و یان رسیده و ابر باران زای روانی او باغ هزاران رنگ جاودانه گاتها را پدید آورده است، دفتر گرانباری که هر واژه اش خود دفتری است دربر

دارنده درونمایه‌ای بس ژرف و اندیشه‌انگیز، یان برخاسته از روان اشوزرتشت که مانند دریایی خروشیده و گاتها را پدید آورده است.

جاودانه‌های پاک - در سرآغازی که یاد کردیم پس از «اندیشه و گفتار و کردار زرتشت پاک، یان اهوراست.» می‌خوانیم «فراپذیرد ای جاودانه‌های پاک گاتها را» جاودانه‌های پاک همان واژه امشاسپندان است که پایه و بنیاد کیش زرتشتی است. در فرهنگ زرتشتی امشاسپندان بریست (قانون) فرمانروا بر جهان هستی و روان و زندگی انسان است که چون و چند هر یک از دید گاتها و عرفان برخاسته از گاتها چنین است: بهمن، و هومن، اندیشه نیک - بهمن، و هومن، اندیشه نیک، خرد فرمانروا بر هستی و خرد و اندیشه و اندیشه نیک در روان و زندگی انسان است. به گفته مولوی:

غیر از این عقل تو حق را عقل‌هاست که بدان تدبیر اسباب شماس

* * *

جنبشی بینی، بگویی زنده است وین نگویی کز خرد آکنده است
درباره نیروی اندیشه و خلند (تأثیر) آن در زندگی و روان انسان باز در مثنوی مولوی می‌خوانیم:

از یکی اندیشه کاید از درون سد جهان گردد به یک دم واژگون
هست آن اندیشه نزد خلق خرد لیک چون سیلی جهان را خورد و برد
باش تا روزی که آن فکر و خیال برگشاید بی‌حجابی پر و بال
اردیبهشت، اشاءه‌یشتا، بهترین راستی و پاکی - دومین بریست فرمانروا بر جهان هستی و زندگی انسان اردیبهشت، ارتا، اشاء، هنجار هستی است. به گفته حافظ:

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش

که من این مسئله بی‌چون و چرا می‌بینم
ارشاء، ارتا، هنجار فرمانروا در روان انسان، راستی است که پادیار (ضد) آن دروغ است. در فرهنگ زرتشتی راستی سرچشمه همه نیکی‌ها و دروغ پایه همه بدی‌هاست.
شهریور، خشتراپی و نیویایی - شهریور، در جهان هستی هماهنگی و در روان انسان هماهنگی از راه چیرگی بر خواست است. خشتراپی در واژه شهریور، شهریاری و نیویایی، ویر، خواست و میل است. ساز و کار خواست در روان انسان همان است که مولوی گوید:

میل‌ها همچون سگان خفته‌اند کاندرا آنها خیر و شر بنهفته‌اند
چونکه در کوچه خری مردار شد سد سگ زنده بدان بیدار شد

موی‌های هر سگی دندان شده از برای طعمه دم‌جنبان شده
یا چو بازانند دیده دوخته در شکار از بهر صیدی سوخته
چون کله برگیری و بیند شکار آنگهان گیرد طواف کوهسار

ساختار زندگی انسان به گونه‌ای است که پیرامون او سرشار از بوی مردار و بوی خوش است. شه‌ریور توان و نیرویی است در انسان که با یاری آن و با به زندان شدن همه خواستهای کاهنده زیانبار، روان آماده بوئیدن بوی خوش می‌گردد. به گفته حافظ:

بوی خوش تو هر که ز باد صبا شنید از یار آشنا سخن آشنا شنید
سپنتا آرمیتی - اسفند - سپنتا آرمیتی از سه واژه ساخته شده است، سپنتا، پاک، آرم، ترازو و مئیتی، مت اندیشه. سپنتا آرمیتی، اسفند یعنی اندیشه ترازمند که برآمد آن در انسان پدید آمدن نیروی اندازه داری، مهر و فروتنی و فراگردیدن خواست من خواهی به خواست ما خواهی است.

هنگامی که فروزه اسفند در مردمان پدید آید من خواهی به تو خواهی فرا می‌گردد که با این فراگشت مهر و دوستی و آشتی و همزیستی و همکاری در زندگی مردمان پدید می‌آید.

خرداد، هنوروات، رسایی - خرداد، رسایی است، رسایی در هستی و در روان و زندگی مردمان. جهان هستی در پویش و بالندگی پیوسته است، پویش و بالندگی جهان هستی فراگردی است برگشت‌ناپذیر و یک‌سویه و پیشرو و شتابنده. در روان انسان نیز رسایی فرمان می‌راند و رسایی در روان انسان همان پیمودن گامه‌های بهمن و اردیبهشت و شه‌ریور و اسفند است که انسان اگر این گامه‌ها را پیمود به مرز رسایی می‌رسد. رسایی در اندیشه و گفتار و کردار و همین رسایی است که فروزه فرّ را در انسان پدید می‌آورد. وارونه آنچه گفته می‌شود که فرّ ویژه شاهان است فرّ فروزه‌ایست ویژه همه مردمان و آن فروزه برخاسته از رسایی است.

دگرگونی از «عقل» به نیروی دیگر همان دگرگونی بزرگ در انسان، پدید آمدن یان و فرّ در اوست.

امرداد - جاودانگی - امرداد جاودانگی است که به دنبال خرداد، رسایی می‌آید خرداد امرداد، رسایی جاودانه. رسایی جاودانه چنین است که انسان می‌تواند به مرز رسایی برسد اما باز می‌بایست پیوسته رفتارش بر پایه امشاسپندان باشد و هرگز کار و رفتاری وارونه امشاسپندان نداشته باشد که اگر داشته باشد رسایی او به پایان می‌رسد، نمونه این رویداد، جمشید در شاهنامه است. جمشید در زندگیش کارهای بسیار بزرگ

کرد و به رسایی رسید. اما در اوج رسایی اندیشه و پندار خدا بودن به او راه یافت و با همین اندیشه نیروی فرّ در او بگسست و سرنگون شد.

منی کرد آن شاه یزدان شناس ز یزدان گسست و بشد ناسپاس
چو این گفته شد فرّ یزدان از اوی گسست و جهان شد پر از گفتگوی
بند یکم هات ۲۸،

پس از پیشگفتار یاد شده گاتها بند یکم هات ۲۸ آغاز می شود.

این بند چنین است:

اینک.

ای مزدای مینوی پاک نیکی افزا

در آغاز،

با دستهای برافراشته و خواهان شادمانی.

بتو نماز می آورم

باشد که

با همه کردارهای پاک و راست

که با خرد و اندیشه نیک انجام گیرد.

روان آفرینش را خشنود سازم.

اهورامزدا - نام خدا در گاتها اهورامزدا است، هستی بخش دانای بزرگ و این

گفته ایست بزرگ در گاتها درباره شناخت خدا، شناخت خدا بر پایه هستی و دانایی.

سخنی بس بزرگ در ۳۷۰۰ سال پیش. برای آنکه ارج سخن زرتشت را درباره خدا

دریابیم می بایست نگرش مردمان آن زمان را درباره خدا بدانیم و بهتر است درباره

خدایان ایرانی، در ایران پیش از زرتشت سخن بگوییم. پیش از زرتشت و پیش از آنکه

زرتشت مردمان را به پرستش خدای یگانه، اهورامزدا فراخواند از دید مردمان در ایران

هر یک از نمودهای بزرگ هستی خدایی داشت، خدا یا ایزدانی این چنین:

«می ستایم خورشید خردمند جاودانه تند تاز را. مهر پیوندگار جان و جهان،

راست گفتار، نامور بسیار شنوا، زیبا، بسیار بینا، فروغمند همواره بیدار را، می ستایم تشر

بینای تیزبین را، می ستایم ستاره درخشان پرشکوه و دور پیدای تشر را ... سپهر دیر پا

را، زمانه بیکران را، زمانه دیر پا را. برای فر و شکوهی که خورشید جاودانه تند تاز دارد

می ستایم آن را با آب و هوم آمیخته با شیر و برسم و با آب زور و با زبان پرز دانش ...

ستایش و نیایش و فرو زور و آفرین باد به خورشید خردمند تند تاز...^۱
 اینها چند و چون ایزدان پیش از اشوزرتشت است که اشوزرتشت با اندیشه بلند و
 والای خود و در سروده‌های جاودانه خود همه این ایزدان را از پایگاه ایزدی فرود آورد و
 اهورامزدا، هستی‌بخش دانای بزرگ. آفریدگار یگانه را به مردمان شناساند، اهورامزدا
 مینوی پاک نیکی افزا. در بند یکم هات ۲۸ می‌خوانیم: «... با دستهای برافراشته و
 خواهان شادمانی و خوشبختی...» خواستن شادمانی و خوشبختی و بهزیوی نیز یکی از
 اندیشه‌های بزرگ زرتشت در سرآغاز گاتها است که باز ارزش این گفته زرتشت زمانی به
 درستی دریافته می‌شود که آن را در کنار باورها و اندیشه‌های دیگر بنهیم و آنها را با هم
 بسنجیم و من تکه‌هایی چند از باورهای صوفیانه کمداد (منفی) را می‌آورم.

«... خباب بن الارت در روز مرگ به سبب مالی که بر وی گرد آمده بود گریه
 می‌کرد.» «ربیع بن حیثم را می‌گویند فالجی روی داد از مداوا اجتناب کرد و گفت: نه بیمار
 می‌ماند نه طیب» «عطاء سلمی از غلبه خوف راحت و آرام نداشت و روز و شب پیوسته
 می‌گریست. می‌گویند هر وقت بلای عام پدید می‌آمد می‌گریست و می‌گفت این از
 شومی عطا است. اگر عطا بمیرد مردم خلاص می‌شوند. گویند پرسیدندش (بشر بن
 حارث) که چرا کفش در پای نکنی گفت: «حق تعالی می‌گوید زمین را بساط شما
 گردانیدم، بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن.»^۲
 و دو تکه از منطق‌الطیر عطار:

داد از خود پیر تر کستان خبر
 گفتم من دو چیز دارم دوست تر
 آن یکی اسب است ابلق گامزن
 و آن دگر خود نیست جز فرزند من
 گر خبر یابم ز مرگ این پسر
 اسب می‌بخشم به لشگر زین خبر
 زان که می‌بینم که هست این هر دو چیز
 چون دو بت در دیده جانم عزیز
 * * *

۱. خرده اوستا، خورشید نیایش، برگردان: دکتر حسین وحیدی.

۲. میراث صوفیه، شادروان دکتر عبدالحسین زرکوب.

شیخ خرقانی که عرش ایوانش بود روزگاری شوق بادنجانش بود مادرش از چشم شیخ آورد شور چون بخورد آن نیم بادنجان که بود چون درآمد شب سر آن پاکزاد شیخ گفتا نی من آشفته کار کاین گداگر نیم بادنجان خورد و داستانی از محمد بن منور:

«... شیخ ما قدس الله روحه گفت، که یکی بهشت را در خواب دید که خوردنی نهاده بود و جماعتی بر آن نشسته. او خواست که با ایشان موافقت کند. یکی پیامد دست او بگرفت و گفت: جای تو نیست، این خوان کسانی است که یک پیرهن دارند و تو دو پیرهن داری تو با ایشان توانی نشست.

اینها گوشه‌های کوچکی بود از باورها و اندیشه‌ها و گفته‌ها و نوشته‌های صوفیانه کمد (منفی)، خلند و برآمد این باورها و اندیشه‌ها چیست؟ همان خلند و برآمدهایی که در تاریخ ما پدید آمده است. چگونه شد که مغولها از سرزمینی دور تاختند و به ایران آمدند و سراسر ایران را به خاک و خون و مرگ و ویرانی کشاندند یک پایه آن را می‌بایست گسترش همین اندیشه‌ها و باورها در ایران دانست. یادآور می‌گردد که باورهای کمد صوفیانه را نباید با عرفان راستین ایران یکی دانست، عرفان راستین ایران برخاسته از فرهنگ ایرانی است با آماج ساختن و آباد کردن جهان و زندگی انسان. و اما اندیشه‌های زرتشتی درباره زندگی، در این باره بهتر است در کنار گفته ژرف و زیبایی ... خواهان شادمانی و خوشبختی که ... در بند یکم هات ۲۸ آورده شده تکه‌های دیگری از فرهنگ زرتشتی آورده شود:

«ای آفریدگار جهان تنی، ای سپند (مقدس) کیست چهارمین کسی که زمین را شادمان می‌کند؟ اهورامزدا پاسخ داد: ای زرتشت اسپنتمان، او کسی است که دانه‌ها و سبزی‌ها و میوه‌های فراوان می‌کارد، کسی که زمین خشک را آبیاری و زمین مرداب را می‌خشکاند.»

«کسی که با دست راست و چپ خود زمین را شخم زند، زمین به او گوید: «ای کسی که مرا با دستهای چپ و راست خود شخم می‌زنی، من با کار تو بارور می‌شوم و همه گونه خوراک و دانه‌ها برای تو می‌آورم. اما به کسی که چنین نکند زمین به او گوید: ای کسی که مرا با دستهای چپ و راست خود شخم نمی‌زنی تو همیشه نیازمند دیگران

خواهی شد و به در یوزگی خواهی ایستاد و ریزه نان دیگران را خواهی خورد.»
 «هنگامی که جو (دانه) آفریده شد، دیوان پریشان شدند و هنگامی که مردمان جو را کاشتند دیوان، نالیدند و زمانی که جو روید، دیوان سست شدند و هنگامی که جو خوشه کرد دیوان گریختند. در خانه‌ای که دانه‌های فراوان باشد چنان ماند که آهن تافته در گلوی دیوان فرو کرده باشند.»

به تو می‌گویم ای زرتشت اسپنتمان مردی که زن دارد بسیار بالاتر از مرد بی‌همسر است و کسی که خانه دارد برتر است از آنکه خانه ندارد و کسی که دارای فرزند است بالاتر از کسی است که فرزند ندارد و توانگر برتر از بینواست و از میان دو تن آنکه خوراک می‌خورد بیشتر و بهتر از آنکه نمی‌خورد از منش نیک بهره می‌برد، آنکه می‌خورد بهتر می‌تواند در برابر مرگ و در برابر تیری درشت نشانه رفته و در برابر سرمای سخت با نازک‌ترین پوشش و در برابر ستمگرها پایداری کند.^۳

در بند یکم هات ۲۸ می‌خوانیم: «با همه کردارهای پاک و راست که با خرد و اندیشه نیک انجام گیرد.» خردگرایی و اندیشه‌ورزی نیز یکی از پایه‌های گاتهاست که در بند یکم و در سراسر گاتها آورده می‌شود. بند یکم با خشنود ساختن روان آفرینش، روان جهان پایان می‌یابد و این گفته‌ایست بس ژرف و اندیشه‌انگیز، زرتشت از روان جهان و روان آفرینش سخن به میان می‌آورد، همان گفته‌ای که در عرفان ایران نیز بازگو می‌گردد. مولوی می‌گوید:

جمله ذرات عالم در جهان با تو می‌گویند پیدا و نهان
 ما سمیعیم و بصیر و باهشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

* * *

ذکر و تسبیحات ذرات جهان غلغلی افکننده اندر آسمان
 اشو زرتشت می‌خواهد روان جهان را خشنود سازد، روان همه نمودهای هستی را، همان نیاز بزرگ زمان ما در آغاز سده بیست و یکم، خشنود ساختن هستی زمین، خشنود ساختن درختان زمین که در روند نابود شدن پیوسته است، آریان به همچنین و جانوران گوناگون، هوا، انسان گرفتار جنگ و کشتار و ... آری جهان در آغاز سده بیست و یکم به دیدمان (نظریه) و باور و اندیشه‌هایی نیاز دارد که روان آفرینش را خشنود سازد که آن اندیشه، اندیشه اشو زرتشت در گاتهاست، باور و اندیشه و دیدمانی که در گاتهای

۳. اندرزنامه‌های پهلوی، برگردان: موبد اردشیر آذرگشسب.

جاودان آمده است و بر ما ایرانیان و همه فرزندگان جهان است که بکوشیم تا گاتهای جاودان را جهانگیر سازیم، گاتها را بدرستی بشناسیم و به جهانیان بشناسانیم، تا جهان همان شود که اشو زرتشت خواسته و گفته است. خواست و گفته‌ای این چنین:

ای اهورا،

پس زرتشت

برای خویشتن پاکترین اندیشه‌ها بر می‌گزیند.

باشد که

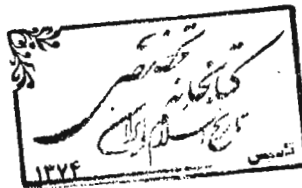
در پرتو راستی

زندگی مادی ما نیرو گیرد

پارسایی و توانایی مینویی

زندگی ما را تابان گرداند،

و اندیشه نیک کارهای ما را به پاداش نیکو برساند.^۴



۴. گاتها، هات ۴۳، بند ۱۵، برگردان دکتر حسین وحیدی.

رستم وحیدی

انگړه مینو در گاتها

مقدمه

در متون دین زرتشت، اهریمن در مفهوم نیروی بدی و معادل شیطان به کار رفته است. این واژه در فارسی میانه به صورت ahreman اهریمن و در اوستا به شکل -mainyū agra- به کار رفته و در فارسی باستان نیامده است. برای بررسی این واژه از نظر صرفی و در نحو زبان اوستا، همچنین برای شناخت مفهوم و شکل کاربرد آن در گاتها سرودهای اشو زرتشت در مقایسه با سایر بخشهای اوستا، این مقاله تهیه گردیده است. در ابتدا لازم است به این نکته نیز توجه گردد که در جهان بینی زرتشتی اهریمن در مقابل اهورامزدا نبوده و بصورت اسطوره‌ای این تقابل صورت پذیرفته و اندیشه خوبی و بدی تبدیل به آفرینش خیر و شر شده است.

واژه انگړه مینو

واژه انگړه مینو از دو بخش -agra (انگړه) و -mainyū (مه اینیو) ساخته شده است. در گاتها واژه -agra (انگړه) به تنهایی به کار رفته و در هیچ کجا به -mainyū مه اینیو ربط پیدا نکرده است ولی در سایر قستهای اوستا مانند یشت‌ها، یسنا و وندیداد، این دو واژه با هم هستند. واژه -agra (انگړه) در گاتها پنج بار (در سه بند گاتها ۴۳/۱۵، ۴۴/۱۲، ۴۵/۲) به کار رفته است. این واژه همراه با -mainyū (مه اینیو) در یسنا (بجز گاتها) پنج بار (۷۲/۱۱، ۶۱/۲، ۵۷/۱۷، ۲۷/۱، ۹/۸)، در یشت‌ها هیجده بار، در وندیداد نوزده بار

آمده است. شناسایی و شمارش واژه‌ها توسط نویسنده از روی فرهنگ واژگان اوستایی بارتولومه و مقایسه آن با فرهنگ اوستایی دستور کانگا که مشخصات آنها در فهرست منابع داده شده، انجام گردیده است.

معنی واژه -aṇra (انگره) بر اساس منابع فوق و همچنین واژگان اوستایی کتاب اوستا ریدر اثر رایشلت به شرح زیر داده شده است:

y.aṇra- g.angra- صفت. دشمن، روح پلید، شیطان.

y.anrō.mainyav- صفت. آفرینش روح پلید شیطانی.

y.anrō.mainyava- صفت. آفرینش روح شیطانی.

همانطور که مشاهده می‌شود، در اوستای گاهانی واژه به صورت -aṇra (انگره) و مستقل می‌باشد ولی در متون اوستای جوان این کلمه هم به صورت مستقل و هم در ترکیب با واژه -mainyav (مه اینیو) کاربرد یافته است. همچنین این واژه در دوره اوستای جوان دچار تحول آوایی گردیده و واج |n| (ن) در حالت غنه (تلفظ در بینی) با واج |g| (گ) در هم آمیخته شده است. در فرهنگهای فوق معادل سانسکریتی این واژه داده نشده است و این موضوع نشان می‌دهد که جایگاه واژه -aṇra (انگره) در دوران ایرانی باستان و هند و ایرانی آن مشخص نمی‌باشد و امکان انتزاعی بودن آن وجود دارد.

تجزیه و تحلیل بیشتر این واژه در ترکیب با mainyū (مه اینیو) نشان می‌دهد که از صفت دشمن، مینو یا روح پلید ساخته شده است و اضافه شدن واژه آفرینش در معنی این واژه به وسیله اوستا شناسان، به منظور تکیه بر این نکته است که -aṇra mainyū (انگره مینو) آفرینش است و آفریننده نیست.

کاربرد واژه انگره مینو در گاتها

واژه -aṇra mainyū (انگره مینو) در گاتها به کار نرفته است، بلکه واژه -aṇar (انگره) بصورت جداگانه و مستقل در این سرودها دیده می‌شود. نحوه کاربرد این واژه در گاتها به شرح زیر ارایه شده است.

یسنای ۴۳ بند ۱۵

انگرننگ angrong (در حالت رایی جمع مذکر) به معنی دشمنان را (استاد پورداوود، آزرده ترجمه نموده است). در این بند واژه مه اینیو نیامده است.

یسنای ۴۴ بند ۱۲

انگرو angrō (در حالت نهادی مفرد مذکر) به معنی دشمن.

در این بند این کلمه سه بار به کار رفته است که حالت هر سه یکی است و معنی یکسان دارند. واژه مه اینیو در این بند نیز نیامده است.

یسنای ۴۵ بند ۲

انگرم (angrēm) (در حالت رانی مفرد مذکر) به معنی دشمن یا روح پلید را. (استاد پورداوود، بدی گزارش نموده است.) در این بند کلمه مه اینیو-mainyū- (در حالت رانی مثنی مذکر) بصورت جداگانه آمده است و به معنی اندیشه و روح (از ریشه من-man- به معنی اندیشیدن) می باشد.

برای شناسایی واژه angra- (انگروه) در گاتها، بندهایی که این واژه در آنها آمده است، از روی گزارش گاتها به فارسی توسط استاد پورداوود (مراجعه شود به فهرست منابع) نگاشته می شود.

۴۳/۱۵ - نباید مایه خشنودی دروغکاران شد، چه این راستکاران را آزرده (angrōng) کند.

۴۴/۱۲ - [این از تو می پرسم، درست به من بگوی] ... کیست پیرو راستی ... یا پیرو دروغ؟ کدام یک دشمن (angrō-) است؟ این یا آن دیگری دشمن (angrō-) است؟ آن دروغ پرستی که از برای بخشایش تو با من ستیز کند؟ چیست او؟ نباید او دشمن (angrō-) پنداشته شود؟

۴۵/۲ - ایدون سخن می گویم از آن دو مینو (mainyū-) در آغاز زندگی. از آن دو نیکی (spānto-) چنین گفت بدی را (angrēm): از ما دو، نه منش، نه آموزش، نه خرد، نه کیش، نه گفتار، نه کردار، نه دین، نه روان با هم سازگار نیستند.

به منظور تطبیق کاربردی واژه انگروه در گاتها با یکی دیگر از ترجمه های تحقیقی پیرامون موضوع، ترجمه گاتها بوسیله اوستا و سانسکریت شناس نامدار معاصر یعنی هو مباح آلمانی (مراجعه شود به فهرست منابع) در مورد بندهای فوق آورده می شود.

۴۳/۵ - هیچکس نباید در جستجوی خشنود ساختن گروه فریبکاران باشد. اینان (فریبکاران) در حقیقت اظهار می کنند که همه اشخاص زیانکار (angrōng) درستکار باشند.

۴۴/۱۲ - چه کسی درستکار است؟ (آیا این درستکاران) که من آرزو دارم که با آنان مشورت کنم یا شخص فریبکار؟ آن کدامیک از این دو است؟ اولی زیانکار (angro-) است یا آخری زیانکار (angro-) است؟ فریبکاری که می خواهد از احسان شما جلوگیری کند. آشکارا آن آخری است نه اولی که زیانکار می باشد که می خواهد از آنها (جلوگیری کند).

۴۵/۲ - اکنون دو روح (در مرحله) آغاز آفرینش را بیان خواهیم کرد که از آنان، آن پاک به آن زیانکار (angrēm) چنین نشان خواهد داد: نه اندیشه‌ها، نه گویش‌ها، نه هوش‌ها، نه گزینش‌ها، نه گفتارها، نه کردارها، نه دین‌ها و نه روان‌های ما با هم سازش ندارند.

در ترجمه بندهای بالا واژه -angra (انگره) به معنی زیانکار و زیانگر (harmful) گزارش گردیده که با ترجمه‌های دیگر اوستا شناسان تا حدود زیادی سازگاری دارد. در بند ۴۵/۲ واژه -mainyū (مه اینیو) به صورت مستقل آمده است و می‌توان از آن چنین استنباط کرد که -angra (انگره) یک -mainyū (مه اینیو) است یعنی در اندیشه اشور زرتشت (که بیان کننده این سرودهاست) این دشمن به صورت یک شخصیت مینوئی یا غیر مادی متصور بوده است. نکته جالبی که از کاربرد این واژه در گاتها می‌یابیم این است که این واژه اصولاً در مقابل مزدا یا مزدا اهورا قرار نگرفته و دیگر اینکه نیروی آفرینندگی (آفرینش مادی یا مینوی) نیز به آن نسبت داده نشده است.

کاربرد واژه انگره مینو در اوستا

در اوستا واژه -aṇra mainyū (انگره مینو) در مواردی متعدد بکار رفته است. در یسنا (بجز گاتها)، یشت‌ها و ندیداد واژه انگره مه اینیو به صورت ترکیبی آمده است و با صرفهای مختلف نمایانگر دیوی است که بد شمرده می‌شود. در این مرحله، به نقش واژه -aṇra mainyū (انگره مه اینیو) در قسمت‌های مختلف اوستا می‌پردازیم.

الف - در یسنا:

واژه -aṇra mainyū (انگره مه اینیو) در مواردی متعدد بکار رفته است. در یسنا (بجز گاتها) در پنج مورد بکار رفته است.

یسنای ۹ بند ۸ - درباره هوم:

انگره مه اینیوش -anrō.mainyuš (در حالت نهادی مفرد مذکر) به معنی روح پلید، اهریمن.

یسنای ۲۷ بند ۱ - درباره نماز اهوئه ور:

انگره مه اینیوش -aṇrahe mainyōuš (در حالت اضافی مفرد مذکر) به معنی از آن روح پلید، از آن اهریمن

یسنای ۵۷ بند ۱۷ - درباره ایزد سروش:

انگرو angrō (در حالت نهادی مفرد مذکر) به معنی روح پلید، اهریمن.
توضیح اینکه در این بند کلمه مه اینیوش به قیاس با واژه قبلی یعنی spentō.mainyuš (سپنتو مه اینیوش)، حذف شده است.

یسنای ۶۱ بند ۲ - انگرمه مه اینیوش anrahe mainyuš (در حالت اضافی مفرد مذکر) در معنی از آن روح پلید، از آن اهریمن.

یسنای ۷۲ بند ۱۱ - مانند بالا.

بندهای یسنا که در آنها واژه agra mainyū- (انگرمه مه اینیو) آورده شده، با توجه به گزارش استاد پورداوود در کتاب یسنا (مراجعه شود به فهرست منابع) در اینجا آورده می شود.

۹/۸ - [هوم] کشت آن اژدهاک سه پوزه ... زورمندترین دروغی که اهریمن (anrō mainyuš) ساخت، بر ضد جهان خاکی، از برای مرگ جهان راستی.

۲۷/۱ - اینک آن بزرگتر از همه را اهوورد برگزینیم، آن اهورامزدا را از برای برانداختن اهریمن (anrahe mainyēuš) نابکار...

۵۷/۱۷ - [سروش پاک خوب بالا...] کسی که دیگر، پس از آنکه آن دو گوهر (mainyo): سپندمینو (spentō mainyuš) و اهریمن (anrō) آفرینش را پدید آوردند، به خواب نرفت، کسی که...

۶۱/۲ - [اهوانه وئیریه ... را همی خوانیم] از برای برانداختن و راندن اهریمن (anrahe manyōuš)، با آفرینش بدآفریده پرمرگش ...

۷۲/۱۱ - راه یکی [است] و آن راستی [است]. همه [راه‌های] دیگر بی‌راهه است. بی‌راهه‌ای که یکسره به دین زیان‌آور اهریمن (anrahe manyōuš) و به زندگی و کردار مردمان دیویسنا می‌کشاند.

ب - در یشتها:

واژه نگر مه اینیو در هشت یشت از ۲۱ یشت اوستا به کار رفته است. جالب توجه اینکه این واژه در یشت ۱ یعنی اورمزد یشت نیامده و بعداً در مقدمه آن گنجانده شده که همانند یسنا ۲۷/۱ می‌باشد. همچنین در یشت ۲، ۳، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۸ و ۲۰ یعنی هفتن یشت، خرداد یشت، آبان یشت، خورشید یشت، ماه یشت، گوش

(درواسب) یشت، سروش یشت، رشن یشت، بهرام یشت، دین یشت، اشتاد یشت، و هوم یشت نیز این واژه دیده نمی‌شود. اگر چه با توجه به اینکه بندهایی از یشت‌ها از میان رفته‌اند و ممکن است واژه -*anra mainyū* (انگر مه اینیو) را بعضاً در برداشته‌اند، ولی در وضعیت موجود یشت‌ها، خالی بودن جای این واژه مهم نشانگر ناسازگاری فلسفی آن با محتوای حماسی و عقیدتی برخی از یشت‌ها مانند هفتن یشت (یشت جدید) و آبان یشت (یشت قدیم) یا دین یشت به حساب می‌آید.

در یشت‌ها این واژه در صرفهای گوناگونی آمده که در زیر نشان داده می‌شود.
انگرو مه اینیوش *anrō.mainyūš* (در حالت نهادی مفرد مذکر) به معنی روح پلید،

اهریمن

انگر مه اینیه اوش *anrahe mainyēuš* (در حالت اضافی مفرد مذکر) به معنی

از آن اهریمن

انگرات مه اینیه اوت *anrāt mainyaot* (در حالت ازی مفرد مذکر) به معنی از

روح پلید، از اهریمن.

برای آشنایی بیشتر با کاربرد واژه انگره مه اینیو در یشت‌ها، بندهایی را که در آنها این واژه کاربرد یافته را با استفاده از کتاب یشتهای استاد پور داوود (مراجعة شود به فهرست منابع) می‌آوریم.

اردیبهشت یشت:

۳/۵ - میزند (برمی‌اندازد) همه اهریمن (*anrō mainyūš*) و جادویان و پریان را
اثیریامن که بزرگترین کلام ایزدی است.

مهر یشت:

۱۰/۹۷ - در برابر او (= مهر) (*anrō mainyūš*) مرگبار به هراس افتد...

۱۰/۱۱۷ - خواستارم ای اسپنتمان که با ستایش پسین (= غروب) و ستایش پیشین (= طلوع) نزدیک شوم [به مهر] برخلاف خواست اهریمن (*anrō mainyūš*)

فروردین یشت:

۱۳/۷۱ - آنان (= فروهرها) او را (= شهریار توانای کشور را) مانند سلاح و سپر ...
به کار آیند، بر ضد اهریمن (*anrāt mainyaot*) مرگبار ناپاک ...

۱۳/۷۶ - فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین ... با هیجان برخاستند، هنگامیکه

سپند مینو (= نیکی) و اهریمن (aṇrō) به کار آفرینش پرداختند.

۱۳/۷۷ - هنگامی که اهریمن (aṇrō mainyuš) در مقابل آفرینش نیک راستی خروج نمود، آنگاه در آن میان و هومن و آذر به در آمدند.

رام یشت:

۱۵/۳ - [هورامزدا] از او [اندروای (= هوا)] در خواست: این کامیابی را به من ده توای اندروای زبردست که من آفرینش اهریمن (aṇrahe mainyuš) را درهم شکم، اما نه آفرینش سپند مینو را.

۱۵/۴۳ - ... اندروای (= هوا) نام من است، از این رو به راستی اندروای نام من است چون من هر دو آفرینش را می‌رانم. آنچه آفریننده سپند مینو (= نیکی) است و آنچه ساخته اهریمن (aṇrō mainyuš) است.

ارد یشت:

۱۷/۱۹ - در هنگام نشو و نمایش (= زایش زرتشت) اهریمن (aṇrō mainyuš) بگریخت ... این چنین گفت آن اهریمن (aṇrō mainyuš) زشت نهاد پرآسیب: همه ایزدان نتوانستند مرا برخلاف اراده‌ام برانند، اما او زرتشت تنها مرا برخلاف اراده‌ام برانند.

زامیاد یشت:

۱۹/۲۹ - ... او (= تهمورث زیناوند) اهریمن را (aṇrēm mainyūm) به پیکر اسبی درآورده در مدت سی سال به دو کرانه زمین همی راند.

۱۹/۴۴ - [آن اژدر چنین می‌گفت] من سپنت مینو را از گر زمان روشن به زیر خواهم کشید، اهریمن را (aṇrēm mainyūm) از دوزخ به بالا خواهم برد. اینان: سپنت مینو و اهریمن (aṇrasča) باید گردونه مرا بکشند، اگر گرشاسب دلیر مرا نکشد...

۱۹/۴۶ - از برای این (= فر) بدست نیامدنی، سپنت مینو و اهریمن (aṇrasča) کوشیدند. هر یک از دو، چالاک‌ترین پیک از پی فرستاد. سپند مینو پیک (خود) ... را فرستاد و اهریمن (aṇrō mainyuš) بیک (خود) ... را فرستاد.
۱۹/۹۶ - ... خرداد و امرداد هر دو را شکست دهند: گرسنگی و تشنگی را ... اهریمن (aṇrō mainyuš) ناتوان بدکنش رو به گریز خواهد نهاد.

وَنَدِ یشت:

۲۱/۱ - ستاره مزدا آفریده مقدس و سرور راستی و نند را ما می ستاییم ... از برای مقاومت کردن به ضد حشرات (= خرفسترها) مردود زشت اهریمن (anrahe mainyōuš) که یکسره باید راند.

بررسی واژه anra mainyū- (انگره مه مینو) در متون اوستایی یشت روشن می سازد که روح پلید در مقابله با روح پاک یا سپند مینو قرار دارد. در رام یشت هم که اوستاشناسان اهورامزدا را درخواست کننده از ایزد اندروای (= هوای) می دانند. این تقابل را میان مخلوقات سپند مینو و اهریمن می بینیم.

ج - در وندیداد:

در وندیداد واژه anra mainyū- (انگره مینو) فراوان دیده می شود. در این متن اوستایی که برخی از اوستاشناسان در تطبیق مفاهیم آن با پیام اشوزرتشت شک نموده اند، اهریمن جایگاه ویژه ای را بدست آورده است.

واژه انگره مه اینیو در فرگردهای مختلف وندیداد به صورتهای صرفی گوناگون کاربرد دارد و نوزده بار آمده است.

صرف واژه anra mainyū- (انگره مه اینیو) در وندیداد همانند صور صرفی و معانی جمله داده شده در یشت ها است و برای مروری بر متون وندیدادی، برخی از بندهای وندیداد (جمله ها و بندهای دارای مفاهیم تکراری حذف شده است) با توجه به ترجمه کتاب وندیداد اثر داعی الاسلام (مراجعة شود به فهرست منابع) ارایه می گردد.

سرزمین های آفریده مزدا

۱/۳ - من که اهورامزدا هستم، در بهترین مکانها و شهرهایی که آفریدم، اول آریا ویج است که خوب و بافایده بود. اما اهریمن (anrō nainyuš) قتال بر ضد آن کار کرد. مار بزرگ و سرمای داده دیو در آن خلق کرد.

داستان جم - بردن جفت های سالم به ور:

۲/۲۹ - [میر آنجای جم] گوژ سینه را، نه گوژ پشت را ... نه اشخاص دارای علامات دیگر اهریمن (anrahe mainyōuš) که در مردم نهاده شده است.

بهترین جاهای روی زمین:

۳/۱۰ - ای مقدس دادار گیتی جسمانی، آیا چهارمین جای بدتر زمین کجاست؟

پس اهورامزدا گفت: هر آینه جایی که سوراخهای اهریمنی (aṇrō mainyuš) بیشتر باشد.

۳/۲۲ - ... آیا چه کسی دوم این زمین را با بیشترین خوشحالی خشنود سازد؟
پس اهورامزدا گفت: هر آینه کسی که بیش از همه سوراخ اهریمن را برکند.

در تطهیر کسی که به مرده نزدیک شود:
۹/۱۳ - پس از خواندن هر جزء مانتره (= نمس چا یا آرمیتیش ایژا چا. یعنی نماز به فرشته زمین) دیو حمله کننده به مرده بی توان می شود. [و آن مانتره] برای زدن اهریمن (aṇrahe mainyēuš) کافر است.

مبارزه با دیو موت:
۱۰/۵ - ... این کلام را بخوان که فاتح و تندرستی آوراست: با اهریمن (aṇrēm mainyūm) مقابله می کنم. برای دور کردن او از خانه و محله و از ایل...

۱۰/۱۶ - این بود کلام [گاتها] زننده اهریمن (aṇrahe mainyēuš)...

در آفرینش مخلوقات:
۱۳/۱ - در میان مخلوقات وجود مجرد مقدس (= سپند مینو) کدام مخلوق است که از طلوع فجر تا طلوع آفتاب مانند هزار ضربه زننده با اهریمن (aṇrō mainyuš) مقابله کند. [پاسخ: سگ خاردار سر پهن].

۱۳/۵ - در میان مخلوقات اهرمن (aṇrēm mainyūm) کدام مخلوق است که از طلوع فجر تا طلوع آفتاب مانند هزار ضربه زننده به وجود مجرد مقدس (= سپند مینو) مقابل شود. [پاسخ: دیو زیری مینور (= موش صحرائی)].

در تطهیر زن دشتان:
۱۶/۱۲ - ... در گرما دویست حشره یعنی مور دانه کش کشته شود و در سرما دویست حشره مخلوق اهریمن (aṇrō mainyuš).

حمله اهریمن و دیوان به زرتشت مقدس:
۱۹/۱ - اهریمن (aṇrō mainyuš) مرگبار که دیو دیوان است، از شمال و از جهات شمالی دویده و اهریمن مرگبار بد دانش چنین گفت: ای دیو دروخش به زرتشت مقدس حمله کن و او را تباه کن.

۱۹/۳ - دروخش دیو به اهریمن (anra mainyō) گفت: من در سپیتمان زرتشت مرگی نمی‌بینم.

۱۹/۵ - زرتشت به اهریمن بانگ زد که ای بد دانش اهریمن (anra mainyuš) مخلوقات ساخته دیو را تباه می‌کنم...

۱۹/۶ - اهرمن (anrahe mainyōuš) بد مخلوق در جواب گفت: ای زردتشت مقدس، مخلوق مرا تباه مکن...

۱۹/۱۲ - آنها را چگونه از دیو و اهریمن (anra mainyō) بد دانش محفوظ دارم... کلام مقدس:

۲۲/۲ - ... پس از آن اهریمن (anrō mainyuš) که مار بسیار مرگ‌آور است، برای من نود و نه مرض و نهصد و نه هزار بار ده هزار [مرض] پدید آورد.

در وندیداد واژه anra mainyū (انگزه مه اینیو) در مفهوم روح پلید، در مقابل سپند مینو یا روح پاک تجلی دارد. آفرینش‌های مادی بد مانند حشرات، امراض، تباهی و مرگ به او نسبت داده شده است و تنها در فرگرد اول و ندیداد اهریمن بر ضد آفریده اهورامزدا (یعنی ایران ویج) کار می‌کند و در آنجا مار و سرما خلق می‌کند.

برخی از اوستاشناسان مانند نیبرگ و هومباخ و سپس داعی‌الاسلام سعی نموده‌اند سپند مینو را با اهورامزدا تطبیق داده و آن دو را یکی بدانند و در متون ترجمه شده بالا نیز این اوستاشناس و سانسکریت‌دان شرقی، در کنار وجود مجرد مقدس می‌نویسد یعنی اهورامزدا، در حالیکه باید آن را روح یا جواهر پاک بدانیم.

در کاربرد واژه anra mainyū (انگزه مه اینیو) در متن اوستایی و ندیداد اشتباهات صرفی نیز مشاهده می‌شود. مثلاً شکل انگزه مه اینیو anra mainyo که حالت ندائی مفرد مذکر دارد، به جای حالت اضافی مفرد مذکر نیز به کار رفته است. این موضوع نشان می‌دهد که در زمان تدوین وندیداد دیگر زبان اوستایی زنده نبوده، موبدان از آن برای نگارش متون مذهبی استفاده می‌کردند و در ترکیب کلمات این زمان تسلط یک گویشور را نداشته‌اند.

واژه‌های دیگری در ارتباط با بدی

در گاتها دو واژه دیگر در معنی بد و بدترین آمده است که به منظور تشخیص ارتباط آنها

با واژه اهریمن مورد بررسی قرار گرفته است. این دو واژه عبارتند از aka- (اکه) صفت به معنی بد و ačišta (اچیشه) صفت عالی به معنی بدترین. تجزیه و تحلیل این دو واژه و ارایه کاربرد آنها در متون مستلزم مقاله دیگری است و تنها در این مقاله به طور خلاصه نتایج حاصل از بررسی آنها ارایه می شود.

واژه aka- (اکه) ۱۳ بار در گاتها آمده است که مفهوم آن بدی و رفتار بد است که در مقابل آن خوبی و رفتار نیک داده شده است. آموزگار بد، کردارهای بد و گفتارهای بد از ساختارهای واژگانی این کلمه است. البته در بندهای ۳۰/۴ و ۳۰/۶ بدی یک مینو می باشد ولی این مینو با مینوی پلید یکی نخواهد بود.

واژه ačišta (اچیشه) نیز در گاتها ۸ بار به کار رفته است. این واژه در معنی بدترین، زشت ترین است. از این واژه در گاتها بدترین خان و مان، بدترین نگهدار و بدترین زندگانی ساخته شده است.

نتیجه گیری

واژه angra (انگره) در گاتها مستقل از واژه mainyū (مه اینیو) به کار رفته و در معنی دشمن است. دشمنی که از خشنود کردن دروغکاران به وجود می آید. اصولاً پیروان دروغ دشمن شمرده می شوند و این دشمنی شخصیتی مینوی دارد که در هیچ یک از ابعاد وجودی، سازشی با پاکی و تقدس ندارد.

در سایر بخشهای اوستا دو واژه فوق با یکدیگر ترکیب شده و از آن روح پلید که نشانه مرگ و نیستی و تباهی است ساخته شده است. در این مرحله تقابل انگره مینو با سپند مینو یا روح پاک است و می توان گفت، خلق واژه های سپند مینو و انگره مینو و باورهای آفرینش مخلوقات مادی که به آنان نسبت داده شده، یک باور پیش زرتشتی اسطوره ای است که در یشتهای کهن ویسنا و وندیداد باقی مانده است. اگر چه احتمالاً اشور زرتشت با اینگونه اسطوره ها آشنایی داشته، ولی در سرودهای خود یادی نکرده و تنها در یک بند از گاتها سپنتا یا نیکی، دشمن خود یعنی پلیدی را خطاب قرار داده است یا طبق ترجمه استاد هومباخ آلمانی در آینده خطاب خواهد نمود.

آنچه مسلم است، در سراسر اوستا تقابلی میان انگره و اهورامزدا دیده نمی شود و اگر در رام یشت اهورامزدا برای درهم شکستن نیروی اهریمن از اندروای یا نیروی هوا کمک می خواهد، مقصود او آفرینش مادی اهریمن، در مقابل آفرینش مادی سپند مینو است که در اینجا نیز این تقابل وجود ندارد.

این تحول گواه بر این است که مفاهیم گاهانی، باگذر زمان حتی در همان دوران اوستائی و در اوستای متأخر، رنگ و شکل اساطیری به خود گرفته‌اند (یا رنگ و شکل اسطوره‌ای خود را باز یافته‌اند) و از حالت انتزاعی و مجرد اصلی خود در آموزشهای ساده و اخلاقی اشوزرتشت به صورت تصوراتی اسطوره‌ای در آمده‌اند. بعداً در متون پهلوی اوج این دگردیسی بخوبی مشاهده می‌شود و به جای اصول روشن و فارغ از زمان و مکانی گاهانی، با جهانی از اسطوره و افسانه و آیینهای دینی روبرو می‌گردیم.

فهرست منابع:

کتابهایی که برای تهیه این مقاله مورد استفاده قرار گرفته است عبارتند از:

- 1- Bartholomae Ch., Altiranisches wolterbuch, Copyright 1961.
- 2- Kanga K. E., Complete dictionary of the Avesta language, Bombay, 1900
- 3- Reicelt H., Avesta reader, Strassburg, 1911.
- 4- Williams Jackson A. V., Avesta grammar, Stuttgart, 1892.
- 5- Hummbach H. The heritage of Zarathushtra, Heidelberg, 1994.

۱ - پورداوود، استاد ابراهیم، گاتاها سرودهای زرتشت، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.

۲ - پورداوود، استاد ابراهیم، یسنا در دو جلد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

۳ - پورداوود، استاد ابراهیم، یشتها در دو جلد، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۶.

۴ - حسنی داعی الاسلام، سید محمدعلی، وندیداد، انتشارات دانش، ۱۳۶۱.

بخش پنجم

گفتارهای ایران‌شناسان خارجی

ف. پاروک

ترجمه داریوش اکبرزاده

تاریخچه رمزگشایی سکه‌نشته‌های ساسانی*

افتخار رمزگشایی رازهای سر به مهر قرون متعدد سنگ‌نشته‌ها و سکه‌های ساسانی از آن سیلستر دو ساسی^۱، یکی از برجسته‌ترین دانشمندان شرق‌شناس است. اثر او یادداشت‌هایی درباره آثار باستانی پارس^۲ نشان از دوره‌ای قابل توجه در مطالعه بناها و سکه‌های پارس کهن است. اثر مذکور شامل پنج یادداشت است. دکتر هاید^۳ نویسنده شهیر تاریخ مذهبی پارس کهن^۴ در تلاش برای تفسیر متن یونانی سنگ‌نشته نقش رستم عملاً شکست خورد. او به جای Artaxaros (اردشیر) Aleksānderos (اسکندر) خواند و در نهایت سنگ‌نشته را از آن اسکندر دانست (چاپ اول، صص ۵۲۰-۵۱۹). دو ساسی نشان داد که این قرائت نادرست است و شاه ذکر شده در سنگ‌نشته «اردشیر» (Artakhshatr)، بنیان‌گذار سلسله ساسانی است. بازسازی نقادانه او از متن یونانی سنگ‌نشته آغازی بر کشف رمزیکی از دو متن به خط شرقی بود؛ هرچند او بر این باور بود که موضوع هر دو خط یکی است. موفقیت او مافوق تلاشش بود و بستری

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Paruck, F. D. I: "Summary of the Literatur on Sāsānian Numismatics", Sāsānian Coins: Bombay, 1924.

1. Sylvestre de Sacy.

2. *Mémoire sur diverses antiquités de la Perse*, Paris, 1793.

3. Dr. Hyde

4. *Historia religionis veterum persarum*, 1700.

محکم برای همه رمزگشاییهای آینده شد. او در سومین یادداشتش به نتایج بدست آورده پرداخت و در آن جا تعداد اندکی از نامها و عناوینی که نبشته‌های سکه‌های ساسانی را روشن می‌کرد، توضیح داد. او دریافت که حروف و بیشتر واژه‌های مشخص شده همانی است که در نقش رستم بکار رفته است.

سپس او عناوین کامل بسیاری از شاهان نخستین ساسانی را به دست آورد. او بدرستی نامهای اردشیر (Artakshatr)، شاپور (Shāpūhrī)، بهرام (Varahrān) و هرمزد (Aūhrmazdī) را روی سکه‌ها خواند. اما قرائت‌های او از دیگر نام‌ها تردیدآمیز یا نادرست بود. او در آخرین اثرش یادداشت دربارهٔ بناها و سنگ‌نبشته‌های کرمانشاه یا بیستون و دیگر بناهای ساسانی^۵ بعضی از اشتباهات پیشین خود را تصحیح کرد. دست‌آوردهایی که او در یادداشت‌های مختلف به چاپ رسانید پایه و اساس همه بررسی‌هایی است که پس از او پی‌ریزی شد.

سِر و. اوسلی^۶ نخستین کسی بود که از این دست‌آوردها در پژوهشهای بعدی و در اثرش ملاحظاتی دربارهٔ برخی مدالها و جواهرات کتیبه‌دار به خط پهلوی و پارسی باستان^۷ استفاده کرد. او به یاری کشفیات دو ساسی موفق به قرائت نبشته‌های ۲۳ سکه سیمین در «موزهٔ هاترین» شد. این نامها اکنون نیز شناخته شده‌اند. تنها افزودهٔ او به دانش پهلوی ما، قرائت نام «خسرو» (Khūsruī) است که نخستین بار توسط او صورت گرفت.

در سال ۱۸۱۱، ویکونتی^۸ در اثرش شمایل‌نگاری یونانی^۹ سکه‌های گوناگونی از نخستین پادشاهان ساسانی که کشف رمز آنها را مدیون کشف دو ساسی بود، منتشر کرد. در سال ۱۷۸۹، تیخسن^{۱۰} از گوتینگن تعدادی از سکه‌های ساسانی را بدون قرائت (نبشته‌های آن) منتشر و بعدها مطالبی در این باره نوشت.^{۱۱} با وجود این پیشرفت

5. *Mémoire sur les monumens et les inscriptions de Kirmanschah ou Bisouton, et sur divers autres monumens sassanides*, Mémoires de l'institut Royal de France, Classe d'histoire, Vol. II. 1815, pp. 162-242.

6. Sir W. Ouseley

7. *Observations on some medals and gems, bearing inscription in the pahlawi or ancient Persick character*, London, 1801.

8. Visconti

9. *Iconographie greque*, vol. III, 1811, Pl. 51.

10. T. C. Tychsen

11. *Commentationes IV de nummis Veterum Persarum*, Comment. Soc. Reg. Scient. Gott. rec., VOls. I-IV, 1808-13.

او بسیار ناچیز بود. تمامی آنچه که او به کار می‌برد نتایج حاصل از زحمات دو ساسی و ویسکونت^{۱۲} بود. او جسورانه حدسیاتی را ارائه کرد. میونه^{۱۳} در اثرش توصیف مدالهای کهن^{۱۴} با بهره‌گیری از کارهای متقدمان معانی برخی سکه‌نیشته‌های شاهان از «اردشیر اول» تا «شاپور سوم» را ارائه کرد.

در سال ۱۸۲۲ فراهن^{۱۵} رساله‌ای در زمینه شکل سکه‌های خسرو دوم با نیشته‌های پهلویش منتشر کرد و در دو یادداشت نشان^{۱۶} داد که این سکه‌ها متعلق به سلسله ساسانی نیست، بلکه ضرب آنها براساس گفته «مقریزی» به دوره نخستین خلفای (اسلامی) بر می‌گردد. او در همان زمان به بررسی جزئیات قطعاتی پرداخت که در میان آنها درهمی ضرب شده بوسیله «حجاج بن یوسف» بود و او تصویر آن را در صفحه ۳۳۸ از جلد چهارم آورده است. قرائت پیشنهادی او رقابتی با دو ساسی به حساب می‌آمد. افتخارگشودن راه سکه‌شناسی «سکه‌های عرب - ساسانی» از آن فراهن است. او پهلوی نیشته‌های همه این سکه‌ها را شرح داد. با وجود این، قرائت نیشته Sanat hasht haftād یعنی «سال ۷۸» از آن «اولشوسن» به سال ۱۸۴۳ است.

همان نشریه^{۱۷} دربر دارنده دیدگاههای راسک^{۱۸} دانشمند برجسته دانمارکی بود که در آن زمان در هندوستان روی الفبای پهلوی و زند (اوستا) کار می‌کرد. به نظر می‌رسد که او نسبت به کارهای دو ساسی بی‌اطلاع بوده است زیرا در کارهایش هیچ اشاره‌ای بدانها نکرده است. این دیدگاهها او را به دوساسی که این مطالب را در آن نشریه درج می‌کرد، وصل نمود.

در همان سال مارسدن^{۱۹} در اثرش سکه‌شناسی شرق^{۲۰} صفحاتی را به سکه‌های ساسانی «فیروز اول»، «قباد اول» و «خسرو اول» که خود مالک آنها بود، اختصاص داد.

12. Mem. Soc. Götting, 2nd Series, VOL. II, 1811-13.

13. Mionnet

14. *Description de médailles antiques*, VOL. V, 1811, and Supplement VOL. VIII, 1837.

15. Fraehn

16. *Journal Asiatique*, VOL. III, june 1824, and VOL. IV, March 1825.

17. *Journal Asiatique*, VOL. II, 1823, pp. 143-150.

18. E. Rask

19. Marsden

20. *Numismata orientalia*, VOL. II.

تا مدتها پس از دو ساسی هیچ دانشمندی تمامی توجه خود را به این موضوع (سکه) معطوف نکرد؛ تا این که در سال ۱۸۴۰ لونگ پریه^{۲۱} کاری جامع درباره سکه های ساسانی به نام رساله ای درباره مدالهای شاهان سلسله ساسانی پارس^{۲۲} پس از نیم قرن پس از یادداشت های دو ساسی منتشر کرد. این کار شامل تصاویر و شرح بسیار زیادی از سکه های ضرب شده شاهان ساسانی از «اردشیر اول» تا «یزدگرد سوم»، یعنی از آغاز تا سقوط سلسله ساسانی بود (۲۲۴ - ۶۵۱ م).

برخی نامها چون «قباد» که در قرائت آنها مشکلی وجود نداشت، اما رمز ناگشوده بر روی سکه ها باقی مانده بود در کوتاه ترین زمان قرائت شد. هرچند به «یزدگرد» پیش از این توسط «تیخسن» اشاره شده بود. اما قرائت او از برخی از نامهای خاص چون «شهریار» و «آذرمدخت» نادرست بود.

«لونگ پریه» به جز تعدادی نام خاص چیز دیگری به دانش پهلوی ما نیافزود. با وجود این او هیچ منبعی برای تصحیح قرائتهای اشتباه دو ساسی و سیراوسلی در اختیار نداشت.

با وجود این، اثر او که از همه منابع قابل دسترس بهره می برد پیشرفت قابل توجهی در کار سکه شناسی پهلوی به حساب می آمد و به وضوح تفاوت شکل الفبای پهلوی اولیه و متأخر در آخرین روزگار حکومت ساسانی را نشان داد. لونگ پریه به درستی نشان داد که بین حروف سکه نبشته های متأخر و الفبای بکار رفته در دست نویس های پهلوی تفاوتی اندک وجود دارد. به همین دلیل کرافت^{۲۳} در سال ۱۸۴۶ و توماس^{۲۴} در سال ۱۸۵۲ در «گاهشماری سکه شناسی»^{۲۵} خاطر نشان کرده اند که کار او علیرغم اشتباهات گوناگون در آن زمان ارزشمند است. آنها نیز به سهم خود دارای اشتباهاتی هستند که این اشتباهات از دید خود آنها درست بوده است.

در سال ۱۸۴۱ ه. ولسون^{۲۶} تعدادی از سکه های ساسانی را به همراه شرح آنها منتشر کرد.^{۲۷} پیشرفت قاطع در دانش پهلوی کتیبه ای توسط اولشوسن^{۲۸}، شاگرد دو

21. Long Périer

22. *Essai sur les médailles des rois perses de la dynastie sassanide.*

23. Krafft

24. Ed. Thomas

25. Numismatic Chronicle

26. H. H. Wilson

27. Ariana Antiqua

28. J. Olshausen

ساسی در پاریس بین سالهای ۲۳ - ۱۹۲۰، صورت گرفت. جزوه او دربارهٔ سکه‌نشته‌های پهلوی براساس سکه‌های شاهان متأخر ساسانی، براساس سکه‌های خلفای نخستین (اسلامی)، براساس سکه‌های اسپهبدان تبرستان و براساس سکه‌های هندو پارسی (ایرانی) شرق ایران پی‌ریزی شد. این جزوه به زبان آلمانی است.^{۲۹}

او را به حق می‌توان به عنوان نخستین مدعی رمزگشایی «دسته‌بندی سکه‌های» مذکور نام برد. بعدها، او نامها و اعدادی که با حروف نوشته شده بود و دیگر اصطلاحاتی را که متقدمان نیز موفق به قرائت آنها نشده بودند، کشف کرد. در یک دسته‌بندی مشخص از سکه‌ها، او موفق به قرائت نام «تبرستان» (Tapūristān) کشور تبرستان) به همراه برخی دیگر از نامهای خاص و اعداد شد. برخی از سکه‌ها تنها دارای پهلوی نبشته و برخی دیگر دارای هم خط پهلوی و هم خط کوفی بود. برخی از نامهای خاص، عربی و برخی دیگر پارسی بود. او اصطلاح «افزود» (afzūt)، را که به فراوانی در روی سکه‌های متأخر ساسانی به کار رفته است کشف رمز کرد. او همچنین نامهای نخستین حاکمان عرب را روی سکه‌ها قرائت کرد. از این پس کشف رمز سکه‌نشته‌های ساسانی بسیار مورد توجه دانشمندان شرق‌شناس قرار گرفت. «ب. دورن»^{۳۰} مقالات متعددی را به این موضوع اختصاص و منتشر کرد.^{۳۱} او کشفیات مهمی انجام نداد، اما نامهای خاص بر روی تمام سکه‌هایی که برایش قابل دسترس بود و در نتیجه کار دو ساسی و لونگ پریه تا آن زمان شناخته شده بود قرائت کرد. او اشتباه دو ساسی در پیشنهاد قرائت BH برای bagī را تکرار کرد. با وجود این و علیرغم آن که او به دیگر متخصصان پهلوی دسترسی نداشت و دانش ما را در زمینه سکه‌شناسی پهلوی با تفسیرهایش به طور قابل ملاحظه‌ای افزایش داد.

او از این زمان تا سال ۱۸۸۱ در نشریه مذکور (نشریه آکادمی علوم

29. Die Pehlewi-Legenden auf den Münzen der Letzten sāsāniden, auf den ältesten Münzen arabischer Chalifen, auf den Münzen der Ispehbeds von Taberistān und auf den Indo-persischen Münzen des Östlichen Irān, Dr. Justus Olshausen, Kopenhagen, 1843.

30. B. Dorn

31. Bulltin de la classe historico-philologique de l'Académie Impériale des sciences de st. Pétersbourg, VOI. I, 1844, pp. 107-110, 207-272, 274-294.

سنت پترزبورگ) و در برخی دیگر از نشریات^{۳۲} مقالات متعددی درباره سکه‌شناسی ساسانی منتشر کرد.

بسیاری از نکات این مقالات، بویژه مطالب مربوط به نبشته‌های پشت سکه‌ها تا به امروز تردیدآمیز باقی مانده است.

کرافت در سال ۱۸۴۴ با بازنگری در جزوه اولشوسن آن را منتشر کرد.^{۳۳} او اطلاعاتی درباره حاکمان محلی تبرستان و حاکمان بعدی عرب این ناحیه و سلسله‌های مختلفی که هر کدام از آنها بدان تعلق داشتند ارائه کرد. او با اشتیاق در زمینه گاهشماری آنها (حاکمان) به یاری اعدادی که در روی سکه‌ها به یک دوره خاص ارجاع می‌خورد، تلاش زیادی نمود و آغاز این دوره را سال ۶۴۵ م. قرار داد. او هم چنین شرحی از سکه‌نبشته‌های «مجموعه وین»^{۳۴} ارائه کرد.

در نتیجه کارهای اولشوسن و کرافت شیوه‌ای مشخص در قرائت نبشته‌های پهلوی سکه‌های عرب (- ساسانی) به وجود آمد که در این دسته، سکه‌های بیشماری در دو قرن نخستین هجری ضرب شده است.

ف. سوره^{۳۵} ژنوی نیز توانست از اهمیت کشف اولشوسن دوری بجوید. در نامه‌ای که برای این دانشمند آلمانی* (اولشوسن) فرستاد، پذیرش خود را از کارهای آن دانشمند اعلام و در همان زمان سکه‌های شخصی جدیدش را منتشر و در چند خط توضیح داد که گفته‌های اولشوسن را پذیرفته است.

در سال ۱۸۴۶ ساویلوف^{۳۶} ملاحظاتی را درباره سکه‌های تبرستان و نبشته‌های پهلوی منتشر کرد. به نظر می‌رسد که کشفیات اولشوسن که جزوه‌اش به تشویق «توماس»، عضو خدمات شهری بنگال^{۳۷}، و بوسیله ویلسون به انگلیسی ترجمه شد،^{۳۸} موجبات پژوهش در سکه‌نبشته‌های پهلوی حاکمان نخستین عرب را فراهم آورد.

32. Mélanges Asiatiques and Z. D. M. G. 1867.

33. über Herrn professor Olshausen's Entzifferung der Pehlewi-Legenden auf Münzen, wiener Jahrbücher für Literatur, VOL. 106, Anzeigblatt, pp. 1-33.

34. Vienna Collection

35. F. Soret

* مرگ او در ۲۴ دسامبر ۱۸۴۶ اتفاق افتاد.

36. Savelief

37. Bengal Civil Service

38. Numismatic Chronicle, VOL. IX, 1848.

او رساله‌ای کامل در این زمینه منتشر کرد.^{۳۹} با توجه به مواد بسیار گسترده‌ای که اولشوسن استفاده کرد، این موضوع به کشفیات حروف کمک نمود و پیشرفت مهمی در رمزگشایی پهلوی نبشته‌های سکه‌ها بود. او توصیف کرد:

الف - «نخستین سکه‌های اولیه و تقلیدی اعراب» از سال ۱۸ تا ۴۳ هجری، یعنی دوره‌ای که فاتحان عرب از سکه‌های شاهان متأخر ساسانی استفاده کرده یا سکه‌هایی را با همان نشانه‌های قبلی و نبشته‌های پهلوی با اضافه نمودن تنها واژه «بسم‌الله» (bismilla) ضرب کرده‌اند.

ب - سکه‌های حاکمان عرب را در نخستین قرن هجری تا زمان حجاج بن یوسف (۸۱ هجری).

او همچنین نشان داد که این سکه‌های متأخر دارای نامهای خاص «ضرابخانه شهرها» در سمت راست پشت سکه‌ها هستند و تلاش نمود تا برخی از این نامها را مشخص کند. این موضوع به عنوان کشفی مستقل این که از سوی توماس یا براساس برخی تلاشها و نقطه‌نظرات موردان^{۴۰} به دست آمده باشد، چندان مشخص نیست. موردان این موضوع را در سال ۱۸۴۸ ذکر و منتشر نمود.

در حالی که توماس تلاش نمود تا آن را در ژوئن سال ۱۸۴۹ قرائت کند. هم چنین توماس یادداشتی ارزشمند به نام درباره حروف ترکیبی برخی از دسته‌های مشخص سکه‌نشته‌های ساسانی افزود. برخی از این سکه‌ها که در اثر ویلسون نیز شرح شده‌اند و به خاطر غرابتشان بدانها توجه شده است دارای نبشته‌های هندی هستند. اما افتخار نخستین بررسی دقیق آنها توسط توماس انجام گرفت.

او (توماس) برخی از این سکه‌ها را به‌طور جامع در یادداشتی جداگانه به نام «ملاحظات درباره هند کهن» در اثرش^{۴۱} به سال ۱۸۵۸ به تصویر کشاند. در همان چاپ ملاحظات پراکنده درباره سکه‌های پهلوی ارائه کرد.^{۴۲} او مقالات متعددی را در نشریه انجمن پادشاهی آسیایی^{۴۳} و در گاهشماری سکه‌شناسی^{۴۴} به این امر اختصاص داد. این مقالات

39. Journal of the Royal Asiatic Society, VOI. XII, 1850, pp. 253-347.

40. Dr. A.D. Mordtman

41. Prinsep, VOI. II, 1858, pp. 107-116.

42. Ibid. VOI. I, pp. 12-15, 32-35, 62-72, 93-96, 120-126.

43. Journal of the Royal Asiatic Society, 1868, 1872.

با گسترشی فراوان پایه‌های «رساله‌ای در زمینه سکه‌های ساسانی» شد که این یکی خود در حال آماده شدن برای «نشر جهانی سکه‌شناسی شرق» «مارسدن» بود؛ اما بدبختانه این رساله هرگز منتشر نشد. «توماس» در تمامی نوشته‌هایش نشان داده است که در خواندن خطوط کهن مهارت دارد و او توانست حروفی را که قرائت آنها دشوار بود، بخواند؛ اما در توضیحات واژه‌شناسی چندان موفق نبود.

مهمترین و کامل‌ترین کار دربار سکه‌شناسی ساسانی و سکه‌نشته‌های پهلوی حاکمان عرب از آن «دکتر موردمان» قسطنطنی است. تمامی مقالات او در Z.D.M.G منتشر شد. دو مقاله اول در سالهای ۱۸۴۸ و ۱۸۵۰ به صورت نامه به اولشوسن منتشر گردید. موردمان برای نخستین بار پیشنهاد شرح نیشه‌های پشت سکه‌ها را که نامهای شهرها بودند، ارائه و خود نام سی ضرابخانه را مشخص کرد. او در سال ۱۸۵۴ رساله‌ای جامع و ارزشمند درباره سکه‌ها و نیشه‌های پهلوی منتشر کرد.^{۴۵} او سکه‌ها را به چهار دسته تقسیم‌بندی کرد:

- ۱- سکه‌های ساسانی (۲۲۴ - ۶۵۱ م). ۲- نخستین سکه‌های اسلامی ضرب شده به وسیله حاکمان عرب تا سال ۷۰۰ م با نیشه‌های پهلوی و خطوط کوفی.
- ۳- سکه‌های حاکمان تبرستان تا سال ۸۰۰ م. ۴- سکه‌های استانهای شرقی با نمایه Devanāgarī و دیگر خطوط با مفهوم در کنار نیشه‌های پهلوی. موادی که او در اختیار داشت در قیاس با مواد دیگر دانشمندان بسیار گسترده بود؛ زیرا او اظهار می‌دارد که قادر به بررسی دو هزار سکه پهلوی از زمان اردشیر بابکان تا آخرین سکه‌نیشه‌های پهلوی ضرب شده به وسیله حاکم عرب بوده است. با وجود این تحقیقات گسترده او تنها به سه گروه اول محدود شد. او درباره گروه چهارم یعنی گروه «هند و ساسانی» که بحث درباره آنها بسیار مشکل بود، چیزی منتشر نکرد. موردمان نیشه‌های سکه‌ها را به هشت دسته تقسیم کرد و این تقسیم‌بندی براساس گاهشماری تاریخی (ترتیب زمانی) استوار بود.
- این روش نیازمند مشاهده نام و عناوین پادشاه بود که نخست در روی سکه می‌آمد و سپس این نام با برخی دیگر از واژه‌های اضافی در پشت سکه ظاهر می‌شد.

44. Numismatic chroicle, 1850, 1852, 1872, 1873.

45. Erläurung der Münzen mit pehlevi-Legenden, Z.D.M.G, VOL. III, pp. 1-194.

تنها این تکرار بود که دو ساسی را قادر به کشف نبشته‌های نخستین سکه‌های ساسانی کرد، زیرا این نامها و عناوین تقریباً به یک شکل ظاهر می‌شدند. از زمان بهرام چهارم (۳۸۸ - ۳۹۹ م) عناوین کوتاه شد و غالباً عنوان Malkān malkā «شاهان شاه» استفاده شد. در روی سکه‌های فیروز اول (۴۵۹ - ۴۸۴ م) این عنوان نیز حذف شد و تنها نام (پادشاه) با برخی عبارت‌های دعایی چون afzūt (افزود) می‌آید. این سنت تا پایان آخرین پادشاه ساسانی حفظ شد.

از دیدگاه یک خط‌شناس و با توجه به خطوط پهلوی، موردمان سکه‌ها را به سه دوره تقسیم‌بندی کرده است:

۱ - سکه‌هایی که روی آنها از همان الفبایی استفاده شده که در صخره‌نبشته‌ها از زمان اردشیر اول تا نرسی (۲۲۴ - ۳۰۳ م) از آنها استفاده شده است.

۲ - سکه‌هایی که روی آنها از الفبای میانه یعنی الفبای حد فاصل الفبای کتیبه‌ای و کتابی (۳۰۳ - ۶۰۰ م) استفاده شده است.

۳ - سکه‌هایی که روی آنها از همان الفبای کتابی استفاده شده است (۶۰۰ - ۸۰۰ م). «موردمان» با توجه به منابع گسترده‌اش از پژوهشهای خود راضی نیست؛ او عمیق به این موضوع (سکه) علاقمند بود و تلاش کرد تا بیش از سه هزار سکه را بررسی نماید، هر چند این تعداد بالغ بر دو هزار عدد ذکر شده است. هدف از تحقیقاتش کامل نمودن و اصلاح تلاشهای متقدمان بود و در نهایت به صورت دو مقاله منتشر شد.^{۴۶} او هم چنین رسالاتی دیگر نیز نوشت و در هر کدام به شرح پهلوی نبشته‌های (کتیبه) مهرها پرداخت.^{۴۷} دستاوردهای او بسی فراتر از آنچه بود که به وسیله دوساسی و اولشوسن به دست آمد؛ این موضوع بویژه به وسیله دورن^{۴۸}، بارتولومه^{۴۹} و خانیکف در نامه‌ای به «دورن» تأیید شده است. این دانشمندان از شاخه سکه‌شناسی پهلوی و روسی‌اند. آنها

46. *Journal of German Oriental Society* (Z.D.M.G), VOL. XII, 1858, pp. 1-56; VOL. XIX, 1865, pp. 373-496.

47. *Studien über geschnittene steine mit Pehlevi Inschriften*, Z.D.M.G, VOL. XVIII, 1864, pp. 1-47; VOL. XXIX, 1875; VOL. XXXI, 1877.

48. *Mélanges Asiatiques*, VOL. III, 1858-59, pp. 149-165, 426-459, 460-475, 502-531, st. Petersburg.

49. *Mélanges Asiatiques*, VOL. III, pp. 139-165, 349-372 and *Bulltin historico-philologique*, VOL. XIV, pp. 371-378.

بویژه به تفسیرهای او (موردمان) دربارهٔ برخی از واژه‌ها و علائم اختصاری نام ضربابخانه‌های شهرها که در پشت سکه‌های متأخر چون سکه‌های «قباد» و «خسرو» و دیگر جاها آمده است، معترض بودند. اما دیدگاههای «دورن» دارای نکته‌های بسیار ارزشمندی است و حتی درستی قرائتهای موردمان را در قرائت نام ضربابخانه‌های شهرها اعلام کرد.

رقبایش نسبت به قرائت او (موردمان) دربارهٔ واژه‌ها و دیگر نشانه‌های که ترجمه کرده است تردید دارند. آنها تصور می‌کردند که این نامها باید نام حکاکان یا نشانه ارزشی هر سکه یا عنوان افتخاری است. اما همهٔ این تصورات، ماهرانه به وسیلهٔ موردمان رد شد.^{۵۰} با وجود این، مخالفت‌های انجام شده با شیوهٔ سکه‌شناسی پهلوی موردمان از ناحیه آن دانشمندی نبود که بتواند منکر آن پیشرفت عظیمی شود که موردمان در دانش پهلوی در این رشته از پژوهشهای کهن ایجاد کرد؛ تمام افتخارات او به جهت تلاشهای خستگی‌ناپذیرش در گره‌گشایی و قرائت نام ضربابخانه‌ها برایش باقی خواهد ماند.

سرچشمه اطلاعات او بدلیل آشنائیش با مورخان ییزانسی، عرب، پارس و ارمنی بود و همتش خستگی‌ناپذیر است.

استیکل^{۵۱} در دومین بخش اثرش^{۵۲} صفحات بسیار زیادی را به سکه‌های عرب - پهلوی (ساسانی) و برخی سکه‌های ناشناخته که در «سغد» در دورهٔ ساسانیان ضرب شده‌اند، اختصاص داد.

بهترین مجموعهٔ ورق (گراور)های مربوط به سکه‌های ساسانی توسط «ب. دورن» منتشر شد.^{۵۳} اما ۳۲ ورق هیچ متنی را به همراه نداشت. دانشمند استواری چون بارتولومه انتشار مجموعه سکه‌های ساسانی خود را پیشنهاد داد و در توافق با «دورن» برای تهیه گنجینهٔ سکه‌های ساسانی اعلام آمادگی کرد؛ اما به دلایل مختلف این کار مورد قبول واقع نشد.

بارتولومه به سال ۱۸۷۰ درگذشت و گراورهای سکه‌ها را که از نظر اطلاعات

50. Z.D.M.G, VOI. XIX, pp. 373-413.

51. Stickel

52. Handbuch zur morgenländischen Münzkunde, 1870; and Z.D.M.G, 1870, p. 636.

53. Collection de Monnaies Sassanides de feule Lieutenat Général j. de Bartholomaei, 1873, st. Petersburg.

تاریخی، خط‌شناسی، واژه‌شناسی، و هنری بسیار ارزشمند و مهم‌اند از خود بر جای گذاشت. مورخ در جلوی روی خود فهرستی کامل و پیوسته و بدون جا افتادگی از شاهان ساسانی حتی از بابک پدر اردشیر، بنیان‌گذار سلسله ساسانی، دارد. تفاوت دوره‌های الفبای پهلوی در زمانی بالغ بر چهار قرن (۲۲۴ - ۶۵۱) براحتمی مشخص شد. واژه‌شناس از قرائت نبشته‌هایی که دارای صفات شاهان یا دیگر واژه‌های پهلوی و همچنین اعداد پهلوی از یک تا چهل و هشت بهره خواهد برد. هنرمند نیز به احتمال به مواد مورد علاقه خود دست می‌یابد. این گروارها راهنما و سرمشق اجتناب‌ناپذیر کسانی خواهد بود که به کار سکه‌شناسی ساسانی علاقه‌مندند.

موردمان در (Z.D.M.G) به سالهای ۱۸۵۸ و ۱۸۶۵ به انتقادهای گوناگون دورن، بارتولومه، نولدکه، و زالمان درباره قرائت برخی از تاریخها و نامهای خاص پاسخ داد و مسئله بررسی ضرابخانه‌ها را ادامه داد و مقاله‌ای در (Z.D.M.G)^{۵۴} منتشر کرد.

همچنین او در همان مجلد (صفحات ۱۲ - ۸) رساله‌ای کامل در تاریخ سکه‌شناسی حاکمان عرب پارس (ایران) با تعیین چهار دوره براساس سکه‌هایشان یعنی دوره یزدگرد، خسرو، هجری و تبرستان ارائه کرد. یادداشتهای او پس از مرگش^{۵۵}، که به‌طور کامل به سکه‌های شاهان ساسانی اختصاص دارد، کارهای اولیه موردمان را به روز تکمیل کرده است.

بنابر گفته دورن تلاشهای موردمان در کنار گروارهای بارتولومه باید به عنوان پایه‌های همه مطالعات سکه‌های ساسانی به حساب آید.

نخستین کاتالوگ منتشر شده درباره سکه‌های ساسانی به وسیله مارکوف^{۵۶} به سال ۱۸۸۹ صورت گرفت؛ او در حدود پانصد سکه ساسانی از سری سکه‌های متعلق به «انستیتو زبانهای شرقی سنت پترزبورگ» را شرح داد.

سِر کونینگهام^{۵۷} مقدار ناچیزی از سکه‌های ساسانی را در «گاهشماری سکه‌شناسی» منتشر کرد.^{۵۸} مقالات متعددی درباره سکه‌شناسی ساسانی به وسیله

54. Z.D.M.G, VOI. XXXIII, 1879, pp. 113-136.

55. Z.D.M.G, VOI XXXIV, 1880, pp. 1-162.

56. A. de Markoff

57. Sir. A. Cuningham

58. Numismatic chronicle, 1893, p. 178. p. XIII.

دورن منتشر شد که سه مقاله مهم آن عبارتند از:

۱ - ملاحظاتی درباره سکه‌ها با نبشته‌های پهلوی، در مجله باستان‌شناسی بین سالهای ۱۸۸۴ و ۱۸۸۵.

۲ - تاریخ کتیبه‌شناسی ساسانی، (چکیده‌ای از مقاله انتخاب شده برای بخش ایران کنگره شرق‌شناسی، پاریس، سپتامبر ۱۸۹۷).

۳ - نبشته‌های سکه‌های ساسانی، در مجله باستان‌شناسی ۱۸۹۸.

مقاله نخست به بحث کلی سکه‌شناسی و مقاله دوم به کتاب‌شناسی منابع منتشر شده درباره ساسانیان بویژه سکه‌هایشان می‌پردازد و این یکی بسیار همانند کاتالوگ سکه‌های ساسانی است که به وسیله مارکوف ارائه و در بالا ذکر شد. در سومین مقاله دورن به اصلاح قرائت‌های سکه‌نبشته‌های ساسانی که برایش آشنا بود، پرداخته است. راپسون^{۵۹} تعداد اندکی از سکه‌های ساسانی را که در سیستان به وسیله تت^{۶۰}، عضو کمیسیون مرزی سیستان، جمع‌آوری شده بود، تشریح کرد.^{۶۱}

تنها در یک کاتالوگ دیگر مربوط به سکه‌های ساسانی حدود هفتاد و سه سکه در موزه کلکته هندوستان به وسیله ونسن اسمیت^{۶۲} شرح داده شد.^{۶۳} مطلب قابل توجه‌ای که در این سالها در این رشته یعنی باستان‌شناسی ساسانی به دانش ما افزوده شده به وسیله دو مورگان^{۶۴} و با عنوان «مطالعه کارگاه‌های ضرب سکه در زمان شاهان ساسانی پارس» در مجله باستان‌شناسی سال ۱۹۱۳ است. این رساله به‌طور کامل به ضربخانه‌های ساسانی می‌پردازد.

دو مورگان نه تنها افق تازه‌ای درباره ضربخانه‌هایی که اکنون می‌شناسیم، گشود، بلکه بسیاری از ضربخانه‌های «تک نگاری»^{۶۵} را که تا آن زمان ناشناخته بودند مشخص کرد. این کار، کاری جامع در پژوهشهای اخیر به حساب می‌آید و اطلاعات فراوان و کمیاب درباره مکان‌هایی که شخصاً دیده و بررسی کرده به ما می‌دهد. در حقیقت این کار

59. E. J. Rapson

60. G. P. Tate

61. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1904, pp. 673-686, 1. Pl.

62. Vincent Smith

63. *Catalogue of the Coins in the Indian Museum*, VOI. I, 1906, pp. 217-229. Pl. XXIV, Calcutta.

64. J. de Morgan

۶۵. منظور نام ضربخانه‌هایی است که در روی سکه‌ها تنها با یک حرف مشخص شده است. - م.

نه تنها یک توضیح علمی دربارهٔ بسیاری از قرائت‌های مشکوک ضربخانه‌های تگ‌نگاری است، بلکه پاسخی به همهٔ تشخیص‌های فرضی است که به وسیلهٔ نخستین نویسندگان وضع شده است.

یادداشت‌های کوتاهی دربارهٔ برخی سکه‌های نایاب به وسیلهٔ من (پاروک) داده شده است.^{۶۶}

راهنمای همگانی کوتاهی به وسیلهٔ والتین^{۶۷} تحت عنوان «سکه‌های ساسانی» به سال ۱۹۲۱ تألیف شد که هدف از آن کمک به سکه‌شناسی در تشخیص و تخصیص دیگر سکه‌های ساسانی بود که مالک آن سکه‌ها من (پاروک) هستم.

* * *

لازم به یادآوری است که از سال ۱۹۲۱ تا اکنون آثار بسیار ارزشمندی دربارهٔ «سکه‌های ساسانی» منتشر شده است. البته بیشتر این آثار گرانبها از آن ایران‌دوستان و ایران‌شناسان بیگانه است که می‌توان به مهمترین آنها اشاره کرد:

1. Gaube, H: 1973, Arabosasanidische Numismatik, Kinkhardt, Biermann, Braunschweig.
2. Göble, R: 1971, Sasanidische Numismatik (Handbücher der mittelasiatischen Numismatik 1), Klinkhardt, Biermann, Braunschweig.
3. Guillou, A: 1953, Les monnayages Pehlevi-Arabs, Paris.
4. Miles, G, C: 1938, The Numismatic History of Rayy, New York.
5. *Paruck, F.D.I: 1924, Sāsānian Coins, Times press, Bombay.
6. Unvala, J.M: 1938, Numismatique de Ṭbarsistān et quelques monnaies

66. Numismatic supplements, N°XXVII, XXIX to the: journal of the Asiatic Society of Bengal, VOI. X III, 1917.

– N. S. N°XXX to the: J. S. B, VOI. XIV, 1918.

– N. S. N°XXX to the: J. S. B, VOI. XVII, 1921.

– N. S. N°XXXVI to the: J. S. B, VOI. XIX, 1923.

67. W. H. Valentine

* این کتاب علی‌رغم آن که در سال ۱۹۲۴ تألیف شده است اما هنوز از مهمترین منابع سکه‌شناسی به شمار می‌رود. - م.

Sassanides provenant de suse, Paris.

7. Valentine, W.H: 1921, Sassanians Coins, London.

۸. بیانی، ملکزاده: ۱۳۳۹، تاریخ سکه از قدیمترین ازمه تا دوره اشکانیان، جلد اول، دانشگاه تهران، تهران.

۹. رابینو، دی. ب. گ: ۱۳۵۳، آلبوم سکه‌ها و مهرهای پادشاهان ایران (از ۱۵۰۰ - ۱۹۴۸ م)، ترجمه محمد مشیری، امیرکبیر، تهران.

۱۰. مشیری، محمد: ۱۳۵۲، کتابشناسی سکه‌ها و مهرها و طغراهای پادشاهان ایران، انجمن فرهنگ ایران، تهران.

علاوه بر این کتابها باید به بیش از سیصد مقاله ارزشمند در این زمینه اشاره کرد.

مری بویس

ترجمه زهرا (نیلوفر) باستی

آناهیتا*

اناهید (Anāhīd) (فارسی باستان: anāhītā، فارسی نو: ناهید Nāhīd / آناهیتا)، Anahit، [آناهید] ارمنی، انائتیس (Anaitis) یونانی، صورت فارسی میانه است از نام anāhītā، الهه ایرانی. این بحث در چهار بخش ارائه می‌شود:

۱- اردویسور اناهید

۲- آیین و انتشار آن

۳- انائتیس

۴- آناهیتا*** در هنر

اردویسور اناهید (Ardwīsūr Anāhīd) در زبان فارسی میانه نامی برای ایزد محبوب زرتشتیان، اردوی سورا آناهیتا (Arədrī Sūrā Anāhītā) است: در یشت ۵ (معروف به آبان‌یشت، یکی از بلندترین یشتها و سرودهای اوستا که به خوبی حفظ شده است) او را گرامی داشته‌اند. سورا (sūrā) و آناهیتا (anāhītā) صفت‌های عام به ترتیب به معنای «نیرومند، توانمند» و «نیالوده و پاک» است. فقط صفت اردوی (arədvī) (واژه‌ای نامعلوم) منحصر به این الهه است و به دلایل ریشه‌شناختی آن نیز صفتی زنانه به معنی

* Anāhīd in Encyclopaedia Iranica, Edited by Ehsan Yarshater, Routledge and Keganpaul, London. Boaston. Melbourne and Henley. vol.1, p. 1003

*** در این ترجمه نامهای خاص کهن به شکل متداول و جافاده خود در فارسی کنونی آورده شده و به همین دلیل، به جای آناهیتا صورت رایج آناهیتا در عنوان و هم در مقاله آمده است.

«مرطوب و نمدار» تعبیر شده است. طبق نظر لومل (H. Lommel) در دوران هندواروپایی نام خاص این الهه سرسوتی (Sarasvatī)، به معنی «او که دارنده آبهاست» بود.^۱ در هند دوران ودایی او را هنوز با همین نام نیایش می‌کردند، که در آنجا به رود کوچک ولی بسیار مقدسی در مدهیادسه (Madhyadeśa) نیز اطلاق می‌شد. نام او به شکل ایرانی (Harahavati) * به منطقه‌ای پررود نهاده شده بود که پایتخت کنونی آن قندهار است.^۲ به نظر می‌رسد *هروهوتی در اصل تجسم انسانی رود اساطیری بزرگی بوده است که از کوه هرا (Harā) به دریای وروکش (Vourukaša) فرو می‌ریزد و سرچشمه همه آبهای جهان است. از این روی است که درشت ۵ و کتابهای پهلوی این ایزد را گرامی داشته‌اند. ولی ظاهراً با گذشت زمان نام خاص او منسوخ شده و لقبهای اردوی و سورا به کار رفته‌اند که سرانجام این دو با هم ترکیب شده و نام اردویسور را در فارسی میانه ساخته‌اند. در یشت او، الهه رودخانه دوشیزه‌ای زیبا و نیرومند با جامه‌ای از پوست خز (۵. ۱۲۹) توصیف شده است که گردونه‌ای با چهار اسب باد، باران، ابر و تگرگ را می‌راند (۵. ۱۲۰). او را که الهه آب است به عنوان بخشنده باروری ستایش می‌کنند که نطفه همه مردان را و زهدان همه زنان را پاک می‌گرداند، و شیر را برای تغذیه کودکان به پستانها می‌آورد (۵. ۲). او نیز همچون سرسوتی هندی محصول و دام را بارور می‌کند؛ و او را پسان الهه و تجسم انسانی رودی اساطیری ارج می‌نهند که «به بزرگی همه آبهای جاری بر زمین است» (۵. ۳). در بسیاری از فرهنگهای کهن بین آب و خرد پیوندی روحانی برقرار است و کاهنان و شاگردانشان از اردویسور درخواست دانش می‌کنند (۵. ۸۶)؛ از سوی دیگر در هند سرسوتی حامی خواندن و دهاست. اردویسور در مقام الهه آب با آپس (Āpas) پیوند دارد و بندهایی از سرود او بخش اعظم آبان یشت را تشکیل می‌دهد. او با اپام نپات (Apam Napāt) (که به نظر من خدای بزرگ دوران باستان، ورونا (Vouruna) است) و تیشتر (Tištrya) نیز ارتباط دارد.

اردویسورا را بخشنده داراییهایی چون گردونه، رزم‌افزار و اثاثیه منزل به نیایشگرانش (۵. ۱۳۰)، همچنین پیروزی‌دهنده در جنگ و نابودکننده دشمنان (۵. ۳۴) نیز می‌دانند، که این ویژگیها کمتر در یک الهه رودخانه دیده می‌شود. چند بند که این وجوه نیرومندی وی را بیان می‌کند با صفات اشی (Aši)، ایزد بخت و اقبال، ارتباط نزدیکی دارد و به نظر می‌آید شخصیت این دو الهه زیبای گردونه‌ران قدری با هم آمیخته

1. "Anahita-Sarasvatī", *Asiatica, Festschrift F. Weller*, Leipzig, 1954, pp. 405-13.

2. Av. Haraḫaitī-, OPers. Hara(h)uvati-, Greek Arachosia.

شده است. به لحاظ زبان‌شناختی، سرود ستایش اردویسورا قدیمی‌تر از سرود کوتاه و ناقص اشی (یشت ۱۷) است. از همین روی فرض می‌شود که در بندهای مشترک این دو یشت، وام‌گیرنده اشی است. با این حال در ادبیات شفاهی سیال به چنین ملاکهایی نمی‌توان تکیه کرد. پس از فزونی یافتن محبوبیت اردویسورا، سرود ستایش او را مردم مرتباً باز می‌خواندند و بنابراین بهتر حفظ شده است؛ گذشته از این موبدان برای گرامیداشت او به اشاعه سرودش تمایل داشتند. «اشی فراخ روزی» شخصیتی گاهانی است که از دیرباز پرستش می‌شد؛ و احتمالاً به تدریج با ناپدید شدن زیر چهره اردویسورا شعرهایی که روزگاری برای او سروده شده بود به رقیبش منتقل شد و بدین ترتیب نعمتهایی که به درستی از الهه بخت و اقبال طلب می‌شد، از الهه رودخانه درخواست شد.

به نظر می‌آید در زمان هخامنشیان با همتا شمردن اردویسورا و آناهیتی (Anāhiti)، الهه غرب ایران که در منابع یونانی انائیس (Anaitis) آمده است، محبوبیت این الهه میان مردم رشد شگفت‌آوری یافت. پیداست که علاقه هخامنشیان به این الهه پس از گرایش به کیش زرتشتی نیز دوام آورد و شاهان این سلسله ظاهراً از نفوذ خود برای جای دادن او در یزدانکده زرتشتی استفاده کردند. این مشکل که چگونه پرستش رب‌النوعی ناشناس در اوستا مطرح شود، با تشبیه *آناهیتی به *هرهوتی اردویسورا آناهیتا حل شد که لقب سومش شباهت زیادی به نام خاص رب‌النوع غربی داشت و در واقع پیشتر در زبان فارسی باستان جدید بر اثر افتادن واژه پایانی آن در زبان محاوره‌ای، آناهیتی شده بود.

اردشیر دوم (۴۰۴ - ۳۵۹ ق. م.) را معمولاً نخستین پادشاه هخامنشی می‌دانند که «آناهیتا (۱)» را پرستید - که وجودی مرکب، حاصل همانندسازی اردویسورا آناهیتا و آناهیتی بود. او در کتیبه‌هایش پس از اهورامزدا و میترا از آناهیتا یاری طلبید و پیکره‌های آیینی این الهه را ساخت؛ گمان می‌رود پس از این، اشعاری در وصف او سرودند و در یشت ۵ آوردند که ظاهراً به توصیف پیکره‌ای در معبد می‌پردازد (نگاه کنید به آبان یشت). در این اشعار اردویسورا آناهیتا تجسم رودی خروشان نیست بلکه وجود ایستای شکوهمندی مزین به ردایی با کمر بند فاخر و شنل جواهرنشان، کفشها، گوشواره‌ها، گردنبند و تاج زرین، است که به یاری خوانده می‌شود. چنین توصیفی درباره هیچ‌یک از ایزدان دیگر اوستا به کار نرفته است، و تضاد بین او و مفهوم اردویسورای بی‌باک که چهار اسب عنان‌گسیخته از نیروهای طبیعت را می‌راند، حاکی از این است که گاهی پیوند

دادن *هرهوتی و *انائیس چقدر دشوار بوده است. در متون پهلوی (بعضی از آنها برگردان متون گمشده اوستایی اند) گاهی هنوز این دو الهه جدا تلقی شده‌اند، یعنی اردویسور تجسم رودی اساطیری و اناهید الهه باروری و همتای سیاره ناهید (Venus، زهره). از این رو بندهشن بزرگ در توصیف رودها و دریا‌های جهان می‌گوید که سرچشمه همه آنها «اردویسور» است (۲، ۱۰، ۵)؛ از سوی دیگر در بندی مربوط به ستارگان و سیاره‌ها (۴، ۵) از «اناهید اباختری» (Anāhīd ī Abāxtari)، یعنی سیاره ناهید/زهره، نام برده است. با این حال در فصلهای دیگر دو الهه یکی شده‌اند، مثلاً در فصل ۳، ۱۷ آمده است «اردویسور اناهید، پدر و مادر آنها» (Ardwīsūr ī Anāhīd pid ud mād ī Ābān). در آیین این دو کاملاً یکی شده‌اند، که نامهای او در اوستا تأییدی بر این مطلب است. گذشته از این در نیایشگاهی در آسیای صغیر در دوران روم «انائیس» را با نامی فرا می‌خواندند که ظاهراً لقب باستانی *هرهوتی به معنای «دارنده‌ی هرای بلند» است.^۳ در حالی که در کتیبه یونانی دیگری از او با نام «انائیس آبهای مقدس» سخن می‌رود.^۴

با وجود این مدارکی حاکی از وجود موبدانی راست‌کیش در دست است که با تمام توان در برابر آیین التقاطی سلطنتی و عناصر بیگانه آن از جمله نیایش در معابد – و نیایش تمثالها – مقاومت کردند. به همین سبب اگرچه به نظر می‌آید یشت ۵ به منظور رسمیت بخشیدن به نیایش انائیس تنظیم شد و در تثلیث خدایان بزرگ مورد پرستش هخامنشیان «آناهیتا» جانشین ورونا شد، با این حال در نیایشهای یسنا (یسن ۲، ۵ و در جاهای دیگر)، هنوز ورونا است که با نام اپام نپات به همراه آبها به یاری خوانده می‌شود. بعلاوه در نامگذاری روزهای ماه (ظاهراً در اواخر دوره هخامنشی انجام شد) یک روز به اشی (در فارسی میانه ارد (Ard)) اختصاص دارد، ولی هیچ روزی به نام رقیب او، اردویسورا آناهیتا، نیست. همچنین احتمال دارد آیین نیایش آتش در معابد در همین دوره در مخالفت با آیین نیایش تمثال انائیس رواج یافته باشد. به رغم این همه مقاومت موبدان آیین اردویسورا آناهیتا که ترکیبی از آیینهای الهه آب و الهه مادر بود و پادشاهان برگزارکنندگان و رواج‌دهندگان آن بودند، محبوبیت گسترده‌ای میان مردم یافت. به طور کلی الهه‌ای به نام اناهید (آناهیت) / انائیس پرستش می‌شد که این مطلب بیانگر قدرت تأثیرگذاری هخامنشیان است. اشکانیان نیز از الگوی هخامنشیان در پرستش یاوران

۳. R. Schmitt, "Ein neues Anahita-Epitheton aus Kappadokien," ZVS 84, 1970, ببینید, barzochāra. ۳
S. Wikander, in *Acta Orientalia* 34, 1972, pp. 13-15 را ببینید مخالف آن pp. 207-10.

4. L. Robert, "Monnaies grecques de l'époque impériale," *Revue numismatique*, 6th series, 18, 1976, pp. 45-46.

اصلی‌شان اهورامزدا - مهر - اناهید پیروی کردند. نام زنانهٔ آب‌ناهید* (Āb-Nāhid, ناهیدِ آب) نخستین بار در دورهٔ اشکانی گزارش شده است.^۵ نیایشگاه‌هایی را که اردشیر دوم برای آناهیت بنا نهاد احتمالاً همگی پس از پیروزی اسکندر و در دوران حکومت سلوکیان نیز برپا بودند، هرچند که اشیاءشان به غارت رفت. نیایشگاه همدان (هگمتانه) دو بار غارت شد و کاشیهای طلا و نقرهٔ سقف آن کنده شد؛ ولی از قرار معلوم بازسازی شد، زیرا ایزیدور خاراکسی (Isidore of Charax) (پادگانهای پارتی ۶) از قربانیهایی نوشته است که در روزگار وی همواره به این نیایشگاه پیشکش می‌شدند. در کنگاور نیز ظاهراً نیایشگاهی وقف اناهید بود - اگر این مکان در واقع همان کنکوبر (Concobar) ایزیدور باشد (همان‌جا)؛ زیرا به گفتهٔ وی در آنجا معبدی وقف آرتیمیس (Artemis) شده بود که یکی از همتایان یونانی اناهید است. تأثیر هلنی‌ها که جان تازه‌ای به آیین نیایش تمثالها در ایران داده بودند احتمالاً این فرض را مسلم می‌سازد که پیکره‌های اناهید در دورهٔ پارتی هنوز نیایش می‌شد. از ارمنستان که در آن روزگار سرزمینی زرتشتی بود مدرک معتبری در تأیید این مطلب به دست آمده است. در ارمنستان مردم علاقهٔ فراوانی به اناهید داشتند و او را با عناوین «بانوی پرشکوه، مادر همهٔ دانشها، دختر اورمزد بزرگ و نیرومند» فرا می‌خواندند. در محرابهای او نشانه‌هایی از دادن پیشکشی وجود دارد؛ و در سال ۳۶ ق.م. یکی از سربازان مارک آنتونی (Mark Antony) یکی از پیکره‌های مشهور او را که از طلای ناب ساخته شده بود از معبد ارز (Erez) بیرون آورد. سر مفرغی زیبایی شبیه سر آفرودیت (Aphrodite) یونانی در ستالا (Satala) یافت شده است که گمان می‌رود به پیکرهٔ اناهید تعلق داشته باشد (طبق منبع کهنی همهٔ پیکره‌های مکشوف از ارمنستان را صنعتگران یونانی ساخته بودند).

در دورهٔ پارتی و شاید حتی پیش از آن نیز به احتمال زیاد اردوِسور اناهید را در سرتاسر این سرزمین در عبادتگاههای طبیعی بسیاری نیایش می‌کردند که در کنار دریاچه‌ها یا چشمه‌های جاری از کوهسار پدید آمده بودند. یکی از آنها (که با توجه به قداست زیاد آن احتمالاً قدیمی است) در نزدیکی شهر ری بر فراز کوهی قرار داشت و چشمه‌ای در پای آن روان بود. به نظر می‌رسد این نیایشگاه وقف اناهید «بانوی سرزمین» (شهربانو) شده بود، و نیایش در آن از چنان اهمیتی برخوردار بود که پس از پیروزی

* این «آب ناهید» همان نام زیبای قدیمی زرتشتی است که اینک دیگر متأسفانه متروک شده است: «آب نَییر» (avne?ir). یکی بودن «آب ناهید» و «آب نَییر» نظر پروفیسور بویس است. - ک.م.

۵. ببینید فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، ویراستار، م مینوی. تهران، ۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۵ بختش ۹، بیت ۵: ز اصفاهان دو بت چون ماه و خورشید
خجسته آب نَار و آب ناهید

اعراب وقف «بی بی شهربانو» شد که گفته می شود دختر آخرین پادشاه ساسانی و بیوه امام حسین است.^۶ از این رو تا به امروز مسلمانان در آنجا قربانی و نذر و نیاز می کنند. پرستش موجودات آسمانی در کنار عناصر طبیعی بیش از نیایش تمثالهای ساخته دست بشر با راست کیشی زرتشتی هماوایی دارد و این احتمال هست که با افراشتن نخستین پیکره های اناهید در زمان اردشیر، ناگهان میان برخی گروه های زرتشتی روحیه تمثال شکنی جریان یافته باشد. دلایل اندکی در دست است که نشان می دهد این روحیه در پایان دوره پارتی و با کم رنگ شدن تأثیر هلنی قویتر شد و امکان دارد برخی از پیکره ها از جمله پیکره های اناهید در آن زمان نابود شده باشند. به نظر می رسد ساسانیان در آغاز سده سوم میلادی نگهبانان موروثی نیایشگاه اناهید در استخر (احتمالاً یکی از معابد ساخته شده به فرمان اردشیر دوم) بودند که طبری آن را «معبد آتش اناهید» توصیف می کند. این حقیقت که ملکه شاپور اول (دختر - همسر وی) آذر - اناهید (Ādur-Anāhīd)، «اناهید آتش» نام داشت، نشان می دهد که پیش از تولد شاهزاده خانم - مثلاً در آغاز فرمانروایی ساسانیان - آتش مقدس اناهید جایگزین تمثال وی در این نیایشگاه شده است. پس از فرمانروایی دو پادشاه در زمان بهرام دوم، موبد موبدان کرتر، افتخار حفاظت از دو آتش مقدس استخر را یافت که یکی «آتش اناهید بانو» و دیگری «آتش اناهید - اردشیر» (سطر هشتم از کتیبه او در کعبه زرتشت) خوانده می شدند. اهمیت آتش دوم معلوم نیست.

پس اناهید (پس از اورمزد) الهه پشتیبان ساسانیان بود و همچون دو امپراتوری پیشین آیین او در دوران فرمانروایی این سلسله نیز رواج داشت. اگرچه در این دوران او را رسماً نیایش می کردند، ظاهراً پیکره ای در کار نبود. به نظر برخی معبد غرق شده ای که به فرمان شاپور اول کنار کاخ وی در بیشابور ساخته شد و امکان دارد نمازگاه سنگ فرش آن زیر آب رفته باشد، یکی از نیایشگاه های اناهید است که در آنجا او را در حضور نماد طبیعی اش، آب، پرستش می کردند.^۷ با این حال از قرار معلوم تمثال شکنی ساسانیان فقط متوجه پیکره های آیینی بود و نقشهای اناهید در هنر ساسانی باقی ماند. در یک صحنه انتصاب به سلطنت که در نقش رستم حجاری شده است، نرسی خود را در حال دریافت دیهیم پادشاهی از دست الهه ای نشان داده است که عموماً او را اناهید

۶. ببینید: M. Boyce, Bibi Shahrbanū and the Lady of Pārs, *BSOAS* 30, 1967, pp. 30-44.

۷. R. Ghirshman, *Bīchāpour* I, Paris, 1971, گبرشمن، رومن. هنر ایران در دوران پارت و ساسانی، ترجمه بهرام فره وشی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰، ص ۱۴۹.

می خوانند. سپس در اواخر این دوره، خسرو پرویز با آوردن نقش اناهید برای پشتیبانی از او در صحنه انتصابش به شاهی که در طاق بستان در قسمت مشرف به رودخانه غار حجاری شده است، پایبندی اش را به سنت خانوادگیش نشان داد.^۸ در این حجاری الهه با یک دست کوزه ای را خم کرده است که آب از آن جاری است. به احتمال زیاد در زمان ساسانیان در نمازها و دعاها ی خصوصی اناهید بر همه الهه های دیگر برتری داشت، اگرچه در نیایشهای همگانی امشاسپندان بزرگ، سپندارمذ، امرداد و خرداد کماکان حرمت بالاتری داشتند که بی تردید بر اثر محافظه کاری و راست کیشی موبدان بود. با این حال حتی با توجه به محبوبیت فراوان اناهید توجه این دیدگاه رایج مورد تردید است که به موجب آن همه نقشهای تکی زن در هنر ساسانی اعم از در حالت نشسته، ایستاده یا در حال رقص، پوشیده یا نیمه برهنه، تصویر او قلمداد شده است.

وقف آتش او در استخر نشان می دهد که اناهید نزد پارسیان نیز همچون پارتها به «بانو» شهرت داشت. نرسی در کتیبه اش در پایکولی (متن پهلوی، سطر ۱۰) «اورمزد و همه ایزدان و اناهید که «بانو» خوانده می شود»، را فرا می خواند، و در زیر جواهری ساسانی منقش به تصویری که گمان می رود از آن او باشد فقط واژه «بانو» (b'nwky) نوشته شده است. این واژه در اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره اسلامی بر مجموعه واژگان مذهبی زرتشتی اثر گذاشت و در آن دوران در امور مذهبی از این ایزد با نامهای «اردویسور بانو» و «اردویسور، بانوی آبها» سخن گفته شد.^۹ یکی از محبوبترین نیایشگاههای زرتشتیان یزد که بر فراز کوهی در کنار چشمه ای جوشان و در محل اصلی تلاقی جویهای آب بنا شده است وقف «بانوی پارس» است. این عبادتگاه ظاهراً در اصل به اناهید «بانو» تعلق داشته است و سپس در دوران اسلامی همچون زیارتگاه بی بی شهربانو در ری، وقف شاهزاده خانمی افسانه ای از دوره ساسانی شد.^{۱۰} این وقفها و دیگر وقفهای جدید ظاهراً تا حدودی منجر به کمرنگ شدن شخصیت اناهید در آیین زرتشتی کنونی شد، اگرچه نیایش آبها به منزله بخش آیینی مهمی ادامه یافته است. شاید پیشنهاد شود که در ایران بیشتر مکانهایی که در کوهها و نزدیک چشمه ها قرار دارند و «دختر» یا «بانو» نامیده می شوند روزگاری جایگاه مقدس اناهید بودند. زرتشتیان یزدی هنوز هم اغلب دخترانشان را آب ناهید می نامند.

۸. تفسیرهای دیگر را ببینید در G. Hermann, *The Iranian Revival*, Oxford, 1977, p.103.

۹. ارجاعات را ببینید در M. Boyce, "Bibi Shahrbanū", p. 37, nn. 27, 28.

۱۰. ببینید M. Boyce, "Bibi Shahrbanū".

۲- انائیس

انائیس برگردان یونانی واژه‌ای است که ظاهراً نام الهه سیاره زهره / ونوس بوده است و ظاهراً مادها و پارسها پیش از گرویدن به دین زرتشتی او را می‌پرستیدند. آیین او به روشنی تأثیر زیادی از آیین ایشتر (Ishtar) بین‌النهرینی گرفته بود که الهه بسیار نیرومندی در هزاره نخست ق. م. بود و تا آن زمان شماری از یزدانکده‌های بیرون از قلمرو سامیان (از جمله یزدانکده عیلامی) پرستش او را نیز پذیرفته بودند. در این سرزمین ایشتر را پسان الهه عشق و جنگ می‌پرستیدند زیرا در دوران باستان پیدا شدن سیاره ونوس در بامدادن و شامگاهان (که ایشتر با او ارتباط داشت) را طلوع دو ستاره متفاوت در عین حال مرتبط، می‌پنداشتند که خدای ستاره عصر زن و خدای ستاره صبح مرد بود. اخترشناسان بابلی پیش از هزاره نخست ق. م. یکی بودن سیاره صبحدم و شامگاه را پذیرفته بودند. این فرض ممکن نیست که ایرانیان پیش از بابلی‌ها به یکی بودن آن دو پی برده باشند، ولی احتمال دارد که ایرانیان از گذشته دور سیاره‌ای درخشان را، در صبح یا شب، به نشانه الهه اناهیتی به معنی «نیالوده» می‌پرستیدند. این نام به شکل فارسی باستانش فقط در انائیس یونانی دیده می‌شود. شکل‌های فارسی میانه و نو آن، اناهید و ناهید، «i» میانی بلند دارد. بنابراین تصور می‌شود که انائیس (Anaitis) یونانی با itacism* به جای اینئیس (Anaetis*) نوشته شده بود که مانند جاهای دیگر در آن ei به جای I فارسی باستان نشسته است. با این حال امروزه می‌دانیم که ظاهراً وجود یک «i» کوتاه میانی در فارسی باستان محتملتر است و پس در فارسی باستان پس از افتادن هجای آخر طبق قاعده بلند شده است.^{۱۱} بنابراین اناهیتی را می‌توان یک *bahuvrihi* [ترکیب ملکی] عادی مؤنث «نیالوده و پاکدامن» معنی می‌دهد، دانست^{۱۲}. از قرار معلوم ایرانیان باستان با استقرار در سرزمین عیلامیان آموختند که الهه آنان اناهیتی را در ارتباط با ظهور دوگانه سیاره ونوس پرستند و او را با ایشتر نیرومند ملقب به «بانو»، پیوند دهند («بانو» مشخصاً عنوانی بین‌النهرینی برای خطاب به الهه است). بدین ترتیب آیین او رواج یافت و پذیرش ایمان شرقی از سوی ایرانیان ساکن غرب بی‌تردید مشکلاتی برای راست‌کیشی زرتشتی به بار آورد. مشکل داخل کردن آیین اناهیتی در کیش زرتشتی احتمالاً تا زمان سلطنت داریوش دوم برطرف نشد. پسر او اردشیر دوم علناً در

* نوعی تحول آوایی در زبان یونانی است.

۱۱. ر.ک. M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Acta Iranica 18, Leiden, 1978, p. 70.۱۲. ر.ک. AirWb. col. 125; Lommel, *Die Yäst's des Awesta*, Göttingen, 1927, p. 29.

کتیبه‌هایش «آناهیتا(ا)» را به یاری خواند (A^2Ha , A^2Sd , A^2Sa). افزون بر این به نقل از برسوس (Berossos) دانشمند-کاهن بابلی (کتاب III، قطعه ۶۵) این پادشاه نخستین کسی بود که پیکره‌های آفرودیت اناتیس را در بابل، شوش، اکباتان، پرسپولیس، بلخ، دمشق و ساردیس برپا ساخت، و بدین ترتیب آن جوامع را به پرستش آنها واداشت. این پادشاه زرتشتی با همانند کردن آیین این الهه و آیین ایزد اردوی سورا آناهیتا توانست به‌طور جزئی نیایش رب‌النوعی تقریباً بیگانه را به جامعه‌ای بزرگ بقبولاند. از آن پس مردم هنوز هم «بانوی» سیاره ونوس را با نام آناهید بانو می‌پرستیدند، ولی در نیایشهای زرتشتی در دعا‌های اوستایی که شایسته ایزد رودها بود، او را می‌ستودند.

نمونه مشابه تأثیر آیینهای بابلی مرتبط با سیارات بر آیین نیایشی ایرانیان را در مدخل «تیر» ببینید؛ و همانند شدن آیین تیر با کیش زرتشتی را زیر مدخل «تیشتریه» ببینید*. مشکل دیگر در آیین «آناهیتا» در پرستش ننه (Nana) الهه بین‌النهرینی است که به نظر می‌رسد در ارتباط با ایشتر-آناهیتی وارد آیین زرتشتی شده باشد.

۳- آیین و انتشار آن

اگرچه یونانیان گاهی آناهیتا را به آفرودیت (مثلاً هروdot در 131.1-132 Historiae او را به نام آفرودیت اورانیا (Aphrodite Urania) می‌شناسد و او را با میلیتا (Mytilta) آشوری و آلالات (Alilat) عربی مقایسه می‌کند) یا آتنا (Athena) تشبیه می‌کند، اغلب او را آرتیمیس ایرانی می‌دانند. در متون عیلامی مکشوف از تخت جمشید و از دوره سلطنت داریوش اول و خشایارشا از او نامی به میان نیامده است. در سال فرمانروایی اردشیر دوم معروف به خوش حافظه یعنی در ۴۰۵ ق.م. در پاسارگاد معبدی وقف الهه جنگ شده بود که به نقل از پلوتارک (Plutarch) (اردشیر ۳) همتای آتنا بود؛ این مکان بی‌تردید معبد آناهیتا در یکی از مهمترین ابعاد شخصیتش بود. این واقعیت که اردشیر خوش حافظه (۴۰۴ - ۳۵۹ ق.م) در این معبد پس از به تن کردن ردای کورش به پادشاهیش تقدس بخشید (پلوتارک، همان‌جا) نشان می‌دهد که پادشاهان هخامنشی با آناهیتا بویژه در نقش الهه جنگ، پیوندهای نزدیکی داشتند. گذشته از این اردشیر دوم نخستین پادشاه هخامنشی بود که پس از نام اهورامزدا نامهای آناهیتا و میترا را در اسناد و مدارک رسمی درج کرد (کنت، فارسی باستان. ص ۱۵۴). به استناد عبارتی از کتاب

* البته منظور نویسنده دانشمند دیدن این سرازدها در ایرانیکا است.

Chaldaica نوشته برسوس، که کلمنت (Clement) اهل اسکندریه آن را حفظ و نگهداری کرده است^{۱۳}، همین پادشاه فرمان داد تا پیکره‌های «آفرودیت اناتیس» را در شهرهای مهم امپراتوریش از جمله در بابل، شوش، اکباتان، تخت جمشید، بلخ، دمشق و ساردیس برپا کنند. پلوتارک (اردشیر ۶۷). همچنین بیان می‌کند که اردشیر از روی دینداری همسرش اسپازیا (Aspasia) را کاهنه «آرتمیس که آنان اناتیس می‌خواندش» کرد. احتمالاً در زمان پادشاهی او بود که آیین آناهیتا پیش از رسیدن به ارمنستان راه به سوی آسیای صغیر و سوریه برد. این آیین دیرزمانی در لیدی پایید و معابد آرتمیس ایرانی در ساردیس، فیلادلفیا (Philadelphia)، قیصریه مقدس (Hierocaesarea)، هیپایا (Hypaipa)، ماونیا (Maeonia) و جاهای دیگر برپا بود. شایع است که معبد قیصریه مقدس را کورش بنیان نهاده بوده است^{۱۴}. از سده دوم میلادی گزارشی دربارهٔ مراسمی در دست است که طبق آیین کهن مزدایی در قیصریه مقدس و هیپایا برگزار می‌شده است و شخص پوسانیاس (Pousanias) جغرافیدان شاهد آن بوده است^{۱۵}. در زلا (Zela) در پونتوس (Pontus) این الهه را به همراه دو خدای همکار، اومانوس (Omanos) و اناداتس (Anadates) می‌پرستیدند^{۱۶}. در کاپادوکیه نیز او و اومانوس محرابهای مشترکی داشتند (همان ۱۵. ۳. ۱۵). در کاستابالا (Castabala) او را آرتمیس ایرانی می‌خواندند (همان ۷. ۲. ۱۲). در مکانهایی چون آنایتیا (Anaeiteia) در فیلادلفیا، آرتمیسیا (Artemisia) در هیپایا، و سکایا (Sakaia) در زلا، بازیهای به سبک هلنی در ارتباط با آیین آرتمیس / اناتیس انجام می‌شد. این حقیقت که برای اناتیس گاو قربانی می‌کردند احتمالاً علت تشبیه او را به آرتمیس تاروپولا (Tauropola) یا تاوریکا (Taurica) در لیدی، کاپادوکیه و ارمنستان روشن می‌کند. از این رهگذر بود که تاروبولیوم (Taurobolium) (آیین قربانی گاو) به اروپا راه یافت.

به استناد استرابو (Strabo) (جغرافی ۱۱. ۱۴. ۱۶)، ارمنیها در عناصری از مذهب مادها و پارسها سهم بودند و بویژه اناتیس را گرامی می‌داشتند (بینید مذهب ارمنیها را [در ایرانیکا]). معبد این الهه در اریزا (Eriza) (ارز) در آسیلیسن (Acilisene) از

13. *Protrepticus* 5.63.5, ed. C. Mondésert and A. Plassard, Paris, 1949, p. 139.

14. Tacitus *Annals* 3.62

15. *Description of Greece* 7.27.5. بناهای یادمانی و کتیبه‌های آرتمیس اناتیس در لیدی و کاتاسه کامین I. Diakonoff, in *Babesch. Bulletin Antieke Beschaving*, 1979, pp. 145f., را ببینید در 148f.

16. Strabo *Geography* 11.8.4, 12.3.37

سده اول میلادی به بعد شهرت بسیاری یافت. طبق یک باور تأیید نشده، ساخت آن را به تیگران (Tigranes) بزرگ نسبت داده‌اند.^{۱۷} این مکان مقدس که «مجلل‌ترین و مقدس‌ترین جای در ارمنستان» بود^{۱۸} پر بود از کاهنان و کاهنه‌ها. دختران ممتازترین خانواده‌ها پیش از ازدواج در آنجا باید به روسپیگری می‌پرداختند (استرابو، جغرافی، ۱۱.۱۴.۱۶)، که احتمالاً این عنصر را از اعمال مذهبی سامی وام گرفته بودند.^{۱۹} در اریز پیکره طلایی عظیم اناتیس را می‌پرستیدند. این پیکره را سربازان مارک آنتونی به سال ۳۴ ق. م. (به جای ۳۶ ق. م.) ربودند و پس از خرد کردن، قطعات آن را بین خود تقسیم کردند.^{۲۰} آسیلیس که مرکز اصلی این آیین در ارمنستان بود، رفته رفته به نام اناتیکا (Anaetika) به معنای سرزمین اناتیس شهرت یافت.^{۲۱} منطقه دیگری در نزدیکی رودخانه کورش واقع در مرز ایبریا (Iberia) و آلبانی نیز «سرزمین اناتیس» خوانده می‌شد.^{۲۲} بی‌تردید در این سرزمین نیز مانند آسیلیس معبدی وقف آناهیتا شده بود ولی مکان آن نامعلوم است. پادشاهان ارمنستان حامیان ثابت قدم این آیین در اریزا بودند که ظاهراً رابطه نزدیکی با حکومت ملی داشت. تیرداد سوم پیش از گرویدن به مسیحیت رسماً تثلیث اهورامزدا - آناهید - واهگن (Vahagn) را پرستش می‌کرد، ولی گفته می‌شود که علاقه خاصی به «بانوی بزرگ، آناهیت ... نیکوکار نسبت به همه نوع بشر، مادر همه دانشها، دختر اهورامزدا» داشت.^{۲۳} به استناد نسخه یونانی Book of Agathangelos طبق این باور پادشاهان موظف بودند هر ساله در روز جشن الهه به اریزا سفر کنند.^{۲۴} از این رو تیرداد در نخستین سال پادشاهی این سفر زیارتی را انجام داد و قربانیا و تاجهای گل و شاخه درختان به آناهید (آناهیت) پیشکش کرد.^{۲۵} آناهید را در پایتخت یعنی ارته‌شت (Artashat) (ارتخته Artaxata)، در استی‌شت (Astishat) واقع در تارون (Taron) (در جنوب ارمنستان) و در بسیاری نواحی دیگر می‌پرستیدند. در ارته‌شت معبد او در نزدیکی معبد تیور (تیر) خدای پیام‌آور غیب قرار داشت که با آپولو (Apollo) یکی گرفته می‌شد. در استی‌شت یکی از مراکز اصلی بت‌پرستان ارمنستان که

۱۷. موسی خورنی ۲. ۴ در ۸۸ p. Langlois, *Historiens* II.

18. Cicero *Pro lege Manilia* 9.23

19. E. Meyer, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, ed. W. H. Roscher, 1, 1884, col. 333.

20. Pliny, *Naturalis historia* 33.82-83.

21. Dion Cassius 36.48.1; Pliny *Naturalis historia* 5.83.

22. Dion Cassius 36.53.5

23. Agathangelos, section 22, in Langlois, *Historiens*, I, p. 127.

24. G. Garitte, *Cocuments pour l'étude du livre d'agathange*, Vatican City, 1946, p. 78.

25. Agathangelos, section 21, in Langlois, I, pp. 125-26.

با واهانگن (ورثرغنه Verethragna) و الهه استلیک (Astlik) پیوند داشت، پیکرهٔ طلایی این الهه را می‌پرستیدند که ظاهراً به «مادر طلایی» شهرت داشت.^{۲۶} شهر تومیس (Tomisa) در نزدیکی فرات در سوفن (Sophene) (جنوب غرب ارمنستان) نزدیک مرز کاپادوکیه، مرکز دیگر پرستش آناهیتا بود. سربازان لوکولوس (Luculus) در سال ۶۹ ق. م. در تومیس تعداد زیادی گاوهای قربانی آزاد و رها را دیدند که وقف آرتیمیس ایرانی شده بودند و روی سرشان مشعلی به نشانهٔ او داغ زده شده بود. پس از تغییر دین تیرداد، در سرتاسر ارمنستان پیکره‌های آناهیت را خرد و نابود کردند.

استرابو (جغرافیا ۱۱. ۱۲. ۱۷) دربارهٔ سرزمینهای قفقازی همسایهٔ ارمنستان می‌نویسد که معبدی وقف لیوکوتیا (Leucothea) شده بود که ظاهراً همتای الههٔ ایرانی^{۲۷} در سرزمین موسکی (Moschi) در کولکیس (Colchis) بود. در کتاب داستانی و متأخر *Life of the Apostle St. Andrew* در همان منطقه به آیین آپولو و آرتیمیس اشاره شده است که همان میترا و آناهیتا هستند. از سوی دیگر مدرکی از پرستش آناهیتا در ایبریا به دست نیامده است در حالی که این کشور ارتباط نزدیکی با ایران و ارمنستان داشت. در آلبانی از سه خدای محبوب مردم، ماه بالاترین جایگاه را داشت و در مکانی نزدیک مرز ایبریا در معبد معروفی که کاهنهای بسیاری داشت پرستش می‌شد (استرابو، جغرافیا ۱۱. ۴. ۷).^{۲۸} بعضی از پژوهشگران بر آن بوده‌اند که او را با آناهیتا یکی بدانند^{۲۹} ولی در آن تردید است.

در هگمتانه، قلمرو پارتیان و بزرگترین پایتخت مادها معبدی برای آناهیتا وجود داشت که معمولاً قربانیهای پیشکش آنجا می‌شد.^{۳۰} معبد «آرتیمیس» که به سال ۲۰۰ ق. م. در کنگاور واقع در ماد سفلی ساخته شده بود، در زمان ایزیدور خاراکیسی هنوز برپا بود (همان‌جا) و بعضی از بقایای این عمارت یونانی مآب تا امروز به جای مانده است.^{۳۱} ایزیدور از دو معبد دیگر این الهه نام می‌برد که هر دو در ساحل سمت راستی فرات در

26. Agathangelos, section 141, in Langlois, *Historiens* I, p. 173.

27. O. G. von Wesendonck, *Aucasica* 1, 1924, p. 87.

28. M. L. Chaumont, *La route royale des Parthes de Zeugma à Séleucie du Tigre*, forthcoming.

۲۹. K. V. Trever, *Ocherki po istorii i kul'ture Kavkazskoi Albani*, Moscow and Leningrad, ببنید، ۱۹۵۰، p. 151

30. Isidore of Carax *Manasiones Prthicae*, sec. 6; *Plybius Histories* 10.27.12.

۳۱. L. Vanden Berghe, *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, 1959, p. 108; دوران پارت و ساسانی، ص ۲۴ و شکل ۳۰. *VDI*, 1077, no. 2. pp. ۱۰۵-۱۱۱. V. G. Lukonin, "The Temple of Anāhitā at Kangāvar,"

بین‌النهرین قرار دارند. یکی از آن دو در باسیلیا (Basileia) (فارسی باستان: آپادانا (*apadāna*)) است که مشهور است به فرمان داریوش ساخته شد و دیگری در بثونان (Beonan) واقع شده است.^{۳۲} در شوش نیز پرستشگاهی بود که به نقل از پلینی (Pliny)^{۳۳} معبد پرشکوه دیانا^{۳۴} بود. در فاصله نه چندان دوری از آن در الیمایی (Elymais) معبدی به نام تا آزارا (Ta Azara) قرار داشت که مکان مقدسی برای آتنا و آرتیمیس به شمار می‌رفت (استرابو، جغرافیا، ۱۶.۱.۱۸) و شیرهای رام‌شده در آن وجود داشت. در فارس، استخر (تخت جمشید) مرکز برگزاری آیین او بود و در آنجا نیز مانند پاسارگاد در دوره هخامنشی، چهره جنگاور الهه آناهیتا را می‌پرستیدند. تقریباً در اواخر سده سوم میلادی ساسان شکارچی و جنگجوی دلاور نگهبان معبد آناهیتا در استخر بود.^{۳۴} بابک پسر ساسان شاه استخر را کشت و خود به تخت نشست. به نظر می‌رسد بابک پس از رسیدن به پادشاهی نیز پرستار بزرگ بود. زیرا در صحنه‌ای از حجاری صخره‌ای با تاجی بر سر و نوعی عصای شاهی در دست راست به همراه پسرش شاپور که سوار بر اسب کنار او ایستاده است، در برابر محراب آتش همچون خدمتگزاری به کرنش درآمده است.^{۳۵}

اردشیر پسر بابک بر اربابان اشکانی خود شورید و رفته‌رفته همه قلمرو پارتی را به تصرف درآورد. او شاید به‌طور موروثی به مقام پرستار بزرگ اناهید رسیده بود و اقتدار روحانی خود را در اصل از این رهگذر یافته بود؛ در هر صورت اردشیر علاقه زیادی به این الهه داشت و سر دشمنانش را به پیشگاه او می‌فرستاد.^{۳۶} در مورد شاپور اول، پسر و جانشین اردشیر، مطمئناً این حقیقت اهمیت بسیاری دارد که نام دخترش را آذرناهید (اناهید آتش) نهاد. در زمان شاپور دوم (۲۷۶ - ۲۸۳) کرتیر مغ جاه‌طلبی، که جایگاهش در سلسله مراتب مذهبی روز به روز بالاتر می‌رفت و موقعیت سیاسی محکمتری می‌یافت، وقتی به اوج قدرت رسید که از سوی دربار در آن واحد به مقام موبد موبدان و داور شاهنشاهی، همچنین «آیین‌بُد» (*ēwēnbad*) (رئیس تشریفات) و رئیس اول آتش [معبد] اناهید، [آن] آتش اناهید - اردشیر و آتش بانو اناهید» منسوب گشت (کتیبه کرتیر، کعبه زرتشت، سطر ۸). ارتقای کرتیر را باید تجاوز آشکاری به اقتدار

۳۲. Plutarch *Lucullus* 24.6 ببیند

33. *Naturalis historia* 6.35. * Dianae templum augustissimum

34. T. Noldeke, *Geschichte der perser*, p. 4.

35. E. Herzfeld, *Iran in the Ancient East*, London, 1941, p. 307, figs. 401 and 402.

36. Noldeke, *Geschichte der Perser*, p. 17.

روحانی دودمان اردشیر به شمار آورد. در کتیبه پایکولی که در سال ۲۸۳ به فرمان نرسی حجاری شد، شاهنشاه اورمزد، «اناھید بانو» و همه خدایان را فرا می خواند. در حجاری صخره ای نقش رستم نرسی در حال دریافت نشان پادشاهی از دستان اناھید است؛ اناھید تاجی دنداندار بر سر و ردایی بی آستین بر تن دارد.^{۳۷} به استناد متنی درباره زندگانی مقدسان مسیحی، شاپور دوم فرمان داد تا طبق رسمی کهن سر دوازده شهید مسیحی را در معبد استخر به نمایش گذارند.^{۳۸} به نظر برخی عبارتی از دینکرد پهلوی (ص ۴۱۳) به ساخت معبد اناھید به فرمان شاپور دوم اشاره دارد، ولی در این متن آبان خانه (ābān-kāna) (خانه آبها) آمده است که تفسیر آن نامشخص است. تا زمان پادشاهی خسرو پرویز مدرک دیگری از ارتباط ساسانیان با الهه آناهیتا به دست نیامده است. در نقش برجسته طاقبستان در صحنه انتصاب پادشاه، خسرو دوم تاج شاهی را از اورمزد و اناھید دریافت می کند، الهه تاجی شبیه اورمزد دارد و تنگی را با دست چپش گرفته است که آب از آن جاری است.^{۳۹} روی پایه یکی از دو ستونی که روزگاری جلوی غار قرار داشت نیز نقش الهه با تاج گلی در یک دست و گل نیلوفری در دست دیگر حجاری شده است.^{۴۰} این گزارش طبری^{۴۱} جالب توجه است که یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی در «معبد اردشیر» در استخر تاجگذاری کرد، زیرا این نام به نام «معبد اناھید - اردشیر» در استخر شباهت دارد که نامش در کتیبه کرتیر آمده است.

از آنجایی که معابد اناھید کنار چشمه ها یا جویهای آب بنا می شدند برخی نظر داده اند که با آتشکده های معمولی کاملاً تفاوت داشته اند و سبک معماری متمایزی در آنها به کار رفته بوده که ویژگی آن وجود ستون و رواق بوده است.^{۴۲} ولی دلیلی ندارد که دست کم در ایران در آتشکده ها آناهیتا را نیایش نکرده باشند. با توجه به این مطلب به کار بردن واژه آدُر (ādur) (آتش) در نام معبد استخر - که در نام همه نیایشگاههای زرتشتی به کار رفته است - مهم می نماید. همین طور این پیشنهادها نسنجیده است که

۳۷. ببینید گیرشمن، ایران در دوران پارت و ساسانی، صفحات ۲۵۲ - ۲۵۳.

۳۸. ببینید J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 71, n. 2.

۳۹. کریستن سن، آرتور. ۱۳۷۲، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب، ص ۴۶۰؛ Vanden Berghe, *Archéologie*, p. 104.

۴۰. گیرشمن، ایران در دوران پارت و ساسانی، شکل ۳۷۶؛ pl. XL؛ Vanden Berghe, *Archéologie*, p. 105.

41. Nöldeke, *Geschichte der Perser*, p. 397.

۴۲. فرضیه I. A. Orbeli، مجدداً در C. Trever, "A propos des temples de la déesse Anahita en Iran Sassanide," *Iranica Antiqua* 7, 1967, p. 122.

معابد خاصی، برای مثال معبدی در تخت سلیمان، به اناهید تعلق داشته است.^{۴۳}

بجز حجاریهای نقش رستم و طاق بستان چند تصویر دیگر شناخته شده است که بی تردید تصویر الهه است. گمان می رود که نقش او روی مهرهای استوانه‌ای هخامنشی^{۴۴}، در چند نقش برجسته از دوره پارتی^{۴۵}، و روی دو استودان باشد که یکی در نزدیکی بیشاپور^{۴۶} و دیگری از سغد^{۴۷} کشف شده است. نقش اناهید احتمالاً روی ابزار نقره‌ای ساسانی دیده می شود. در این نقوش او به شکل زنی برهنه یا نیمه برهنه در برابر طاقی ایستاده است و گل یا مقداری میوه و گاهی پرنده یا کودکی در دست دارد (برای مثال ببینید "A Propos," Trever). به نظر می رسد این بازنمایی درست باشد. گفته شده است که تاجهای ستوندار یا دنداندار روی سکه‌های ساسانی به اناهید تعلق دارد.^{۴۸} دشوار است که بگوییم آناهیتا با ننه یا نناي (Nanai)، الهه بین‌النهرینی که معمولاً در متون بابلی و آشوری از او نام برده شده است، ارتباط دارد. در ارمنستان ننه به آتنا تشبیه شده بود و در معبدی در شهر کوچک تیل (Thil) پرستش می شد، ولی در بعضی کشورها او را همتای آرتیمیس می شمردند. در دورا اروپوس (Dura-Europos) او را با نام آرتیمیس ننه یا (Artemis Nanaia) می پرستیدند. از روی سکه‌های کوشانی با نقش ننه، می توان نتیجه گرفت که آیین وی تا قلمرو کوشان گسترش داشته است. گفته می شود که در دوره ساسانی او را در مِسن (Mesen)، شوشان، بابل و اربستان (Arbayestan) می پرستیدند.^{۴۹} ننه که در متون قدیم همان ایشتر است، ظاهراً الهه جنگ و طبیعت بوده است. دلایلی برای این فرض در دست است که در دوره‌ای کهن آناهیتای ایرانی برخی از ویژگیهای ننه بویژه صفت جنگاوری او را گرفته بوده است. با این حال منطقی نیست که اناهید را ننه «الهه بزرگ سراسر زمین» بدانیم که بنا به کتاب اعمال مار معین (*Acts of Mār*)^{۴۸} یکی از خدایان اصلی مورد پرستش شاپور دوم بود. این نظر هوفمان نیز سؤال برانگیز است (ص ۱۵۵) که ننه در سکه‌های کوشانی همان آناهیتاست.

43. L. I. Ringbom, "Zur Ikonographie der Göttin Ardvī Sūrā Anāhitā," *Acta Academiae Aboensis (Humaniora)* 23, 1957, pp. 24ff.

44. Duchesne-Guillemin, "Art et religion sous les Sassanides," *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, p. 378 and pl. III, fig. 3.

45. idem, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, p. 333.

۴۶. همان، ص ۳۱۳ و شکل ۲۵۵

۴۷. همان، ص ۱۰۶ و شکل ۱۲۰

48. R. Göbl, *Sasanidische Numismatik*, Brunswick, 1968, pp. 7, 9.

49. G. Hoffman, *Auszüge aus den syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, pp. 130ff.

۴- آناهیتا در هنر

نقش آناهیتا و بازشناسی او یکی از پیچیده‌ترین مشکلات تمثال‌شناسی در بررسی معماری و هنرهای بصری ایران است. در آثار نوشتاری نام او به میان آمده است ولی در هنر بازشناسی او قطعی نیست زیرا این کار براساس شکل، ویژگیها و کنشهای او خواهد بود. افزون بر این در بحثهای دقیقی سعی شده است تا نقوش او در آثار هنری پارسی، ساسانی و اوایل اسلامی را به توصیفهای کلامی آمده در متون تاریخی و مذهبی ایران و یونان و روم باستان پیوند بدهند.

تاریخ‌نویسان یونانی و رومی به نیایشگاهها و پیکره‌هایی اشاره می‌کنند که با آیین و پرستش اناتیس در آناتولی و لوانت (Levant) ارتباط داشتند. به استناد کتیبه‌های اردشیر دوم (۴۰۴ - ۳۵۹ ق. م.) (A^2Sa , A^2Sd , A^2Ha) او آناهیتا و میترا را نیایش می‌کرد و مردم را به پرستش پیکره‌ها و تمثالهای او که در سراسر امپراتوریش پراکنده بودند، تشویق می‌کرد. در ادبیات زرتشتی نیز آناهیتا شخصیت برجسته‌ای است و بی‌تردید در دوره‌های مختلف در ارتباط با آب و آتش نیایش می‌شد (آبان‌یشت). منابع تاریخی خبر می‌دهند که چندین پادشاه ساسانی نقش موبد موبدان را نیز در آیینهای مربوط به این الهه اجرا می‌کردند که معبد اصلی این مراسم در استخر بود. ولی نه نقوش و پیکره‌های هنری و نه بناهای یادمانی هیچ‌کدام ارتباط روشنی با توصیفات به کار رفته در متون ادبی ندارند و هیچ‌یک از ویژگیهای (بحث‌انگیز) فراوان این الهه که با توجه به پیکره‌ها و نیایشگاههایش به او نسبت داده شده است، پایه و اساس محکمی ندارد. آنچه تقریباً قطعی می‌نماید نبودن اثری از آناهیتا در مجموعه‌های تصویردار در هنر اسلامی است، بجز در آثار اولیه که احتمالاً ادامه سبک و تصویر نگاری ساسانی است. ولی حتی این آثار، که طبقه‌بندی بیشترشان مشکل‌ساز است، قطعاً تصاویر آناهیتا نیستند و ضرورتاً به برگزاری آیین او مربوط نمی‌شوند.^{۵۰} پیش از استقرار سلسله ساسانی اشاره به نیایشگاههای آناهیتا بیانگر گستردگی اجرای آیین وی هم در ایران و هم در مناطق غربی در ارمنستان و بابل است. اگرچه در سطح نسبتاً وسیعی از این نواحی کاوشهای باستان‌شناختی انجام شده است، بیرون از مرزهای ایران هیچ معبدی برای برگزاری آیین

۵۰. اشاره بی‌نظیر و عجیب به آناهیتا در ادبیات ایرانی را ببینید در

W. Hanaway, Jr., "Anahita and Alexander," *JAOS* 102, 1982, pp. 285-95;

تغییر شخصیت آناهیتا به شیرین در روایتی اسلامی را ببینید در

P. P. Soucek, "Farhād and Tāq-i Bustān: The Growth of a Legend," in *Studies in Art and Literature of the Near East in Honor of Richard Ettinghausen*, 1974, pp. 27-52.

آناهیتا با اطمینان بازشناسی نشده است. در ایران امروزی ویرانه‌های ساختمانی مکشوف در بردنشانده (Bard-e Nešānda) را با تردید معبد آناهیتا دانسته‌اند.^{۵۱} با تکیه بر شواهد دیگر می‌توان حدس زد که در دوره پارتی یا پیش از آن نیز معابدی در همدان، شوش و تخت جمشید ساخته شده بود.

پس از جنگ جهانی دوم حفاریهای روزافزون در محوطه‌های ساسانی در ایران به بازشناسی بناهای یادمانی مذهبی و غیرمذهبی بسیاری کمک کرده ولی شکل یا عملکرد نیایشگاهها را در ارتباط با آناهیتا چندان روشن نساخته است. به رغم اشاره‌های فراوان به معابد آناهیتا در متون، هیچ‌کدام از بناهای ساسانی را نمی‌توان با اطمینان به او نسبت داد. با وجود بررسی و حفاری این محوطه حتی جای نیایشگاه مهم استخر تعیین نشده است. این نیایشگاه نامش در متون بومی آمده است و مشهور است که نزد بسیاری از پادشاهان ساسانی مقدس شمرده می‌شده و این شاهان در نقش موبد موبدان خدمتگزار آن بودند. ولی کشف اتفاقی یک بلوک ساختمانی مزین به نقش برجسته و بقایای تکه‌تکه پیکره زنی ل. بیر (L. Bier) را به بازسازی مراسم بی‌نظیر و تاریخی انتصاب شاه توسط آناهیتا رهنمون شد.^{۵۲} بیر با تکیه بر جزئیات سبکی نقوش آناهیتا روی سکه‌ها، تاریخ این نقش برجسته را در دوره فرمانروایی بهرام دوم می‌داند که علاقه‌اش به آناهیتا شهرت بسیاری دارد. او از روی کتیبه کعبه زرتشت پیشنهاد می‌کند که این بلوک نقش برجسته‌دار زمانی برای تزئین خود نیایشگاه به کار رفته بوده است؛ چنین تفسیری با دسته‌ای از نقوش برجسته ترکیبی هماهنگی دارد که به فرمان بهرام دوم در جای دیگری روی صخره حجاری شده‌اند.^{۵۳}

علی‌اکبر سرفراز دلایلی برای نامگذاری مجدد آتشکده بیشاپور، که گیرشمن پیش از جنگ جهانی دوم آن را حفاری کرده است، دارد. به نظر او این مکان معبدی آبی است که وقف آناهیتا شده بود؛ محل ساخت این معبد و تسهیلات زهکشی بی‌نظیرش جریان آب را در این بنا امکان‌پذیر می‌ساخته است («آناهیتا، معبد بزرگ در بیشاپور»، در خلاصه گزارشهای سومین سمپوزیوم سالانه پژوهشهای باستان‌شناسی در ایران، ۱۳۵۳. تهران، ۱۳۵۵، صفحات ۹۱ - ۱۱۰ [به فارسی]). مسعود آذرنوش به نقد نظرات

51. R. Ghirshman, "Les Terrasses sacrées de Bard-è Néchandeh et de Masjid-i Solaiman," *MDAFI*, Paris, 1976.

52. "A Sculpted Building Block from Istakhr," *AMI*, 1983, Forthcoming.

۵۳. G. Herrmann, "The Sculptures of Bahram II," *JRAS*, 1970, pp. 165-71. ببینید

مربوط به بقایای بنای ستون‌دار عظیم در کنگاور پرداخته است.^{۵۴} پیشتر براساس اشاره ایزیدور خاراکیسی به معبد آرتمیس در کنگاور، این بنا را معبد آناهیتا و متعلق به دوره پارتی می‌شمردند، ولی در حال حاضر آذرنوش و دیگران ویرانه‌های کنگاور را کاخی از دوران خسرو دوم می‌دانند. جزئیات کتیبه‌ها که نشانه‌های برخی بناها را دارند تاریخ جدیدتر را تأیید می‌کنند.^{۵۵}

در هنر ایران در دوره ساسانی و بویژه در هنر سلطنتی است که محکمترین مدرک از تجلی آناهیتا را داریم، ولی حتی این مدرک نیز تأیید نشده است. به نظر می‌رسد همه موافقت که تصویر زن در پشت سکه‌های چندین پادشاه ساسانی آناهیتاست.^{۵۶} گوئل جداً معتقد است که حضور آناهیتا منحصرأ به نقش او در انتصاب این پادشاهان مربوط می‌شود.^{۵۷} همچنین درباره تصویر آناهیتا در حجاری صخره‌ای عظیم انتصاب نرسی در نقش رستم، همین‌طور صحنه انتصاب خسرو دوم (؟) در طاق بستان و تصویر تکراری الهه منصوب‌کننده در پایه ستونهای نقش برجسته‌دار در طاق بستان اتفاق نظر هست.^{۵۸} ولی بازشناسی تصویر زن در دیگر نقوش برجسته صخره‌ای ساسانی (سر مشهد؛ نقش برجسته اردشیر اول در نقش رجب؛ برمه‌دلک؛ تنگ قندیل) با اختلاف نظر فراوانی

54. "Excavations of Kangāvar," *AMI* 14, 1981, pp. 69-94

۵۵. بحث قدیمی‌تر درباره نیایشگاههای ستون‌دار مرتبط با آب را که احتمالاً وقف آناهیتا شده بودند را ببینید در C. Trever, "A propos des temples de la déesse Anahita en Iran sassanide," *Iranica Antiqua* 7, E. Keall, "Archaeology and the Fire Temple," in *Iranian Civilization and* در 1967, pp. 121-32, M. L. Chaumont, "Le culte de la déesse Anāhitā ببینید. *Culture*, Montreal, 1972, pp. 15-22. (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au Ier siècle de notre ère," *JA* 253, 1965, pp. 167-81, and "Le culte de Anāhitā à Stakhr et les premiers Sassanides," *RHR* 153, 1958, pp. 154-75. L. I. Ringbom, بحث قدیمی دیگری درباره شکل معماری نیایشگاههای آناهیتا را ببینید در "Zur Ikonographie der Göttin Ardvī Sura Anahita," *Acta Academiae Aboensis Humaniora* 23, 1957, و در 1957, Acta Societatis Scientiarum Fennicae, N. S., 1958, pp. 286-89 در معرفی کتاب در (O. Graber) گرابر. نتیجه‌گیریهای آنها را آ. گرابر (O. Graber) در 1963, pp. 286-89 در معرفی کتاب در (O. Graber) گرابر. مورد انتقاد قرار داده است، ولی رینگبرگ متعاقباً در *Three Sasanian Bronze Salvers with of Prsian Art* بحث Paridaeza Motifs," in *Survey* XIV, 1967, pp. 3029-41. توسعه شکل‌های غربی از جمله سنگاب تمعید را ادامه می‌دهد که با آب و نمادهای بهشتی ارتباط داشته است. او نیز مانند ترور با توجه به شکل‌های معماری فرضی در آیین اردوی سور آناهیتا ریشه نیمف‌های [پریچه‌های] رومی را در ایران می‌بیند، ولی هیچ مدرک باستان‌شناختی‌ای در تأیید این دیدگاه وجود ندارد.

۵۶. بویژه ببینید R. Göbl, *Sasanian Numismatics*, Brunswick, 1971.

۵۷. "Investitur im sasanidischen Iran und ihre numismatische Bezeugung," *WZKM* 56, 1960, pp. 36-51. نماد عقاب و استفاده از آن در تاج‌های شاهان به نشانه آناهیتا، احتمالاً به معنای انتصاب از سوی او، را Göbl, op.cit., and L. Trümpelmann, "Šāpūr mit der adlerkopfkappe," *AMI*, N. S. 4, 1971, pp. 173-85.

58. H. Lushey, "Zur Datierung der sasanidischen Kapitelle aus Bisutun und des Monuments von Taq-i-Bostan," *AMI*, N.S. 1, 1968, pp. 129-42.

روبروست. هارپر با بیان مدل لباس سلطنتی زنان در این نقوش برجسته، مخالف آناهیتا دانستن آنهاست.^{۵۹} ولی در بحث مشابهی دیگران به قیاس با تصویر اورمزد در جامه سلطنتی، این تصاویر را آناهیتا می‌دانند.^{۶۰} واندنبرگ براساس تکه‌های بسیار تخریب‌شده‌ای از یک نقش برجسته که در زیر نقش برجسته صخره‌ای اردشیر اول (یا شاپور اول)، در داراب‌گرد یافت، معیارهای دیگری را برای تمایز پیشنهاد می‌کند.^{۶۱} او این زن را که به نیمرخ با گیسوانی موجدار و با تاجی کنگره‌دار با کنگره‌های پله‌ای تصویر شده است آناهیتا می‌خواند. واندنبرگ با تحلیل روند تکامل تاریخی تاجهای کنگره‌دار اظهار می‌دارد که این‌گونه تاجها مختص الهه‌ها بوده است و زنان خاندان سلطنتی آنها را بر سر نمی‌گذاشتند. آناهیتا در نقش برجسته نقش رستم چنین تاجی بر سر دارد، حال آن که زنان نقش برجسته‌های سرمشهد، نقش رجب، برم‌دَلک و تنگ قنديل آن را ندارند. او در مورد تاریخگذاری این نقوش محتاط است و دوران پادشاهی اردشیر اول، نرسی، هرمز دوم یا شاپور دوم را محتملتر می‌داند زیرا این پادشاهان علاقه خاصی به این الهه داشتند و حامی آیین او بودند. نسبت دادن تصاویر منقوش بر نقره‌های ساسانی به آناهیتا، مشکل‌ساز است. روی ظروف بسیاری که گمان می‌رود در ایران ساخته شده باشند، نقش زنان برهنه یا نیمه‌برهنه‌ای به حالت‌های مختلف شبیه رقص دیده می‌شود. آنها با نمادهای گوناگونی از جمله پرنده، کودک، جانور، گل، شاخه‌های مو، خوشه‌های انگور، ظرف و جز آن همراه هستند. گاهی در زمینه ظروف نقش طاق و ستون حک شده است. شفرد (D. Shepherd) همه اینها را گوه‌رهای وجودی آناهیتا می‌داند.^{۶۲} ولی نظر او را همگان تأیید نکرده‌اند. دوشن‌گیمین (Duchesne-Guillemin) نقش آناهیتا را در نقوش برجسته نقش‌رستم، طاق‌بستان و سکه‌های بهرام دوم تأیید می‌کند ولی توصیه می‌کند نقشهای ظروف نقره با احتیاط بیشتری بررسی شود زیرا در این باره چندان مطمئن نیستند. به نظر او در این موارد دیگر خود الهه به کرات تصویر نشده است بلکه اینها تصاویر کاهنه‌های اوست.^{۶۳} ایتینگهاوزن (Ettinghausen) نیز مخالف تشخیص نقش آناهیتا روی اشیاء نقره‌ای است، زیرا تصاویری تکراری روی هر ظرف وجود دارد. به

59. P.O. Harper, *Sasanian Silver Vessels. Part One: Royal Imagery*, MMA, 1981, pp. 34f., 38.

60. V. G. Loukonin, "Monnaie D'Ardachir I et l'art officiel sassanide," *Iranica Antiqua* 8, 1968 pp. 106-17.

61. "La découverte d'unesculpture rupestre à Daabgird," *Iranica Antiqua* 13, 1978, pp. 135-48.

62. "The Iconography of Anahita: Part 1," *Berytus* 28, 1980, pp. 47-86.

63. "Art et religion sous les sassanides," in *La persia nel Menioevo*, Rome, 1971, pp. 377-88.

نظری این رقاصان باید بخشی از عناصر التقاطی در آیین آناهیتا و دیونیسوس (Dionysos) باشند.^{۶۴}

اگر برخی از بازشناسی‌های بالا درست باشد به چندین نتیجه می‌توان رسید. ظاهراً صنعتگران و سازندگان این آثار در پی ارتباط دادن تصاویر بصری با سنت شفاهی بودند و از توصیف‌های به کار رفته در متون مذهبی، اسطوره و افسانه یا بی‌خبر بودند یا چنین توصیف‌هایی در جامعه مرسوم نبوده است. شاید چنین ارتباط‌هایی با نیازها و تمایلات واقعی آنها بی‌ارتباط بوده باشد. دانش‌پژوهان با بازسازی فرضی یک آیین مردمی که گفته می‌شود فاقد مدرک مکتوبی است تلاش کرده‌اند تا تفاوت‌های بارز آثار هنری و نوشتاری را تشریح کنند. ولی این کار دشواری‌های فراوانی دارد و وضعیت پژوهش درباره آن‌هایتا در هنرهای تجسمی خطرات کار را منعکس می‌کند.

در این بحث رسیدن به نتیجه‌گیری‌های دقیق با توجه به شکل، حضور، ماهیت و عملکردهای آن‌هایتا به طوری که از منابع بصری می‌توان فهمید، مستلزم ارزیابی منتقدانه مجدد و احتیاط بیشتری است.

کتابشناسی

۱- اردویسور اناهید

ببینید هم چنین

M. H. Ananikian, *Armenian Mythology*, Boston, 1925, pp. 20-21. L. H. Gray, *Foundations*, pp. 55-62. H. Lommel, *Die Yästs des Awesta*, Göttingen and Leipzig, 1927, pp. 26-32. S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946, chap. III, VII.

جعفر شهیدی، چراغ روشن در دنیای تاریک، تهران، ۱۳۳۳ ش/ ۱۹۵۴ م.

محمد ابراهیم باستانی پاریزی، خاتون هفت قلعه، تهران، ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۶۵ م.

M. Boyce, "Iconoclasm among the Zoroastrians," *Studies for Morton Smith at sixty*, ed. J. Neusner, Leiden, 1975, pp. 93-111. Idem, *Aoroastrianism I*, pp. 71-74.

۲- آیین وانتشار آن

F. Windischmann, *Die Persische Anahita oder Anaitis*, Abh. der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften 8, Munich, 1858. E. Meyer, "Anaitis," in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-86, I pp. 330-34. F. Cumont, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings,

64. "A Persian Treasure," *Arts in Virginia* 8, 1967-68, pp. 28-41; idem *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World*, Leiden, 1972, pp. 3-10.

I, Edinburgh, 1908, pp. 474ff. G. Gnoli, "Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides," *Commémoration Cyrus*, Acta Iranica 2, Leiden, 1974, pp. 126ff. M. Boyce, *Zoroastrianism* II, Chaps. 2, 12, 13.

مطلب بیشتر را ببینید در کتابشناسی اردویسور آناهید.

۳- آناتیس

کتابشناسی در حاشیه این بخش آمده است. (M. L. Chaumont)

۴- آناهید در هنر

کتابشناسی در حاشیه این بخش آمده است هم چنین ببینید:

G. Azarpay, "The allegory of *dēn* in Persianart," *Artibus Asiae* 38/1, 1976, p. 41 with ref., especially n. 34. (C. Bier)

کارلو. جی. چرتی
ترجمه زهرا (نیلوفر) باستی

قصه زرتشتیان هندوستان و قصه سنجان یادداشتهایی بر تاریخ پارسیان

به ادبیات ایرانی و گجراتی در باب تاریخ اولیه اجتماع پارسیان هرگز توجهی بایسته نشده است.

آثار پارسی بسیاری در شرح برخی ویژگیهای تاریخ پارسیان اولیه وجود دارد. معتبرترین این آثار، جدا از کتاب پارسی پراکش (parsi prakash)، دو شعر فارسی است که اگرچه بی تردید هر دو از سنت واحدی سرچشمه می گیرند، می توان آنها را با هم آمیخت و تصویر تمام نمای نسبتاً کاملی پدید آورد. یکی از آنها اثر معروف قصه سنجان^۱ است که پژوهشگران پارسی و غربی آن را به بحث و بررسی گذاشته اند. در سال ۱۵۹۹، بهمن کیقباد در نوساری (Navsari) این اثر را نگاشت. اینک دستنویس های معتبر بسیاری، نیز چندین ترجمه از آن موجود است. دومین اثر که شهرت کمتری دارد و متن بسیار جدیدتری است قصه زرتشتیان هندوستان^۲ است. این کتاب را شاپورجی مانکجی سنجانا (Shapurji Maneckji Sanjana) در نوساری بین سالهای ۱۷۶۵ و ۱۸۰۵، احتمالاً حدود

۱. قصه سنجان چاپهای گوناگونی دارد که در میان آنها ببینید: Payma and Hodivala, 1920 a, 92-117.

۲. متن قصه زرتشتیان در Modi 1930-1933 با ترجمه کوتاه شده ای و تفسیر مفصلی به چاپ رسید. ترجمه کامل آن اینک در Cereti 1991 موجود است. این مقاله در تکمیل آن ترجمه است.

۱۷۸۰ - ۱۷۸۵، نگاشته است. از این اثر فقط یک نسخه خطی در دست داریم که در کتابخانه مهرجی رانا (Meherji Rana) در نوساری نگهداری می‌شود. به نسخه دیگری از آن که به گفته جی. جی. مدی (J.J. Modi) در اختیار آقای سورابجی مونچرجی دسای (Sorabji Muncherji Desai) اهل نوساری است، در حال حاضر نمی‌توان دست یافت. با تحلیل و بررسی نوشته‌های پارسیان و هندیان می‌توان برخی روندهای اصلی در تاریخ ایرانیان و برخی اساطیر زرتشتیان هندی را شناسایی کرد. همچنین این نوشته‌ها از حقایق بسیاری درباره فرهنگ موبدان پرده برمی‌دارد. در این مقاله با استفاده از داده‌های دو اثر یاد شده که چارچوب اصلی کار را تشکیل می‌دهند، و تلفیق آنها با منابع دیگر، به بحث در زمینه موضوعات بالا خواهیم پرداخت.

اگر ثناگوینها [ی آغاز کتاب] را کنار بگذاریم، که در قصه سنجان ویژگی اسلامی چشمگیری دارد^۳، در قصه زرتشتیان شرح مفصلی از زندگی زرتشت را خواهیم یافت. این روایت شباهت زیادی به یکی از روایات وجرکرد دینی دارد که متن پهلوی جعلی جدیدی است و احتمالاً در سده ۱۸ یا حتی ۱۹ در هند تألیف شده است. این روایت با اثری غیرزرتشتی چون شهرستان نیز وجوه اشتراک بسیاری دارد^۴ و در روایت دهر دین جرتشتی^۵ [زرتشتی] عناصری از سنتی مشترک یافت می‌شود؛ برخی از این عناصر مستقیماً از شاهنامه وام گرفته شده است.^۶

به همین ترتیب، چند سطر بعد، هم در قصه سنجان (بیت‌های ۸۶-۸۷) و هم در قصه زرتشتیان (بیت‌های ۹۵-۱۰۰) چنین حکایت می‌شود که ارداویراز همزمان با اردشیر بوده است: همین مطلب در دهر دین جرتشتی (فصل ۳۱، ص ۲۰۳) نیز هست. گزارش کاملاً

۳. برای مثال توجه کنید به بیت ۱۱:

«ز گل سازی به قدرت شکل آدم تو جان آری در او شادان و خرم»

که به روشنی از الهامی اسلامی و حتی مسیحی سرچشمه می‌گیرد. ابیات ۲۱ و ۲۸ به ترتیب با این عبارات «... تو کردی بر ملک، سردار آدم» و «تو آدم را ز صلصال آفریدی برو نام خلافت برکشیدی» نمونه‌های مشابهی در قرآن II 30-34 دارد (ارجاعات از Bausani 1978).

۴. شهرستان چهارچمان «شهر چهارباغ» اثریست که بهرام فرهاد از مکتب عرفانی آذرکیوان تألیف کرده است و شامل شرحی از آفرینش و تاریخ کهن ایرانیان است.

۵. ببینید: Kotwal-Boyd, 1982, 203.

۶. در میان شباهتهای بسیار، یکی شایان ذکر است و آن شباهت بین موهبت‌هایی است که زرتشت از اهوره مزدا دریافت کرد: بیست و یک نسک، آتش همیشه روشن (برزین مهر بنا به وجرکرد دینی) و نهال سرو. بنا به قصه زرتشتیان ابن موهبت «نهال سرو کشمیری» است که به روشنی قرائت اشتباه نام کاشمر است. افسانه سرو کاشمر که میان پارسیان رواج دارد، در دوران پیش از اسلام ناشناخته بود. همچنین ببینید کوتوال - بوید ۱۹۸۲.

متفاوتی در متن پهلوی ارداویراز وجود دارد. این کتاب شبه تاریخی که حرمت بسیاری نزد زرتشتیان هند دارد، زمان زندگی قهرمان داستان را پس از آذرباد (Ādurbād) تعیین کرده است. اگر چنین احتمالی درست باشد، کاتبان و مفسران پارسی نمی توانستند اعتبار زیادی به گاهنگاری داخلی این متن بدهند. مثلاً شعر فارسی بلندی در مقدمه ارداویراز که هوگ (Haug) در سال ۱۸۷۲ در H28، آن را «ظاهراً با بیش از دو قرن قدمت»^۷ توصیف کرده است، چنین چیزی را نشان می دهد و زمان زندگی ارداویراز را همزمان با پادشاهی اردشیر بیان می کند. بدین ترتیب «درون مایه اساطیری» رایج جالبی میان زرتشتیان هند وجود دارد که ارداویراز را با اردشیر پیوند می دهد.

نکته جالب دیگری که فقط در قصه سنجان یافت می شود، فرض سه وقعه در سنت دین بهی را مطرح می سازد: نخست در دوره اسکندر، دوم با حمله اعراب و سوم، وقعه مهمی بین پادشاهی اردشیر و شاهپور دوم. بیت ۸۰ خبر از یک پیشگویی فرضی در اوستا می دهد که طبق آن:

«سه باره دین به باشد شکسته کزو بهدین شود تاراج و خسته»^{*}

پیشگویی مشابهی را می توان در متن مکاشفه ای زرتشتی به نام ایادگار جاماسپیک^۸ یافت. چند سطر بعد، در بیت های ۹۰ - ۹۱، باز می خوانیم:

«پس از مدت که آمد شاه شاپور دگر باره بهی دین کرده پر نور

چو آذرباد مهر اسفند دین دار ز بهردین کمر بسته درین کار»^۹

در نگاه نخست این ابیات کاملاً مبهم می نماید و انسان وسوسه می شود که آن را تأییدی بر گرویدن موقتی شاپور اول به دین مانی بینگارد، که فقط نویسندگان عرب به شکل دیگری آن را گزارش داده اند. با وجود این تکیه بر چنین متون جدید و نادرستی برای حل یکی از موضوعات بحث انگیز در مطالعات ایرانی، بسیار دور از ذهن خواهد بود. حتی اگر بپذیریم که بهمن، نویسنده قصه سنجان، تغییر دین شاپور اول را در نظر

7. Houg-West, 1872, XV.

* در سراسر متن انگلیسی بیت های فارسی ترجمه شده است. مترجم آنها را در متن فارسی قصه سنجان یافته و عین بیت را نقل کرده است: قصه سنجان (داستان مهاجرت زرتشتیان ایران به هند) (۱۳۵۰)، سروده بهمن کیقباد، ۹۶۹ یزدگردی - ۱۰۰۸ هجری - ۱۶۰۰ میلادی، ویراسته هاشم رضی، تهران، سازمان انتشارات فروهر.

۸. پسنجید با Messina, 1939.

۹. مقدمه روایت شعر فارسی ارداویرازنامه را در Haug-West, 1872, XV-XVI and LXXXIV-LXXXVII بیاید.

داشته است، به دشواری می‌توان باور کرد که شالوده‌کار خود را بر پایه سنتی مستقل قرار داده باشد. پیش از هر چیز باید این احتمال را در نظر داشته باشیم که نویسنده، مستقیم یا غیرمستقیم، با آثار نویسندگان جغرافیای تاریخی عرب آشنا بوده است. ولی شاید بهتر باشد این موضوع را تفسیر نادرست یا تفسیر افراطی متون پهلوی بشماریم. اینک بینم این اتفاق چطور می‌توانست رخ داده باشد.

نخست باید اهمیت دینی شخصیت آدریاد مهراسپند و احترام فراوانی را که زرتشتیان برای او قایل بودند، مورد توجه قرار دهیم. خاطره این موبدان موبد که تا حدودی حقیقت دین را بار دیگر برپا داشت، در زمره معدود خاطرات پارسیان سده ۱۸ از گذشته شکوهمند ایران، است.

نوشته‌های گوناگون پهلوی کاملاً این را تأیید می‌کنند. روشن‌ترین آنها متن مشهور دینکرد، کتاب چهارم^{۱۰}، است که در آن شاپور دوم به همراه آدریاد، برپادارنده مجدد دین مزدایی خوانده شده‌اند. متن پس از آن، شاپور اول را پادشاهی جامع‌نگر توصیف می‌کند که تعلیمات و آموزه‌های خارجی بسیاری را به اوستا افزود، ولی موبدان محافظه‌کار و ایران - مرکز پارسی چندان رضایت‌خاطری از این کار نداشتند. گذشته از این، در کتاب هفتم دینکرد، آدریاد «آراینده دین»: دین‌آراستار (dēn-ārāstār)، توصیف شده است. در فرهنگ لغات موله (molé) واژه هم خانواده دین‌آراستاری (dēn-ārāstārīh) به «استقرار دوباره دین» (rétablissement de la religion) برگردانده شده است و احتمالاً پارسیان نیز همین تعبیر را داشته‌اند.^{۱۱} ظاهراً به همین ترتیب، نویسنده ارداویرازنامه نیز آدریاد را برپا دارنده مجدد دین‌بهی پس از حمله اسکندر دانسته است.^{۱۲}

۱۰. ببینید: Zaehner, 1955, 8, بویژه متون مربوط به شاپور اول و دوم:

«شاه شاهان، شاپور (شاپور، شاپور اول)، پسر اردشیر، بار دیگر گرد آورد نوشته‌هایی از دین را که در سرتاسر هند، امپراتوری بیزانس، و سرزمینهای دیگر پراکنده بودند و می‌پرداختند به پزشکی، اخترشناسی، زمان، فضا، گوهر، آفرینش، شدن، مردن، تغییر جیستی، رشد (؟)، و دیگر فرآیندها و اندامها. او اینها را به اوستا افزود و فرمان داد که نسخه درستی از همه آنها به گنج شاهی سپرده شود: و (احتمال) همسو ساختن همه نظامها (؟) را با دین مزدیسنا، بررسی کرد.

شاه شاهان، شاپور، پسر اورمزد (شاپور دوم)، همه مردان را از همه سرزمینها فراخواند تا در بحثی آزاداندیشانه (؟) همه گفته‌ها را آزمایش و بررسی کنند. پس از اینکه آدریاد با بحث محکمش بر حق شمرده شد، در حضور همه نمایندگان گروهها، آموزه‌ها و مکتبهای فکری دیگر، اعلامیه‌ای به این مضمون صادر کرد: اینک که دین را روی زمین دیده‌ایم، نباید کژی آیینی را تحمل کنیم و باید مشتاقانه بر آن پایبند باشیم؛ پس او چنین کرد.»

۱۱. ببینید Molé, 1967, 73, 75 and 272.

۱۲. GIENOUX, 1984, 146, و بویژه متن: «در برابر مسایل ایزدان در گمان (= شک) بودند، و گونه‌های

در میان شواهد دیگر می‌توانیم به مدرک همزمان دیگری اشاره کنیم که در کفایت قصه سلطان محمد غزنوی، تألیف «انوشیروان پسر مرزبان کرمان» آمده است. این کتاب احتمالاً در ایران، به سال ۱۶۲۲ [۱۰۱۱ خ] به رشته تحریر درآمده است و در آن نیز همان طرح را می‌بینیم که از یک سو ارتباط بین اردشیر و ارداویراز را ترسیم می‌کند و از سوی دیگر ارتباط شاپور (دوم) و آدریاد و شکلی از برپایی مجدد دین را.^{۱۳}

بنابراین ما سه درونمایه مرتبط با «تاریخ اساطیری» پارسیان را شناسایی کرده‌ایم. نخست شکل دیگری از تاریخ زندگی زرتشت که دیگران آن را با نام قصه زرتشتیان و جرکرد دینی (Wizirgardi Dēnig) گزارش کرده‌اند. دوم، ارتباط بین ارداویراز و اردشیر و سوم نوآرایی فرضی دین به دست آدریاد در دوران پادشاهی شاپور دوم که احتمالاً ناشی از تفسیرهای افراطی متون پهلوی بوده است.

در ادامه روایت این دو قصه، به بخش مربوط به تاریخ واقعی جامعه پارسی می‌رسیم. این بخش با سفر ادیسه وار پناهندگان متواری از ایران آغاز می‌شود، که احتمالاً از خراسان به سنجان گریختند و در آنجا از سوی شاه جادی رانا (Jadi Rana) پذیرفته شدند. این داستان به یکسان در این دو اثر (قصه سنجان، بیت‌های ۱۰۰-۱۳۶)، قصه زرتشتیان، بیت‌های ۱۰۵-۱۴۶) آمده است.

به نظر من باید این بخش از روایت را اسطوره بنیان‌گذاری دانست. با این حال سرنخ‌هایی وجود دارد که ما را در بازسازی انگیزه اصلی مهاجرت یاری می‌دهد. در میان بسیاری تعبیرهای مشابه - نه یکسان - درباره رسیدن پارسیان به هند، یکی درخور توجه دقیق‌تری است و آن تعبیر ه. لرد (H. Lord) است: «چون به جاسک، مکانی در خلیج فارس، راهی شدند ناوگانی متشکل از هفت کشتی چینی به دست آوردند تا آنها و وابستگان‌شان را به عنوان بازرگانان عازم سواحل تجاری و بازرگانی هند، به این نقاط انتقال دهد، چنین شد که آنها به سلامت به سوی سرزمین سنت جان در سواحل هند ره سپردند و با هم به، یا به نزدیکی، بندر سوالی (Swaly) رسیدند. این بندر معمولاً پذیرای چنین کشتیرانانی بود. برخی از آنان با راجه ساکن در نانسری



بسیاری در مقابل بسیاری از کیشها و باورها و الحاد و شک و اختلاف رأی در جهان به پیدایی آمد تا اینکه اندیشه روان آدریاد مهراسپند زاده شد». [ژینیو. فیلیپ، ارداویراف‌نامه، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، انتشارات معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲، ص ۴۰]

13. Rosenberg, 1909, 16-20.

(Nuncery)^{۱۴} پیمانی بستند... آنها مسافران پنج کشتی خود را در این سرزمین پیاده کردند. یکی از دو کشتی باقیمانده به سوی سوالی به راه افتاد و با راجه‌ای که در آن زمان در بریاو (Bariyav)، نزدیک بندر سورات، سکونت داشت، پیمانی امضا کرد... کشتی دیگر در امتداد سواحل حرکت کرد و به کمبی (Cambay) رسید. این کشتی نیز با همان وضعیت کشتی قبل روبه‌رو شد.^{۱۵} پیش از این س. ه. هدیوالا (S. H. Hodivala)^{۱۶} به نادرستی این متن اشاره کرده بود، ولی فضای آن بسیار جالب است. اگر این روایت را با روایتی در مقاله قدیمی کاپیتان ویلفورد (Wilford)^{۱۷} مقایسه کنیم، شاهد شباهت شگفت‌انگیزی بین آنها خواهیم بود؛ زیرا روایت ویلفورد نیز به اسطوره بنیان‌گذاری ماراته (Maratha) مربوط می‌شود که در بخش دوم فرضی اسکانه پورانه (Skanda Purāna) نقل شده است. این اسطوره روایت می‌کند که برخی از پارسیان اعقاب نوشیروان، ناگزیر به ترک ایران شدند. آنها با کشتی‌های مختلفی راهی هندوستان شدند و در راه با توفان شدیدی روبه‌رو شدند. امواج اجساد آنها را به قسمت‌های مختلف ساحل برد؛ به برخی پره‌شورامه (para śurāma) و به برخی دیگر برهمنی جان تازه داد. از آنها قبایل گوناگون ماراته پدید آمد. شباهت شگفت‌آور عناصر این دو روایت و روایت‌های زرتشتی دیگر قویاً بیانگر این است که داستان رسیدن پارسیان به هند، که پیشتر پ. اکسلرود (P. Axelrod) مطرح کرده است، باید «اسطوره بنیان‌گذاری» ملهم از بن‌مایه‌ای رایج در غرب هند در سده شانزدهم، تلقی شود.

بنابراین آیا می‌توانیم تاریخ یا دست‌کم دوره تقریبی رسیدن پارسیان به هند را تعیین کنیم؟ به اجمال: به نظر می‌رسد همه اوضاع تاریخی ایران و شبه قاره هند، به تاریخی جدیدتر از آنچه از دیرباز مورد قبول پارسیان بود، اشاره دارد (۷۷۲ ساموات (Samvat)، ۷۱۶ میلادی)، یعنی احتمالاً تاریخی حدود سده دهم که زمان بنیان‌گذاری اجتماع پارسی نسبتاً بزرگی در گجرات است.

هدیوالا به نتیجه مشابهی رسید؛ او با فرض اینکه تاریخ سنتی ۷۷۲ ساموات / ۷۱۶ میلادی بر اثر قرائت اشتباه ۹۹۲ به دست آمده است، تاریخ ۹۳۶ میلادی (۹۹۲ ساموات) را تعیین کرد. من در جای دیگری درباره این مطلب بحث کرده‌ام.^{۱۸} در اینجا

۱۴. نوساری جدید

15. Lord, 1630.

16. Hodivala, 1920b, 1-17.

17. Wilford, 1807, 117-243.

۱۸. ببینید: Cereti, 1991, 13-15.

همین بس که بگوئیم این نظریه بر پایه یک رشته تصحیحات قرار دارد که در واقع تا حدودی متناقضند و به نظر من کاملاً دور از ذهن می‌نمایند. من فکر نمی‌کنم تاریخ دقیقی را برای رسیدن پارسیان به هند بتوان تعیین کرد، ولی معتقدم که می‌توانیم دوره‌ای تقریبی را مشخص کنیم. اینک شرایط بیرونی را بررسی کنیم که ممکن است بر کوچ گروهی نیاکان پارسیان تأثیر گذاشته باشد و بینیم چطور این عوامل با اطلاعات اندکی که در منابع زرتشتی یافت می‌شود، همخوانی دارد.

- از این دو قصه می‌توانیم به نکات زیر برسیم:
- الف - برخی از مهاجران، احتمالاً «پدران بنیان‌گذار»، مسیر احتمالی قهستان - هرمز - دیب - سنجان (Sanjan - Hormuzd - Diu - Kohistan) را پیمودند؛
- ب - علت این کوچ گروهی، افزایش فشارهای سیاسی و اجتماعی بود؛
- ح - هر دو قصه سنجان و قصه زرتشتیان اشاره‌هایی به خراسان دارد؛
- د - تغییرات جمعیتی اجتماع زرتشتیان به بیش از یک مهاجرت دلالت دارد؛
- ه - نخستین مدرک از وجود اجتماعی زرتشتی در غرب هند، در کتیبه پهلوی مکشوفه در غار کنه‌ری (Kanheri) آمده است، که می‌توان زمان آن را در ۱۰۰۹ میلادی دانست.^{۱۹}

بینیم مدارکی بیرونی هماهنگ با این داده‌ها وجود دارد یا خیر. نخستین اقدام، بررسی تماس‌های احتمالی ساسانیان و ایران با گجرات در اوایل دوره اسلامی است. می‌دانیم که پیشتر در دوره ساسانی شمار زیادی کشتی ایرانی در مسیرهای تجاری بین ایران و هند در رفت و آمد بودند.^{۲۰} بهرام پنجم (۴۲۱ - ۴۳۸) بندر دایبول (Daibul) احتمالاً بنبهور (Banbhore) امروزی، در نزدیکی سند در ۵۵ کیلومتری کراچی، را به عنوان جهیزه شاهزاده خانمی هندی به دست آورد. در عین حال چندین مدرک درباره وجود اجتماعی ایرانی در سری لانکا در دست داریم. متأسفانه هیچ اطلاع دقیقی از ارتباطات تجاری بین ایران و گجرات، از زمان ساسانیان در دست نیست بنابراین باید به دوره‌ای کمی جدیدتر، در حدود سده سوم هجری، بازگردیم. در آن زمان از وجود دو مسیر اصلی در اقیانوس هند باخبریم: یکی از میان مجمع‌الجزایر بزرگ به

۱۹. در میان دیگران ببینید: Boyce 1979, 179; Hodivala, 1920c, 67-91

۲۰. بررسی دقیقتر تجارت دریایی ایرانیان را ببینید در: Whitehouse-Williamson, 1973, 29-49

سیلان، و دیگری در امتداد سواحل هند. تانا (Thana) و کمبی در زمره بنادر مهم گجرات بودند. به احتمال زیاد وضعیت مشابهی در اواخر دوره ساسانی وجود داشته است. با این فرض، می توان این تصور را نیز داشت که پیش از سقوط شاهنشاهی ساسانی مهاجرنشین های بازرگانی زرتشتیان در گجرات مستقر بوده است.

طبق بررسی های ما مدارکی وجود دارد که به تبار خراسانی بسیاری از نیاکان پارسیان امروزی اشاره می کند. پس باید به اجمال به بررسی وضعیت اجتماعی - اقتصادی خراسان در زمان خلافت بنی امیه و بنی عباس پردازیم. بدون وارد شدن به مسایل بسیار جزئی، متوجه می شویم که در همه دوران خلافت اموی - تقریباً به استثناء حکومت کوتاه مدت عمر دوم (۷۱۷ - ۷۲۰ میلادی) - ایدئولوژی برتر از آن امپراتوری عرب بود نه حکومتی اسلامی. فقط در زمان ابو مسلم بود که زمینه برای گرویدن ایرانیان به دین اسلام فراهم شد. بنابراین با استفاده از سخنان شبن (Shaban)، می توانیم تأثیرات انقلاب عباسیان را توصیف کنیم: «یکی از دست آوردهای اساسی انقلاب عباسی که نقصانی به آن راه نیافت، یک دست کردن کامل همه اعضای جامعه اسلامی بود. این کار منجر به گسترش بسیار سریع دین اسلام میان اتباع غیر عرب امپراتوری، بویژه در شرق شد.»^{۲۱} در این بافت تاریخی بدیهی است که با آغاز خلافت عباسیان وضعیت زرتشتیان خراسان به طور جدی رو به وخامت گذاشت. بدین ترتیب منطقی است که فرض کنیم اوضاع اجتماعی - اقتصادی که انگیزه ای برای کوچ گروهی زرتشتیان شد، فقط پس از ۷۵۰ میلادی رخ داد.^{۲۲}

اینک به وضعیت هرمز پردازیم.^{۲۳} هرمز شهر بود نه جزیره، و فقط در سده ۱۲ اهمیت یافت. این شهر را اعراب در نیمه دوم سده هفتم تصرف کردند. ولی در سراسر دوران خلافت امویان، به سبب عوامل متفاوت بسیاری از جمله جنگ با بیزانس، غارت و چپاول، بحران اقتصادی ناشی از فتوحات بزرگ و جز آن، تجارت در خلیج فارس از رونق افتاد. با روی کار آمدن عباسیان دستگاه خلافت به عصر جدیدی از رونق اقتصادی رسید و در پی تجارت در خلیج فارس بار دیگر شکوفا شد. در اواخر سده نهم با تضعیف قدرت مرکزی خلافت و به سبب کشمکش های داخلی که پایه های امامت عمان

21. Shaban, 1970, 168.

۲۲. نویسندگان بسیاری به بحث و بررسی اوایل دوره اسلامی پرداخته اند. در میان دیگران ببینید؛ Bosworth, 1968; Bosworth, 1974, 116-130; Shaban, 1971, 479-490; Shaban, 1970.

۲۳. از میان دیگران، جزییات بیشتر درباره هرمز را ببینید در: Firani Piacentini, 1975.

[حکومت عمان] را سست کرد، بنادر ایرانی بر بنادر بخش عربی خلیج فارس برتری یافتند. در این میان هرگز یکی از مهمترین بنادر بود، زیرا بندر اصلی کرمان و خراسان به شمار می‌رفت و، هرچند با جاده‌ای فرعی، به شیراز که اجتماع زرتشتی بزرگی داشت متصل می‌شد.

آخرین دیدگاه قابل بحث درباره مهاجرت نیاکان پارسیان تغییرات رشد جمعیت است. با گذشت زمان وضعیت زرتشتیان در ایران بدتر شد. در سال ۸۵۴ میلادی، شاهزاده حاکم در طبرستان به دین اسلام گروید و کمی بعد در زمان حکومت صفاریان (۸۶۹-۹۰۳ میلادی)، بیشتر ساکنان منطقه کرمان به اسلام روی آوردند. در ضمن، در خراسان در زمان سلسله ایرانی سامانی (۸۷۴-۹۹۹ میلادی) اوضاع اجتماع زرتشتی بسیار وخیم‌تر گشت. حتی در دوران فرمانروایی آل‌بویه که به آزاداندیشی بیشتری شهرت دارند، از مجادله‌هایی جدی میان مسلمانان و زرتشتیان شیراز باخبریم که منجر به آزارهای شدید زرتشتیان شد. با حملات مغولها و ترکها آخرین و زیان‌بارترین ضربه بر اجتماع زرتشتیان وارد شد. تاریخ‌یورش‌های ترکهای سلجوقی به‌طور شگفت‌انگیزی با تاریخ سنتی بنیان‌گذاری اجتماع پارسی نوساری مطابقت دارد. هم‌چنین باید در نظر داشته باشیم که بنا به هر دو قصه سنجان (۲۲۶-۲۳۲) و قصه زرتشتیان (بیت‌های ۱۹۸-۲۲۳) اجتماعات انکلیسر (Anklesar)، بانکانیر (Bankanir)، بروچ (Broach)، بریاو (Bariav)، و کمبی همه در همان دوره نوساری بنیان نهاده شدند. این رشد ناگهانی جمعیت پارسیان را فقط با توجه به موج جدید مهاجرت می‌توان توجیه کرد.

اینک می‌توانیم الگوی احتمالی کوچ‌گروهی زرتشتیان را بازسازی کنیم. به احتمال زیاد وقتی قصه از دوره‌ای در یک کوهستان سخن می‌گوید، به خاطره مبهمی از خروج روزافزون زرتشتیان از شهرهای زیر سلطه مسلمانان اشاره دارد. به نظر من این خروج نمی‌تواند پیش از سده هشتم رخ داده باشد و احتمالاً تاریخ آن به نیمه دوم همان دوره، یعنی پس از ظهور و تثبیت قدرت عباسیان، برمی‌گردد. سپس، در آغاز سده نهم برخی به سوی هرگز رهسپار شدند و از آنجا سفر خود را به هند ادامه دادند. این واقعیت که وقتی این دو قصه، و بیشتر منابع زرتشتی دیگر، از هرمز و دیب نام می‌برند به دوره زمانی محدود مشخصی (به ترتیب پانزده و نوزده سال) اشاره دارند، وجود نوعی سنت شفاهی را در دوره‌ای در آن مکانها محتمل می‌سازد. بنابراین تاریخ تقریبی رسیدن نخستین گروه بزرگ زرتشتیان به گجرات را باید بین اواخر سده نهم و سال ۱۰۰۹-تاریخ نوشته شده در کتیبه کنه‌ری - و احتمالاً تا حدود نیمه سده دهم تعیین کرد.

مدارکی نیز از تداوم مهاجرت در دست است. از یک سو متون هر دو قصه بیانگر وجود راهی زمینی به خراسان است که برای پارسیان شناخته شده بوده است. بویژه قصه زرتشتیان نشان می‌دهد که در این مسیر فعالیتهای تجاری انجام می‌شده است. از سوی دیگر تطابق شگفت‌انگیز حمله سلجوقیان که منجر به نابودی بسیاری از زرتشتیان ایران شد^{۲۴}، و رشد جمعیت پارسی که موجب برپایی اجتماعات جدید شد، افزایش مهاجرت را در حدود اواخر سده دوازدهم و آغاز سده سیزدهم نشان می‌دهد. احتمالاً پس از این تاریخ مهاجرت کندتر انجام گرفت و سرانجام متوقف شد، به طوری که پیش از سفر نربمان هوشنگ، صاحب نخستین روایت پارسی، به یزد و کرمان ارتباطات دو اجتماع زرتشتی کاملاً قطع شده بود.

در ادامه بخشی می‌آید که دو قصه تفاوت کاملاً آشکاری دارند. قصه سنجان پس از بیان این که دین بهی مدت سیصد سال را در آرامش سپری کرد (بیت‌های ۲۲۶ - ۲۳۲) با ارائه جزئیاتی ظهور زیستگاههای جدید پارسی را شرح می‌دهد، از سوی دیگر قصه زرتشتیان (بیت‌های ۱۹۸ - ۲۲۳) شرح مفصلی از تقسیم در پانتاکس (Panthaks) را به دست می‌دهد. گذشته از این، مطلب یاد شده بیانگر این است که این دو حوزه دینی متفاوت با امضای پیمانی در سنجان مشروعیت یافته بودند.

دستور کوتوال کاملاً به درستی می‌گوید: «رونندی که منجر به تشکیل پنج گروه متفاوت موبدان شد، احتمالاً رونندی گام به گام بوده است.»^{۲۵} ولی رسمی بودن شرحی که در اواخر سده ۱۹ در قصه زرتشتیان نوشته شده است با این واقعیت ثابت می‌شود که نگارنده کتاب رهبر^{۲۶} آن را پذیرفته بود. این اثر پرسش و پاسخ دینی برای عامه به شمار می‌رفت که منابع شان قصه سنجان و قصه زرتشتیان بود.

افزون بر این باید دلیل توجه زیاد نگارنده قصه زرتشتیان به این واقعیت‌ها را بررسی کنیم. با بررسی متن دیگری در قصه زرتشتیان که به دوره پس از تألیف قصه سنجان مربوط می‌شود، یعنی بیت‌های ۲۸۵ - ۵۰۵، و بحث و جدل بین روحانیون سنجان و بهاگاریا (Bhagaria) را توصیف می‌کند، این دلیل روشن می‌شود. مشکل اصلی این بود که موبدان سنجان موظف به برگزاری مراسم دینی در نوساری بودند یا نه. طبق برداشت من، دو دیدگاه نظری به شرح زیر رویاروی هم قرار داشت: در یک سو ارتباط مالی

۲۴. ببینید: Kotwal-Boyd, 1982, 212.

۲۵. مکالمات شفاهی دستور کوتوال.

26. Kotwal-Boyd, 1982, 211.

شخصی سنتی بین هر موبد و بهدینانش؛ و در سوی دیگر اقتدار محلی هر یک از خاندان‌های بزرگ موبدان [در اجرای مراسم دینی]. از قصه زرتشتیان در می‌یابیم که دیدگاه دوم که از آن بهاگاریاهاست، سرانجام پیروز شد.

بدین ترتیب دست کم یکی از دلایل اصلی نگارنده اثر یاد شده در اختصاص دادن صفحات زیادی به تقسیم‌بندی در پانتاکس، را روشن کرده‌ایم.

از این دوره چند مدرک خارجی در دست است. در سال ۱۴۹۲ میلادی آتش بهرام به نوساری انتقال یافت. پس از آن برای مدتی طولانی از اوضاع تقریباً بی‌خبریم، تا این که حدود دو سده بعد، در هشتم سپتامبر ۱۶۸۶ نبرد سختی بین موبدان و بهدینان در می‌گیرد که منجر به مرگ دو موبد می‌شود.^{۲۷} به نقل از آنکتیل دو پرون (Anquetil du Perron) این نبرد به سبب اختلاف نظر بر سر دستمزدهای منظور شده برای وندیدادخوانی بود. احتمالاً این درگیری نشانه‌ای از وخامت کشمکش بین سنجانی‌ها و بهاگاریاها بود. پیشتر در سال ۱۶۸۳، کوورجی مُدی (Kuverji Modi) در دفاع از دلیل بهاگاریاها، نامه‌ای به سنجانی‌ها نوشت و در آن آنها را از برگزاری مراسم دینی برای افراد عام بازداشت. سپس در سال ۱۶۸۷، موبدان بهاگاریایی سندی را امضا کردند و در آن به سنجانی‌ها اجازه به جای آوردن آیینهای مذهبی را دادند. از قصه زرتشتیان پیداست که این کار نیز بر اثر فشار زیاد بهدینان صورت گرفته بود. این مجادله ادامه یافت و در سال ۱۷۳۵ گانگاجی راو (Gangaji Rao) سندی را امضا کرد که به سنجانی‌ها اجازه برگزاری مراسم برای مردگان - نه برای زندگان - را می‌داد. سرانجام در سال ۱۷۴۰ سوبدار داماجی راو گایکواد شمسر بهادر (Subedar Damaji Rao Gaikwad Shemser Bahadur) سنجانی‌ها را از به جای آوردن آیین‌هایشان در قلمرو بهاگاریاها بازداشت. در همان سال سنجانی‌ها با آتش مقدس خود آنجا را ترک کردند.

بینیم پشت پرده این رخدادها چه دلیلی پنهان بود؛ نخست باید به این پرسش پاسخ دهیم: آتش بهرام نماینده چیست؟ اگر نمونه زرتشتیان ایران را در نظر بگیریم می‌بینیم که آتش مقدس در همان روستای محل زندگی دستودان دستور نگهداری می‌شود. پس روشن است که آتش بهرام نماد سروری دینی است. اگر به وضعیت تاریخی اجتماع هندیان پس از غارت سنجان برگردیم، بلادرنگ متوجه می‌شویم که اجتماع ثروتمند و نیرومند گذشته سنجان بر اثر شکست از هم گسسته و فقیر شده بوده است. این اجتماع

۲۷. بنا به پراکش پارسى: منابع دیگر فقط از یک قربانی خبر می‌دهند.

بیشتر مردان توانمند خود را از دست داده بود و در روستای کوچک بانسده (Bansda) در تبعید به سر می‌برد. احتمالاً به همین دلیل است که وقتی چانگاشاه (Canga Śāh) تصمیم به آوردن آتش به نوساری گرفت، یکی از هدفهایش دادن نوعی برتری به این شهر بود. نوساری میزبان دومین اجتماع بسیار کهن زرتشتی بود که تا آن زمان بزرگترین و ثروتمندترین اجتماع نیز به شمار می‌رفت. همراه با روحانیان سنجانی‌ها دسته‌ای از عامه مردم نیز به نوساری وارد شدند و احتمالاً به‌دینان مخالف بهاگاریاها (قصه زرتشتیان، بیت‌های ۳۳۵ - ۳۴۹) یکی از طبقات آنان بودند. ولی هنوز یک معضل وجود داشت: روحانیان سنجانی. بهاگاریاها از دو شیوه برای تضعیف اقتدار آنان استفاده کردند. طبق بررسی ما یکی محدود کردن آنها به برگزاری مراسم نیایش آتش مقدس بود، که بدین ترتیب از تماس مستقیم حتی با عامه خود محروم می‌شدند. دوم، که شیوه دقیق‌تری بود، کاستن از قدرت آنها با توسل به قدرت بالاتری، یعنی زرتشتیان ایران، بود. این تصادف صرف نیست که نخستین روایت فارسی به سال ۱۴۷۸ میلادی، یعنی بلافاصله پس از سقوط سنجان تعلق دارد، و این که همه روایتهای در نوساری نگهداری شده‌اند، که طبق نظر مری بویس^{۲۸} تا آن زمان به برتری دینی دست یافته بود.

موضوع دیگری که به آن رسیده‌ایم شرح نبرد معروف سنجان است. هدیوالا^{۲۹} زمینه تاریخی آن را تشریح کرده است، و من به شرح بیشتر آن نمی‌پردازم، بلکه فقط بر دو مدرک تأکید دارم، نخست، اگرچه در قصه سنجان چنین آمده است که «بدین سان هفت صد ساله گذشته» (بیت ۲۴۱) و

«ز بعد چند سال از دور دوران
خبر بر شاه شد از رأی سنجان
چو شد در هند پانصد سال انجام
از آن پس در چپانیر آمد اسلام»

(بیت‌های ۲۴۴ - ۲۴۵)

قصه زرتشتیان روایت می‌کند که «نجبا می‌دانند که هفتصد سال پس از یزدگرد بود» (بیت ۲۳۳).

آنچه در متن بعدی گفته شده است ما را یاری می‌کند که مطالب متن قبلی را به روشنی بفهمیم. بدین معنا که ۷۰۰ سال از دوران یزدگرد گذشته بود و از زمانی که پارسیان به هند رسیده بودند ۵۰۰ سال می‌گذشت. این یک تفاوت گاهنگاری مهم بین دو نوشته است. تاریخ‌های معمولی دیگر با هم مطابقت دارد. شرح این مطلب مفید

28. Boyce, 1979, 172.

29. Hodivala, 1920d, 37-66.

است که هر دو قصه حکایت از توانایی اجتماع زرتشتیان در تجهیز نظامی ۱۴۰۰ نفر دارد. اگر این رقم به هر روی درست باشد، به ما امکان می دهد که جمعیت احتمالی زرتشتیان سنجان در اواخر سده چهاردهم را حدود هفت یا هشت هزار نفر تخمین بزنیم. چنانچه جمعیت زیستگاههای دیگر را به این رقم بیافزاییم و تغییرات جمعیتی گجرات را در نظر بگیریم، برای توجیه جمعیت حاضر نیازی نیست که فرض کنیم در این دوران تعداد نوکیشان بالا بوده است.

هر دو قصه با روایت فرار از سنجان، دوره ای که نخست در کوه بهاروت (Mount Bharut) سپس در بانسده می گذرد، و رسیدن سنجانی ها به نوساری ادامه می یابد. در اینجا روایت مشترک به پایان می رسد. بخش دوم قصه زرتشتیان به شرح دقیق رخدادهایی می پردازد که منجر به نهادن آتش بهرام در نوساری شد. اگرچه این بخش به یقین منبع دست اول مفصلی است، شرح رخداد های آن در اینجا زمان بسیاری خواهد برد. همین بس که بگوییم درستی تاریخی این روایت را بسیاری از منابع بیگانه ثابت کرده اند.

هارولد والتر بیلی
ترجمه فاطمه جدلی

نسا و فسا*

دو صورت نام مکان نسا و نسایک، *ns'yk*، *ns'*، *Nisā*، *Nisāyak*، از صورت ایرانی قدیم تر *-ka*، *-ni-sāya* است که به معنی «مکان استراحت کردن، ماندگاه» و از این رو، به مفهوم «اردوگاه» است.^۱ نام شهر بزرگ ایلامی *Madaktu* در زبان اکدی به همین معنی است. مشابه آن *ordu* در ترکی متأخر به معنی اردوگاه، و نیز به معنی مرکز اداری و از این رو، به مفهوم دربار بود.^۲ فعل *-ni-sai* «استراحت کردن، ساکن شدن» تاکنون در زبان پامیری وخی^۳ وخیان افغانستان به صورت *nesim* «من استراحت می کنم»، *nastum* «من استراحت کردم» به کار می رود. همچنین در گویش دیگوری زبان آسی قفقاز^۴، *sājun*،

* H. W. Bailey, «*Nasā and Fasā*», Acta Iranica 6, Vol. III, deuxième series, 1975.

با سپاس از همکار محترم، سرکار خانم نسرین طباطبایی در مطالعه مقاله و ذکر نکات سودمند.

۱. یا قوت، جلد ۱، ص ۷۹۱.

۲. به عنوان مثال، نگاه کنید:

K. A. Wittfogel and Feng C. S., Liao, P. 664 a, for *Quz ordu*.

۳. وخی منسوب به وخان، رشته باریکی از پامیر، همسایه گوشه شمال شرقی افغانستان، (جمع، وخیان). لغت نامه دهخدا، - م.

۴. زبان آسی از زبانهای ایرانی شرقی که در شمال قفقاز به دو گویش بدان تکلم می کنند: گویش شرقی به نام ایرونی و گویش غربی به نام دیگوری. زبان آسی بازمانده زبان سکاهای غرب است و تنها زبان ایرانی است که

nissad, nissājūn, sad به معنی «استراحت کردن، بیمار بودن» به کار می‌رود و در گویش ایرونی صورتهای همانند دارد. از اسم - *saina** «مکان استراحت کردن»، «رختخواب» در گویش دیگری زبان آسی و *syntāg, synt* در گویش ایرونی ساخته شد که فعل آن *ššāte* «او استراحت می‌کند» زبان سکایی ختنی است. پهلوی زرتشتی واژه *hamsāyakān* «همسایگان» را دارد. این واژه‌ها متعلق به ریشه هندواروپایی - *kei* است، همچون - *haimi* «دهکده» در گوتی و *home* در انگلیسی.^۵

یونانیان از نام مکانی در ایران تحت عنوان *Nēsaios* خبر دادند و نام همین مکان را به صورت (نه چندان مستند) *Nisaios* نیز ذکر کرده‌اند. اوستا، - *Nisāya* را بین مرو و بلخ می‌داند و فارسی باستان در ماد. اسبهای که یونانیان در حسرت آن بودند از *Nisaios* *pedton* «دشت نسا» می‌آمدند.

بنابر قول یاقوت (۵۷۴ - ۶۲۶ ه. ق.) مکانی در فارس به نام نسا (که او آن را نسا خوانده بود و صفت مشتق آن را نسوی)، همراه با نام نسایک «در زبان فارسی»، پیش از آن *Dar isfid* نام داشت، یعنی با تلفظ *dar spēδ* «در سفید» به معنی «دریار سفید». در اینجا *dar* برگردان - *nisāya* است. نام کنونی اَلْنَيْضَا در عربی، برگردان *isfid* عبارت *dar isfid* است. چون در نسا قلعه‌ای، *hiṣn*، وجود داشت، صفت مؤنث عربی نَيْضَا شاید واژه غایب *qal'ah* «قلعه» را توصیف می‌کند.^۶

گرچه بنابر قول یاقوت نسا در اولین هجا - *a* - دارد، ولی او و سمعانی (وفات ۵۶۲ ه. ق.) هر دو برای این واژه ریشه‌شناسی عامیانه *nisā* «زن» در عربی را می‌آورند که وجود - *i* - را در *Nisā* نشان می‌دهد.

شهر کهن دیگری به نام نسا در دهکده بگر، *Bagir*، در محل شهر نَسای پارتیان حفاری شده که سفال نوشته‌های بسیاری از آن کشف شده است. باز در آنجا این نام - *nisāya* «اردوگاه» (و بعدها ماندگاهی دایمی تر) است.

فارسی در آن تأثیری نکرده است. واژگان آن زیر نفوذ شدید زبان روسی است. ابوالقاسمی، محسن، قاموس دفتر نخست، ص ۱۶ - م.

5. J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch (= Pokorny) 539-40.

۶. *mys'g* «درخشان» در پارتی میانه ترفانی (به نقل از گرشویچ در Iran 10, 1972, 125، در اشاره به نسا)، به روشنی از ریشه - *naīs* «درخشیدن» است که در - *nei* هند و اروپایی دیده می‌شود و از آن *neiteo* «درخشش» در لاتین، - *naiba* «نیک» در فارسی باستان، *nēvakōk, nēvak*، در فارسی میانه زرتشتی، *nēkō, nēk* در فارسی نو، *noṭb* «مقدس» در ایرلندی کهن سنلی (نگاه کنید: Pokorny 760). این واژه هیچ پیوندی با نام مکان - *Nisāya* ندارد.

مشابه نام نسا، نام فسا در فارس است که مکان بزرگی است با خرابه‌های وسیع یک قلعه. اگر این واژه از صورت قدیم‌تر یعنی -*Pa-sāya** هخامنشی گرفته شده باشد، پس اشتقاق آن از پیشوند فعلی -*pa* و همان -*sāya* «اردوگاه» است همچون واژه نسا با پیشوند فعلی -*ni*. پیشوند فعلی -*pa* در کنار *pati* بر بسامد با همان معنی، هیچ یک در متون هندی کهن دیده نشده است، اما در -*pa* لیتوانیایی، *po* اسلونی و *poti* یونانی به -*pa-sāya** معنی «ماندگاه نزدیک یک مکان» و از این رو در اینجا به آن مفهوم «اردوگاه» می‌بخشد.^۷

صورت -*pasāya** را می‌توان در *ba-a-ši-ya-an* ایلامی مشاهده کرد، مکانی در فارس که پروفیسور جی. جی کامرون آن را با فسا یکی دانسته است. در اینجا -*a-a*- ایلامی می‌تواند نماینده -*a*- کوتاه فارسی باشد، همچون *da-a-ya-ū-iš* ایلامی در برابر *dahyauš* فارسی. -*iya*- ایلامی جایگزین سه املای فارسی است. در برابر *putāya* فارسی، ایلامی *pu-ū-ti-ya-ap*، و اکدی *pu-u-ta* را می‌دهد. در برابر *dārayava(h)uš* فارسی، یونانی *Dareiaios*، ایلامی *da-ri-ya-ma-u-iš* و در برابر *kušiyā* فارسی، ایلامی *ku-ši-ya* را دارد. احتمالاً این سه هجای فارسی تلفظی نزدیک به -*āya*، -*eya* داشته است. دکتر هانسمن (*Hansman*)، پیشنهاد موجهی مطرح کرده است که می‌توان نام مردم فسا را از صورت ایلامی *pašip*، *pašap* گرفت. این دو صورت می‌توانند صورتهای کوتاه یا احتمالاً نوشتاری *paši(ya)p** باشند.

فسا قلعه‌ای جنوبی متعلق به هخامنشیان بود. نام پاسارگاد *Pasargadai* پایتخت شمالی هخامنشیان را، احتمالاً فردی مطلع از پارسیان برای آناکسیمن لمپسکی^۸ در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد با عبارت *Persōn strasópedon* یعنی «اردوگاه پارسیان» معنی کرده بود. این معنی می‌تواند با نام اکدی *Madaktu*، فارسی *Nisāya* و *Pasāya** (در *Ba-a-ši-ya*) همگون باشد. واژه‌ای که آن مطلع پارسی بازشناخته است، حتی با

۷. از پیشوند -*pa* نمونه روشنی در -*paxrūma* «مسقف» اوستایی است، که در فارسی میانه زرتشتی *kat* تفسیر شده است در *kata-mān*، *(kwt-m'n)* «خانه مسقف»، نگاه کنید: A. Pagliaro, *Studia classica et orientalia* 1969, 147-9. در ایرانی میانه متأخر، در سکایی ختنی، پیشوند -*pa* در -*pakūšda* «مکانی نزدیک یک کاخ»، برگردان *rāja-dhāni* در سنسکریت بودایی، و در -*pasāla* «هنگام بهار» از -*pa-sārda** مشاهده می‌شود، در برابر «تابستان» *sārdā* در آسی، همین طور -*pa* لیتوانیایی در *pavāsaris* «هنگام بهار»، *vāsara* «تابستان». *psarlai* «بهار» در پشتو را از -*upa-saradaka** گرفته‌اند، در حالی که حذف -*u* قبل از -*p* باید آن را به -*b* تبدیل می‌کرد، اما با -*pa*، به رغم این فرضیه همان -*p* را در *psarlai* می‌داد.

۸. Anaximenes of Lampsakos، از تاریخ‌نویسان دوران اسکندر مقدونی، فرای، ریچارد، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، ص ۱۳۴. - م.

ریشه‌شناسی عامیانه، مسلماً *pārsu* یا *argada* - *rgada* به معنی «مکان محصور، قلعه» بوده است. *arg* - یا *ark* به معنی «محصور کردن، قفل کردن، بستن، قلعه ساختن» ریشه شناخته شده‌ای است. *arg* و *ark* فارسی نو به معنی «دژ، سنگر»، از *arga* - و *arka* ایرانی باستان است و واژه‌های *hrkpty*، *'rkpty* در نوشته‌های پارسی ساسانی، *arkapatēs*، *'argabidēs* در یونانی، *lqpt* -، *rqpt* -، *rgbṭ* در آرامی، *rgbṭ* در سریانی به معنی «فرمانده قلعه» از آن آمده است.^۹

argada -، *argala* -، *argala* در ودایی هندی باستان به معنی «شیی محصورکننده، مانع، قفل» از **argada* با برگشتی‌های ثانوی *-d-*، *-ḍ-*، تأییدکننده *arg* در هندی باستان است.^{۱۰} *āljs* «محدود کردن» در سکای ختنی فقط در اسم *ājsa* («محصور در بند» *ājsyau jsa pabasta* KBT 123. 204)، و *aijsa* («در بندهای آهنین» *arceo* «بازداشت کردن» و *arx* «دژ»، در لیتوانیایی، *rakinti* «بستن»، *rāktas* «کلید»، و در دیگوری آسی *rāxis* «زنجر» (Pokorny 65-6) مشاهده می‌شود. واژه *arga* «قلعه» ظاهراً نام شهر آسیای مرکزی *Argi* (*argtāvā* حالت دری جمع در سکایی ختنی) نیز هست، که در چینی *Angi* است در برابر *Agni* سنسکریت که از *Amgi* و *Aggi* پراکریت بازسازی شده است. پسوند *-ada* در *argada* -، در *čkaḍa* «آرنج» اوستایی، *tcamgala* سکایی ختنی، *čangal* فارسی نو، *cangal* (*c=ts*) پشتو نیز دیده می‌شود که از ریشه *kank* - یا *kang* «خم کردن» است. معادل نام مکان پاسارگاد، *Pasargadai*، در یونانی سه صورت جمع *Pasargádai*، *Passargádai* و در لاتین کورتیوس^{۱۱} *Parsagadae* است.^{۱۲} واژه یونانی *Persōn* - را در اولین هجا نشان می‌دهد. یکی از صداها *-r-* در صورتهای یونانی وجود ندارد که ممکن است نوعی تلفظ بومی در واژه‌های بلند باشد. هرودوت (جلد ۱، ص ۱۲۵)، برخی نامهای تبارهای ایرانی را (*Persōn ... génea*) فهرست کرده

۹. نگاه کنید به آخرین فهرست:

J. Greenfield, *Henning Memorial Volume*, 183, n. 18.

۱۰. برای دیگر واژه‌ها با برگشتی‌های ثانوی نگاه کنید:

T. Burrow, BSOAS 34, 1971, 538-59, Spontaneous Cerebrals in Sanskrit.

۱۱. Curtius، کورتیس روفوس یا کنت کورث مورخ رومی که ظاهراً در قرن اول میلادی می‌زیسته و کتابهای خود منجمله کتابی درباره تاریخ اسکندر را در زمان کلاودیوس امپراطور روم (۴۱ - ۵۴ م.) تألیف کرده است. لغت‌نامه دهخدا. - م.

۱۲. دو املا از *-assa* - و *-asa* در *Kāsāndra* و *Kāsāndra* یونانی مشاهده می‌شود.

است. برای واژه پاسارگاد، این عبارت را آورده است: «از این تبار، پاسارگادیان بهترین (اصلی‌ترین) هستند، در میان آنان هخامنشیان طایفه‌ای هستند که پادشاهانی به نام Perseidai از میان آنان برخاسته‌اند».^{۱۳} در متن نام پادشاهان تحت عنوان Perseidai از واژه پاسارگاد آمده است که وجود یک پارسی را در پاسارگاد تأیید می‌کند. پاسارگاد هم نام مکان و هم نام یک قوم است. هرودوت (جلد ۴، ص ۱۶۷) در عبارتی به صورت مفرد آورده است *Bádrēn'eónta Pasargádēn génos*، «Badrēs از قوم پاسارگاد است». همین کاربرد دوگانه در واژه *Pārsa* - مشاهده می‌شود، ۱ - سرزمین پارس، ۲ - مردی از سرزمین پارس. کهن‌ترین نمونه‌های این نام در اکدی *Parsuuaš*، *Parsumaš* و *Parsuaš* است که به یک سرزمین (و به دو سرزمین متفاوت) اشاره می‌کند. در یونانی برای واژه Passargadai، اسم مکان مبنا قرار گرفته است. همین‌طور، دیگر نامهای قومی هرودوت (جلد ۱، ص ۱۲۵)، پسوند صفتی دارد، مانند نام مکان *Germánioi*، اما *Amul*، *Márdoi* در فارسی نو، فقط *-oi* دارد.

سه املا از نام مکان پاسارگاد در ایلامی که تاکنون بدان استناد شده است عبارت‌اند از: *ba-iš-šir-ka-da*، *ba-iš-ra-ka-da*، *bat-ra-ka-taš*.

این املاها کاملاً دوگانه‌اند، چون گاه *p* جایگزین *b* می‌شود، گاهی به جای *t*، *d* یا θ می‌آید و گاهی *k* جانشین *g* می‌شود، واکه‌ها گاه قبل و گاهی بعد از *-r-* می‌آیند و گاه گونه *t* با δ می‌آید.

اگر گونه $t (= \theta)$ با $\delta (= s)$ به راستی از دو مبدأ محلی باشد، بر s گویشی $\theta < s'$ اثر می‌گذارد، همچون *viθ* در کنار *vis* «خانه». این پدیده می‌تواند - *pārθargada** و - *pāršargada* را با حذف پیشگرایی *-r-* قبل از *-r-* هجای بعدی، بازسازی کند.

دو پیشنهاد پیشین برابر واژه پاسارگاد در ایلامی پذیرفتنی نیست؛ (۱) *-parsagada** «با گرزهای سخت»^{۱۴}، به عنوان نامی قومی که سپس برای مکان به کار رفت، (۲) *-pāθra-kata** «Schutz-Heim» (پناهگاه، خانه)،^{۱۵} بلکه این نام به روشنی به معنی «ماندگاه پارسیان» است و از آنجا به معنی «دربار» و بنابراین در برابر *pólis* یونانی.

۱۳. آوانویسی عبارت طبق متن:

toútōn Pasargádai eîsî áristoi ên toîsi kai Akhaimenîdai eîsî phrétrē ênthen oî basilées oî Perseîdai gegónasi - م.

14. I. Gershevitch, Transactions of the Philological Society, 1969, 168.

15. W. Hinz, Indogermanische Forschungen, 77, 1972, 296.

رونالد امریک

ترجمه احترام السادات حسینی

ویراستار ترجمه: زهرا (نیلوفر) باستی

اعداد در زبانهای ایرانی*

مقدمه - اوستا مهمترین مأخذ برای اعداد زبانهای ایرانی باستان است^۱ و بیشتر این اعداد در متون جدیدتر آن دیده می شوند. در کتیبه های فارسی باستان تعداد بسیار کمی عدد به کار رفته است^۲ که بیشترشان در سالهای اخیر با کشف و تفسیر وام واژه های زبان عیلامی افزوده شده اند.

کتیبه های فارسی باستان متعلق به سده های پنجم و ششم قبل از میلاد، به گروه های دیگر ایرانی چون مادها، سغدی ها و شاخه های مختلف سکاهای اشاره می کند. بنابه دلایلی می توان پذیرفت که این گروه ها از پیش، ساخت زبانی متفاوتی داشتند، اما به جز اوستا و کتیبه های فارسی باستان آثار مکتوب دیگری از این دوره در دست نیست.

* Emmerick, Ronald. *Iranian*, chapter 8 of *Indo - European Numerals* Edited by Jadranka Gvozdanović. Berline, NewYork: Mouton de Gruyter, 1992. (Trends in linguistics: Studies and monographs; 57).

۱. برای اعداد اوستایی نگاه کنید به:

C.Bartholomae, *Grundriss der iranischen Philologie* (1895-1901: i.111-113). H.Reichelt, *Awestisches Elementarbuch* (1909:213-217), A.V.W.Jackson, *An Avesta grammar* (1892:106-108).

۲. برای اعداد فارسی باستان نگاه کنید به:

R.G.Kent, *Old Persian* (1953); Brandenstein - Mayrhofer (1964:65-66).

اولین بار در دوره میانه یا جدید آثاری از سایر زبانهای ایرانی به دست آمده است. زبانها و لهجه‌های ایرانی میانه تا آن زمان تکامل قابل ملاحظه‌ای پیدا کرده بودند لذا استفاده از آنها برای مقایسه تاریخی مشکل است، به ویژه از این لحاظ که آگاهی ما نسبت به این زبانها هنوز در مراحل ابتدایی است. باین حال تا حد زیادی به سبب استفاد از متون دوزبانه مرتباً نتایج مطمئن‌تری حاصل می‌شود. مشکل دیگری که متون ایرانی ایجاد می‌کنند ناشی از این واقعیت است که زبانهای ایرانی به‌طور کلی مستقیماً ادامه زبانهای ایرانی دوره میانه نیستند.

اعداد اصلی

۱ - اعداد اصلی کوچکتر: اعداد اصلی از «یک» تا «ده» در ایرانی باستان به شرح زیر است:

هندواروپایی آغازین	فارسی باستان	اوستایی
*oy-wo-	aiva	aēuua- «یک»
*d(u)wō		duua (فاعلی مذکر) «دو»
*trēyes		θrāiīō (فاعلی مذکر) «سه»
*k ^w etwōres		caθβārō (فاعلی مذکر) «چهار»
*pénk ^w e		panca «پنج»
*kswéks		xšuuuaš «شش»
*septmī		hapta «هفت»
*oktō		ašta «هشت»
*newm/ñ		nauua «نه»
*dékm(t)		dasa «ده»

این اعداد، به جز «یک» تا «چهار»، صرف نمی‌شوند و سه صورت اضافی جمع با پسوند *-anam* نیز وجود دارد: *pancanam*، *nauuanam*، *dasanam*، که در سه جای اوستا آمده است (یسنا ۱۰-۱۶، وندیداد ۲۲-۲۰، یشتها ۸-۲۴). این صورت‌ها را اغلب با معادل

هندی باستان *daśānām*, *navānām*, *pañcānām* می‌توان سنجید. صرف به این صورت تحولی از هندواروپایی نیست بلکه به خاطر تأثیر صرف *a* - ستاک است: «پنج» و «هفت» تا «ده» همگی به *a* - ختم می‌شوند. بنابراین ما در یشت ۸ بند ۲۴ داریم: *dasānam aspañam aorō* «قدرت ده اسب».

۱ - ۱ - اعداد اصلی کوچک در زبان ختنی - در زبان ختنی^۳ تحول کاملی در نظام صرفی اعداد از «پنج» تا «ده» دیده می‌شود:

«ده»	«نه»	«هشت»	«هفت»	«شش»	«پنج»
<i>dasau</i>	<i>nau</i>	<i>haṣṭa</i>	<i>hauda</i>	<i>kṣāta'</i>	<i>pamjsa</i>
<i>dassānu</i>		<i>haṣṭānu</i>		<i>kṣei'nu</i> ^۴	<i>pamjinu</i>
<i>dasyau</i>	<i>[nauya]ᵅ</i>	<i>haṣṭyau</i>	<i>haudyau</i>	<i>kṣātyau</i>	<i>pamjyau</i>
<i>daś'vo'</i>		<i>haṣṭuvo'</i>		<i>kṣvo</i>	<i>pamjuvo'</i>

فهم این نکته مشکل است که چطور ممکن بوده است نقطه شروع این تحول «صورت اضافی *pamjinu* باشد در حالی که خودش به قیاس **trayānam > drrainu* «سه» ساخته شده است» (Konow 1932:33). در صورت‌های غیر فاعلی (*oblique*) تمام اعداد ختنی بعد از «سه» (که خود نمی‌تواند بواسطه *-y* - کامی شدگی را نشان دهد) حرف ماقبل پایانه، کامی شده است و از صرف *i* - ستاک پیروی کرده‌اند و باید در اصل از دهگان‌های «شصت» تا «نود»^۶ تعمیم یافته باشند. در ختنی حتی «صد» و «هزار» هم تحت تأثیر

۳. برای اعداد ختنی نگاه کنید به:

S.Konow (1932:50-52; 1949:44-45; 1941:50-52); L.G.Gercenberg, *Chotano-Sakskij jazyk* (1965:88-89).

ضمناً افزوده‌ها و اصلاحاتی که در این جا آمده است از کتاب چاپ نشده نگارنده، به نام *Saka grammatical studies* است.

۴. صورت مخفف از **kṣātā'nu* است. مقایسه شود با سغدی بودایی اضافی، جمع *wγwšw-nw* (Gershevitch 1954:251).

۵. فقط یک بار (P 4099.27, Baliey 1951:114) در یک متن ختنی بد خط جدید، بدون شک به جای **nauyau*.

۶. مقایسه شود با تعمیم *-ñ* به اعداد «پنج» تا «ده» در اسلاوی کلیسایی قدیم، که در آن جا «پنج» تا «ده» مانند

←

قرار گرفته است، مثلاً صورت فاعلی - مفعولی *sata*، صورت دری *sātuvo* «یکصد»؛ صورت فاعلی - مفعولی *ysāre*، صورت دری *yseruvo* «یک هزار».

۱ - «یک» - صورت اوستایی «یک» - *aēuua* است. عدد «یک» در زبانهای هندواروپایی متفاوت است و فقط هجای آغازی *-oy** در همه زبانها مطابقت دارد. معمولاً گفته می شود واژه *-aiwa** ایرانی باستان از صورت هندواروپایی *-oywo** است که در واژه یونانی *οἶος* «تنها» هم دیده می شود. اما عجیب است که در هندو ایرانی چنین برابری بارزی را با صورت *-ēka* «یک» هندی باستان بیاییم که قدمت آن از وجود *-aika* در متون میتانی تشخیص داده می شود. کوشش شده است با در نظر گرفتن *-aika* هندی باستان به منزله اشتقاق بی قاعده ای از *-aiwaka*^۷، آن را با *-aiwa** ایرانی باستان مطابق بدانند، که این نظر به درستی رد شده است (*A. Kammenhuber, Die Arier im Vorderen Orient* 1968:202-203)، با وجود این *-aiwaka** معمولاً در زبانهای ایرانی متأخر دیده می شود: *ēk* در پهلوی زردشتی، *yk* در فارسی میانه (ترفان)^۸، *yek* در فارسی جدید، *wok* «یک» در سنگلیچی، ولی *wg* یعنی «تنها» در پارتی.^۹ از طرف دیگر *εω* «یک» در زبانهای دردی (*Dardic*) کاتی (*Katī*) و وایگالی (*Waigali*) تقریباً از *-ēka*^{۱۰} است. با

اسم های جمع مؤنث *-i* ستاک به کار می روند (نگاه کنید به *G. Nandris, Old Church Slavonic grammar* 1959:120).
۷. همین طور *Mayrhofer, III iv 1960:146, n.75*.

۸. املای پهلوی *ṽwk* را نیبرگ *ēvak* خوانده است (*H.S.N. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi 1931:68-69*) اما مکزی آن را *ēk* می خواند. (*D.N.M. MacKenzie, A concise Pahlavi dictionary 1971:30*) و احتمالاً آن را یک صورت فرضی میانجی بین *ēvak* و *yek* می داند. تحول به *yek* در هر حال از نظر واج شناختی یک استثناء است. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: *W.B. Henning, Handbuch der Orientalistik IV (1937:70, n.2)*.

۹. برای اعداد فارسی میانه ترفانی و پارتی نگاه کنید به: *C. Salemann, Manichaeische Studien (St. Petersburg 1908:160)*. این اعداد که در متن های مختلف آمده اند عمدتاً در آثار زیر چاپ شده اند: *F. C. Andreas - W. B. Henning Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan i-iii (SPAW 1932.X, 1933.VII, 1934.XXVII)*; *M. Boyce, the Manichaean hymn cycles in Parthian (LOS III, 1954)*; *W. Sundermann, Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer (Berliner Turfantexte IV, Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients 8), Berlin 1972*.

از پروفسور مری بویس به خاطر استفاده از متون چاپ نشده ایشان سپاسگزارم.

۱۰. پهلوی زردشتی *ṽwč* (*MacKenzie, A concise Pahlavi dictionary 1971, ēwāz*) «تنها، فقط» یک صورت ترکیبی از *-aiwa* «یک» و حرف تعریف **čit* (اوستایی *ciθ*) است؛ همچنین نیبرگ (*1931:73*) نگاه کنید به بالا).
۱۱. نگاه کنید به: *Morgenstierne, NTS xiii (1945:233; 1954:234)*; *Turner (1966:nos.2472, 2525-2526)*.

وجود این *-aiwa** در هندی باستان به صورت *eva* (قید) «همین طور» و *iva* «مانند، مثل» آمده است، پس محتمل ترین فرضیه این است که هندوایرانی دو صورت برای عدد «یک» داشته است: *-aiwa** و *-aika**.^{۱۲}

۱-۱-۱- پسوند *-wo-* در واژه ایرانی باستان *-aiwa*oy-wo->* در برابر *-oy-no**^{۱۳} در زبان هندواروپایی آغازین که در واژه *ólos* «یک (درطاس)» یونانی، و واژه *ūnus < oinos* «یک» لاتین و غیره دیده می شود، در زبانهای ایرانی با همین حوزه معنایی در کلمات دیگر آمده است.^{۱۴} به خصوص یکی از اعداد ترتیبی مرتبط با *-aiwa** براساس *-par-wa** «پیشین» ایرانی باستان ساخته شده است (اوستایی *-paouruuua-*، فارسی باستان *-paruva-*؛ مانند هندی باستان *-pūrva-*)، یعنی *-parvya** «نخست» که در اوستای گاهانی *-paouruiia-*، در اوستای جدید *-paoiriia-*، در فارسی باستان *-paruviya-* دیده می شود (مقایسه شود با هندی باستان *-pūrvyā-* - نگاه کنید به ۲-۱-۲-، توجه کنید به نمونه های زیر: در هندوایرانی *-wišiva** «همه»: در اوستایی *-vīspa**^{۱۵}، در فارسی باستان *-viša-*، در هندی باستان *-višva-* و *-sārva** «همه، تمام»: در اوستایی *-hauruuua-*، در فارسی باستان *-haruva-*، در هندی باستان *-sārva-* (مانند یونانی *-ōlos*). همچنین به ۳-۱-۳- نیز نگاه کنید.

۱-۱-۲- در حالی که *-aiwa** ایرانی باستان در بیشتر زبانهای ایرانی میانه به وضوح ادامه یافته است (*vi* در فارسی میانه و پارتی، *vi* در سغدی^{۱۶} و خوارزمی)، واژه ختنی *šsau* «یک» مشکل ساز شده است. طبق نظر کنو (Konow, 1932:50)، «ماده این کلمه ظاهراً *si*, *syā* از هندواروپایی *ik*, *kio* است که در حالت فاعلی *-va-* به آن اضافه شده است، مانند اوستایی *-aēva**. صرف عدد «یک» ختنی در حالت مفرد به شرح زیر است:

۱۲. همچنین *P.Thieme, JAOS lxxx (1960: 301-302)*.

۱۳. پسوند *-no-* در این جا احتمالاً در اصل وجود داشته است، و طبق نظر گوندا (Gonda, 1953:75) در اسم های جمع (۳-۵-۳-) دیده می شود. به همین نحو *-ko-* در هندی باستان *-ēka-* بدون شک اسم جمع است (نگاه کنید به ۳-۴-۳-).

۱۴. این پسوند طبق نظر بنونیست (É.Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, paris*, 1969)

(262): "la position spatiale" را نشان می دهد.

۱۵. اوستایی *-vīspa** «همه» و *-aēuuua** «یک» هر دو صرف ضمیری دارند.

۱۶. برای اعداد سغدی نگاه کنید به: (Gershevitch, 1954:197-201). در مورد «یک» تا «ده»، نگاه کنید به: (R.Gauthiot, *MSL xvii, 1911-1912:137-161*).

ššau	فاعلی، مذکر - مؤنث
ššau	مفعولی، مذکر - مؤنث
ššye	اضافی - برایی، مذکر - مؤنث
ššāna	بایی - ازی، مذکر
ššīni	بایی - ازی، مؤنث
ššāna	دری، مذکر

حالت‌های غیر فاعلی، صرف ضمیری یک ستاک -šša* را نشان می‌دهند. مُرگستیرنه (Morgenstierne 1929:407) صورت šē «یک» در اُرموری را با ستاک ضمیری هندواروپایی آغازین -kyo* مقایسه کرده است. اما به šāndas «یازده» در اُرموری توجه کنید (۱-۱۱-۱). صورت‌های دیگر در زبانهای جدید که احتمالاً ادامه -aiwa* هستند عبارتند از: در پشتو (Morgenstierne 1927:99) yau، در پراچی (Morgenstierne žū 1929:304)، در یدغا-مُنْجی (Morgenstierne 1938-271) yū، در آسی (دیگور) yeu، در (ایرون) (Miller 1903:47) yu. با کاهش بیشتر در لهجه‌های تاتی جنوبی i «یک» و صورت مؤنث آن ya، ia را داریم.^{۱۷} احتمال دارد که šē در اُرموری نیز تحولی از -aiwa* باشد، شاید با واکنش ثنوی یک -z* آغازی قدیمی. همچنین در حال حاضر مشخص شده که -aiwa* در ختنی به -yū- تحول یافته است. مانند byūrru «ده هزار» > baiwarnam* (۱-۳۳). زبان ختنی صورت -ššu «یک» را در کلمات ššūjāta- «یکدیگر»، ššūvarebištā «بیست و یک» و غیره، و احتمالاً در -ššūka «تنها» مانند ywng «تنها» در پارتی دارد. با توجه به ارتباط نزدیکی که بین مفاهیم «یک» و «تنها» وجود دارد (یعنی "all one"، انگلیسی جدید alone > انگلیسی قدیم eall-āna؛ رجوع شود به Gonda 1953:76-80) پیشنهاد شده است که جزء معمایی -šš- آغازی باقیمانده -bišša- «همه» از صورت هندوایرانی -wīšwa* است، اما احتمال می‌رود که چیزی به جز -z* واک رفته ثنوی نباشد (مانند žū در پراچی). -au در صورت‌های فاعلی -مفعولی شاید نشان دهنده یک صورت تأکیدی -aiwakam* باشد که تحت تأثیر dasau «ده» بوده است و آن نیز ظاهراً از nau «نه» > nawa* تأثیر گرفته است.

۱۷. نگاه کنید به:

E. Yar-Shater, *A grammar of southern Tati dialects* (Publications in Near and Middle East Studies B.III); the Hauge (1969:144).

۲- «دو» - واژه اوستایی *duua* «دو» (مؤنث -*duuā*) هم چون همتای هندی باستان* خود، مانند *a*- ستاک‌ها صرف می‌شود. تنها استثنای آن صورت *duuaēibiia* (بایی -ازی) برای حالت برایی است که به نظر بارتولومه (*Bartholomae, Grundriss der iranischen Philologie 1895:128*) این واژه بر اساس فاعلی تثنیه خنثی ساخته شده است، ولی چه بسا قدیمی‌تر باشد. مقایسه کنید با *dūvēma* در چرکسی باستان (*OCS*)، *dviēm*، درلیتوانیایی (*Lith.*) و غیره؛ برای مصوت مرکب *i* (*i-diphthonge*) نگاه کنید به (*Wackernagel 1930:341*) و همچنین ۱-۲-۱.

۱-۲-۱- املای اوستایی *duua* ادامه صورت هندواروپایی آغازین **duwō* (هندی باستان *d(u)vā*، یونانی *(dūw)* است. کشیدگی اولیه مصوت پایانی در زبانهای ایرانی را واژه **dwādasa* «دوازده» تأیید می‌کند (۱-۱۲). املای اوستایی *(duuaē)(ca)*، *duiē* و *baē* همگی حالت فاعلی تثنیه مؤنث - خنثی **d(u)wai* را در ایرانی باستان = هندی باستان *dvē* نشان می‌دهند. همین صورت ادامه یافته و در ختنی *dvī* شده است^{۱۸} که باصورت ختنی *d(u)va* برابری دارد. با توجه به واژه اوستایی *duuaēibiia* (۱-۲)، ممکن است در ختنی صورت اضافی - برایی *dvīnu* نشان‌دهنده یک اضافی - برایی جمع از **dw-oy-+nu* باشد (*Emmerick 1968:249*)، مانند یونانی *duoiv*، یا ممکن است در تفسیری مجدد به صورت **dūvānu* درآمده (زیرا در ختنی املاهای *uvā*، *ūi*، *vī* به جای هم استفاده شده است) و پایانه متداول جمع اضافی - برایی *-ānu* اعداد را گرفته باشد. صورت‌های مشابه در جاهای دیگر هم باقی مانده‌اند مانند *n(dw)* در فارسی میانه (ترفان)، *dun* در بلوچی، و **dīōn* در شُغنی (*Šughni*) (نگاه کنید به *BSOAS J. 1961:92*، *Elfemnein, xxiv*)، *δ(y)βnw* در سغدی هم مربوط به همین جا می‌شود نه به اسم جمع (۳-۵-۳)، و در تمام متن‌هایی که من دیده‌ام غیرفاعلی است.

۱-۲-۲- در زبانهای هندواروپایی آغازین به عنوان اولین جزء کلمات مرکب صورت خاصی با *i-* برای «دو» استفاده شده است. به گفته واکرناگل (*Wackernagel 1930:343*) *i-* در *dwi-* به قیاس **tri-* آمده است، ولی احتمالاً صورت ضعیف **dw-ey-/oy-* هندواروپایی آغازین است (نگاه کنید به *Gonda 1953:43-44*). **dwi-* هندواروپایی

* نویسنده موارد هندی باستان را به فصل پنجم همین کتاب ارجاع داده که به دلیل عدم استفاده، شماره و صفحات ارجاعی حذف شده است. م.

۱۸. پس همان‌طور که گوتیو (*R.Gauthiot, MSL xvii, 1911-1921:143*) پیشنهاد کرده است املاهای سغدی با *y-* (**dwy*) احتمالاً ادامه یک مؤنث باستانی است تا اسم جمع **dvaya-*.

آغازین در اوستایی به صورت *bi-* آمده است مثل *bi-zangra-* «دوپا». زبان سغدی با تحول آوایی بعدی صورت *div-* ($\delta vi > *dwi-$) (Gershevitch 1954:65) را دارد مانند *dyβp'δ'kw* «دوپا». زبان ختنی صورت *si-* (قاعدتاً $*dwi-$) را دارد مثل *šivāa-* «دوپا» (Bailey 1967:333). زبان آسی درلهجه دیگر صورت *du-* و در ایرون *dy-* (Miller 1903:47-48) را دارد، که تأثیر آسی *duvā* «دو» را نشان می‌دهد. *dwp'y* «دوپا» در فارسی میانه (ترفان) به سادگی عدد اصلی را حفظ کرده است، و در فارسی میانه (ترفان) *dw* (در پارتی)، مانند *dō-pāye* در فارسی جدید است. در صورت های اشتقاقی هم **dwi-* استفاده می‌شود (نگاه کنید به ۲-۲؛ ۱-۲؛ ۳-۱؛ ۳-۲؛ ۳-۱-۶-۷).

۳- «سه» در اوستایی *θrāiio* فاعلی مذکر است. صرف آن بستگی به دو ستاک مذکر و خنثی *θri-* و مؤنث *tišr-* دارد که معادل هندی باستان *tiśr-*، *tri-* است. همین طور در زبان اوستایی صرف عدد «چهار» در صورت های فاعلی مذکر *catvārō*، و فاعلی مؤنث *catanrō* فرق دارد، مانند هندی باستان *catvārah* در مقایسه با *cātasrah*. با فرض این که هندوایرانی **tisr-* از ناهمگون سازی **tri-sr-* مشتق شده است، چندی قبل تعدادی از پژوهشگران پیشنهاد کرده بودند که در این شکل های مؤنث یک **sor-* «زن» هندواروپایی دیده می‌شود که در صورت هندواروپایی آغازین **swe-sor* «خواهر» و صورت لاتین *uxor* «همسر» و غیره هم می‌توان آن را یافت. اخیراً تعدادی از دانشمندان نیز سعی کرده‌اند این فرض هندواروپایی آغازین **sor-* «زن» را به کلی رد کنند^{۱۹}. ولی جالب‌ترین توصیفی که تاکنون در این مورد شده از آن شنایدر (W.H.Snyder, KZLxxxiv 1970:2-4) است که روی یک بدعت هندوایرانی بر اساس **tris-* بحث می‌کند (در **trisno-* و غیره،

۱۹. نگاه کنید به ارجاعات کتابشناسی امریک (1966:21, n. 5) و بحث درباره واژه اوستایی (1966:21-22) *hāiriš-*. و اینک اضافه کنید (1966:206-221) *Kratylos xi* "O.Szemerényi, *Indo-European *sor-*". اما توصیف «ایرانی میانه» او را از واژه اوستایی *hāiriš-* (1966:217) غیر قابل قبول می‌دانم. این کلمه قبلاً در پشت آمده است که هنینگ این مرجع را متعلق به ۴۰۰ قبل از میلاد می‌داند. (Henning TPS, 1945:162, n.1). طرح سمرنی (Szemerényi) باعث می‌شود که در واقع همه اوستای غیر گاهانی را ایرانی میانه تلفی کنیم. در مورد **sor-* دوباره نگاه کنید به:

É.Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris (1969:214-215);
O.Szemerényi, *Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages, with special reference to Indian, Iranian, Greek and Latin* (Acta Iranica 16, Varia 1977) Leiden
etc. (1977:1-240), **sor-* در مورد pp 34ff.

نگاه کنید به ۳-۱-۱-۲-۳-۵-۳). ستاک مؤنث **tris-r-* مانند هندی باستان مؤنث *usr-* «سحر» است. (درکنار *uṣas-*). در هندی باستان یک صورت فاعلی اولیه **tisāras* (مانند *usāras*) بایستی جای خود را به صورت مفعولی *tisrās* (مانند *usrās*) داده باشد و *cātaras* به قیاس، جایگزین **cātaras* شده باشد.

۱-۳-۱- در صرف اوستایی *θri-* معادل هندی باستان *tri-*، چند تفاوت جزئی وجود دارد؛ برای تطبیق نگاه کنید به هندی باستان. بنابراین فاعلی مذکر *θrāiō* با صورت هندی باستان **trāyah*^{۲۰} برابری دارد و *-a-* مربوط به کوتاه شدن ثانوی *θraiias-ča* (یسا ۱-۱۰) است، همان طور که *caθβarasca* (یشت ۱۹-۷) را در کنار *caθβārō* (= هندی باستان *catvārah*) داریم. در واقع ممکن است *θraiiasca* از روی *θrāiō* ساخته شده باشد همان گونه که *caθβarasca* از روی *caθβārō* و غیره (رجوع شود به *W.Caland, KZ 1893:594*). اگرچه بارتولومه ادعا کرده است که زبانهای ایرانی جدید، قدیمی بودن *-ā-*^{۲۱} را تأیید می کنند (*Grundriss der iranischen Philologie[GIP], Strassburg, 1894:143*; *i. 111, 131; ZDMG xviii, 1895-1901*) ولی شواهدی چون *sai* در زبانهای بلخی و *trui* در وخی (*Morgenstierne 1938:489*) برای تصمیم گیری کافی نیست. به عبارت دیگر، ظاهر شدن بعدی صورت مصوت کوتاه، مانند *drai*، *draya* در ختنی، ممکن است به دلیل تأثیر حالت اضافی باشد (اوستایی *θraiiam*، ختنی **drayānu >* *drānu*) (اما نگاه کنید به ۱-۳-۴).

۱-۳-۲- بعید است *sih* «سه» فارسی جدید طبق نظر بارتولومه با صورت مفعولی ختنی واژه اوستایی *θrī* (= هندی باستان [*tri* ریگ ودا]) ارتباطی داشته باشد، بلکه بیشتر با **θrāyah* مرتبط است که هورن (*Horn*) و دیگران (*Geiger-Kuhn, GIP, Strassburg, 1895-1901: i.34*) پیشنهاد کرده اند. در فارسی میانه ترفانی املاي *sh*^{۲۲} کشیدگی مصوت

۲۰. بعضی از زبانهای هندی متأخر صورت هایی را نشان می دهند که **trāyah* را به کار برده اند (*Turner 1966: no. 5994*)، اما احتمالاً آنها ثانوی هستند چون صورت های به کار رفته برای «سیزده» **-ā-* دارند (*Turner 1966: no. 6001*).

۲۱. گرشویچ (*I. Gershevitch, the Avestan hymn to Mithra, Cambridge 1959:209*) در ریشه شناسی اش آن را به خاطر واژه اوستایی *θrāiauuān*، به معنی یک نوع موبد، از **θrāya* «یک دوره سه گانه تحصیلی»، قدیمی می داند. اما این ریشه یابی قطعی نیست، نگاه کنید به 69 *n. R. Hauschild, MIO xi 1966: 500*، واژه اوستایی *θrāiia-* «حمایت» گواهی شده است.

۲۲. *-h* پایانی احتمالاً به دلیل تأثیر پهلوی زردشتی *dh*، فارسی میانه (ترفان) *dh* «ده» می باشد نگاه کنید به: *C. Bartholomae, Zum altiranischen Wörterbuch, 1900: 69-70*.

را نشان نمی‌دهد بلکه برای مشخص شدن آن از *syh* «سی» نوشته شده است. هر چند در پارتی که بنابه دلایل دیگر «سه» و «سی» از پیش جدا شده‌اند املائی با *y*- دیده می‌شود: *hry* «سه»، اما *hryst* «سی». به علاوه، فارسی میانه ترفانی *-sy* را در *syzd* «سیزده» و فارسی جدید در *sīzdah* دارد (نگاه کنید به ۱-۱۳). املائی با *y*- در سغدی (*δry*؛ رجوع شود به *É. Benveniste, Essai de grammaire sogdienne, 1929: 141*) و در خوارزمی (*šy*)^{۲۳} نیز بازتابی از **θrāyah* است.

۱-۳-۳- فارسی میانه ترفانی احتمالاً صرفی از صورت اوستایی *tišrō* «سه» را در کلمه «سیصد» حفظ کرده است: *tyryst* یا *tyhyst*. ادامه آن در صورت فارسی جدید اولیه *tīrist* دیده می‌شود (*Lazard. 1963: 217*) در این مورد بنونیست (*É. Benveniste, BSI xxxii, 1931: 88-91*) پیشنهاد کرده است که *tyryst* شاید از صورت اوستایی متأخر *tišrō* *sata* «سیصد» است (وندیداد ۲-۳۰، ۴-۱۱) و ادامه بعدی آن ممکن است واژه *tēr sū* پشتو باشد (نظر بنونیست در مقابل مُرگنستیرنه 1927: 21). ولی واژه پارتی *hrysd* «سیصد» فقط دارای *hry* «سه» است، همان طور که واژه سغدی مسیحی *šyst* صورت سغدی مسیحی *šy* «سه» را دارد.

۱-۳-۴- اوستایی اضافی مذکر - خنثی *θraiīam* با هندی باستان *trīṇām* (ریگ‌ودا) و *trāyānām* (کلاسیک) برابر است. به طور نظری، *θraiīam* می‌توانسته است در نوشتار جای **θriīam* قرار بگیرد (املائی *θriīam* احتمالاً ناقص است) و با یونانی *τρίων* مقایسه شود. همین **θriīam* با صورت اوستایی اضافی *caturām* «چهار» به خوبی تطبیق می‌کند، اما مطابقت آن با صورت خنثی *drainu* و فارسی میانه (ترفان) *sn'n* مشکل است. بارتولومه (*Grundriss der iranischen Philologie 1895-1901: 135*) *θraiīam* را با *trāyānām* مرتبط می‌داند مانند *vaiīam* (ریشه ستاک *i-*) که با *Vaiīanām* «متعلق به پرندگان» مرتبط است. **θraiīanām* مورد نظر، تحت تأثیر *pancanam* و غیره به وجود آمده است (۱-) و در واقع ممکن است صورت خنثی *drainu* و در صورت فارسی میانه (ترفان) *sn'n* ادامه پیدا کرده باشد. احتمالاً درجه قوی صورت اوستایی *θraiīam* و *Vaiīam* به سبب ستاک تک هجایی آن‌هاست که تحت تأثیر صورت‌هایی چون فاعلی -

۲۳. اعداد خوارزمی به‌طور کلی در مقدمه‌الادب زمخشری (*zamaxšarī, Muqaddmat al-Adab, Benzing (ed.) 1968: 28ff.*) آمده‌اند. برای فهرست منابع خوارزمی نگاه کنید به:

Benzing (ed.) 1968: ix-xii and H. Humbach, "Choresmian" pp. 193-203 in Compendium Linguarum Iranicarum, ed. R. Schmitt, Wiesbaden 1989.

مفعولی جمع قرار گرفته است (همچنین Brugmann-Delbrück 1897-1916: II.ii: 242-243). ارتباط صورت فاعلی مذکر *trāyah* در هندی باستان با تکیه دار کردن صورت هندی باستان *trāyānām* در مقایسه با *pañcānām* و غیره مشخص می شود. اما متأسفانه هر دو صورت ایرانی میانه را می توان با روش های مختلف توصیف کرد. الگوی ساخت هردوی آن ها ممکن است «دو» باشد (نگاه کنید به ختنی *dvīnu* و فارسی میانه (ترفان) *dwn'n* (۱-۲)). مخصوصاً در ختنی واژه *drainu* مبهم است زیرا می تواند هم به *drai* و هم به *draya* در حالت فاعلی - مفعولی مربوط باشد. پس به ترتیب **θrāyah* و سپس **θrāyā(h)* را با پایانه فاعلی - مفعولی مذکر صرف *a-* ستاک پیشنهاد می دهیم (نگاه کنید به Emmerick 1968: 264). بنابراین *drainu* :: *dvīnu* : *drai* و *haṣṭānu* : *drayānu* :: *drainu* (<) *drayānu* : *draya* :: هردو نسبت های قیاسی احتمالی هستند. برای *-ānu* - نگاه کنید به ۱-۰-۱.

۱-۳-۵- همچنین صورت اضافی مؤنث *tišram* اوستایی، صورتی قدیمی تر از هندی باستان *tisrñām* را نشان می دهد. اوستایی عیناً صورت اضافی مذکر *caturam* را در کنار *caturñām* هندی باستان دارد. در اوستایی تأثیر صرف *n-* ستاک فقط از طریق «*a* ستاکی شدن» اضافی مؤنث *tišrañam* دیده می شود.

۱-۳-۶- صورت هندواروپایی آغازین **tri-* در اولین جزء کلمات مرکب و اشتقاق ها ادامه یافته و در اوستایی به صورت *θri-*، معادل هندی باستان *tri-*، آمده است. اوستایی ترکیباتی مانند: *θri-aiiar* «سه روزه» *θri-kamərəda-* «سه سر»، *θri-māhiia-* «سه ماهه» و غیره دارد. **θri-* در ایرانی باستان احتمالاً به طور با قاعده ادامه یافته و در ختنی به صورت *dri-* در آمده است مانند *drri-bāduā-* «سه بار» و *drri-haṣṭalia-* «سه اقلیمی، سه سپهری». از زبانهای ایرانی جدیدتر نیز توجه کنید به *dərbaī* «سه پایه» **θri-pad-* > در پشتو (Morgenstierne 1927: 21).

۴- «چهار» - در اوستایی صورت فاعلی مذکر *caθβārō* است. صرف آن براساس دوستاک *caθβar-* (مذکر - خنثی) و *cataṃr-* (مؤنث) می باشد که معادل هندی باستان *catvar-* و *catasr-* است. صورت های زیر در هندی باستان دقیقاً معادل دارند: فاعلی مذکر *caθβārō* = صورت هندی باستان *catvārah*، مفعولی *caturō* = صورت هندی باستان *caturah*، مفعولی مؤنث *cataṃrō* = هندی باستان *cātasrah*.

۱-۴-۱- مصوت *-ā-* در واژه **caθwārah* ایرانی باستان کاملاً تأیید می شود: در فارسی

میانه (ترفان) $\check{c}h\check{r}$ ، در پهلوی زردشتی $\check{c}h\check{r}$ ، در پارتی $cf\check{r}$ ، در خوارزمی $cf\check{r}$ ، در سغدی $\check{c}tf\check{r}$ ،^{۲۴} در فارسی جدید $\check{c}ah\bar{a}r$ ، در آسی (دیگور) $cuppar$ ، (ایرون) $cyppar$ ، ولی در ختنی $tcahora$ و در پشتو $cal\bar{o}r$ (Morgenstierne 1927:17) مستقیماً تأیید نشده‌اند. قبلاً در اوستای جدید وندیداد، $ca\theta\bar{b}\bar{a}r\bar{o}$ (به عنوان فاعلی مؤنث، مفعولی خنثی) عمومیت یافته بود و تنها صورتی است که معمولاً در زبانهای ایرانی ارائه شده است.

۱-۴-۲- فرض یک مصوت کشیده برای زبان هندواروپایی آغازین بستگی به نظرها دربارهٔ تنوع دگرگونی مصوت‌ها خواهد داشت. بنابراین بروگمان - دلبروک (-Brugmann 1916:12) $*k^w etwor-es$ (Delbrück 1897-1916:12) را مطابق یونانی $\tau\acute{\epsilon}τοΡεϛ$ مطرح کرده‌اند (دوری (Doric)؛ آتی $\tau\acute{\epsilon}τταΡεϛ$ (Attic) در حالی که هرت (Hirt 1921-1937: iii. 308) واژه $*k^w \acute{e}tw\acute{o}res$ را با هندوایرانی و ژرمنی (گوتی) $f\acute{a}dwor$ (Gothic) تطبیق داده است. -or- و -ō- هر دو ممکن است به طور ثانوی درجات برابری را در ارتباط با یک صورت مفعولی هندواروپایی قدیمی $*k^w eturns$ نشان بدهند که مستقیماً در هندوایرانی ارائه شده است (۱-۴-۳)؛ حالا نگاه کنید به: R.Schmitt - Brandt, *Die Entwicklung des indogermanischen Vokalsystems*. (Wissenschaftliche Bibliothek VII) (1967:24 n.28).

اگر فرمول‌بندی مجدد پدرسن (H.Pedersen, KZ xxxvi, 1900:74-110) در مورد قانون بروگمان را بپذیریم (همان‌طور که مثلاً لمان پذیرفته است (Lehmann, Proto -Indo-European Phonology, 1955:30)، -ā- در $*\check{c}a\theta w\bar{a}rah$ و غیره قاعداً ادامه $*-\check{o}-$ هندواروپایی آغازین خواهد بود. اما -ā- ممکن است یک بدعت هندوایرانی باشد. نگاه کنید به کوریلوویچ (Kurylowicz 1968:282,286) که تأثیر درجهٔ کشیدگی در ستاک‌های قوی ریشه‌های اسمی را پیشنهاد می‌کند. طبق نظر دانشمندان قدیمی تکیه صدا، اساساً روی هجای اول بوده است مانند واژهٔ یونانی $\tau\acute{\epsilon}τοΡεϛ$ ، (همچنین H.Møller, PBBvii, 1880:428, 499, 547; A. Fick *Gottingische gelehrte Anzeigen* [GGA] 1880:428)؛ ولی از زمان میه (A.Meillet, BSL xxiii 1922:35) (همچنین هرت Hirt 1921-1937: v.288) تکیه صدا را روی هجای دوم می‌دانند (مقایسه شود با لاتین *quattuor*، ارمنی *ḙ'ork*). درجهٔ کشیدگی در واژه‌های هندوایرانی احتمالاً به طور ثانوی از حالت خنثی وارد شده

۲۴. همچنین سغدی مسیحی $\check{c}tf\check{r}$ (É.Benveniste, JA ccxliii, 1955:319) و یغناپی $\check{c}tf\check{r}$ (Andreev - peščereva) $\check{c}tf\check{r}$ (1957:334).

است که واژه *catvāri* هندی باستان آن را تأیید می‌کند. همتای مورد نظر اوستایی، یعنی صورت فاعلی - مفعولی **caθβārō*، ممکن است صرفاً به طور اتفاقی، تأیید نشده باشد. صورت اوستایی مفعولی خنثی *catura* فقط یک بار در متن جدید (وندیداد ۱۹-۲۲) آمده است که مطمئناً یک صورت *a* ستاک ثانوی است. -ā- در واژه *catvāri* هندی باستان یک نمونه هندواروپایی آغازین را دنبال کرده است (نگاه کنید به: Brugmann-Delbrück 1897-1916. II. ii.1, 235-236). صورت‌های ژرمنی هم ممکن است حالت خنثی را ارائه کنند.

۱-۴-۳- صورت اوستایی مفعولی مذکر *caturō* فقط یک بار آمده است (یشت ۵-۱۲۹) اما به طور غیرمستقیم با ستاک مفعولی خنثی *catura* تأیید می‌شود (نگاه کنید به ۴-۲-). این صورت دقیقاً معادل هندی باستان **catūrah* > هندواروپایی آغازین **k^wetur-ns* است.

۱-۴-۴- صورت اوستایی اضافی مذکر *caturam* (فقط یک بار) (نیرنگستان ۵۶) [J.W.Waag] (1941:70, 1.8) قدیمی‌تر از صورت نسبتاً معادلش در هندی باستان، *caturām*، است (نگاه کنید به ۱-۵۳-). واژه اوستایی *caturam* که با واژه‌های یونانی (لزبین Lesbian) *πέρων*، (آتی) *τετάρων* مقایسه شده است ادامه صورت هندواروپایی آغازین **k^wetur-ōm* است.

۱-۴-۵- صورت اوستایی مفعولی مؤنث *catanrō* تحولی با قاعده از ایرانی باستان **catahrah^{۲۵}* و دقیقاً معادل هندی باستان *cātasrah* است. برای -sr- نگاه کنید به ۱-۳- هرت (1921-1937:iii, 308) واژه **k^weto-sres* را بازسازی کرده است. این صورتبندی مؤنث به عبارتی فقط در زبانهای سلتی دیده می‌شود، مانند ایرلندی باستان *cethéoir* که در آن *-eoir* از *-esor(es)* مشتق شده است (نگاه کنید به: R.Thurneysen, *A grammar of Old Irish*, 1946: 246). درست مثل ستاک مؤنث اوستایی *-tišr-*، هندی باستان *-tisr-* با ناهمگون‌سازی *r-r* قطعی به نظر می‌رسد (۱-۳-)، بنابراین در این جا هم ناهمگون‌سازی محتمل است، چون *r* برای تمام صورت‌های «چهار» الزامی است (صورت هندواروپایی آغازین **k^wetwor-* **k^wetur-*). در مورد هندوایرانی ظاهراً *w* نیز با ناهمگون‌سازی مانند جاهای دیگر حذف شده است (نگاه کنید به 20: Szemerényi 1960). بنابراین صورت

۲۵. شاید در واژه پشتوی *cūn* (-sū) «چهارصد» ادامه یافته باشد؛ نگاه کنید به Morgenstierne, NTS xii 1942:67

هندواروپایی آغازین $*k^w etwor-sr-es < *k^w etosres$.

۱-۴-۶- ختنی صورت‌های صرفی هندواروپایی آغازین $*k^w etwor$ را نیز حفظ کرده است: فاعلی - مفعولی $tcahaurā$ ، $tcahauri$ و $tcahora$ ، $tcohora$ و غیره؛ اضافی - برایی $tcuīnu$ ، $tcuīnu$ ؛ بایی - ازی $tcūryau$ ؛ دری $tcūruvo$. نشانه فاعلی - مفعولی $-ā$ در ختنی باستان ادامه صرف ستاک صامت باستانی است در حالی که $-a$ نشان‌دهنده a ستاک‌ی شدن است (نگاه کنید به: ۱-۳-۴). $-o$ در هجای اول همگون‌سازی با هجای دوم را نشان می‌دهد. صورت $tcuī(r)nu$ از $*tcuīrānu$ است، که در این جا $-ānu$ پایانه تعمیم یافته است (نگاه کنید به ۱-۱). کامی شدن ($ūi > ūi$) نیز همان صورت تعمیم یافته دهگان‌ها است. حرف $ū$ در حالت‌های بایی - ازی و دری غیرمنتظره نیست، زیرا $ū$ همیشه کامی نمی‌شود. $tcūra$ که ستاک این صورت‌های غیرفاعلی است، اولین جزء کلمات مرکب و ماده عدد ترتیبی $tcūrama$ «چهارم» نیز هست. $tcūra$ باید از $*caθru$ مشتق شده باشد (۱-۴-۷).

۱-۴-۷- طبق نظر بارتولومه (GIP, 1895-1901: i.150) «چهار» به عنوان اولین جزء کلمات مرکب، به سه شکل در اوستا ظاهر می‌شود: $caturā$ ، $zizanaṭam$ (فقط در یشت ۵-۱۲۹؛ مفعولی مذکر $caturē$ را بارتولومه ارائه داده است 1904:577) "*quattuor parientium*"؛ $caθru$ در $caθru.yuxṭam$ (وندیداد ۷-۴۱) "*mit vieren*"؛ $caθbarā$ در $caθbarā.zangra$ (وندیداد ۱۸-۳۸، یسنا ۹-۱۸) "*vierfüssig*". اولین صورت، در ترکیب باشد یا نباشد^{۲۶}، احتمالاً حالت مفعولی جمع مذکر است (۱-۴-۳). $*caθru$ بی‌شک صورت هندواروپایی آغازین $*k^w etru$ است که در واژه‌های لاتین $quadru$ و گلی (*Gaulish*) $petru$ دیده می‌شود. همچنین در ختنی $tcūra$ ادامه یافته است. قبلاً زالمان - شوکوفسکی (Salemman-Shukovski, 1899:128) واژه ایرانی باستان $*caθru$ را در ts فارسی میانه (ترفان) تشخیص داده بودند مانند واژه

۲۶. رجوع شود به مقاله بارتولومه "čaturē (AKK-Plur.) zizan° zu lesen" IF xxi.1907:352 n. . همچنین در (K.Geldner, 1904:col.577) برخلاف نظر گلدنر.

۲۷. بنونیست (É.Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, paris 1966:92) مطرح کرده است که عدد «چهار» در بعضی اسامی خاص عیلامی دیده می‌شود. برای نظر مخالف این طرح نگاه کنید به: Gershevič, *Journal of Near* (Gershevič), *Pagliaro Festschrift*, Rome 1969: 232. از طرفی گرشویچ (Gershevič, *Journal of Near*) پیشنهاد کرده است که در یک لقب عیلامی وام واژه مادی $*caθru$ - $pati$ «رئیس چهار» دیده می‌شود.

۲۸. *tsb'y* «چهارپا» > **čaθru-pāda* صورت *caθβarə°* احتمالاً ادامه صورت هندواروپایی آغازین **k^wetw^r* است (گونه با قاعده **k^wetru-* که بروگمان - دلبروک 15, II.ii.1: 1897-1916 در مقابل نظر بارتولومه پیشنهاد کرده اند). *-arə* (نه *-arə*) شاید به خاطر صورت‌هایی نظیر *caθβarasca* (۱-۳-۱-) و *caθβarasat* «چهل» (نگاه کنید به ۱-۲۳-) باشد که از روی *θrisat* «سی» در مقایسه با *θri-* (۱-۳-۶-) مجدداً تجزیه شده است. متعاقباً نگاه کنید به ۱-۱۴.

۵- «پنج» - ایرانی باستان **panča* «پنج» مشکلی ندارد و دقیقاً معادل هندی باستان > *pāñca* هندواروپایی آغازین **penk^we* است: مقایسه شود با صورت یونانی *πέντε*، صورت لاتین *quīnque* و غیره. مثال‌های ایرانی: در اوستایی *panca*، در سغدی *pnč*، در خوارزمی *pnc*، در فارسی میانه (ترفان) *pnz*، در پارتی *pnj*، در فارسی جدید *panj*، در ختنی *pamjsa*، در پشتو *pinja*، در آسی *fonj*.

۶- «شش» - کلمات ایرانی برای «شش» به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی ادامه **šwaš(x)* و گروهی ادامه **šaš(x)* هستند. *xšuuas* در اوستایی، *šwh* در پارتی، *wywwšw* در سغدی بودایی، *špaž* در پشتو به **šwaš(x)* تعلق دارند. *šaš* در پهلوی زردشتی، *šeš* در فارسی جدید، *š* در خوارزمی، *kšāta* در ختنی، *šxsāz* در آسی به **šaš(x)* تعلق دارند. احتمال دارد **šaš(x)* صرفاً صورت ساده شده **šwaš(x)* باشد. از این رو گفته می‌شود صورت‌های خوارزمی و ختنی و آسی نیز از اوستایی *xšuuas* است. مطمئناً در مورد خوارزمی و ختنی موردی با نتیجه متفاوت داریم که در کنار اوستایی *xšuu-* قرار

۲۸. در مورد آشناسی آن نگاه کنید به: I. Gershevitch, و P. Tedesco, *Le monde oriental xv* (1921:209). *Pagliari Fs.* (1969:251) پس در فارسی جدید *čārpāy* «چهارپا» احتمالاً شامل *čār* «چهار» است که از قدیم معادل *čahār* قرار گرفته است (Lazard 1963:168) همان‌طور که *čahārpāy* معادل *čārpāy* قرار دارد. *čh'lp'd* هم در پهلوی دیده می‌شود (نگاه کنید به Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, 1931:41). بنابراین *čār* صورت کوتاه شده *čahār* است و ادامه ایرانی باستان **čaθru-* آن‌طور که بارتولومه (C. Bartholomae, *Grundriss der iranischen Philologie* 1898-1901:i.111, 150 و هورن (P. Horn, 1896-1901: 115 n.1) پیشنهاد کرده‌اند - نیست. همچنین مقایسه کنید در فارسی جدید *čel* را با *čehel* «چهل» (هر دو قبلاً در شاهنامه و غیره آمده است). در فارسی جدید *tas-* فقط در *tasū* (۳-۳-۲-) «یک چهارم» (وزن طلا) باقی مانده است که در خوارزمی به صورت *cswy* (مقدمه‌الادب ۳۵) و در عربی به صورت (Horn *tassū* 1898-1901:116n.2)، و در ارمنی به صورت *t'asu* (Hübschmann 1895:266) وارد شده است. علاوه بر این، به ایرانی جدید *tašpūč* «یک چهارم» در کرمانی و به‌دینانی توجه کنید (Gershevitch, *Pagliari Fs.*, 1969:251).

می‌دهیم. بنابراین، جایی که اوستایی *xšuuīpta* «شیر» را دارد، خوارزمی *xwfc* و ختنی *švida-* را دارد. اما در فارسی جدید که به *šeš* تحول یافته، *-š-* به جای *xšw-* آمده است که در *šēb* «شلاق» دیده می‌شود. مقایسه شود با واژهٔ سغدی **xšwaipa- xwšyp* (مقایسه شود با واژهٔ اوستایی *xšuuīβi-*). از مادهٔ **xšwaip-*، ختنی *ksäv-* را دارد (Emmerick 1968:25). به پیشنهاد راس (A.S.C. Ross) (در *Transactions of Philological Society* 1944:57)، *ksāša'* ختنی از صورت **xšaš* مشتق شده است که به نظر او، این شکل صورت خراب شده‌ای مبتنی بر **xwaš* است که در سغدی بودایی *wywsšw*، با صورتی از **š(w)aš* دیده می‌شود. ولی *-sw-* هندواروپایی آغازین در ختنی تبدیل به *hv-* می‌شود، مانند *hvi* «عرق» (مقایسه شود با هندی باستان *sveda-*)، و بدین ترتیب مشکل می‌توان فهمید چگونه **hvas* و **as(v)š* به **xšaš* تبدیل شده‌اند. به علاوه بدون همگون‌سازی حروف صفیری کوشش برای یافتن صورت تداوم یافته **sweks* هندواروپایی آغازین در واژهٔ سغدی بودایی *wywsšw* نمی‌تواند متقاعدکننده باشد، چون شواهد ایرانی خلاف آن را می‌گویند، یعنی نا همگون‌سازی با فقدان یک *š* (نگاه کنید به ۱-۶-۲). تنوع عملکرد گروه *-xšw-* نه تنها در کلمهٔ «شش» بلکه در کلمات دیگر هم نتیجهٔ تجزیه‌های متفاوت یک خوشه مرکب است نه نشانه‌ای از تنوع صورت‌های زیربنایی.

۱-۶-۱- اگر بخواهیم دقیق بگوئیم، شواهد ایرانی می‌توانند بر اساس یک صورت اولیهٔ **swaxš* > هندوایرانی **šwakš* با همگون‌سازی از **swakš* توصیف شوند، چون تحول یک *x-* آغازی می‌تواند صورت ثانوی باشد. اما در زبانهای هندی که طبیعت کامی *k* را در گروههای پایانی هم تأیید می‌کنند به یک جزء آغازی **ks-* نیاز است. اگر قرار باشد مرجعی در زبان هندواروپایی آغازین برای زبانهای هندوایرانی بازسازی شود، باید **kswekš* باشد. چنین صورتی را پوکورنی (Pokorny 1959:1044) مطرح کرده است. اغلب یک **ksweks* هندواروپایی آغازین را مطرح می‌کنند، از جمله هرت: (1921-1937) 308. iii؛ وایلانت (A. Vaillant, BSL xlii, 1948:129).

۱-۶-۲- در زبانهای ایرانی پایانی کمی اشکال ایجاد می‌کرد که به صورت‌های متفاوتی حل شد. در ختنی و سغدی، به تبعیت از سایر اعداد دو هجایی که پایانه *-a* دارند به موقع یک مصوت کوتاه پایانی اضافه شده است. این امر در مورد فارسی میانه *šāš*، پشتو *špaž*، و غیره هم، که انتظار نمی‌رود پایانی را حفظ کرده باشند، ممکن است اتفاق افتاده باشد (نگاه کنید به: R. Gauthiot, MSL xvii, 1911-1912:152-153). در ختنی، که *-š-* بین دو مصوت حذف شده، به همین ترتیب (ختنی باستان *Kšāta'*) و با ادغام اتفاقی

مصوت‌های همجوار (*-š- (kʃei') افتاده است. در سایر موارد، δ دوم ممکن است ناهمگون سازی شده باشد: در آسی *āxsāz* (> *āxsās)، در پارتی *šwh*، در وخی *šāδ*.

۷- «هفت»- واژهٔ ایرانی باستان **hafta* «هفت» مشکلی ندارد و دقیقاً معادل واژهٔ هندی باستان **saptā* > هندواروپایی آغازین **septm̥*، معادل یونانی *ἑπτά*، لاتین *septem* و غیره است. بعضی از مثال‌ها عبارتند از: در اوستایی **hapta*^{۲۹}، در فارسی میانه (ترفان) *hpt*، در پارتی *hft*، در پهلوی زردشتی *haft*، در فارسی جدید *haft*. در زبانهای ایرانی شرقی *-ft-* با تبدیل به *-βd*: در سغدی *-βt*، در خوارزمی *-βd*، در ختنی (> **haβda*) *chauda*، در آسی *awd* واکدار شده است. برای حذف *h* در بعضی از صورت‌ها نگاه کنید به ۲-۸-۱.

۸- «هشت»- در ایرانی باستان **aštā* «هشت» دقیقاً معادل هندی باستان *aṣṭā* است. در هندوایرانی **aštā* ادامهٔ صورت هندواروپایی آغازین **oktō* است. مقایسه شود با واژهٔ یونانی *οκτώ*، واژهٔ لاتین *octō* و غیره. مثال‌های ایرانی عبارتند از: در اوستایی *ašta*، در پهلوی زردشتی *hašt*، در فارسی جدید *hašt*، در خوارزمی *št*، در سغدی *št*، در ختنی *hašta*، در آسی *ast*. برای *h-* آغازی در بعضی از صورت‌ها نگاه کنید به ۲-۸-۱. کشیدگی اولیهٔ مصوت پایانی در ایرانی باستان با صورتی که در «هشتاد» به کار رفته است تأیید می‌شود: اوستایی *aštāiti-* و غیره (نگاه کنید به ۲-۷-۱). اما تحت تأثیر **hafta* پیش از دورهٔ ایرانی باستان مشترک کوتاه شده است: واژه‌های اوستایی *aštadasa-* «هیجدهم»، *aštahuua-* «هشتمین قسمت» و غیره.

۱-۸-۱- اگرچه پایانهٔ **oktō* پیشتر در تنه تشخیص داده شده بود و از این رو وجود سیستم محاسبهٔ چارک (کوارت) را در هندواروپایی حدس زدند (نگاه کنید به: *A.S.C. Ross Transactions of the Phonological Society [TPS], 1941:12*، تأیید مهم توسط هنینگ (*W.B. Henning, TPS 1948:69*) صورت گرفت. او نشان داد که صورت اوستایی *ašti-* که یک واحد اندازه‌گیری طول است (*Journal of the Royal Asiatic Society 1942:235 [JRAS]*) به معنی به پهنای «چهار انگشت» دست است. طبق نظر سمرنی (*Szemerényi, 1964:399-400, n.5*) این ارتباط توسط بیلی (*H.W. Bailey, Asia*

۲۹. در زبان اوستایی *-pt-* فقط صورت نوشتاری [*ft*] است. بعد از تغییر *-pt-* به *-ft-*، املاي *-pt-* فقط [*ft*] را تا زمان تحول ثانوی *-pt-* می‌توانسته است نشان بدهد که این تحول در اوستایی دیده نمی‌شود. همچنین نگاه کنید به: *G. Morgenstierne, NTS xii (1942:70)*.

ašta (Major 1959:23, n.21) بحث شده بود. اما بیلی در آنجا بدون در نظر گرفتن «هشت»، صرفاً ماده فعلی اصلی را در صورت اوستایی *ašti-* تعیین کرده است. ۸-۲-۱ کلمات «هفت» و «هشت» در زبانهای ایرانی به سبب ساخت مشابه شان تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر یکدیگر گذاشته‌اند، به ویژه، وقتی ضعف *h-* آغازین را در زبانهای ایرانی در نظر بگیریم. *h-* به طور عادی در هر دو عدد «هفت» و «هشت» استفاده شده است برای مثال، نگاه کنید به پهلوی زردشتی *hašt, haft*؛ فارسی جدید *hašt, haft*؛ ختنی *hašta, hauda*؛ وخی *hat, hūb*؛ و یادری هیچ کدام به کار نرفته است مانند: خوارزمی *βd, 'št*؛ سغدی *βt, 'št*؛ آسی *awd, ast*؛ پشتو *at, ōwa*؛ یدغا *avdo, aščo*. اوستایی توزیع اولیه را در *hapta* و *ašta* دارد، اما حتی در آنجا پایانه‌ها همگون‌سازی شده‌اند (۱۸-).

۹- «نه» - در ایرانی باستان **nava* «نه» مشکلی ندارد و دقیقاً معادل هندی باستان *nāva* است. با توجه به شواهد زبان هندوایرانی نمی‌توان تعیین کرد که در هندواروپایی آغازین **n-* یا **m-* وجود داشته است یا نه. (نگاه کنید به Brugmann-Delbrück 1897-1916 *II.ii.1,20*; Szemerényi 1960:171-173). مثال‌های ایرانی عبارتند از: در اوستایی *nauua*؛ درختنی *nau*؛ در سغدی *nw'*؛ در پهلوی زردشتی *noh*، در فارسی جدید *noh* (با *h-* تحت تأثیر *dah* «ده»).

۱-۹-۱ در زبانهای ایرانی متأخر، دو زبان واگرایی قابل ملاحظه‌ای را در مورد عدد «نه» نشان می‌دهند، اگرچه شواهدی وجود دارد که **nawa* هم به آن‌ها رسیده است: در آسی *farast* و در خوارزمی *δ'δ*. میلر (Miller 1903:48) به طور منطقی *farast* را از **para* (مقایسه شود با اوستایی *parō*، یونانی *πέρα* «جلوتر») و *ast* «هشت» گرفته است.^{۳۰} با وجود این **nawa* در آسی (دیگور) *nāudas* و (ایرون) *nudās* «نوزده» تایید شده است. هنینگ (Togan Fs. 1950:433) *δ'δ* خوارزمی را اشتقاقی از **frād-* «افزودن» (اوستایی - *frād* و غیره) می‌داند. زبان خوارزمی **nava* را در *nw'δ(y)s* «نوزده» و *'nu(y)c* «نود» و *nwsd* «نهصد» دارد.

۱۰- «ده» - زبان هندوایرانی برای «ده» صورت **daša* را دارد: اوستایی *dasa* در کنار

۳۰. مقایسه شود با پشتوی وزیر (vaziri) *tār pa wōta* «نه» که مرگستیرنه *tēr* را «گذشته، عبور کرده» **tarya-* توصیف کرده است (1927:51-52).

هندی باستان *dāša*. صورت ایرانی باستان **dasa* در سغدی *δs'*، در خوارزمی *δ(y)s*، در پارتی *ds*، در آسی *dās* ارائه شده است. فارسی باستان **daθa* در یک وام‌واژه عیلامی (Brandenstein – Mayrhofer, 1964:116) آمده است و در فارسی میانه (ترفان) به صورت *dh*، در پهلوی زردشتی به صورت *dah*، در فارسی جدید به صورت *dah* ادامه یافته است. در ختنی *dasau* احتمالاً *-au* را از *nau* «نه» گرفته است نه از **akam* که کنو (1932:51) پیشنهاد کرده است، زیرا چون حالت‌های غیرفاعلی **aka* را نمی‌پذیرند (حالت اضافی *-ānu* می‌شود نه *-ānu* نگاه کنید به ۱-۱). این شواهد هندوایرانی که در کنار سایر زبانها مثل یونانی *δέκα* و لاتین *decem* قرار می‌گیرد به بازسازی هندواروپایی آغازین **dekṃ* منتهی می‌شود. اما نگاه کنید به ۱-۳۱-۱، ۱-۲۱۱-۲ و ۱-۱۵۱-، یادداشت ۳۵. ۱-۱۰-۱ برای اعداد «پنج» تا «ده» هیچ صورت خاصی به عنوان اولین جزء کلمات مرکب دیده نمی‌شود و اعداد اصلی بدون تغییر استفاده شده‌اند. مثال‌های اوستایی عبارتند از: *panca.māhiia-* «پنج ماهه»، *xšuuuāš.aši-* «شش چشم»، *hapta.māhiia-* «هفت ماهه»، *ašta. māhiia-* «هشت ماهه»، *xšapar. nauua. xšapar-* «نه شب»، *dasa. māhiia-* «ده ماهه».

۱۱ - «یازده تا نوزده» - «یازده» تا «نوزده» در ایرانی باستان صرف نمی‌شوند و در اوستایی به شرح زیر آمده‌اند: «یازده» **aēuuandasa*؛ «دوازده» **duuadasa*؛ «سیزده» **θridasa*؛ «چهارده» **caθrudasa*؛ «پانزده» **pancadasa*؛ «شانزده» **xšuuuāš.dasa*؛ «هفده» **haptadasa*؛ «هیجده» **aštadasa*؛ «نوزده» **nauuadasa*. صورت‌های ستاره‌دار فقط به عنوان اعداد ترتیبی به کار رفته‌اند. تمام این صورت‌ها از اوستای غیرگاهانی هستند و به وضوح به اعداد اصلی از «یک» تا «نه» مربوط می‌شوند (۱-۰) و *dasa* «ده» دومین جزء آن‌ها است. این صورت‌ها قبلاً در دوره هندوایرانی ترکیب شده بودند ولی احتمالاً این ترکیبات در زبانهای مختلف هندواروپایی به طور مستقل صورت گرفته است.

۱۱ - «یازده» - بارتولومه صورت **aēuuandasa* را برای اوستایی در نظر گرفته بود (GIP 1895-1901: i.112) که ادامه هندواروپایی آغازین **oiwondékṃ* است، و صورت لاتین *undecim* را هم اشتقاقی از آن می‌داند. او *-n-* را تحت تأثیر هندواروپایی آغازین **sendékṃ* می‌داند که در صورت یونانی *ἐνδεκα* دیده می‌شود. اما توصیف بروگمان - دلبروک (1897-1916: II.ii.1, 24-25) محتمل‌تر است: *aēuu-* حالت فاعلی - مفعولی، مفرد، خنثی از *aēuuam* است. در یونانی هم *ἐν* فاعلی - مفعولی، مفرد، خنثی است و در

لاتین *undecim* از **ünundecim > *oinom-decem* است که **oinom* نیز فاعلی - مفعولی مفرد خنثی است.

۱-۱۱-۱ صورت ایرانی باستان **aiwandasa* مستقیماً ادامه یافته و در پارتی *ywnds*، در خوارزمی *ywnd(y)s*، در سغدی مسیحی *ywn̄ts*،^{۳۱} در آسی (دیگور) *yevāndās*، در (ایرون) *yuāndās*،^{۳۲} در پراچی *žuuns*، در زازا *žūendās* (*Morgenstierne* 1929:304)، در آرموری (*Morgenstierne* 1929:408) *šāndas* شده است. در ختنی «یازده» فقط در زبان متأخر دیده می‌شود، و **šūdasa*^{۳۳} احتمالاً نشان‌دهنده صورت ختنی قدیم **ššūndasu* است. از آن جایی که در ختنی *-d* معمولاً حذف می‌شود (اتفاقی که در اعداد «دوازده» تا «نوزده» افتاده است)، حال آن که *-nd* وقتی ثانوی باشد باقی می‌ماند و اغلب *-d* نوشته می‌شود، پس یک پیش فرض قوی در تایید **ššūndasu* به وجود می‌آید.

۲-۱۱-۱ صورت ایرانی باستان **aiwndasa* با *ékādaśa* هندی مشترک، نه تنها به دلیل انتخاب **aiwa-* به جای **aika-* (۱-۱-، ۱-۱-، ۱-۱-)، بلکه در ترکیب هم فرق می‌کند. صورت هندی باستان *ékādaśa* تأثیر *dvādaśa* «دوازده» را نشان می‌دهد. در زبانهای ایرانی شاید یک صورت مشابه **aiwādasā* را پشتوی وزیری در کلمات *ywōlas* (*Morgenstierne* 1927:100) ارائه داده است. کشیدگی مصوت در هجای اول فارسی جدید *yāzdah* «یازده» (مانند فارسی میانه (ترفان) *y'zdhwm* «یازدهم») احتمالاً می‌تواند به همین دلیل باشد. معمولاً گفته می‌شود *-z* از *pānzdah* «پانزده» تعمیم یافته است (*P.Horn* 1898-1901:144)، اما می‌توان آن را قدیمی‌تر دانست و با عدد نزدیکتر *sīzdah* «سیزده» (نگاه کنید به ۱-۱۳-۱) توجیه کرد، و حتی در *yāzdah* «یازده» ممکن است باقیمانده پایانه فاعلی مفرد مذکر قدیمی را نشان بدهد: **aiwaz-daba > yāzdah* (*P.Tedesco, JAOS* xlii, 1922: 296). از طرف دیگر، صورت‌های دردی، کاتی *yanīč* و اشکون (*Ashkun*) *čānīs* احتمالاً یک **ekamdaśa* قدیمی‌تر را نشان می‌دهند که از نظر ساخت شبیه ایرانی باستان **aiwandasa* است (*G.Morgenstierne, NTS* xiii, 1945:233; *Turner* 1966: no.2526).

۱۲ - «دوازده» - در اوستایی *duuadasa*، با *duuā-* ممکن است صورت ثانوی باشد،

۳۱. در عدد ترتیبی *ywn̄tsmyq* (*Hansen* 1954: 897[89]).

۳۲. نگاه کنید به *É. Benveniste, JA* cccxviii (1936:196); *Szemerényi* (1960:53 n.85).

۳۳. با وجود این، به املاي **šūmdasa* در آرموری 6400.2.25 (*Bailey* 1963:10) توجه شود.

شاید به خاطر تأثیر فاعلی مذکر *duua* به نظر می‌رسد **dwādasa* در فهرست زیر پسان یک ترکیب ایرانی باستان مشترک، نشان داده شده است: فارسی میانه (ترفان) *dw'zdh*، پهلوی زردشتی *dwāzdah*، فارسی جدید *davāzdah* (برای *-h* نگاه کنید به ۱-۱۱-۲)، پارتی *dw'dys*، خوارزمی **dw's*، سغدی **dw'ts*، ختنی *dvāsu*، پشتو *(w)ōlas*، پراچی *duwās*، اُرموری *dwās*، آسی (دیگور) *duvadās*، (ایرون) *dyvvadās*^{۳۴}. با صورت ایرانی باستان **dwādasa*، هندی باستان *dvādaśa* مطابقت می‌کند.

۱۳ - «سیزده» - در اوستایی **θridasa* با **θri-* مشخص می‌شود. این صورت «سه» به عنوان اولین جزء کلمات مرکب و اشتقاقی (۱-۳-۶) به جای فاعلی مذکر *θrāiio* (۱-۳) به کار می‌رود. **θridasa* در *hrō(y)s* خوارزمی، *ārtindās* آسی (دیگور)، *ārtindās* آسی (ایرون) ادامه پیدا کرده است (با *-n-* اضافی به خاطر «بازده» و «پانزده» - نگاه کنید به *(Tedesco 1922: 296; Szemerényi 1960: 53)*).

۱-۱۳-۱ - صورت هندی باستان *trāyodaśa* «سیزده» همتای ایرانیش را در فارسی میانه (ترفان) *syzdh*، فارسی جدید *sīzdah* دارد که لهجه‌ای از فارسی باستان **ssayaz-daθa* را نشان می‌دهد (مقایسه کنید با *(P.Tedesco, JAOS xlii, 1922: 296)*). فارسی باستان **ssayaz-* معادل اوستایی **θraiiāz-* است، که شاید صورت سندهی (*sandhi*) معادل صورت بی‌واک *θraiiās-ca* در *θraiiās-ca* اوستایی باشد (۱-۳-۱). حفظ *-az-* به همین شکل در بعضی موارد در ایرانی باستان کاملاً شناخته شده است: اوستایی *"der am miesten kraft gibr"* *aogaz-dastōma*، فارسی باستان *Vahyaz-dāta*، از طرف دیگر واژه ختنی *draisu* و پشتو *dyārlas* (*(Morgenstierne 1927: 21)*)، یک صورت **θrāyah-dasa* را بدون اثری از سندهی باستانی نشان می‌دهند.

۱۴ - «چهارده» - زبان اوستایی **caθrudasa*، **caθru-* را دارد که صورتی از «چهار» است و در اشتقاق‌ها و ترکیبات استفاده شده است (۱-۴-۷). **caθrudasa* در خوارزمی *cwrōys* (*(W.B.Henning ToganFs, 1950: 433)*) و احتمالاً *swārlas* در پشتو هم (*(Morgenstierne 1927: 17)*) ادامه یافته است. یک صورت هندی **catrudaśa* فقط در زبان دردی کاتی در *štruč* و در زبان پراسون (*Prasun*) در *čpulč* دیده می‌شود (*Turner*).

۳۴. میلر (*Miller, 1903: 48*) برای ایرون *duvādas* را داده است که من آن را جایی ندیده‌ام. این صورت می‌تواند از کنار هم قرار گرفتن ساده *duvā* «دو» و *dās* «ده» باشد. چنین صورتبندی ثانوی در پشتو (*Morgenstierne 1927: 23*) *dwālas* و شاید در سنگلیجی *dūduš* (*(Morgenstierne 1938: 344)*) آمده است.

*caθwar- *dasa* صورت ترکیبی دیگر است که براساس (1966: no.4605). *caθwar- در صورت‌هایی از «چهارده» به کار رفته است، مانند ختنی *tcahaulasa* و آسی (دیگور) *cuppārdās*، (ایرون) *cyppardās*. در ختنی *-rd- < -l-، اما *-d- بین دو مصوت به سادگی حذف می‌شود. در سایر موارد، با وجود این که صورتی چون *caθwar- *dasa* احتمالاً نقطه شروع بوده، تأثیر عدد اصلی «چهار» غالب شده است: پارتی *čfrds*، پهلوی زردشتی *čahārdah*، فارسی جدید *čahārdah*؛ در مورد *čār* در *čārdah* نگاه کنید به ۱-۴-۷. یادداشت ۲۸.

۱۵ - «پانزده» - در اوستایی *pancadasa* دقیقاً معادل هندی باستان *pāñcadaśa* است. مثال‌های ایرانی عبارتند از: فارسی میانه (ترفان) *p'nzdh*، فارسی جدید *pānzdah*، خوارزمی (W.B.Henning, *Handbuch der Orientalistik IV*, 1958:118) *pnš*، سغدی *pnčts*- ختنی *pamjsūsī* ۳۵، آسی (دیگور) *findtās*، (ایرون) *fyndtās*.

۱۶ - «شانزده» - صورت ایرانی باستان *xšwaž-dasa* که با صورت هندی باستان *ṣoḍaśa* کاملاً مطابقت می‌کند، در اوستایی با **xšuuāš.dasa* «شانزده» نشان داده شده است. املای اوستایی به طور قیاسی و تحت تأثیر جزء ترکیبی عدد اصلی *xšuuāš* «شش» واقع شده است. در بیشتر زبانهای ایرانی صورت *xšwaž-dasa* بعداً به *xšwar-dasa* تحول یافته است: خوارزمی (W.B.Henning, *Handbuch der Orientalistik IV*, 1958:118) *xrōys*، سغدی مسیحی *xwšrts* ۳۶، ارموری (Morgenstierne 1929:347).

۳۵. *pamjsūsī* احتمالاً ختنی متأخر برای *pamjsūsū* است (مقایسه شود با *dvāsu*، *draisu*، غیره)، اما پایانه آن هنوز توصیف نشده است. شاید کنو (Konow 1949:51) درست حدس زده باشد که اعداد یازده تا نوزده **dasam* را در دومین جزءشان دارند که بعید به نظر می‌رسد چیزی به جز یک صورت سندهی قدیمی **dasa* باشد، یعنی یک پیش مصوت **dēkəm* در کنار پیش صامت *dēkəm* که آن را جزء واژه‌های هندواروپایی آغازین قرار می‌دهد، اگرچه لزومی ندارد که قدیمی‌تر از هندوایرانی باشد. با وجود این -*mē* در «پانزده»، «هفده» و «هجده» توجیه نشده می‌ماند. از **panča-dasam* یک مرحله میانی **pamjsāsū* و همین‌طور از **hafta-dasam* و **ašta-dasam* به ترتیب **haudāsū* و **hašāšū* را انتظار داریم. این صورت‌ها به نظر می‌رسد مرحله *u* اوملات (*umlaut*) را گذرانده‌اند، هر چند انتظار نمی‌رود نتیجه *-u* > *-am* باشد. شاید به صورت **pamjsāsū* شروع شده تا از صورت **pamjsāsā* «پنجاه» مجزا شود - *-ā* - *-u* اول جابجا شده‌اند - و سپس به دیگر اعداد یازده تا نوزده سه هجایی تعمیم یافته‌اند.

۳۶. در عدد ترتیبی *xwšrtism* [yq] گواهی شده است (Hansen 1954:898)؛ نگاه کنید به *Ē.Benveniste JA ccxlili*، (1955:320-321). دلیلی نمی‌بینم که از سمرنی (1960:52 n.51) در رد توصیف بنونیست راجع به *xwšrts* (که ظاهراً

šūlēs، آسی *äxsärdās*، پشتو *špāras* (Morgenstierne 1927:76). در ختنی *kšasu* احتمالاً بیشتر از طریق **xšaštsu* تحول یافته است. فارسی میانه (ترفان) *š'zdh*، فارسی جدید *šānzdah* تأثیر افزاینده *p'nzdh* «پانزده» را نشان می دهند.

۱۷ - «هفده» - واژه اوستایی **haptadasa* دقیقاً معادل هندی باستان *saptādaśa* است. مثال های ایرانی عبارتند از: در خوارزمی *βd-δ(y)s*، در پهلوی زردشتی *haftidah*، در فارسی جدید *haf(t)dah*، در آسی *äwdtās*، در ارموری (Morgenstierne 1929: 347) *awēs*. واژه ختنی *haudūsu* احتمالاً ادامه **haftadasam* است (۱-۱۵، یادداشت ۳۵). سفدی مسیحی احتمالاً **btts* را داشته است. هنسن (Hansen, 1954:898 [107]) *bbtmyq* را عدد ترتیبی داده است، اما با مقایسه *btmyq* «هفتم» (Hansen, 1954: 897[77]) و *šttsmyq* «هیجدهم» (مقایسه شود با ۱۸۱-) می توان **bttsmyq* را نتیجه گرفت. شوارتز (M. Schwartz, *Studies in the texts of the Sogdian Christians*, 1968: 60) در این مورد یک اشتباه چاپی را پیشنهاد کرده است ولی این قرائت را سیمز ویلیامز تأیید می کند (N.Sims-Williams, *the Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, 1985: 104).

۱۸ - «هیجده» - واژه اوستایی **aštādasā* با واژه هندی باستان *aṣṭādaśa*، منهای کمیت مصوتی آن در هجای دوم مطابقت می کند. مصوت کوتاه در زبانهای ایرانی به نظر می رسد از عملکرد **aštā* «هشت» باشد، نگاه کنید به ۸۱. پس لزومی ندارد به تبع رایشلت (aštādasā Reichelt 1909: 214-215) را تحت تأثیر «پانزده»، «هفده» و «نوزده» فرض کنیم. در ایرانی باستان **aštādasā* ادامه یافته و در خوارزمی *štδ(y)s*، در سفدی مسیحی *štts* ۳۷، در پهلوی زردشتی *haštah*، در فارسی جدید *haštah*، *hiždah* (نگاه کنید به Lazard 1963: 216-217)، در آسی (دیگور) *äst(d)ās*، در (ایرون) *stās* (ä) شده است. در ختنی *haštūsu > aštadasam* نگاه کنید به یادداشت ۳۵ (۱-۱۵).

هینیک هم آن را پذیرفته است. همان جا، n.4 (1958:118) تبعیت کنم. مشکل سمرنی شاید -f- باشد، اما -ks- در اعداد سفدی از «یازده» تا «نوزده»، حداقل در املاء، عمومیت یافته است. (در «سیزده» و «چهارده» نیز حذف شده اند).

۳۷. در عدد ترتیبی *šttsmyq* گواهی شده است (Hansen, 1954:898[110]). سفدی مسیحی *štts* (F.W.K.Müller, *Soghdische Texte [SPAW]*, 1912:41.3) ساده شکی بعدی را نشان می دهد که، شاید فقط صورت نوشتاری باشد.

۱۹ - «نوزده» - واژه اوستایی **nauuadasa* دقیقاً معادل واژه هندی باستان *nāvadaśa* است. این صورت در زبانهای ایرانی ادامه یافته است: در خوارزمی *nw'δ(y)s*، در سغدی مسیحی *nwtš* (که در عدد ترتیبی *nwtšmq* آمده است، Hansen 1954:898[112])، آسی (دیگور) *nāudās*، در (ایرون) *nudās*، در فارسی جدید *nuvāzdah*، *nūzdah* (با -z- از تأثیر *pānzdah* «پانزده») در ختنی **nawadasam > nausu* (نگاه کنید به یادداشت ۳۵).

۲۰ - دهگان‌ها - از «بیست» تا «نود» در اوستا به شرح زیر آمده است:

هندی باستان	اوستایی	
<i>vimśatī</i>	<i>visaiti</i>	«بیست»
<i>triṃśāt</i>	<i>θrisatəm</i>	«سی»
<i>catvāriṃśāt</i>	<i>caθβarasatəm</i>	«چهل»
<i>pañcāśāt</i>	<i>pancāsātəm</i>	«پنجاه»
<i>ṣaṣṭī</i>	<i>xšuuastīm</i>	«شصت»
<i>saptatī</i>	<i>haptātīm</i>	«هفتاد»
<i>aśtī</i>	<i>aštātīm</i>	«هشتاد»
<i>navatī</i>	<i>nauuaitīm</i>	«نود»

این صورت‌ها همه متعلق به اوستای جدید است، و بعد از عدد «بیست» همه حالت مفعولی دارند. صورت‌های دیگر در جای خود بحث خواهد شد. در مورد «بیست»، «سی»، «چهل» نگاه کنید به (C.Bartholomae, IF xlii (1924: 133-142).

۲۱ - «بیست» - صورت ایرانی باستان **wisati* که در اوستایی به شکل *visaiti* دیده می‌شود، در بیشتر زبانهای ایرانی ادامه یافته است، از جمله: در پارسی *wyst*، در سغدی مسیحی *wyst* (در عدد ترتیبی *wystmyq* گواهی شده است، Hansen 1954: 898[117])، در پهلوی زردشتی *wīst*، در فارسی جدید *bīst*، در بلوچی *gīst*، در اُرموری *jīst*، در یدِغا *wīst*، در سنگلیچی *wīst*، و خَی *wīst*، در پشتو *wīst* (و *šil*^{۳۸})؛ نگاه کنید به

۳۸. موافق با نظر مَرگنستیرنه، دو عملکرد متفاوت برای **wisati* فرض می‌کنیم، برخلاف نظر بارتولومه که یک

۱۹۲۷: ۷۳ (Morgenstierne 1927: 73). به نظر می‌رسد یک کوتاه‌شدگی ثانوی *-i-* در صورتهای *ušt* پراچی (Morgenstierne 1929: 25, 59)، *'wsyc* خوارزمی و *bistā* ختنی صورت گرفته است. در صورتهای آسی *insdi* (دیگور)، و *ssāj* (ایرون) احتمالاً ادامه صورت ایرانی باستان **winsati* هستند که دقیقاً معادل صورت هندی باستان (*vimśatī*) است (Henning, 1965: 43, n.3). پس صورت ایرانی باستان **wisati* تحول بعدی صورت **winsati* است که صورت هندواروپایی آغازین **winkmti* را نشان می‌دهد.

۱-۲۱-۱ صورت اوستایی *visas* «بیست» را بارتولومه ساخته است و بحث‌های زیادی درباره آن شده است از جمله از سوی سمرنی (Szemerényi, 1960: 121-123) که آن را به صورت «باستانی شده» *visasta-* تبدیل کرده است. کلمه مورد بحث فقط یک بار آن‌هم به طور مبهم در یشت ۱-۱۹ آمده است که بارتولومه آن را *visas tāča* خوانده است، به جای قرائت‌های دستنویسی *visastača* (مطابق اوستای گلدنر K.F. Geldner, *Avesta, the sacred books of the parsis*, 1895: ۱۲-۱۵). *visastisča*, *visasčasča*, *visastasča*، سمرنی به غیرممکن بودن *tā* طبق قرائت بارتولومه اشاره کرده است. به علاوه، بندهای ۱۵-۱۲ یشت مزبور شامل بیش از بیست اسم است. تصور می‌کنم یوستی (F. Justi, *Handbuch der Zendsprache* 1864: 282) *vi-sah* = ریگ ودا *vi-šams-* «از بر خواندن» را در این جا به درستی تشخیص داده است. صفت مفعولی *visasta-* در برابر *frasasta-* «مشهور» و غیره، و هندی باستان *visasta-*، *-a-* خود را از ستاک مضارع دارد. همچنین ممکن است پیشتر با *visastamō* «بیستم» یشت ۸-۱ هم مربوط بوده است. بنابراین، این عبارت بدین صورت خوانده می‌شود: *visastaca imā nāmēniš parštasca pairiūuārasca višanteš* «و وقتی آن‌ها از حفظ خوانده شوند این نام‌ها مانند یک سد و پشتیبان خدمت خواهند کرد».

۱-۲۱-۲ روشن است که *visata-* «بیست» اوستایی در *visata.gāiia-* «به اندازه بیست گام» (وندیداد ۱۷-۴) به قیاس *θrisata.gāiia-* «به اندازه سی گام» ساخته شده است (Batholomae 1904: 1458). در این جا *θrisata-* خودش ماده مضارع *a* دار *θrisat-* است.

اسم جمع اولیه را در *šil* معادل هندی باستان *kṣīl-* «مسکن، جا» دیده است، (IF xlii (1924: 136-137)، (مایرهورفر (Mayrhofer) هم از او تبعیت کرده است: *(kṣīlūh)*).

۲۲- «سی» - صورت اوستایی *θrisatəm* فاعلی - مفعولی مفرد خنثی از *θrisata* است که در *θrisata. gāiia* (۲-۲۱-۱) و *θrisataθβəm* (۲-۵۳-۲) «سی بار» دیده می‌شود. صورت ماده مضارع بدون *a* قدیمی آن در *θrisaθ- βant-* «سی تا» (یشت ۱۰-۱۶) به کار رفته است. صورت‌های ایرانی متأخر یک ماده مضارع بدون *a* قدیمی را به کار برده‌اند. ۱-۲۲-۱ صورت اوستایی *θrisat-* «سی» ممکن است صرفاً صورت نوشتاری **θrisat-* باشد چون در سنت اوستایی کمیت *i* به طور حتم نشان داده نمی‌شود. زبانهای ایرانی میانه عمدتاً **θrisat-* را ارائه می‌دهند: خوارزمی *θys*، پهلوی زردشتی *syh*، فارسی میانه (ترفان) *syh*، فارسی جدید *sī*، پارتی *hryst*، سغدی مانوی *θys* (نگاه کنید به *Gershevitch 1954:199*). زبانهای جدید به طور کلی به قدری دور هستند که نمی‌توانند شاهی برای آن باشند. مصوت کشیده در صورت آرموری **istu* ممکن است به خاطر **jīstu* «بیست» باشد (Morgenstierne 1929:347). *-u-* در پراچی *šus* «سی» (Morgenstierne 1929:60) ممکن است به دلیل همگون‌سازی مصوت باشد (Szemerényi 1960:50). همین توضیح را باید برای صورت سنگیلیچی *ros, r3s* «سی» به کار برد (Morgenstierne 1938:328). مصوت آسی دیگر *ärtin*، ایرون *ärtyn* «سی» (صورتی از لهجه‌های چوپان‌ها، نگاه کنید به Frejman, "zabytye osetinskie čislitel'nye", Ol'denburg Fs; 1934: 561-564) مبهم است.

۱-۲۲-۲ صورت پارتی *hryst* «سی» طبق نظر سمرنی (1960:50) «یک صورت قدیمی **hris* (از **θrisat*) را نشان می‌دهد که تصور می‌رود *-t* پایانی از تأثیر *wist* «بیست» باشد. در پارتی *hryst* «سی» با *hrysd* «سیصد» برابر است که تحول قابل پیش‌بینی *-t-* بین دو واکه به *-d-* را نشان می‌دهد. ولی خود *wyst* «بیست» در پارتی باید تحول ثانوی باشد. در مورد مشابهی از پهلوی زردشتی *wist* و فارسی جدید *bist*، بارتولومه فرض کرده که حرف *-t-* نشانه عدد ترتیبی است (GIP 1895-1901: i.111). اما واضح است که در ارتباط ثانوی *st* حفظ یا اصلاح شده است مانند فارسی میانه (ترفان) *tyryst* «سیصد» (۱-۳-۳-)، فارسی جدید *astar* «استر - قاطر» > فارسی باستان *asa-tara-* (P.Horn, GIP,) 1898-1901: i.2.80؛ هندی باستان *aśvatarā-*، خوارزمی *sptyr*، *spdyr*). بنابراین پارتی *hryst* نیز ممکن است کاملاً **θrisata-* یا **θrisat-* را نشان بدهد.

۱-۲۲-۳ طبق نظر بارتولومه (IF xliii 1924: 141-142)، درختنی *dārsā* «سی» تحول زیر را نشان می‌دهد: **ōris-* < **āris-* < **drys-* یا **dars-* تحت تأثیر «چهل». اما این توصیف برپایه درک نادرستی از ختنی *tcaholsā* «چهل» است که باید **čaθwārsat* را نشان بدهد

(نگاه کنید به ۱-۴، ۱-۴، ۶-۴ و ۷، ۱-۱۴). به علاوه از **dr̥sat* در ختنی، صورت **dālsā* انتظار می‌رود. پس محتمل‌ترین تحول **θr̥isat* < **dr̥isā* < **d̥r̥sā* < *dārsā* به قیاس *bāstā* «بیست» > **bīstā* است.

۱-۲۲-۴- زبان اوستایی در دو جا (یشت ۱-۱، وندیداد ۹-۱۴ مکرر) *θr̥isas* «سی» را دارد که باعث شده بارتولومه (111: *GIP, 1895-1901*) آن را باقیمانده ستاک غنه‌ای *-θr̥isant-* تصور کند. *θr̥isatəm*، *caθβarəsātəm* و *pancāsātəm* نسبت به حالت فاعلی *θr̥isas* بی‌قاعده هستند. از این رو بارتولومه بعداً تصور کرده است: (*GIP, 1895-1901*: 117) که *santəm* تحت تأثیر *satəm* «صد»، به *-satəm* تبدیل شده است. سمرنی (1960:121) از همین قیاس برای توصیف جایگزینی *θr̥isat-* که قدیمی‌تر است استفاده کرده است (۱-۲۲). اما مشکل می‌توان تصور کرد که در عبارتی مانند *panca vā pancāsāt vā satəm vā* «پنج یا پنجاه یا یکصد»، *satəm* بتواند باعث *pancāsātəm* شده باشد، که فوق‌العاده شبیه به *panca sata* «پانصد» است. به علاوه، حتی در مورد فرمول وندیداد ۷-۵۳: *... baēuuarəynāi ... hazarəynāi ... satəynāi ... pancasəynāi* هم نمی‌توانسته باعث *pancāsata-* شده باشد. این ماده مضارع *a* دار باید جزئی از مرحله کلی ساخت ماده مضارع *a* دار اوستایی، باشد. بنابراین حتی، سومر (1951:55) (*Sommer*) هم حق دارد که تأکید کند چنین صورت‌هایی در زبانهای ایرانی نمی‌تواند برای ساختن صرف ماده مضارع *a* دار هندواروپایی استفاده شود.

۱-۲۲-۵- صورت اوستایی *θr̥isas* را سمرنی (123-124: 1960) توصیف کرده است. او کارش را از یشت ۱-۱۰ آغاز می‌کند و *θr̥isas* را جانشین **θr̥isas* (با مقایسه *-as* با *-as* در حالت فاعلی مفرد صفات فاعلی و غیره) و *θr̥isas* را به صورت سندهی اوستایی (قبل از *θr̥isat* (*ca*) توصیف می‌کند. او از سایر موارد با این عبارات چشم‌پوشی کرده است: «دو نمونه دیگر در وندیداد (۹-۱۴)، که در آن *θr̥isas* در «حالت بایی» عمل کرده است، غیر دستوری هستند و تفسیرشان چندان قطعی نیست». در حقیقت، حذف این موارد آشکار ناممکن است. در فهرستی از سلاح‌ها داریم: *akana mat θr̥isas aiiō.ayrāiš* «ترکش باسی (تیر) نوک فلزی» و *fradaxšana...mat θr̥isas fradaxšaniūiš* «یک فلاخن... باسی (سنگ -) فلاخن». *θr̥isas* بی‌تردید فقط «غیر دستوری» است زیرا

۳۹. بحثی جدی برسرترجمه دقیق آن وجود دارد. برای نوشته‌های مربوط به این فرمول نگاه کنید به *Hauschild, Orbis xviii (1969:561-572); J.Haudry, BSL lxxii (1977:129-168)*.

فاعلی مفرد مذکر رانشان می دهد که به جای صورت «دستوری» بایی جمع **θrisatbiš* یا ماده مضارع *a* دار **θrisatāiš* تعمیم یافته است. چنین تعمیمی در اوستای متأخر غیرعادی نیست. البته، صورت های فاعلی - مفعولی مفرد خنثی *-satəm* نیز به همین ترتیب عمومیت یافته اند. در هر حال، تمایل به تعمیم حالت های دهگان ها را می توان از خیلی قبل در هندی باستان دید. در حقیقت *θriṣas* اگر با واژه بریتانیایی *tregont (Bret.)*، واژه ایرلندی باستان *trícho* مقایسه می شد، می توانست قدیمی باشد > هندواروپایی آغازین **trik-onts* (نگاه کنید به *G.Schmidt, KZ lxxxiv, 1970:122*).

۲۳- «چهل» - صورت اوستایی *caθβarasatəm* فاعلی - مفعولی مفرد خنثی از *-caθβarasata** است، ماده مضارع *a* دار *-caθβarasat-* در *-caθβarasathant-* «چهل تا» (یشت ۱۰-۱۱۶) دیده می شود. بارتولومه املای اوستایی این کلمه را کاملاً مبهم تشخیص داده و چهار تفسیر احتمالی برای آن پیشنهاد کرده است (1924: 138-140): (۱) کوتاه شدن **caθβārasatəm** مانند *caθβarasca* در کنار *caθβārō* (۱-۳-۱)؛ (۲) *ar* > هندواروپایی آغازین **q̄** مانند لاتین *quadrā-gintā* یونانی *τετράκοντα*؛ (۳) **caθβar-* صورتی است که به عنوان اولین جزء ترکیب استفاده می شود (۱-۴-۷)؛ (۴) *-arə-* ممکن است صورت نوشتاری *-əṣə-* باشد بنابراین **caθβərə-* صورت هندواروپایی آغازین *-k^wetw̥r-* را نشان می دهد. در ختنی *tcāholsā* «چهل» (نگاه کنید به *tcāhaulasa* «چهارده»، ۱-۱۴) باید **čaθwār̥** را ارائه کند و احتمالاً شق چهارم نادیده گرفته می شود. سفدی مسیحی *štf̄rs* (Hansen 1954:897) نیز ممکن است **caθwar-* را نشان بدهد. **caθwar-* ممکن است صورت ثانوی (اولین جزء کلمه مرکب) یا صورت اولیه باشد (> هندواروپایی آغازین **q̄**).

۱-۲۳-۱ کلمه «چهل» در پشتو *calwēšt* است، که بسیار مورد بحث قرار گرفته و به صورت های گوناگون توصیف شده است. (نگاه کنید به: *B.Geiger, ABAW XX, 1897*; *Bartholomae IF xlii, 1924:141*; *Morgenstierne 1927:17, 1948:70*; *Szemerényi 1960:52*). مُرگنستیرنه نظر خود را تغییر داده و به جای *-caθw̄rsata**، *-caθw̄rsat** را مرجع این واژه می داند. سمرنی مایل است که **caθwarsat** را ببیند و آن را «تحوّل موازی *wešt* «مو» > ایرانی باستان *-warsa** می داند، و به مُرگنستیرنه (1948:70) ارجاع می دهد. صورت های ختنی و سفدی باعث می شوند که انتظار *-caθwarsat(a)** را داشته باشیم. *-ē-* در *calwēšt* به یک *-a-* کامی شده نظیر *špēta* «شصت» > *xšwašti-* اشاره

می‌کند (Morgenstierne 1927:76).

۱-۲۳-۲- لهجه‌های چوپان‌های آسی (نگاه کنید به A.A.Frejman, Ol'denburg (Festschrift, 1934: 561-564)، در زبان دیگور *cuppor*، و در ایرون *cyppor* «چهل» را دارند که فقط از نظر مصوت پایانی با کلمات استاندارد برای «چهار» فرق می‌کنند. سمرنی (1960:53) عملکرد **hwar-* «خورشید» در *xor*، آسی (دیگور) را با *xūr* (ایرون) مقایسه کرده است. اما در مورد *cuppor* و *cyppor* ما در هر دو لهجه *-o-* داریم که از خصوصیت عملکرد ایرانی باستان *ā* قبل از غنه‌ای‌هاست (Miller 1903: §§ 10.1,20). معه‌ذا، این مطلب برای توجیه اشتقاق از **caθwārinsat-* که فرجمان (Frejman) ارائه کرده است کافی نیست. به علاوه، عدد «چهل» در صورت باستانی‌تری در واژه کریسمس در زبان آسی باقی مانده که بدون شک در گذشته با چهل روز روزه‌داری همراه بوده است: در دیگور *cāpporse*، در ایرون (Abaev 1958: 323, 1970:5, cf. chapter 5) *cyppūrs*. در این جا شق مورد انتظار *o/ū* است و *s* باقی می‌ماند.

۱-۲۳-۳- *čh(h)l* در پهلوی زردشتی و *čehel* «چهل» در فارسی جدید معمولاً ادامه **caθwrθat-* فارسی باستان در نظر گرفته شده‌اند - برای توضیحات نگاه کنید به C.Bartholomae, IF xlii (1924:140). اما سمرنی (1960: 51: 52) کوشش کرده است تا آن‌ها را مشتقی از **caθwarθat-*، معادل ایرانی باستان **caθwarsat-*، نشان بدهد که برای صورت‌های مورد بحث بالا ارائه شد (۱-۲۳-۱ تا ۱-۲۳-۲). او پیشنهاد می‌کند که مصوت کامی شدهٔ ثانوی در اولین هجا احتمالاً با همگون‌سازی مصوت از تحول مورد انتظار در هجای دوم جلوگیری کرده است. بنابراین او **cahwahl < *čihahl < *čihihl* را به جای **cahwahl < *čihahl < *čihāl* مطرح می‌کند (مانند فارسی جدید *x'āl* «غذا») برابر صورت اوستایی *(x'arəθa-)*. اما همگون‌سازی مصوت طبق نظر سنتی باید در جهت عکس عمل کرده باشد: *i(h)l > -rθ*. در *čahār* «چهار» *-i-* وجود ندارد و دلیل آمدن **čθwarθat-* به جای **čθwrθat-* نامشخص باقی می‌ماند. البته مرجع هندی باستان *caturthā-* «چهارم»، یعنی **catvrthā-* را باید به یاد داشته باشیم، اما به نظر می‌رسد این نکته در زبانهای ایرانی منعکس نشده است.

۲۴- «پنجاه» - در اوستایی *pancāsata-* فاعلی - مفعولی مفرد خنثی از *pancāsata-* است که در *pancāsata.gāiia-* «به اندازه پنجاه گام» (وندیداد ۱۷-۴) دیده می‌شود. *pancāsata-* صورت *a* ستاکی شدهٔ *pancāsata-* است که در *panca.saθβant-* «پنجاه تا»

(یشت ۱۰-۱۱۶) و بایی مذکر جمع *pañcāsatbiš* (ویسپرت [ویسپرد ۸-۱] دیده می‌شود. *pañcasaymāi*، وندیداد ۷-۵۳، (نگاه کنید به ۱-۲۲-۴) را مشکل می‌توان با هندی باستان *pañcāśā-* «پنجاهمین» که خودش صورت ثانوی است مقایسه کرد، اما باید صورت ساده شده *-dyn-* را نشان بدهد.

۱-۲۴-۱ در اوستایی *pañcāsat-* «پنجاه» دقیقاً معادل صورت هندی باستان *pañcāśāt-* است. مثال‌های ایرانی عبارتند از: پارتی *pnj'st*، سغدی *pnč's*، خوارزمی *pnc's*، ختنی *panjāsāš*، فارسی جدید *panjāh*، پشتو *panjōs*، اُرموری *panjāstu*، آسی *fānjai* «پنجاه» (لهجه‌های چوپانی) پایانه خود را از *āwdai* «هفتاد» و *āstai* «هشتاد» گرفته است (Abaev, 1958:445; cf. chapter 5).

۲۵ - «شصت» - در اوستایی *xšuuuāštīm* مفعولی مفرد مؤنث از *xšuuuāšti-* است که در *xšuuuāštiuuant-* «شصت تا» (یشت ۱۰-۱۱۶) دیده می‌شود. *xšuuuāšti-* معادل هندی باستان *ṣaṣṭi-* «شصت» است و مانند صورت اوستایی *xšuuuāš* «شش» که معادل هندی باستان *ṣaṣṭ* (*ṣaṣ*) است؛ نگاه کنید به ۱-۶-۱ ایرانی باستان **(x)š(w)āšti-* ادامه یافته و در پارتی، *ššt*، فارسی میانه (ترفان) *šst*، پهلوی زردشتی *šast*، فارسی جدید *šast*، خوارزمی *šyc* و ختنی *ksuštā* پشتو *špēta*، آسی *šaxsai*، اُرموری *šūštū* شده است. بلوچی *šastād* «شصت» پایانه خود را از *haftād* «هفتاد» و *haštād* «هشتاد» گرفته است.

۲۶ - «هفتاد» - در اوستایی *haptāitīm* مفعولی مفرد مؤنث از *haptāiti-* است که با تغییر در «هفتاد تا» (یشت ۱۰-۱۱۶) دیده می‌شود. در *haptaiθiuuant-*، *-ā-* به طور ثانوی کوتاه شده است مانند *āštaiθiuuant-* «هشتاد تا» (C.Bartholomae, GIP, 1895-1901:i.171; 1904:col.261). احتمالاً *-θ-* به دلیل قیاس با صورت‌هایی چون *θrisaθbant-* در برابر *θrisata-* و *panca.saθbant-* در برابر *pañcāsata-* آمده است (۱-۲۲-۱، ۱-۲۴-۱). اوستایی *haptāiti-* به دلیل داشتن مصوت میانی با هندی باستان

۴۰. همچنین (A.A.Frejman, "Zabytye osetinskie čislitel'nye", Ol'denburg Festschrift, (1934:n.53) تحول واجی *āxsai* را من از **āxsāsti* < **āxsāti* (با ناهمگون سازی) < **āxsati* (با قیاس با «هفتاد» و «هشتاد») *āxsai* < گرفته‌ام و لزومی ندارد که مانند فرجمان فرض کنیم که یک **xšvaštati* قیاسی (ا) مانند **āxsāzāj* به کار رفته است.

۴۱. در مورد مشکلی که از باقی ماندن مصوت پایانی در صورت‌های اُرموری و پشتو پیش آمده است نگاه کنید به Morgenstierne, NTS xxvii, 65.

saptatī- برابر است، اما یک صورت ایرانی باستان **haftāiti-*^{۴۲} به طور کلی در زبانهای ایرانی متأخر تأیید شده است: سغدی مانوی *βt't*، خوارزمی *βd'c*، ختنی *haudātā*، فارسی میانه (ترفان) *hpt'd*، پهلوی زردشتی *haftād*، فارسی جدید *haftād*، پشتو *awiā*، آسی *āwdai* (لهجه‌های چوپانی)، اُرموری *awaitu*.

۲۷- «هشتاد» - در اوستایی *aštāitūm* مفعولی مفرد مؤنث از *aštāiti-* است که با تغییر در *aštāitiuuant-* «هشتاد تا» (یشت ۱۰-۱۶، نگاه کنید به ۱-۲۶-) دیده می‌شود. *aštāiti-* با هندی باستان *aštī-* برابر است، اما یک صورت ایرانی باستان **aštāiti-* در همه زبانهای ایرانی متأخر ادامه یافته است: در سغدی مسیحی به صورت *št't*، در خوارزمی به صورت *št'c*، در پهلوی زردشتی به صورت *haštād*، در فارسی جدید به صورت *haštād*، در ختنی به صورت *haštātā*، در پشتو به صورت *atiā*، در آسی به صورت *āstai* (لهجه‌های چوپانی)، در اُرموری به صورت *haštāi*. تعمیم *h-* آغازی مطابق همان «هفت» و «هشت» است (۱-۸-۲-).

۲۸- «نود» - در اوستایی *nauuaiti-* «نود» در حالت‌های زیر دیده می‌شود: مفعولی مفرد مؤنث *nauuaitūm* یشت ۵-۸۲، مفعولی جمع مؤنث *nauuaitiš* وندیداد ۲۲-۲، یشت ۱۳-۵۹، مفعولی تثنیه مؤنث *nauuaiti* وندیداد ۱۴-۱۷ سه جا، و در *nauuaitiuuant-* «نود تا» (یشت ۱۰-۱۶). صورت‌های مشابه هندی باستان *navatī-* در ریگ‌ودا آمده است: *navatīṣ*، *navatī*، *navatyā*، *navatīm*، *navatīṣ*، *navatīnām*. کوشش سمرنی (1960: 124-125) برای حذف صورت‌های اوستایی ظاهراً توجیهی ندارد زیرا مشخص است که این صورت‌ها لاقط هندوایرانی هستند. در ختنی هنوز صرف *i-* دیده می‌شود (نگاه کنید به ۱-۱۰-۱). بنابراین از *nautā-* «نود»، ختنی دری جمع مؤنث *nvetuo* و *nvevo* را دارد.

۱-۲۸-۱- در ایرانی باستان **nawati-* «نود»، مانند *nauuaiti-* در اوستایی، با *navatī-* در هندی باستان مطابقت دارد و در بسیاری از زبانهای ایرانی ادامه یافته است از جمله: خوارزمی *nw(y)c*، در ختنی *nautā*، در پهلوی زردشتی *nawad*، در فارسی جدید *navad*، در اُرموری *niwē*، در پشتو *nawē*. از آن جایی که به طور معمول *-awa-* در فارسی میانه و جدید تبدیل به *-o-* می‌شود، بارتولومه (IF xxxviii 1917-1920: 21-26)،

۴۲. برای *ft* که در اوستایی دوباره با *pt* ظاهر می‌شود نگاه کنید به ۱-۷- یادداشت ۳۳.

nawad را بر اساس **nōt* توصیف کرده که تحت تأثیر *sat* «صد» به **nōat* تحول یافته است. اما ساده‌تر این است که فرض کنیم **nawat* به خاطر فشار طرف مقابل باقی‌مانده است، یعنی به طرف **nawāt* (نگاه کنید به سغدی بودایی (*nw't*))، که تحت تأثیر *haftāt* «هفتاد» و *haštāt* «هشتاد» است. سغدی بودایی *nw't* «نود» شاید پایانه خود را از *β't't* «هفتاد» و *št't* «هشتاد» گرفته باشد، اما این املاء احتمالاً فقط وسیله‌ای بوده تا نشان بدهد *nawat* مورد نظر بوده است نه *nōt*. فرجمان (*Ol'denburg Fs. 1934:562*)، بدون اطلاعات لهجه‌ای، سه صورت از چوپان‌های آسی ارائه داده است: *nāuāj*, *nauājā*, *nāu*. تمام این صورت‌ها باید نشان‌دهنده **nawati* باشند. از آن جایی که *nāu* «نه» مورد استفاده نبوده است، *nāuāj* مطمئناً می‌توانسته به *nāu* تخفیف یابد.

۲۹ - سیستم بیست بیستی - دهگان‌هایی که در بالا به آن‌ها اشاره شد (۱-۲۰- تا ۲۸-۱-). صراحتاً یک سیستم دهدهی باقیمانده ایرانی باستان را نشان می‌دهند. با وجود این، در منطقه وسیعی، تمایل به استفاده از یک سیستم بیست بیستی (*D.I.Édel'man, Jazgul - jamskij jazyk, 1966:33 n.11*) در کنار این سیستم باستانی و یا به جای (جزیی از) آن دیده می‌شود. همچنین یک سیستم بیست بیستی در زبانهای «دردی» همسایه نظیر «گوار-باتی» (*Gawar-bati*) (*C.Morgenstierne 1950:17*) و «شینا» (*Shina*) (*T.G.Bailey 1904:25*) دیده می‌شود. در بسیاری از موارد، اعداد بالاتر از «بیست» از فارسی جدید و یا از ترکی^{۴۳} قرض گرفته شده‌اند.

اعداد «چهل»، «شصت»، «هشتاد» و گاهی «صد»، «۲۰»، «۱۴۰»، «۱۶۰»، «۱۸۰» به صورت حاصل ضرب‌های بیست بیان شده‌اند و اعداد بین آن‌ها با اضافه کردن ده یا به صورت «۲۰» + « $\frac{1}{4}$ » + «*n*» بیان شده‌اند، به عنوان مثال:

«سی»	= «۲۰» + «۱۰»	<i>dās āma insāi</i> آسی (دیگور)
	«۲۰» + «۱۰»	<i>bīst-at das</i> (Andreev-peš-čereva 1957) یغناپی
	«۱۰» + «۲۰» [×]	<i>yūwistolos</i> (Morgenstierne 1938:125) یدغا
«چهل»	= «۲۰» [×] «۲۰»	<i>duvinsāji</i> آسی (دیگور)
		<i>dū bist</i> یغناپی

۴۳. همین‌طور «شصت» تا «نود» در سریکلی (*Sarikolī*)، نگاه کنید به *T.N.Paxalina Sarykol'skii jazyk* (1966:30) *tuqšan, saksan, yatmīš, oltmīš*.

دوچى *dō gīst* (W.Geiger , *GIP* (1898-1901
:i.2.240) ;G.W.Gilbertson, *the Balochi*

language (1923:39) ;V.A.Frolova,

Beludžsky jazyk (1960:38))

پدغا *luwist*

«پنجاه» = «۱۰» + «۲» [×] «۲۰»

آسى (ديگور) *dās āma duvinsāji*

«۲۱» [×] «۲۰»

يغناىى *dū nīma bist*

«۲» [×] «۲۰» [+] «۱۰»

پدغا *luwistolos*

«۲» [×] «۲۰» + «۱۰»

يزغلامى *δow wast-a δūs* (D.I.Édel'man,

Jazguljamskij jazyk, (1966: 33 n.11)

«شصت» = «۳» [×] «۲۰»

آسى (ديگور) *ārinsāji*

يغناىى *ūrāy bist*

بلوچى *sai gīst*

پراچى *ši yuštak* (Morgenstierne 1929:59)

وځى *trūbīst*

تاتى *sābīst*

يزغلامى *cūy wast*

«هفتاد» = «۱۰» + «۳» [×] «۲۰»

آسى (ديگور) *dās āma ārtinsāji*

«۳» [×] «۲۰» + «۱۰»

بلوچى *sai gīst u dah*

«۳» [×] «۲۰» + «۱۰»

تاتى *sābistdāh*

«۳» [+] «۱» [×] «۲۰»

پراچى *šinim yuštak*

پشتو *drē nīm šəla*

يغناىى *ūrāy nīma bist*

«هشتاد» = «۴» [×] «۲۰»

آسى (ديگور) *cupparinsāji*

پشتو *calōr šəla*

بلوچى *čiār gīst*

تاتى *čarbīst*

يغناىى *ūfōr bist*

أرمورى *čār jīstu*

پراچى *čōr yuštak*

		وخی <i>cəbūr bist</i>
«نود»	= «۱۰» + «۴» [×] «۲۰»	آسی (دیگور) <i>dās āma cupparinsāji</i>
	«۴» [×] «۲۰» + «۱۰»	بلوچی <i>čīār gīst u dah</i>
	«۴» [×] «۲۰» [+ «۱۰»	تاتی <i>čarbistdāh</i>
	«۴» [+ « $\frac{1}{4}$ »] [×] «۲۰»	پشتو <i>calōr nūm šəla</i>
		یغناپی <i>tīfōr nīma bist</i>
«صد»	= «۵» [×] «۲۰»	آسی (دیگور) <i>fonjinsāji</i>
		پراچی <i>pōnž yuštak</i>
		پدغا <i>pānžwīst</i>
«صدویست»	= «۶» [×] «۲۰»	آسی (ایرون) <i>āxsāzyssāji (Abaev, chapter 5 1964:21)</i>
		بلوچی <i>šaš gīst</i>
«صدوچهل»	= «۷» [×] «۲۰»	آسی (ایرون) <i>awdyssāji (Abaev, chapter 5, 1964:21)</i>
		بلوچی <i>hapt gīst</i>
«دویست»	= «۲» [×] «۵» [×] «۲۰»	آسی (ایرون) <i>dyvva fonjyssāji (Abaev, 1964:21)</i>

۳۰ - دهگانهای متداول ایرانی - دهگانهای متداول ایرانی با معادل های هندی باستان و صورت های زیرینایی در هندواروپایی آغازین به شرح زیرند:

«بیست»	*wīsatī	wiṃśatī	*wīkṃtū
«سی»	*θrīsat-	triṃśāt	*trīkont-
«چهل»	*čaθwarsat-	catvāriṃśāt-	*k ^w etwṛk'ont
«پنجاه»	*pančāsāt-	pañcāśāt-	*penk ^w ēkont-
«شصت»	*xšwašti-	ṣaṣṭī-	*kswekskont-
«هفتاد»	*haftāti-	saptaṭī	*septmṛk'ont-
«هشتاد»	*aštāti-	aṣṭī-	*oktōkont-
«نود»	*nawati-	navatī	*newṇk'ont-

بازسازی در اعداد «شصت» تا «نود» هندواروپایی آغازین فقط تا حدّی با داده‌های هندوایرانی تأیید می‌شوند چون در آن جا به یک سیستم متفاوت تحول یافته است.

۱-۳۰-۱- زبانهای ایرانی برای حرف غنه‌ای باستانی در جزء دوم ترکیبات دهگان‌ها نمونه‌های کمی ارائه داده‌اند (نگاه کنید به اوستایی *θriṣas*، ۱-۲۲-۵). در هندی باستان، حروف غنه‌ای واژه‌های *triṃśāt* و *catvāriṃśāt* در مقایسه با سایر زبانها ازجمله در لاتین *quadrāgintā*، *trīgintā*، در یونانی *τετταράκοντα*، *τρίλακοντα* جابجا قرار گرفته‌اند و احتمالاً تحت تأثیر *vimśatī* «بیست» به طور ثانوی جابجا یا قلب شده‌اند.

۱-۳۰-۲- ممکن است «بیست» تا «پنجاه» با داشتن یک مصوت کشیده قبل از جزء دوم، ساخت مشابهی داشته‌اند. در این صورت «شصت» یک وقفه طبیعی در این سیستم ایجاد می‌کرده است، چون «شش» تنها عدد بین «دو» و «نه» است که به یک حرف صدا دار ختم نمی‌شود و در نتیجه قابلیت کشیدگی ندارد. در لاتین و یونانی این مشکل با وارد شدن یک مصوت کشیده حل شده است: در لاتین در واژه *sexāgintā*، در یونانی در واژه *heksēkonta*. شاید تعجب کنیم که چرا هندوایرانی از این راه حل تبعیت نکرده است زیرا فشار **pančāsāt* (با استفاده از بازسازی‌های ایرانی) که **haftāsāt*، **aštāsāt* و **nawāsāt* رابه دنبال داشته باید قابل ملاحظه بوده باشد.

۱-۳۰-۳- بنابراین دهگان‌های هندوایرانی «شصت» تا «نود» معمولاً اسم معنی‌های *-ti* دار توصیف شده‌اند (Brugmann – Delbrück 1897-1916: II.ii.21; Hirt, 1927:313; Sommer 1951:82; T.Burrow, *the Sanskrit language*, 1955:261; etc. پس **xšwašti*).

در واقع «یک شش گانه [از دهگان‌ها] است. دراین جا، دلیلی که برای جدایی از صورت‌های باستانی داده شده است پیچیدگی‌های آوایی و تکیه‌ای است که ناشی از صورت‌هایی مانند واژه هندواروپایی آغازین **ksweḱśkont* در هندوایرانی است. البته اگر یک مصوت کشیده به طور قیاسی وارد شده بود مشکلی ایجاد نمی‌شد (نگاه کنید به ۱-۳۰-۲). یک صورت ایرانی باستان **xšwašāsāt* بعد از **pančāsāt* قرار می‌گرفت و **haftāsāt* هم به دنبال آن می‌آمد. اما در صورت به کارنبردن این راه حل، مشکلات صوری قابل ملاحظه‌ای به وجود می‌آمد. باید مشکلاتی را که در عدد ترتیبی «ششم»، اوستایی **xštuua-* (۲-۶-) پیش آمد به خاطر داشته باشیم. نتیجه در آن‌جا ادغام بود، در این جا هم باید همین انتظار را داشت. مرجع **xšwašti* هرچه که باشد، احتمالاً در اصل

-sat- را به خوبی در برداشته است. صورتی چون **xšwašsat*^{۴۴} بی شک به **xšwašt-* منتهی می شده است. برای توجیه *-i-* پایانی هم احتمالاً راههای زیادی بیان می شود که منحصر به فرد نیستند.

۱-۳-۴- مسلماً *xšwašti-* به دست آمده بعداً به **xšwaš* «شش» و *-ti-* تجزیه شده و سپس *-ti-* ممکن است در **haftāsat* و **aštāsat* و **nawāsat* جایگزین *-sat-* شده باشد. همچنین به نظر می رسد *-ti-* احتمالاً برای تمایز بیشتر دهگانها از صدگانها در نظر گرفته شده باشد.

۱-۳-۵- بخشی از اختلاف صورت های «هفتاد» تا «نود» در زبانهای ایرانی و هندی را می توان بر اساس اختلاف در تلفظ تکیه دار توجیه کرد. در هندی، پسوند تکیه دار *-ti-* به منظور کاهش تلفظ تکیه دار، بر تمام دهگانها غالب شده است. در حالی که در ایرانی، تلفظ تکیه دار قدیمی در جزء پیشین واژه های مرکب حفظ یا اصلاح شده است. بنابراین **haftati*، **aštati*، **nawāti* به **haftati*، **aštati*، و **nawāti* منتهی شده اند.

۳۱- «صد» - صورت هندوایرانی **satā-* بوده است، همان طور که در اوستایی *sata-* و هندی باستان *satā-* دیده می شود. در ایرانی باستان *sata-* ادامه یافته است: در اوستایی *sata-* در سغدی مسیحی *stw*، در خوارزمی *syd*، در ختنی *sata*، در پهلوی زردشتی *sad*، در فارسی جدید *sad* (معمولاً با املای *sad* است ولی ندرتاً در قدیم با *sin* آمده است؛ نگاه کنید به Lazard 1963:217)، در پارسی *sd*، در آسی *sāda*، در پشتو *sal* شده است. فارسی باستان، یک گونه معمولی **θata-* را دارد که در اسم استان *θata-gu-* تأیید شده است و با املای عیلامی در **θataxnpati-* «یوزباشی» نشان داده شده است. **θata-* در فارسی جدید *hadba* «هزار پا» ادامه یافته است (I. Morgenstierne 1932:55 ; Gershevitch, Transactions of the Philological Society 1964:13 n.2).

۱-۳۱-۱- صورت هندوایرانی **satā-* بدون مشکل به صورت هندی و اروپایی آغازین **kmtō-* بر می گردد (مقایسه شود با لاتین *centum*، یونانی *ékatón* و غیره). اخیراً رایش (E. Risch IF lxvii, 1962: 129-141) به نحو قانع کننده ای نظرات قبلی را ثابت کرده است که طبق آنها صورت قدیمی **ākmtō-* با معنای صفتی «دهم (دهگان)» وجود داشته است. **ākmtō-* صورت قدیمی تر اعداد ترتیبی در کنار **dekmtō-* بود که تأثیر عدد اصلی

۴۴. آن طوری که سمرنی (1960:58) پیشنهاد کرده است، **xšvasat* نیست. او ذکر می کند که **prk-sko-* در هندواروپایی آغازین موجب *parasa-* «پرسیدن» در اوستایی شده است. در این جا مرز تکواز فرق می کند.

**dēkmt-* «ده» را نشان می‌دهد (نگاه کنید به ۲-۱-۲). صورت مخفف «ده» > *-dēkmt-* به شکل جزء دوم دهگان‌ها ظاهر می‌شود مثل *-sat-* در ایرانی باستان (۱-۳۰). بنابراین هندواروپایی آغازین در ابتدا برای «بیست» این صورتها را داشته است < **widkmti* **dwi-dēkmti* (ناهمگون سازی) < **wikmti* (ساده شدن با کشیدگی جبرانی) ۴۵.

۳۲ - «هزار» - در هندوایرانی **sažhasra-* «هزار» به طور با قاعده در هندی باستان به صورت *sahāsa-* و در اوستایی به صورت *hazaŋra-* ادامه یافته است. مثال‌های دیگر زبانهای ایرانی عبارتند از: در پهلوی زردشتی *hazār*، در فارسی جدید *hazār*، در پارسی *hz'r*، در خوارزمی *hz'r*، در سغدی *z'r*، در ختنی *ysāru*، در آسی *ārjā*، *ārjā* (فقط در شعر)، در پشتو *zə*. حذف اولین هجا در بعضی صورت‌های ایرانی متاخر را می‌توان با ارجاع به سایر تحولات داخلی این زبانها توصیف کرد و فرض وجود یک صورت **žhasra-* را نمی‌توان توجیه کرد.

۱-۳۲-۱- به نظر می‌رسد صورت هندواروپایی مشترکی برای «هزار» وجود نداشته باشد. برخی کوشش کرده‌اند Brugmann-Delbrück 1897-1916: II.ii. 1,46ff. and IF xxi, 10-13 (1907) تا یونانی *χῆιλολ* یونانیایی (*Ionian*)، *χῆιλολ* آتی > *χῆιλ*، لاتین *mille* ۴۶ و هندوایرانی **sažhasra-* را به هم مربوط کنند، اما چندان موفق نشده‌اند. با این حال هندوایرانی **žhasra-* و یونانی *χῆιλ* می‌توانسته بدون مشکل ادامه صورت هندواروپایی آغازین **ghesl-* باشد. در این صورت هندوایرانی **sa-* باید از هندواروپایی آغازین **sm-* «یک» باشد (۱-۱-۳).

۳۳ - «بیور - تعداد زیاد» - در ایرانی باستان **baiwar/n-* به طور گسترده‌ای در زبانهای ایرانی برای «ده هزار» به کار رفته است: اوستایی *baēuuar/n-*، پهلوی زردشتی *bēwar*، فارسی جدید *bēwar*، فارسی میانه (ترفان) *bywr*، پارسی *bywr*، سغدی *βrywr*، ختنی *byūrru*، آسی (دیگور) *be(u)rā*، (ایرون) *bīrā*، آلان *baior-* در اسم‌هایی مانند

۴۵. نگاه کنید به: H.L.Ahrens, KZ viii(1859:349): "Aus dvi-dḡati, ḡfi-ḡkaṭi entstand einerseits vinḡati, indem das d in den bequemeren laut überging, anderseits fīkaṭi, inden es ausgestossen, dafür aber dem "vorhergehenden vocale die ersatzdehnung gegeben wurde

۴۶. جدیدترین مطالب در مورد لاتین *mille* (Griechisches) *mille* (Frisk, 1968:274-278); H.P.Hamp, GL xlii (1968:274-278); *etymologisches Wörterbuch* (1960-1972):s.v.khillioi. ارنو - میه هیچ ارتباطی را ارائه نداده است (A.Ernout- A.Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue Latine (1967:s.v.))

Baioraspos. واژه ایرانی به صورت *biwr* وارد زبان ارمنی (*H. Hübschmann*), *Armenische Grammatik*, 1897:121 و به صورت *bevr-i* وارد زبان گرجی شده است. در زبان آسی به معنی «زیاد» است مانند گرجی که در آن معنی «ده هزار» دیگر استعمال ندارد (*E. Cherkesi, Georgian-English dictionary 1950:17*). صورت آسی به شکل *beura* "beaucoup, Longtemps" وارد زبان چرکسی (*Circassian*) شده است (*N.S. Trubetskoy, MSL xii, 1922:249*).

۱-۳۳-۱- هیچ کلمه هم ریشه مشخصی برای واژه ایرانی باستان *baiwar/n-* دیده نشده است. سعی کرده‌اند تا آن را با صورت هندی باستان *bhūri-* «زیاد» (= اوستایی *būiri-*) ارتباط بدهند (برای توضیحات نگاه کنید به *bhūrih* : *Mayrhofer 1958-80*). اگر این ارتباط را بتوان ثابت کرد امکان دارد این صورت ها را بعداً با صورت یونانی *múrios* «بی اندازه»، *múrioi* «ده هزار»، و ایرلندی باستان *múr* «عدد بزرگ»^{۴۷}، با فرض یک شق **m ~ *bh*، پیوند داد. اما فعلاً هیچ چیز مشخص نیست.^{۴۸}

۳۴- حاصل ضربهای «صد» و «هزار» - اعداد «دویست» تا «نهصد» و «دو هزار» تا «نود هزار» در هندوایرانی با صرف یکان‌ها و کلمه «صد» یا «هزار» بیان می‌شوند. بنابراین اوستایی این عدد را دارد *duuaēca saite duuaēca hazanre* (یشت ۱۹-۷) «هم دویست هم دوهزار». در اوستایی *duiie saite* «دویست» (وندیداد ۱۶-۱۲) معادل دقیق هندی باستان *dvē śatē* (ریگ ودا ۱۸.۲۲ *vii*) است. در هندی باستان انواع دیگری هم برای این مورد وجود دارد. نوع ترکیبی که در صورت هندی باستان *triśatām* «سیصد» دیده می‌شود ظاهراً در ایرانی باستان نیامده است. صورت اوستایی *θrisataṇam* در یشت ۵-۱۲۹ اضافی جمع *θrisata-* «سی» است (۱-۲۲-) (نگاه کنید به *R. Hauschild, MIO xi, 1965:35-37*). صورت اوستایی *θrisatō.zəma* «سیصد سال» (وندیداد ۸-۲) بهتر است **θrī satō.zəma* «سه قرن» خوانده شود (*H. Humbach, MSS xxvii, 1970:69-71*).
۱-۳۴-۱- صورت ایرانی باستان **dwai satai* «دویست» در واژه ختنی *dvī satā* ادامه یافته

^{۴۷} در مورد ارتباط یونانی و ایرلندی نگاه کنید به *W. Stokes (Beiträge zur kunde der indogermanischen Sprachen xix, 1893:97; KZ xl, (1907:249) H. Frisk, Griechisches Wörterbuch 1960:12)*؛ فرسک *μῦριος* (*R. Thurneysen, A grammar of Old Irish 1946:42*) را داده است؛ تورنسن *etymologisches μῦριος* را می‌دهد، و *bhūri-* و *baēvarə* را پسرل‌لویتن در کنار هم قرار داده است (*Wörterbuch der griechischen Sprache 1892:206*).

^{۴۸} در مورد واژه اوستایی *aḥasšta-* «یکصد هزار» نگاه کنید به هندی باستان.

است. در این جا *dvī* با صورت فاعلی مؤنث - خنثی *dvī* یکسان است (۱-۲-۱). صورت اضافی - برای *dvī satānu* بدیهی است که نشان دهنده یک نوع یا نمونه عادی از صرف - گروهی است و بنابراین *dvīnu satānu* را نشان می دهد. در جاهای دیگر این نمونه به طور ثانوی ترکیب شده است: خوارزمی *ḍwysd*، سغدی مسیحی *dwyst*، پارتی *dwysd*، فارسی جدید *diwist*، و فارسی جدید اولیه *duwēst* (Lazard 1963:217)، پازند *duēst*. برای «سیصد» نگاه کنید به ۱-۳-۳.

۱-۳۴-۲ - «چهارصد» تا «نهصد» در خوارزمی و فارسی جدید اولیه عبارتند از:

فارسی جدید اولیه	خوارزمی	
<i>čahāršad</i>	<i>cfʾrzd</i>	«چهارصد»
<i>pānšad, panšad</i>	<i>pnšd</i>	«پانصد»
<i>šaššad, šaššad, šanšad</i>	<i>ʾšzd</i>	«ششصد»
<i>haftšad, hafšad</i>	<i>ʾβdzd</i>	«هفتصد»
<i>haštšad, haššad</i>	<i>ʾštzd</i>	«هشتصد»
<i>nuhšad</i>	<i>nwsd</i>	«نهصد»

اعداد ترتیبی

اعداد ترتیبی کوچکتر - فهرست زیر، اعداد ترتیبی اوستایی «اول» تا «دهم» را در کنار معادل های هندی باستان آنها و اعداد اصلی اوستایی نشان می دهد:

اوستایی	هندی باستان	اوستایی
«یک» <i>aēuua-</i>	<i>prathamā-</i>	«اول» (الف) <i>fratəma-</i>
:	<i>[pūrvyā-]</i>	(ب) <i>pouruiia-</i>
«دو» <i>duua</i>	<i>dviṭīya-</i>	«دوم» <i>daibitiia-</i>
«سه» <i>θrāiio</i>	<i>trīya-</i>	«سوم» <i>θritiia-</i>
«چهار» <i>caθβārō</i>	<i>turīya-</i>	«چهارم» <i>tūiriia-</i>
«پنج» <i>panca</i>	<i>pañcamā-</i>	«پنجم» <i>puxda-</i>

«شش»	<i>xštuua-</i>	<i>ṣaṣṭhā-</i>	:	<i>xštuuaš</i>	«شش»
«هفت»	<i>haptaθa-</i>	<i>saptātha-</i>	:	<i>hapta</i>	«هفت»
«هشت»	<i>aštama-</i>	<i>aṣṭamā-</i>	:	<i>ašta</i>	«هشت»
«نهم»	<i>naoma-</i>	<i>navamā-</i>	:	<i>nauua</i>	«نه»
«دهم»	<i>dasama-</i>	<i>daśamā-</i>	:	<i>dasa</i>	«ده»

در مورد «اَوّل» و «دوم» نگاه کنید به (C.Bartholomae, IFxxii 1907-1908 : 95-116; 1908-1909 : 43-92, 331-336).

۱ - «اَوّل»

صورت ایرانی باستان **fratama-* «اَوّل» به این شرح ادامه یافته است: در اوستایی *fratama-*، در فارسی باستان *fratama-*، در پهلوی زردشتی *fradom*، در پارسی *frdwm* (W.B.Henning, BSOS ix, 1937:80)، در فارسی میانه (ترفان) *prtwm'yn* (با پسوند اضافه)، در ختنی *hatama*^{۴۹}. صورت ایرانی باستان **fratama-* هم در صورت‌های گوناگون سغدی ادامه یافته است: در سغدی مانوی *ftm-*، در سغدی مسیحی *ftm*، در سغدی مانوی *ftm-*، در سغدی بودایی *βtm*، در سغدی بودایی *ftm* (Gershevitch 1954:49)، همچنین این صورت‌ها با یک پسوند اضافه دیده می‌شوند: در سغدی مانوی *prtm-*، در سغدی بودایی *prtm*، در سغدی مانوی *ftmčyk*، در سغدی بودایی *prtmčyk*، در سغدی مانوی *ftmčyk*، در سغدی *prtmčyk* (Gershevitch 1954:200). در خوارزمی *frd(y)m* به معنی «بهترین» است، در حالی که با یک پسوند مشابه با *ftmčyk* سغدی، در خوارزمی *ftmyck* (Muq.40^۶) یعنی «اَوّل». گمان می‌رود در پشتو واژه «اَوّل» (Morgenstierne 1927:93) به نحوی با واژه اوستایی *fratama-* مربوط باشد (نگاه کنید به G.Morgenstierne, BSOAS xxxiii, 1970:127).

۱-۱-۲ صورت ایرانی باستان **fratama-* با صورت هندی باستان *prathamā-* «اَوّل» دقیقاً مطابقت نمی‌کند. هندی باستان *pratañam* «به ویژه» نمی‌تواند مستقیماً معادل آن باشد چون این واژه یک صورتبندی هندی شبیه به *anutañam* «بیشترین» است برای *ānu* به معنی «مطابق» (C.Bartholomae IFxxii, 1907-1908:97). به علاوه، یک صورت ایرانی

۴۹. مطمئن نیست: فقط در (H.W.Bailey 1963:112), *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* 34r1.

باستان *-parθama** در برخی از صورت‌های ایرانی متأخر به کار رفته است.^{۵۰} پهلوی زردشتی *pahlom*^{۵۱}، پارتی *-parthama** همراه با اسامی. اگر هندوایرانی صورت *-prathama** را داشت، تحول ایرانی آن را می‌شد در نتیجه جایگزینی *-tama** به جای *-θama** از طریق صفات عالی مربوطه توصیف کرد، در حالی که تحول ثانوی از *-tama** به *-θama** را مشکل می‌توان توجیه کرد. هندوایرانی *-prathama** احتمالاً تلفیقی از *-pratha** (با *-tha-* مانند *tha* در «پنجم» و «هفتم») و *-prama** (مانند *promom:* *Um.*) را نشان می‌دهد.

به نظر می‌رسد یک صورت هندوایرانی *-prata** وجود داشته است. در هندی باستان، کلمه مبهم *pratādvāsū* که فقط یک بار آمده (ریگ ودا viii.13.27) تفسیر بحث انگیزی دارد (Mayrhofer 1956-1980, s.v.) اما صورت ایرانی باستان *-frata** که در اسامی مانند *Fratafernēs*, *Eufratās*، (نگاه کنید به *I. Gershevitch, pagliaro Fs.*) و *Fratagouñē* (1969:143) *É. Benveniste, Titres et noms propres en iranien ancien.*) آمده است شاید مربوط به همین کلمه باشد. کامرون (1966:122) *G. Cameron, tablets* در *Frata- Persepolis treasury tablets* (1948:7n.41) را در *Upirda* عیلامی تشخیص داده است. توصیف قدیمی در مورد *Fratafernēs* و *Fratagouñē* که دارای جزء *-frāta** «آتش» ایرانی هستند و در ارمنی به صورت *hrat* «آتش» آمده است (همچنین *F. Justi, Iranisches Namenbuch, 1895:105*) هنوز طرفداران زیادی نزد همگان دارد؛ حتی در مورد کلمه *Fratagouñē* نیز چنین است. همچنین *-frāta** «آتش» ایرانی را در لقب ایرانی *-frataraka** که عموماً اشتباه خوانده شده جستجو کرده‌اند (۲-۱-۶).

۲-۱-۲ صورت اوستایی *-fratama** در ردیف «اول... دوم... سوم...» دیده نمی‌شود در حالی که از *-paoiriia** به‌طور با قاعده‌ای استفاده شده است. در اوستای جدید *-paoiriia** و در اوستای گاهانی *-paouruiia** نشان دهنده ایرانی باستان *-parwiya** هستند که در قید فارسی باستان *pr^uuvⁱtyt* هم تأیید شده‌اند. صورت ایرانی باستان *-parwiya** اشتقاقی از *-parwa** است که در اوستایی و فارسی باستان هم دیده می‌شود. صورت اوستایی *-pauruua**، فارسی باستان *-pr^uuv- > parwa** در صورت و معنی مطابق با صورت

۵۰. در نوشته کنو (1932:50) *-padauyasa** و *-prrauda** ذکر شده است. اولی به معنی «راهنما، رئیس» است از *-vaz- padā+ (ختی -bays)*، واژه به واژه «اول رفتن». *-prrauda** یعنی «به دست آمده» و صفت مفعولی مجهول *-prev-* «به دست آوردن» است (Emmerick 1968:89). بنابراین به بحث اعداد مربوط نمی‌شود.
۵۱. در مورد املاهای این کلمه در پهلوی کتابی، کتیبه‌ای و پازند، نگاه کنید به (H.W.Bailey 1943:179).

هندی باستان *pūrva* «پیشین» هستند. اما صورت اوستایی *paoirīia* «اول» با صورت‌های اوستایی *pauruua* «پیشین» و فارسی باستان *pr^uuvⁱiy-* و هندی باستان *pārvyā-* برابری دارد. اسلاوی کلیسایی قدیم *prǫvǫ* «اول»، با اوستایی *pauruua* «پیشین» هم ریشه است و تحولی مشابه با تحول اوستایی *paoirīia* «اول» را نشان می‌دهد که در اصل معنی «پیشین» داشته است. همچنین مقایسه کنید با *pārwešše* «اول» در تخاری B و نگاه کنید به ۶-۱-۲.

۳-۱-۲ صورت‌های ایرانی متأخر را که بارتولومه (1907-1908: 112-115) *IF xxii* ادامه ایرانی باستان *parwa-* و *parwiya-* می‌داند بهتر از بقیه توصیف کرده‌اند؛ نگاه کنید به گرشویچ (I. Gershevitch, *Indo-Iranica*, *Mélanges...Georg Morgenstierne*), 1964:78-88. *parwa-* به اضافه یک پسوند *-īčk* در سغدی بودایی *prwⁱýčkⁱ* «پیشین، سابق» باقی مانده است (Gershevitch 1954:154).

۴-۱-۲ در ختنی *padāa-* برای «اول» استفاده شده است (Emmerick 1968:310). بیلی (1943:179 n.1) آن را از *partāka-* مشتق می‌داند. او پهلوی زردشتی *fradāg* و فارسی جدید *fardā* «زود، فردا صبح» را مقایسه کرده است و به خاطر *par-* در کنار **fra-*، *parθama-* را در کنار **fratama-* مطرح کرده است (۱-۲-۱). در حقیقت تمام کلمات مذکور از صورت هندواروپایی آغازین *per-* ~ *pro-* «درپیش - جلو» مشتق شده‌اند. سایر کلمات با معنی «زود، فردا صبح» بر اساس صورت کشیده هندواروپایی آغازین *prō-* (در هندی باستان *prātār-*؛ در یونانی *prōi-*؛ در آلمانی علیای قدیم *fruo* (OHG)) هستند: در سغدی بودایی *brⁱk*، در سغدی مانوی *frⁱk*، در آسی (دیگور) *raḡi*، در (ایرون) *raḡy* (Gershevitch 1954:248)؛ در وخی *vərōk* (Morgenstierne 1938: 547)؛ برای ارتباط معنایی آن‌ها با «اول»، نگاه کنید به *Prātaḥsavanē* : AV 6.47.1 ff, 9.1.11 ff در کنار *dviṭīye sāvane* و *trīṭīye sāvane* «فشردن سومه در صبح، در دوم، در سوم».

۵-۱-۲ انواع کلمات به جای اشتقاق‌های هندواروپایی آغازین *per-* / *pro-* استفاده شده‌اند که بارتولومه (1907-1908: 101 n.1) *IF xxii* بعضی از آن‌ها را ذکر کرده است. بنابراین پهلوی زردشتی به قیاس *ekom* را (از *ēk* «یک») دارد مانند فارسی جدید *yekom*، و *nazdist* را مانند اوستایی *nazdišta-* «نزدیکترین». متون ترفانی به زبان فارسی میانه (ترفان) از *nxwvyn*، *nxwst(y)n*، به پارتی از *nxwšt*، *nxwyn* استفاده کرده‌اند که مشتق‌های کلمه‌ای به معنی «آغاز» هستند مانند پارتی *nwx* در *pd nwx* «در آغاز،

نخست» و در *nwxz'd* «نوزاد». این کلمات احتمالاً با خنتی *nūha* «نوک، سر» ارتباط دارند (نگاه کنید به *R.E.Emmerick, ASia major, 1971:61-63*) که برگردان سنسکریت *āgra* «بالا» است (مقایسه شود با *āgrimā* «اول»). در بیشتر زبانهای جدید از *awwal* «اول» عربی استفاده شده است و گاهی اوقات آن را با پسوند قیاسی تطبیق داده‌اند مانند *avvalin* «اولین» در فارسی جدید، *auli* در بلوچی. همچنین در بلوچی از *p'ēšī* هم استفاده شده است مانند *pēš* در پهلوی زردشتی، *pīš* «پیش» در فارسی جدید.^{۵۲} همین طور آسی (دیگور) *fūtcag*، (ایرون) *fytcağ* «اول» احتمالاً از **patišāka* مشتق شده‌اند، مانند پراچی *pač* «پیش، جلو».^{۵۳}

۱-۲-۶- اشتقاق دیگر از صورت هندواروپایی آغازین **pro-* پسوند تفضیلی **pro-tero-* است: اوستایی *fratarā-*، یونانی *próteros* (*C.Bartholomae, IF xxii, 1907-1908*) ۱۱۵-۱۱۶). همچنین قیدهای هندی باستان *pratañam*، «پیشتر» هم باقی‌مانده‌های احتمالی آن هستند. در اوستایی *fratarā-* تحول یافته است و علاوه بر یافتن معنی اصلی «پیشین» که صفت عالی است (مانند *besonders gut* در هادخت نسک ۱۴-۲) باعث پدید آمدن صفت تفضیلی ثانوی *fratarō.tara-* شده است. زبان فارسی باستان، *fratarā-* را در متن مشکل *DNb 38* دارد. قید *fratarām* در *DB 3.26* و *A¹Pa 21* (کتیبه اردشیر اول، تخت جمشید) کاملاً به نظر می‌رسد به معنی «پیشین» باشد. مقایسه کاربرد *fratarā-* در *XPg 11* با *fraθara-* در *XPf* این احتمال را به وجود می‌آورد که این دو کلمه یکی و به معنی «عالی» هستند، اما پژوهشگران در این مورد توافق ندارند، (نگاه کنید به *W.Wüst, Brandenstein – Mayrhofer 1964:120*; *Altperische Studien, 1966: 207-208*). *frataraka-* لقب رئیس حکومتی در دوره هخامنشیان و سلوکیان بوده است (نگاه کنید به *P.Naster, Archaeologia iranica Viii, 1968:74-80*).

۱-۲-۷- صورت ایرانی باستان **fratarā-* در سغدی ادامه یافته است، و با معنی صفت تفضیلی «پیشتر»، «بهتر» و صفت عالی «مخصوص»، «اولین» هر دو دیده می‌شود: سغدی مانوی *frtr*، سغدی مسیحی *frtr*، سغدی بودایی *prtr* (*Gershevitch 1954:66*). خنتی قید *hatāro* «پیشتر» را دارد (*Bailey 1967: 381*; *R.E.Emmerick, JRAS*).

۵۲. *pēš* از نظر ریشه‌شناسی مورد بحث است: نگاه کنید به *I.Gershevitch (1964:86-87)*.

۵۳. همین‌طور *H.W.Bailey, TPS (1945:8)*. اشتقاق آبايف (*Abaev, 1954:487 n.56; cf.chapter 5*) از دیگر *fīnz*، ایرون *fīnz* «بینی» به نظر می‌رسد اختیاری است.

(1969:71). در خوارزمی *frdr* به معنی «بهتر» است (W.B.Henning 1956:432). صورت‌های تفضیلی ثانوی متداول‌تر هستند: پارتی (W.B.Henning, BSOS ix, 'frdrystr) (1937:80)، سغدی *ftrstr*، ختنی *hatādara* (پیشتر، سابق).

۲- «دوم» - واژه ایرانی باستان **dwitiya* در اوستای گاهانی به صورت *daibitiia*، در اوستای جدید به صورت *bitiia* (در مورد *b* نگاه کنید به Hoffmann, Handbuch der Orientalistik, 1958: 11-12)، در فارسی باستان به صورت **d^uvitiya* تأیید شده است. در ایرانی میانه **dwitiyaka* متداول است: فارسی میانه (ترفان) *dwidy*، پارتی *bdyg*، سغدی مانوی *δβtyk*، سغدی مسیحی *dbtyq*. همچنین واژه تعمیم نیافته **dwitiya* در سغدی گواهی شده است: سغدی مانوی *δβty*، سغدی بودایی *δ(y)βty*. این صورت در واژه خوارزمی *δβcym*، یک پسوند عدد ترتیبی عمومی است. صورت تعمیم نیافته **dwitiya* در ترکیب با **kara* «دفعه، بار» استفاده شده است (مقایسه شود با آسی (دیگور) *karā*، (ایرون) *kar* «سن، عصر») پهلوی زردشتی *dudigar* (مقایسه شود با فارسی جدید اولیه *duḍigar* - Lazard 1963:220)، فارسی جدید *digar* «دوم». منابع ایرانی هیچ مدرکی از کشیدگی اولیه *-i* در این پسوند ارائه نمی‌کنند، و مصوت کشیده در سنت هندی ممکن است ثانوی باشد.

۱-۲-۲ صورت ایرانی باستان **dwita* «دوم»، در صورت‌های *byd* پارتی، *did* پهلوی زردشتی، *šāta* ختنی گواهی شده است. احتمالاً در قید فارسی میانه (ترفان) *dwidy* «dann, ferner» هم به کار رفته است. ایرانی باستان **dwita* ممکن است در فارسی باستان **d^uvⁱtaprmm* به کار رفته باشد (فقط در DB 1.10) که معنی آن مورد بحث است.^{۵۵} اوستای گاهانی (*daibitā(nā)* با معنی مشکوک، هم احتمالاً دارای **dwita* است. *bāl* در زبان پشتو به احتمال زیاد اشتقاق ساده‌ای از **dwita* است تا از **dwitiya* (همین طور Morgenstierne, 1927:14). هیچ نشان مطمئنی از صورت هندوایرانی **dwita* در هندی باستان باقی نمانده است.

۲-۲-۲ مانند مورد «اول» (۱-۲-۵) کلمات دیگر نیز گاهی جانشین **dwitiya*، **dwita*

۵۴ نگاه کنید به Gershevitch (1954:171). توصیف بارتولومه از *diifkar* یعنی *dudigar* (IF xxiii, 1908-1909:) (72-73) غیرمنطقی است.

۵۵ نگاه کنید به O.Szemerényi, Die Sprache xii (1966:209-211)، همراه با کتابشناسی آن. تفسیر جسورانه او (در مورد هیئت *tapar* «قانون، قاعده») متقاعدکننده نیست.

شده‌اند. بنابراین در اوستایی *-antara*، بامعنای واژه به واژه «دیگر» و *-apara*، بامعنای واژه به واژه «جلوتر، پیشتر» وجود دارد. صورت‌های متداول بعدی صورت‌های ثانوی هستند که از عدد اصلی به اضافه یک پسوند عمومی ساخته شده‌اند: فارسی جدید *dovvom*، *doyyom* (برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به Lazard 1963:220)، پشتو *dwayam*، بلوچی *duhmī* (مانند *nuhmī* «نهم»). سریکلی *δewinčt* (مانند *cavurinčt* «چهارم»).

۳- «سوم»- صورت ایرانی باستان **θrītiya* در واژه اوستایی *-θritiia* و در واژه فارسی باستان *-ṣitiy*، و در زبانهای ایرانی میانه در واژه‌های سغدی بودایی *-šty*، *-'dōrtty*، *-čšty* گواهی شده است. در خوارزمی *šym* «سوم» صورت ثانوی *šy* «سه» با پسوند عمومی است، اما **θrītiya* باستانی در عدد کسری *'rcy 'd(y)k* «یک سوم» **θrītiya-yāta* باقی مانده است (W.B Henning, *Handbuch der Orientalistik*, 1958: 109-110). در ایرانی میانه، **θrītiyaka* ادامه یافته است: پارتی *hrdyg*، فارسی میانه (ترفان) *sdyg*، سغدی مانوی *štyk* ('). پهلوی زردشتی *sidigar* کلمه مرکب است مانند *dudigar* (۲-۲). در مورد پسوند *-iya* نگاه کنید به ۲-۲.

۲-۳-۱- ایرانی باستان **θrita* در اوستایی فقط در اسم‌های خاص *-θrita* و *-θriti* ارائه شده است. *θriti* اسم دختر دوم زردشت، سومین فرزند اوست. انتظار نمی‌رود که واژه فارسی باستان، **čita* «سوم» در DB 5.3 آمده باشد؛ نگاه کنید به R. Schmidt, (*Orientalian*. s. xxxii, (1963:437 ff.)) صورت ایرانی باستان **θrita* در ختنی *ḏādda* ادامه یافته است. **θrita* ممکن است مستقیماً معادل یونانی *tritós* باشد. و در ارتباط با نام *Tritá* ایزد هندی باستان.

۴- «چهارم»- اوستایی *-tūiriia* به روشنی باید ادامه صورت قدیمی تری باشد که در مقابل عدد اصلی *caθβārō* قرار گرفته است و مطابق هندی باستان *-tuṛiya* (در ترکیبات *-turya*) عمل می‌کند. این صورت باید از **k^wtur* هندواروپایی آغازین - با درجه صفر در

۵۶ **tritya* (Konow 1932:50) غیرممکن است. برای هندوایرانی *-ty* نگاه کنید به تحول **satya* «راست» (اوستایی *haiθiia*، هندی باستان *satya*) همان‌طور که در ختنی *haθhithā* «راستی» می‌شود. تصور می‌کنم تحول ختنی **θrita* به صورت **dirda* < **dirda* < **dādda* بوده است. این تحول بعد از **rd* اولیه < *salī* «سال»، اوستایی *sarəd*) و بعد از **rt* ثانوی < *baḏe* «راندن» > **baratai*) خواهد بود. برای حرکت ثانوی نگاه کنید به *dārsā* (۱-۲۲-۳-) و نگاه کنید به R.E. Emmerick, JRAS (1969:73).

هر دو هجا - مشتق شده باشد. به علاوه، در اوستایی قید *āxtūirīm* «چهاربار» وجود دارد که -x- آن ادامه هندواروپایی آغازین **k^w* است و چون در جایگاه غیر آغازی قرار گرفته حفظ شده است.^{۵۷} -xt- آغازی در اوستایی، و -kt- در هندی باستان دیده نمی شود.

۲-۴-۱- صورت ایرانی باستان -**ēaθruma* «چهارم» در صورت های پارتی *ēwhrm*، پهلوی زردشتی *tswm*، فارسی میانه (ترفان) *tswm* (در مورد -ts- نگاه کنید به ۱-۴-۷-)، و ختنی -*tčurama* ادامه یافته است. سمرنی (ZDMG ci 1951: 197-199) پیشنهاد کرده است در DB 5.3 یک صورت فارسی باستان معادل -**ačuma* بازسازی شده است، اما با بررسی های بعدی این کتیبه (نگاه کنید به G.Cameron, JCS v, 1951:53; K.Hoffmann, KZ lxxix, 1965:250 n.1) چنین اصلاحی بعید به نظر می رسد.

۲-۴-۲- در جاهای دیگر، صورت های ثانوی دیده می شوند که بیشتر به اعداد اصلی مربوط هستند: در سغدی بودایی *čtβ'rm(y)k*، در خوارزمی *cf'rym*، در پهلوی زردشتی *čahārom*، در فارسی جدید *čahārom*.

۵- «پنجم» - در اوستایی -*puxda-* «پنجم» به صورت های مختلف توصیف شده است. احتمالاً این واژه قدیمی است زیرا ارتباط آن با عدد اصلی *panca* مشخص نیست و یک صورت قیاسی در دست بوده است (۱-۵-۲-). بارتولومه (GIP, 1895-1901: i.113) -u- را از روی -*turθa-* «چهارم» توصیف کرده است، ولی این صورت در زبانهای ایرانی وجود ندارد و اساس آن تفسیر غلط صورت پهلوی زردشتی *tswm* است (۱-۴-۷-، ۱-۴-۲-). درستی صورت اوستایی -*puxda-* (میه (A.Meillet, MSL ix, 1896:379) پیشنهاد یک قرائت اشتباه از -**pāxda-* را داده است) را ختنی -*pūha-* «پنجم» ثابت می کند. کوشش سمرنی (1960: 76 n.42) برای حذف ختنی -*pūha-* به طور کلی قانع کننده نیست. بنابراین تفسیر نهایی او، مبنی بر این که «-*pūha-* ادامه -**panxta-* یا -**paxta-* است؛ و مطمئناً نمی تواند -**paxθa-* یا -**puxθa-* را ثابت کند» کاملاً با واج شناسی ختنی مغایر است. -*xt-(n)-* در ختنی به -*t-* تبدیل می شود (اغلب -*y-* بعد از -*i-* و -*v-* بعد از -*ū-*). بنابراین، ختنی -*thamj-* را دارد که صفت مفعولی -*thiya-*، معادل اوستایی -*θanjaya-*، صفت مفعولی -*θaxta-* «کشیدن» است. همراه با یک حرف لبی آغازی معادل خوبی در ختنی وجود دارد: -*būta-* «پخش شده، بخت» -**baxta->* (نگاه کنید به Emmerick 1968:103).

۵۷. پیشنهاد سمرنی (1960:81) مبنی بر این که *āxtūirīm* اوستایی «قرائت نادرست *ātūirīm* است» را نمی توان جدی تلقی کرد.

به علاوه اگر این مصوت به طور ثانوی (بعدی) لبی شده باشد، مصوت جدید کوتاه می شود: *huto* «ران» ختنی برابر *haxti* اوستایی. همچنین توصیف سمرنی نیز که «*-h-*» در این صورت احتمالاً یک *-θ-* قدیمی از *-xt-* را، با انتقال از حلقوی، نشان می دهد مانند *pamuha-* «لباس» از **muxta-* (نه از *-θ-*، 18 § (Konow 1949:)) غیرمنطقی است. بی شک صورت ختنی *pamūha* - شواهد با *-ū-* نشان می دهد - درست برعکس، از *mūha- > *muxtha-* حمایت می کند، زیرا *pamāta- > *pati-muxta-* را داریم (نگاه کنید به 66 (Emmerick 1968:))، که صفت مفعولی از *pamjs-* «پوشیدن (لباس)» *> *pati-muča-* است. همچنین تحول **xθ- < -h-* در ختنی هم ممکن است: *paha-* «پخته» *> *paxθa-* (مقایسه شود با ریگ ودا *pakthín-* و اوستایی *-puxða-*). اشتقاق *paha-* از **paxva-* (مانند هندی باستان *pakvá-*) بعید به نظر می رسد چون از آن انتظار **pūha-* را داریم. باین حال، همان گونه که واژه اوستایی *-puxða-* «پخته» نشان می دهد *-u-* می تواند تحت تأثیر حرف لبی به طور ثانوی جایگزین *-a-* شده باشد. بنابراین شکی نیست که زبان ایرانی باستان **puxθa-* «پنجم» را از یک صورت **paxθa-* قدیمی تر گرفته است و معادل آن، *pakthá-*، احتمالاً در ریگ ودا *x.61.1* وجود دارد. با وجود این صورت ایرانی باستان **puxθa-* شاید *-u-* خود را نه از حرف لبی آغازی بلکه از **xšušta-* «ششم» گرفته باشد (K.Hoffmann, KZ lxxix, 1965:254).

۲-۵-۱- صورت های ایرانی میانه، به جز ختنی، ادامه یک صورت ایرانی مشترک **pančama-* «پنجم» هستند: در پهلوی زردشتی *panjom*، در فارسی جدید *panjom*، در فارسی میانه (ترفان) *pnzwm*، در پارتی *pnjwm*، در خوارزمی *pnzym*، در سغدی بودایی *pnčm(yk)*، در آسی (ایرون) *fānjām* هندی باستان صورت معادل *pañcamá-* را دارد.

۶- «ششم» - واژه اوستایی *xštuua-* تنها صورت باستانی از این عدد ترتیبی است که در زبانهای ایرانی دیده می شود. توصیف بارتولومه (113: i, GIP, 1895-1901) در این مورد پیچیده است و مانند توصیف او از *puxða-* (۲-۵)، شامل همان فرضیه او درباره **turθa-* «چهارم» می شود که دیگر قابل دفاع نیست. فهمیدن این نکته مشکل است که چرا صورت قدیمی **xšwašta-*، طبق پیشنهاد سمرنی (46: 77n, 1960)، نایستی حفظ شده باشد، زیرا ارتباط آن با عدد اصلی *xšuuas* به روشنی باقی مانده است. فرض منطقی هوفمان (KZ lxxix, 1965:254) که یک صورت اولیه **xšušta-* را مطرح می کند به این اشکال برمی خورد که تحول از صورت **xšušta-* به *xštuua-* هم چنان نامشخص است، اگرچه بررسی تحول اوستایی *xšma-* (ضمیر دوم شخص جمع) *> *ušmá-* تا حدی به

روشن شدن این فرآیند کمک می‌کند. نگاه کنید به ۱-۱۱-۲-۱.

۲-۶-۱- صورت‌های ایرانی متأخر بر مبنای عدد اصلی به اضافهٔ پسوندهای تعمیم یافته هستند: پهلوی زردشتی *šašom*، فارسی جدید *šešom*، پارتی *šhwm*، خوارزمی *šxm*^{۵۸}، ختنی *kšei'ma*، سغدی بودایی *wyšmy(k)*.

۷ - «هفتم» - واژهٔ ایرانی باستان **haftaθa* فقط در اوستایی *haptaθa*- گواهی شده است، اما این صورت کاملاً معادل واژهٔ هندی باستان *saptátha*- است. پیشنهاد سمرونی (1960:88) مبنی بر این که یک صورت اولیه **haftata* تحت تأثیر صورت اشتقاقی *haptaithia* «هفت تایی» تبدیل به **haftaθa* شده است، منطقی نیست. به علاوه مطمئناً **-θa* در «پنجم»، واژهٔ اوستایی *puṣṣa* (۵-۲-) تأیید شده است و ممکن است قبلاً در هندوایرانی **pratha* «اول» (۱-۲-) آمده باشد. و در هندی باستان به *caturthá* «چهارم»، *pañcathá* «پنجم» و *ṣaṣthá* «ششم» تعمیم یافته است. معهذ، *-tha* در هندوایرانی ممکن است جایگزین **-to* در هندواروپایی آغازین شده باشد، در صورتی که همان‌طور که احتمال می‌رود، *-tho* را متعلق به دورهٔ هندواروپایی ندانیم.^{۵۹} **-tha* در هندوایرانی نشانهٔ خاص، و *-ta* نشانهٔ عام است (همچنین "was uktám" (P.Thieme, *Der Fremdling im Rgveda*, 1938:65)، مثل هندی باستان *ukthám* *gesprochen ist* (صفت مفعولی اوستایی *-uxta*-) در برابر هندی باستان *ukthám* "feierlicher) Spruch" (اوستایی *uxdām*)، که به عنوان پسوند عدد ترتیبی مناسبتر به نظر می‌رسد.

۲-۷-۱- صورت‌های ایرانی متأخر ادامهٔ صورت ایرانی باستان **haftama* هستند که دقیقاً معادل *saptamā*- در هندی باستان است: پهلوی زردشتی *haftom*، فارسی جدید *haftom*، پارتی *hftwm*، خوارزمی *βdym*، ختنی *haudama*، سغدی بودایی *βimy(k)*.

۸ - «هشتم» - صورت هندوایرانی **aštama* مستقیماً در صورت‌های هندی باستان *aṣṭamā* و ایرانی باستان **aštama*، اوستایی *aštama*، پهلوی زردشتی *haštom*، فارسی

۵۸. طبق نظر مکزی *xtn* بخوانید (D.N.MacKenzie, *BSOAS* xxxiii, 1970:545) (نه *xyym* مطابق قرائت بنزینگ (J.Benzing). *xtn* احتمالاً *-t-* خود را از تأثیر *šym* «هشتم» گرفته است.

۵۹. برای نوشته‌های مربوطه نگاه کنید به Szemerényi (1960:87 n.97), R.Hiersche, *Untersuchungen zur Frage der Tenuis Aspiratae im Indogermanischen*, Wiesbaden (1964:258); Kurylowicz (1968:340-341).

جدید *haštom*، پارتی *hštwmyg*، سغدی بودایی *štmy(k)* ادامه یافته است. *h-* آغازی ثانوی در بعضی صورت‌های ایرانی از عدد اصلی مشابهی گرفته شده است (۱-۸-۲-).

۹ - «نهم» - صورت هندوایرانی **nawama* مستقیماً در صورت‌های هندی باستان *navamā-* و ایرانی باستان **nawama* ادامه یافته است: اوستایی *naoma-*، فارسی باستان *navama-*، ختنی *nauma-*، سغدی بودایی *nwm'y*، *n'wmyk*، در زبانهای زیر پسوند عمومی به عدد اصلی اضافه شده است: پهلوی زردشتی *nohom*، فارسی جدید *nohom*، فارسی میانه (ترفان) *nwwm*، پارتی *nhwm*، خوارزمی *š'ōym* (نگاه کنید به ۱-۹-۱-).

۱۰ - «دهم» - صورت هندوایرانی **dašama* مستقیماً در صورت هندی باستان *dašamā-* و در صورت اوستایی *dasama-* ادامه یافته است. صورت‌های ایرانی متأخر عبارتند از: ختنی *dasama-*، سغدی بودایی *δsmy*، *δsm'y*، خوارزمی *δsym*، پارتی *dswm*، پهلوی زردشتی *dahom*، فارسی جدید *dahom*.

۱۱ - خلاصه - بنابراین، در ایرانی باستان اعداد ترتیبی «اول» تا «دهم» در کنار اعداد اصلی مربوطه به شرح زیرند:

اصلی	ترتیبی	
<i>*aiwa-</i>	<i>*parθama-</i> / <i>*fratama-</i>	۱ (الف)
	<i>*parwiya-</i>	(ب)
<i>*duwā</i>	<i>*dwitā-</i> / <i>*dwitīya-</i>	۲
<i>*θrāyah</i>	<i>*θrita-</i> / <i>*θritīya-</i>	۳
<i>*čaθwārah</i>	<i>*θruma-</i> / <i>*(x)turīya-</i>	۴
<i>*panča</i>	<i>*puxθa-</i>	۵
<i>*xšwaš</i>	<i>*xštwā-</i>	۶
<i>*hafta</i>	<i>*haftama-</i> / <i>*haftaθa-</i>	۷
<i>*aštā</i>	<i>*aštama-</i>	۸
<i>*nawa</i>	<i>*nawama-</i>	۹
<i>*dasa</i>	<i>*dasama-</i>	۱۰

اعداد ترتیبی به روشنی - در بیشتر موارد - (به جز «اول») به اعداد اصلی مربوطند و با اضافه شدن چند پسوند عددی: *-ta* / *-θa* (نگاه کنید به ۷-۲)، *-iya** و *-ma** ساخته می شوند. ارتباط بین ترتیبی و اصلی در اعداد «هفتم» تا «دهم» واضح تر است.

۱-۱۱-۲ به جز کلمات به کار رفته برای «اول»، که براساس تکواژی متفاوت از کلمه «یک» ساخته شده اند، تصور می رود که اعداد ترتیبی در مرحله ای به طور روشمند از اعداد اصلی مشتق شده اند. قاعده اولیه این اشتقاق به احتمال زیاد از اعداد ترتیبی قابل استنتاج است که شباهت اندکی به اعداد اصلی همتای خود دارند و از این رو بسیار قدیمی ترند، یعنی *tušiya* (x)، *puθa** و *xšwa**. بهترین توصیف درباره این صورت ها ظاهراً آن ها را اعداد اصلی با درجه صفر به اضافه پسوند بیان می کند. پسوندهای هندواروپایی آغازین *-mo**، *-to**، *-yo** همه از دوره هندواروپایی آغازین هستند ولی احتمالاً به طور ثانوی به وجود آمده اند.

۲-۱۱-۲ قاعده اولیه تشکیل اعداد ترتیبی، یعنی اضافه شدن پسوند به درجه صفر یا ضعیف اعداد اصلی با توصیف کلمه هندواروپایی «صد» به صورت **dḱmtō* «دهم (دهگان)» (۱-۳۱-۱) تأیید می شود. پس واژه هندواروپایی آغازین **dḱmtō* که در واژه یونانی *dēkatos* «دهم» و غیره دیده می شود تحت تأثیر عدد اصلی، درجه قوی خواهد گرفت. از آنجایی که «ده» در دهگان ها در اصل **dḱmt** بوده است، احتمال دارد عدد ترتیبی به سادگی از *a* دارشدن ماده مضارع **dḱmt* «ده» هندواروپایی آغازین تشکیل شده باشد. واژه هندواروپایی آغازین **dḱm* که در واژه هندوایرانی **daśá*، یونانی *dēka* و غیره دیده می شود (۱-۱) بنابراین صورت ثانوی، یعنی گونه سندهی عمومی، توصیف شده است. تأثیر صورت هندواروپایی آغازین **séptm*، **néwm* احتمالاً باعث شده است که پایانه فقط در اعداد زیر «بیست» بیفتد (نگاه کنید به *G.Schmidt, KZ* 1970:108 n.63).

۳-۱۱-۲ تحلیل فوق در باره سیستم اعداد ترتیبی در زبانهای ایرانی نشان می دهد که از نقطه نظر زبانهای ایرانی، مخالفتی با این نظر سنتی وجود ندارد (*Brugmann-Delbrück* 1897-1916: II.ii.50; *Szemerényi* 1960: chapter IV) که قاعده اولیه برای تشکیل اعداد ترتیبی «سوم» تا «دهم» *a* دارشدن ماده مضارع درجه صفر اعداد اصلی بوده، فقط **dwita* «دوم» مشکل زا شده است، که مطمئن نیستیم این صورت از دوره هندواروپایی آغازین باقی مانده باشد. صورت **du-tō* مورد نظر نسبت به **duwō* ممکن است از **tri-tō* «سوم» تأثیر گرفته باشد. از طرف دیگر **dwi** و حتی درجه قوی آن **dwoi** را

باید از دوره هندواروپایی آغازین دانست (۲-۱، ۲-۲-۱).

۱۲ - «یازدهم» تا «نوزدهم» - در ایرانی باستان این اعداد ترتیبی همان صورت اعداد اصلی شان را دارند (۱-۱۰-۲-). به جز این که مانند صفات مختوم به *a-* با صورت‌های مؤنث مختوم به *-ī* صرف می‌شوند، مانند هندی باستان. بنابراین، زبان اوستایی *panca.dasa* «پانزده» (غیر صرفی) را در کنار *panca.dasa* «پانزدهم» (با صرف صفت مختوم به *a*) دارد. این صورت‌ها ممکن است در آغاز، با تفاوت در تکیه صدا مشخص می‌شدند، مانند هندی باستان *pāñcadaśa* «پانزده» در مقایسه با *pañcadaśa* «پانزده».

۱۲-۱- در زبانهای ایرانی متأخر اعداد ترتیبی «یازدهم» تا «نوزدهم» در همه جا با اضافه کردن پسوند عدد ترتیبی عمومی، معمولاً *-(a)ma-*، از اعداد اصلی مشخص شده‌اند. بنابراین زبان ختنی این صورت‌ها را دارد: *śūdasama* «یازدهم»، *dvāsama-* «دوازدهم»، *draisama-* «سیزدهم»، *tcahaulasama-* «چهاردهم»، *pamjsūsama-* «پانزدهم»، *kṣasama-* «شانزدهم»، *haudūsama-* «هفدهم»، *haštūsama-* «هیجدهم»، *nausama-* «نوزدهم». سفدی مسیحی دارد: *ywnsmyq* «یازدهم»، *xwšrtsmyq* «شانزدهم»، **bttsmyq* (نگاه کنید به ۱-۱۷-) «هفدهم»، *šttsmyq* «هیجدهم»، *nwttsmyq* «نوزدهم». آسی دارد: دیگور *āimag*، ^{۶۲}ایرون *-ām*، مانند دیگور *yevāndāsāimag*، ایرون *yvāndāsām* «یازدهم». در پهلوی زردشتی *-(w)m*، پارتی *-wm*، فارسی جدید *-om* و به طور اختیاری *-omīn*، با تعبیر متفاوت (Lazard 1963:221) وجود دارد. همین صورت درپراچی به شکل *-umī* دیده می‌شود (Morgenstierne 1929:60)، در بلوچی *-amī*، *-umī*، در ایشکاشمی *-ṁ* (*Iškāšmī*)، در یزغلامی (*Yazgulami*) *-am*، در پشتو *-am*. کردی، گونه‌های لهجه‌ای دارد: *-(am)in*، *-amē*، *-ē* (D.N.MacKenzie, *Kurdish* 1961: 72,170) *dialect studies*، وخی پسوند عدد ترتیبی قدیمی *-ṁmg* را در اعداد از «دوم» تا «دهم» حفظ کرده است، اما از صورت‌های قرضی با *-am* هم استفاده می‌کند (A. L. Grjunberg—I.M.Stebliin-Kamenskij, *Vaxanskij Juzyk*, Moscow 1976: 64).

سریگلی صورت *-inči* را دارد که از ترکی گرفته است.

۶۰. صورت‌هایی مانند *panca.dasāiā* (هادخت نسک ۲-۹) «از یک پانزده ساله (دختر)» ممکن است انتقال به صرف *ā* ستاک را نشان ندهند اما **panca.dasāiā* را به همان روش *aspaiiam* (پشت ۸-۱۹، مفعولی، مفرد، مؤنث از *aspaia-* «مربوط به اسب‌ها») معادل هندی باستان *aśv(i)yām* را نشان می‌دهند.

۶۱. ختنی متأخر احتمالاً به جای *śūndasama-* قدیمی (نگاه کنید به ۱-۱۱-۱).

۶۲. دیگور *-āimag* ظاهراً از *insāimag* «دوازدهم» (*insāi:* «بیست») تعمیم یافته است.

۱۳- دهگان های ترتیبی

۱۳-۲-۱- «بیستم»- واژه اوستایی *višastama-* فقط یک بار در متون جدید (یشت ۸-۱) آمده است. در این جا *a-* را احتمالاً می توان به فاعلی مفرد **višas* نسبت داد که باید از *θrišas* استنباط شده باشد (۴-۲۲-۱)، زیرا *višas* مزبور را به نحو دیگری توصیف کرده اند (۱-۲۱-۱). واژه اوستایی *višastama-* به جز مصوت غنه ای آن، معادل هندی باستان **vimṣattamā-* است که به طور ثانوی *vimṣatitamā-* جایگزین آن شده است. بنابراین صورت های هندی و ایرانی، **wikmt-tō-* هندواروپایی آغازین (یونانی *eikostós*) با *-ma-* قیاسی ارائه می کنند مانند واژه لاتین *uicēsimus*.

۱۳-۲-۱-۱- صورت های ایرانی متأخر، ادامه **wisastama-* ایرانی باستان هستند نه یک صورت ثانوی شبیه واژه اوستایی *višastama-*. صورت ادغام شده **wisastama-* به شکل **wistama-* در تمام زبانهای ایرانی متأخر دیده می شود و اگر نظر گرشویچ (JNES 1965:183-184 xxiv) در استنتاج **vistama-* «بیستم» فارسی باستان از املای عیلامی آن (نگاه کنید به ۲-۳-۳) درست باشد، این کار از خیلی قبل اتفاق افتاده است. در این مورد، عدد ترتیبی احتمالاً باعث ادغام **wisatī* «بیست» (۲-۲۲-۱) شده است. نمونه هایی از زبانهای ایرانی متأخر عبارتند از: ختنی *bistama-*، سغدی مسیحی *wystmyq*، پارسی *wystwm* در دستنویس 728 (unpublished; Boyce)، پهلوی زردشتی *wistom*، فارسی جدید *bistom*.

۱۳-۲- «سی ام» و غیره - طبق نظر بارتولومه، زبان اوستایی برای «سی ام» صورت های *θrišastama-* (1904:col.810) یا *θrišastama-* (1904:col.1914) را داشته است - تصحیح او براساس نیرنگستان ۵۱، صورت *θrastamamcat* است. این عبارت را دارمستتر (J.Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 1892-1893: iii.113) ترجمه نکرده و واگ (A.W.Waag, *Nirangistān* 1941:64) هم از آن استفاده نکرده است. *θrastamamcat* در صفحه 107، خط 2-3 نیرنگستان، چاپ سنجانا (P.Sanjana, *Bombay* 1894) آمده است. هیچ گونه دیگری از دستنویس TD در صفحه 44 ذکر نشده است. زبان پهلوی ظاهراً معادلی را نشان نمی دهد و معنی این عبارت هنوز روشن نشده است^{۶۳}. در اوستایی صورتی چون *θrišastama-* را در سایه *višastama-* «بیستم» (۱-۱۳-۲) می شود

۶۳. بلسارا (S.J.Bulsara, *Aērpatastān and Nirangistān*, *Bombay*, 1915:256) باشهامت اما بدون موفقیت این عبارت را تصحیح و ترجمه کرده است.

انتظار داشت، اما هنوز نمی‌توان آن را تأیید کرد. صورت‌های بعدی «سی‌ام» و اعداد ترتیبی بالاتر بر اساس صورت ثانوی اعداد اصلی هستند. «سی‌ام» در پارتی: *hrystwrm* در دستنویس 728 (*unpublished; Boyce*) گواهی شده است.

۱۴- «صدم»- واژه اوستایی *satō.tama-* فقط یک بار در متون جدید (ویشناسپ یش ۱۹) آمده است اما با *šataatamā* در هندی باستان مطابقت دارد. در زبانهای ایرانی متأخر **satama-* مورد نظر دیده می‌شود: در ختنی *-satama*، در فارسی جدید *sadom*. در ایرانی میانه با مختصر شدن «بیست» به صورت **wīst* (۱-۲۱-)، که شاید از اختصار اولیه **wisastama-* به **wīstama-* «بیستم» اقتباس شده باشد (۲-۱۳-۱-۱-۳-۲-۳-۲-)، این امکان وجود دارد که *-ma-* در اعداد ترتیبی دهگان و بالاتر عمومیت یافته باشد. مقایسه شود با تحول مشابه در زبانهای هندی متأخر.

۱۵- «هزارم»- واژه اوستایی *hazar̥rōtama-* فقط یک بار در متون جدید (ویشناسپ یش ۱۹) آمده است اما با واژه هندی باستان *sahasratamā* مطابقت دارد. در زبانهای ایرانی متأخر صورت‌های قیاسی مورد نظر (نگاه کنید به ۲-۱۴-) دیده می‌شوند: در ختنی *-ysārama-*، در فارسی جدید *hazārōm*.

سایر اعداد

۱- قیدهای شمارش

۱- ۱ مرور- صورتهای اوستایی به شرح زیر است:

نوع:				
	I	II	III	IV
۱	<i>hakərət</i>			<i>paoirīm</i>
۲	<i>biš</i>	<i>brīzuuat</i>	<i>bisarəm</i>	<i>(āṭ)bitīm</i>
۳	<i>θriš</i>	<i>θrižuuat</i>	<i>θrisarəm</i>	<i>(ā)θritīm</i>
۴	<i>caθruš</i>			<i>(āx)tūirīm</i>
۶	<i>xšuuas</i>			<i>xštūm</i> <i>xšuuazaia</i>
۹				<i>naoməm</i> <i>naomaia</i>

از این جدول، انواع I, IV در اصل هندواروپایی هستند. مثال‌های IV فقط برای

صورت‌هایی که *-ā* دارند کامل هستند.

۳-۱-۱- واژه اوستایی *hakarəṭ* «یک بار» دقیقاً معادل واژه هندی باستان *sakṛt* است. این کلمه را معمولاً ترکیبی از صورت هندواروپایی آغازین *-smi** «یک» و **kṛt*، از هندواروپایی آغازین *-kert** «بریدن»، (هندی باستان *kṛtāti*، اوستایی *kārantaiti* «بریدن») توصیف کرده‌اند. این *ha-* در صورت‌های اوستایی *ha-* «با» و *haḍa*، فارسی باستان *hadā* «با» و غیره = هندی باستان *sa-*، *sadha-*، *sahá* هم دیده می‌شود. همچنین بارتولومه (1904:col.1742) واژه اوستایی *hakṛt* «همزمان» را صورت خراب شده **hakam* و **hakarəṭ* توصیف کرده است.^{۶۴} او **hakam* را معادل هندی باستان *sākām* «همزمان» گرفته است.

kṛt* معمولاً با *kaṛtas* در لیتوانیایی و *kratū* «دفعه (دفعات)» در چرکسی باستان ارتباط داده شده است. واژه فارسی باستان *hakaram* «یک بار» با واژه اوستایی *hakarəṭ* مرتبط است، با این فرض که بعد از افتادن *-t* پایانی *a* ستاکی شده باشد. درباره واژه فارسی باستان *-čiyākara* «quantus» نیز همین توصیف شده است، اما مسلماً با توجه به تنوع صورت‌های *-kara در زبانهای ایرانی متأخر متقاعدکننده نیست (نگاه کنید به Gershevitsh 1954:171 و ۲-۲- بالا) و بی‌شک مانند *-kālā* «دفعه» در هندی باستان به **k^wel-* «گرداندن، حرکت دادن» در هندواروپایی آغازین برمی‌گردد. بنابراین واژه هندوایرانی **sakṛt* باید به صورت *-t-kṛ-sa** توصیف شود و *-t* شناسه هندواروپایی بیان شود (Hirt, 1921-1937: iii.120 ff.). واژه هندی باستان *kṛtvah* «دفعات» را می‌توان صورت جمع *-tu-kṛ** توصیف کرد که صورت کوتاه شده‌ای از همین ریشه فعلی است. برای استفاده از واژه هندواروپایی آغازین *-sem** «یک» در قید شمارشی درمقایسه با *-oy** در عدد اصلی، باید به لاتین *semel* «یک بار» در کنار *ūnus* «یک» توجه کرد.

۳-۱-۱-۱- *hk(w)lč^{۶۵}* در پهلوی زردشتی، *hargiz* در فارسی جدید ادامه **hakṛt-čid** در ایرانی باستان است، مانند *hakaram-čiy* (DN 34-35) در فارسی باستان؛ *hk^{۶۶}lc* در

۶۴. به عقیده من *hakṛt* باید ترجیحاً صفت فاعلی *a* ستاک در حالت فاعلی - مفعولی مفرد خنثی از *hak-* «همراهی کردن» توصیف شود و به عنوان قید استفاده گردد.

۶۵. نوشته‌ها: (H.S.Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi* (1931:ii.92); Brandenstein-Mayrhofer (1964:s.v.) *hakaram*;

۶۶. مکنزی (A concise Pahlavi dictionary 1971:39) *hagriz* خوانده است به خاطر فارسی میانه (ترفان) *hgryc*.

پهلوی زردشتی در جملات منفی معنی «همیشه» می دهد، فارسی جدید *hargiz* «هرگز». ۲-۱-۱-۳ در ختنی فرض می شود که *hatārro, hatārra* «یک بار» از **saktina-* مشتق شده اند.^{۶۷} پسوند *-no-* معمولاً برای تشکیل صفات از قیدهای شمارشی هند و اروپایی به کار می رفته است از جمله در لاتین *trīni* > هندواروپایی آغازین **tris-no-* (Brugmann-Delbrück 1897-1916: II.ii.1, 77-78)؛ و غیره). احتمال اشتباه بودن چنین اشتقاقی بعید است. با وجود این، واژه های ختنی *hatārro, hatārra* «یک بار» باید از *hatāro* «پیشتر، سابقاً» > **fratarā-* (۷-۱-۲) متمایز شوند.

۲-۱-۳ در زبان اوستایی *biš* «دوبار» دقیقاً معادل *dviḥ* در هندی باستان و ادامه **dwis* در هندواروپایی آغازین است: *dis* در یونانی، *bis, duis* در لاتین.

۳-۱-۳ در زبان اوستایی *ōriš* «سه دفعه» دقیقاً معادل *trīḥ* در هندی باستان و ادامه **tris* در هندواروپایی آغازین است: *trīs* در یونانی، *ter* در لاتین.

۴-۱-۳ در زبان اوستایی *caθruš* «چهار بار» مانند *quater* در لاتین، ممکن است تحول واژه هندواروپایی آغازین **k^wetwrs < *k^wetrus* را نشان بدهد (Hoffmann, KZ) 1965: 251 n.1. در هندی باستان *catūh* «چهار بار». در اوستایی *caθruš* در واژه *caθruša-* «چهارگوش» (وندیداد ۲۵.۲+) *a* ستاک شده است.

۵-۱-۳ در زبان اوستایی *xšuuas* «شش بار» در کنار سایر قیدهای شمارشی در وندیداد ۷۵، ۱۵۷ آمده است، و می تواند با تشابه مورد نظر به عدد اصلی، مستقیماً ادامه **kswek's* در هندواروپایی آغازین باشد. به جز در هندی باستان در هیچ جا به مورد قابل مقایسه ای اشاره نشده است.

۶-۱-۳ در زبان اوستایی *bižuuat* «دوبار» و *θrižuuat* «سه بار» اشکالی جزئی به وجود آورده اند. روشن است که *-uuat* به دلیل *čuuat* «چند وقت، چند بار؟» است. این صورت خودش قید مفعولی مفرد ختنی از *-čuuant* «quantus» است که با واژه هندی باستان *ḥivant-* هم ریشه است. *ž* که اشکال زیادی برای بارتولومه ایجاد کرده بود (GIP, 1895-1901: i.143; 1904:812)، ندرتاً می تواند از *-ž/-š-* در پیشوند *-duš- "übel gedacht"* (*des Redenübel ist*) *dužuuacah-*, *dušmata-* و در جای دیگر (*aršuxda-* «سخن راست»)، در محدوده تکواژها، تعمیم یافته باشد. واژه های اوستایی

۶۷ رجوع شود به E.Leumann, Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus, (Leipzig 1933-1936: 517).

bižuuat و *θrižuuat* دقیقاً دارای *biš* و *θriš* (۳-۱-۲، ۳-۱-۳) با پسوند *-uuat*، مثلاً "در *uuat* هستند. شفتلویتس (*J.Scheftelowitz ZDMG lix, 1905:700*) توصیف مشابهی از واژه اوستایی *bižuuat* داده است. او آن را مطابق بارتولومه و برخلاف گلدنر "*zweimal* *bižavāt* *soviet*" خوانده است، (*GIP*) (*K. Geldner "gegen die NA" Bartholomae,*) (*1895-1901:i.1.143*).

۳-۱-۷- واژه‌های اوستایی *bisaram* «دوبار» و *θrisaram* «سه بار» فقط یک بار در قطعه‌ای از اوستای جدید آمده است (نگاه کنید به *J.Darmesteter, Le Zend-Avesta, 1892-1893:65*). بارتولومه ریشه‌ای پیشنهاد نداده است (*1904:s.vv.*). این تجزیه و تحلیل با در نظر گرفتن *-s-* (نه *-š-*) باید *-bi-sar(a)** باشد، با *-s-* > هندواروپایی آغازین *k̥*. ارتباط نظری بین واژه اوستایی *sarah* «سر» و *sari* «قطعه، پاره» محتمل است. در مورد اولی نگاه کنید به بلوچی *do sar* «دوتایی»، *sai sar* «سه تایی» (*G.W.Gilbertson, the Balochi Language, 1923:41*).

۳-۱-۸- یکی از انواع متداول توصیف در زبانهای هند و اروپایی، استفاده از صورت مفعولی مفرد خنثی اعداد ترتیبی به جای قید است: واژه هندی باستان *dvitīyam* «ثانیاً»، در یونانی *tò prōton*، در لاتین *primum, iterum, tertium*. در اوستایی *paoirim* «اولاً» و غیره هم از این دست است. استفاده از حرف اضافه *-ā* در واژه هندی باستان *ādvādaśām* (ریگ ودا *x.114.6*) "*bis auf zwölf*" دیده شده است (*Bartholomae 1904:col.310*)، اما معنی آن در اوستایی بیشتر گسترش یافته است.

۳-۱-۹- واژه‌های اوستایی *xšuuazaiia* «شش بار» و *naomaiia* «نه بار» هر کدام فقط یک بار در اوستای جدید، به ترتیب در وندیداد ۱۷-۸، ۱۸-۸ آمده‌اند و هر دو با حرف تعریف متصل *ciit* به کار رفته‌اند (نگاه کنید به ۳-۱-۱-۱). بارتولومه یک ترکیب باستانی با *-aya** "*Gang*"، "*Mal*" را در آن‌ها تشخیص داده است (*1904: s.vv.*). اما به نظر می‌رسد *naomaiia* (گلدنر: *nāumaiiā*) بیشتر شبیه بایی مفرد مؤنث باشد تا عدد ترتیبی از *naoma-*، مانند دری مفرد *paouruiiē* «اول» در اوستای گاهانی. بنابراین شاید *xšuuazaiia* جایگزین قیاسی **xštuuaiia*، به خاطر *xšuuazaiia* «شش بار»، باشد (۳-۱-۵-؛ ۳-۱-۶-). مانند ۳-۱-۶-.

۳-۱-۱۰- مانند زبانهای دیگر هند و اروپایی، تمایل زیادی برای به کار بردن اعداد اصلی به اضافه یک اسم به معنی «دفعه (دفعات)» به جای انواع *I-III* وجود دارد. در این مورد کلمات بسیاری دیده می‌شود که چند مثال از آنها به شرح زیر است:

پهلوی زردشتی *bār*، فارسی جدید *bār*؛ مانند هندی باستان *Vāra*؛
 فارسی میانه (ترفان) *j'z* (= پهلوی زردشتی *y'wl*)، کردی *ĵā*، سغدی بودایی
y'wr؛ مانند اوستایی *yauua* «همیشه»؛
 سغدی مانوی *prwrtty* «نوبت» **pari-wart-*؛^{۶۸}
 ختنی *gyūna-* (**yauna-* >) نگاه کنید به *(H.W.Bailey 1967:91)*، *tcīra-*
 (**carya-* >) از هندواروپایی **k^wel-*، نگاه کنید به *(۱-۱-۳)*، و *rrāyā* (**rāti* >) نگاه کنید
 به *(Bailey 1967:302)*؛
 آسی (دیگور) *xadt*، (ایرون) *xat*؛ دیگور *xatun*، ایرون *xatyn* «دور زدن، گشتن»
 نگاه کنید به *(É.Benveniste, Études sur La langue ossète (1959: 57-58))*.

۲ - صفات شمارشی

۱-۲-۳- زبان اوستایی صفات شمارشی را به شرح زیر ارائه کرده است: *visaitiuuant-*
 «بیست تا»، *θrisaθβant-* «سی تا»، *caθβarə .saθβant-* «چهل تا»، *panca.saθβant-* «پنجاه
 تا»، *aštaiθiuuant-* «شصت تا»، *haptaiθiuuant-* «هفتاد تا»، *aštaiθiuuant-* «هشتاد تا»،
nauuaitiuuant- «نود تا»، *satauuant-* «صد تا»، و *hazanrauuant-* «هزار تا». این صفات از
 اعداد اصلی به اضافه پسوند *-want-* (> هندواروپایی آغازین **went-*) تشکیل شده‌اند.
 صورت‌های مشابه با *-vant-* و *-in-* در هندی باستان وجود دارند. معادل دقیقی در
 جاهای دیگر دیده نشده است: واژه یونانی *tetrās* و واژه لاتین *quadrāns* که بروگمان -
 دلبروک *(1916: II.i.464-465; 1897: II.ii.72)*، پیشنهاد داده‌اند نیز اکنون صورت ثانوی
 در نظر گرفته می‌شوند (نگاه کنید به *E.Schwyzler, Griechische Grammatik*،
1939:528; A.Ernout – A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine،
1967:ii.554).

۲-۲-۳- در زبانهای ایرانی متأخر، مانند سایر زبانهای هندواروپایی صفات شمارشی
 کلماتی مرکب با صورت‌های متفاوت هستند.

در زبان فارسی جدید اولیه، ظاهراً صفات شمارشی با اعداد توزیعی ارتباط
 دارند: *dugān* «جفت» اما *dugānah* «دو» (فارسی میانه (ترفان) *dwg'ng*) - نگاه کنید به
(Lazard 1963:222f.). منشأ این صورت‌ها نامعلوم است. (نگاه کنید به

۶۸. واژه‌های سغدی: *Gershevitch (1964:199)*. اما توجه کنید که *znk'n* به معنی «دفعات» نیست بلکه «راهها»
 است؛ نگاه کنید به این معادل‌ها در نوشته بیلی *(1967:306)*. این مورد مربوط به ۲-۲-۳- است.

۳-۴-۳. در فارسی جدید *tā* (= پهلوی زردشتی *tāg* «تکه، قطعه») نیز با این کاربرد دیده شده است: *dō-tā* «دوتا». آسی دارد: *c'ar*- (واژه به واژه «شاخه [درخت]»)، *-day* (احتمالاً با پهلوی زردشتی *tāg* «تکه» ارتباط دارد - نگاه کنید به *Abaev 1958:342*)، *wazug*- (از ایرانی باستان **baz*- «باز» - نگاه کنید به *Benveniste 1959:65*). سغدی (نگاه کنید به *W.B.Henning, Ein manichäisches Bet-und Gershevitch 1954:199*; *Beichtbuch, 1937:140*) دارد *δw'zng'n-zng'n*: «دوتا»، *pnčzng'n* «پنج تا»، و غیره. ختنی دارد *-ysania*- در *tcūrysania* «چهار تا»، *hasṭā-ysania* «هشت تا» (نگاه کنید به *Bailey 1967:287*). این صورت‌ها از ایرانی باستان **zana*- تعمیم یافته‌اند (> هندواروپایی آغازین **gen*- «متولد شدن») در فارسی باستان *vispa-zana*- «از همه نوع» (سغدی *wyspznng'n*) و غیره.

۳- اعداد کسری

۳-۱-۳. در زبان اوستایی پنج کسر با پسوندی شبیه پسوند هندوایرانی *-swa*، ارائه شده است که عبارتند از: *θrišuuua* «یک سوم»، *caθrušuuua* «یک چهارم»، *pañtanhuua* «یک پنجم»، *haptanhuua* «یک هفتم» و *aštanhuua* «یک هشتم». در حقیقت، *θrišuuua* و *caθrušuuua* ممکن است بر اساس قیدهای شمارشی *θriš* و *caθruš* (۳-۱-۳، ۴-۱-۳) به اضافهٔ پسوند *-wa* ساخته شده باشند. این صورت‌ها به یک صورت ترکیبی (۳-۱-۳، ۴-۱-۳) به اضافهٔ *-suua* دوباره تجزیه شده‌اند. از این رو *haptanhuua* و *aštanhuua* از اعداد اصلی ساخته شده‌اند (۱-۱-۱). با وجود این در مورد *pañtanhuua* «یک پنجم» مشکل همچنان باقی می‌ماند.^{۶۹} صورت ایرانی باستان مورد نظر **pañcahwa* در فارسی باستان با املای عیلامی به کار رفته است (نگاه کنید به ۳-۳-۲). بنابراین احتمال دارد که *-tanhuua* از *haptanhuua* و *aštanhuua* (Szemerényi 1960:75) تعمیم یافته باشد. جایگزین کردن **pañč* با *pañ* شاید به دلیل **pañti* «پنجی، پنج گروهی» = هندی باستان *pañtī* باشد (*K.Hoffmann, KZ lxxix: 1965:253*).

۶۹. حتی اگر بپذیریم که *-wa* نتیجهٔ واقع‌انگاری دری جمع است، این اشکال باقی می‌ماند که چرا فقط در این نمونهٔ خاص باید حالت دری یک اسم معنی به جای عدد ترتیبی استفاده شده باشد: "in einer Fünfheit" از **pañti* «Fünfheit» (= هندی باستان *pañtī*)؛ نگاه کنید به *K.Hoffmann, KZ lxxix: 1965:252-253*.

۳-۲-۳ کسرهای مورد بحث در ۳-۱-۳ در کلمات فرضی فارسی باستان که در متون عیلامی به کار رفته، کشف شده‌اند (نگاه کنید به *I.Gershevitch, JNES xxiv; 1965:182-186; K.Hoffmann, KZ lxxix, 1965:247-254; W.B.Henning, Kahle Fs., 1968:138-145*). صورت‌های زیر برای فارسی باستان بر اساس املاهای عیلامی بازسازی شده‌اند:

«یک سوم»	* <i>čišuva-</i>	= <i>θrišuu-</i> اوستایی
«یک چهارم»	* <i>čaçuva-^{۷۰}</i> < * <i>caçušuu-</i>	= <i>caθrušuu-</i> اوستایی
«یک پنجم»	* <i>pančauva-</i>	(۳-۱-۳) <i>pantanhuua-</i> اوستایی:
«یک هشتم»	* <i>aštauva-</i>	= <i>aštanhuua-</i> اوستایی
«یک نهم»	* <i>navauva-</i>	
«یک دهم»	* <i>daθauva-</i>	
«یک بیستم»	* <i>vīstauva-</i> (< * <i>visa(s)tauva-?</i>)	

به جدول بالا می‌توان واژه‌ایرانی باستان **haftahawa-* را اضافه کرد که هنینگ در (*Kahle Fs., 1968:138-145*) آن را در لقب *hpthpt'* در یک متن آرامی باستان تشخیص داده است. او در همان جا (همچنین نگاه کنید به *C.Salemann GIP, 1895-1901: i.1.290*) به کسرهای فارسی میانه زیر توجه کرده است: «یک سوم» *srišwadag^{۷۱}*، «یک چهارم» *časrušwadag^{۷۲}* (فارسی میانه (ترفان) *tswg^{۷۳}*)، «یک پنجم» *panjwadag* (فارسی میانه (ترفان) *pnjwg*)، «یک هفتم» *haftwadag*، «یک هشتم» *aštwardag*. در میان صورت‌های فارسی باستان دو نمونه تقلیدی قابل ملاحظه هستند: **čaçuva-* و **vīstaava-*. طبق نظر گرشویچ (*JNES xxiv 1965:183*) صورت دوم «بر اساس عدد

۷۰. ۶- در این جا به جای ۵- (طبق نظر گرشویچ) صورت‌های فارسی میانه آمده است (همین‌طور (*W.B.Henning, In memoriam Paul kahle (i.e.kahle Fs.), 1968:144 n.40*).

۷۱. پهلوی *srišwik'* را مکنزی (1971:76) به صورت *srišwadag* تفسیر کرده است.

۷۲. بعضی از دستنویس‌ها *čtr-* را به جای *čsr-* آورده‌اند. ولی در هر حال یک صورتی عالمانه بر اساس صورت اوستایی *caθrušuu-* و توضیح حاشیه‌ای آن است.

۷۳. در مورد *tswg* همچنین نگاه کنید به ۱-۲-۷ یادداشت ۲۸. توجه کنید به *tswkiv* روی مهره‌های ساسانی (*R.Frye, Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift für Franz Altheim zum*

(6.10.1968, Berlin, 1970:80-81).

ترتیبی **vīstama*» با قیاسی نسبی ساخته شده است: **aštama* «هشتم» و غیره: **aštahva* «یک هشتم» و غیره: **vīstama* «بیستم»: **vīstahva* «یک بیستم». برای من روشن نیست که چرا باید اعداد ترتیبی مطرح شوند. این کسرها به روشنی متشکل از صورت‌های ترکیبی (یعنی در بیشتر موارد، اعداد اصلی) به اضافهٔ پسوند (۱-۳-۳) تشخیص داده شده‌اند. صورت‌های ترکیبی (و اشتقاقی) «بیست» و «سی» در اوستایی *visata*^{۷۴} و *θrisata*^{۷۵} بودند (۱-۲۱-۲، ۱-۲۲-) که معادل صورت‌های فارسی باستان **visata*^{۷۶} و **θrisata*^{۷۷} هستند. این‌ها صورت‌هایی هستند که احتمالاً مخفف شده‌اند و لو این که تحت تأثیر اعداد ترتیبی مخفف قرار گرفته باشند. دو عدد کسری دیگر با کمی اختلاف در صورت، اخیراً در زبان عیلامی دیده شده است: *mišduya* «یک بیستم» و *šišduyaš* «یک سی‌ام». این صورت‌ها را گرشویچ (TPS, 1969:174-175) مشتقی از **wīstahwya* و **šīstahwya* گرفته است (مشتق‌های *-ya* از کسرهایی با *-hwa* و اعداد ترتیبی).

۳-۳-۳ همان‌گونه که در هندی باستان اعداد ترتیبی می‌توانستند به جای اسم‌های خنثی برای نشان دادن عدد کسری استفاده شوند، در خوارزمی هم اعداد ترتیبی بعد از «سوم» همین عملکرد را دارند: *cf rym* «چهارم»، *pncym* «پنجم»، *xm* «ششم» و غیره. بارتولومه (1904:1766) صفت *haptaiθiia* «هفت‌تایی» که فقط یک بار در اوستا آمده است (یشت ۱۹-۲۶) را مشتقی از عدد ترتیبی *haptaθa* «هفتم» توصیف کرده که مانند اعداد ترتیبی هندی باستان برای نشان دادن عدد کسری استفاده می‌شده است. در اوستا خود *haptaθa* و سایر اعداد ترتیبی برای این منظور استفاده نشده‌اند (نگاه کنید به K.Hoffmann, KZ lxxix, 1965:247, n.1)، اما مشکل بتوان برای *haptaiθiia* توجیه قانع‌کننده دیگری آورد.

۴-۳-۳ واژهٔ اوستایی *θrižat* فقط یک بار در اوستای جدید (وندیداد ۲-۲۳) آمده است. بارتولومه (1904:812) آن را مشتقی از *θriš* «سه بار» با پسوند به کار رفته در واژهٔ لاتین *trientis* توصیف کرده است: *θrižant* «سوم». در این حالت انتظار داریم که در ایرانی معنی «سه بار» بدهد مانند *θrižuuat* (۳-۵-۱-). ترجمه پهلوی‌ای که از *θrižat* در وندیداد ۲-۲۳ شده است *az 3 gyāgān* «از سه جا» است، یعنی فرضاً از سه جای ذکر شده در این بند. مترجم پهلوی ظاهراً *-at* را پایانهٔ ازی ستاک صامت در نظر گرفته است.^{۷۴} چنین

۷۴. دار مستتر (Le zend-Avesta, paris 1892-1893:ii.25 with n.27) با ترجمهٔ "de ces trois licux" و با توصیه

تفسیری را قرائت دستنویس‌هایی که به جای *-qt*، *-ada* دارند نیز نشان می‌دهند. با وجود این روشن نیست که حالت از *θrīš* «سه بار» چه معنایی دارد. اگر استفاده از حالت از *این عدد اصلی را با حالت توزیعی آن در واژه آسی *ārtāyā* «سه سه» مقایسه کنیم، داشتن کاربرد توزیعی امکان‌پذیر است، اما تفسیر این عبارت روشن نیست.*

۳-۳-۵- در زبانهای ایرانی نیز مانند هندی باستان، برای بیان «نیم» معمولاً دو راه وجود دارد، یعنی استفاده از کلماتی که ادامهٔ واژه‌های هندوایرانی **ardha-* و **naima-* هستند. واژه اوستایی *arəda-* (صفت، اسم) = واژه هندی باستان *ardhā-* و واژه اوستایی *naēma-* (صفت، اسم) = واژه هندی باستان *nēma-* است. واژه ایرانی باستان **arda-* ادامه یافته و در ختنی *hala-* (Bailey 1967:412) شده و با پسوند *-ka-* در ختنی *hālaa-* (صفت، اسم)، در آسی (دیگور) *ārdāg*، در پهلوی زردشتی *ālag*، در فارسی میانه *rg* شده است. واژه ایرانی باستان **naima-* ادامه یافته و در سغدی *nym*، در خوارزمی *nym(yk)*، در پهلوی زردشتی *nēm(ag)*، در فارسی جدید *nīm(e)* و در پشتو *nēmai* شده است.

۳-۳-۶- به‌غیر از «نیم»، احتمالاً در زبانهای ایرانی متأخر اعداد کسری به صورت ترکیبی از اعداد ترتیبی به اضافه اسمی به معنی «قسمت، جزء» بیان شده‌است مثلاً: در خوارزمی *W.B.Henning, Handbuch der Orientalistik, 1958:IV.i.) -yāta- > 'rcy'd(y)k*؛ در آسی (دیگور) *θritiya* (109-110)؛ در آسی (دیگور) *ārtikkag xai*^{۷۵} یک کاربرد باستانی در واژه فارسی جدید *do bahr* (در شاهنامه بسیار به کار رفته) «دو سوم»، واژه به واژه «دو قسمت (از سه قسمت)»، وجود دارد که در این جا *bahr* «سهم» با واژه اوستایی **baxθra-* *baxθra-* > از **bag-* «بخش کردن» هم‌ریشه است. اما در بلوچی *bahr* با اعداد ترتیبی به طور با قاعده‌ای به کار رفته است: *gīstumī bahr* «یک بیستم» (V.A.Frolova, *Beludžskij jazyk, Moscow 1960:40*).

۳-۳-۷- اعداد کسری همچنین ممکن است با دو عدد اصلی بیان شوند مانند پهلوی

در مورد *θrīzai* "sorte d'ablatif de thrish" از او تبعیت کرده است.

۷۵. در مورد *xai* «سهم، بخش» نگاه کنید به *I.Gershevitch, Central Asiatic Journal vii (1962:91); Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata [pagliaro Fs.] (1969:ii.192); É.Benveniste, Titres et noms propres s] en iranien ancien (1966:84) and JA cclxii (1954:306); H.W.Bailey, Transactions of the Philological Society (1945:9)*

زردشتی (*III-ēvag(ē)*، فارسی جدید *seyek(ē)* «یک سوم»، واژه به واژه «سه یک»، بلوچی *čī ār-sai* «سه چهارم»، واژه به واژه «چهار سه».

۴- اعداد توزیعی

۳-۴-۱- زبان اوستایی فقط یک عدد توزیعی ارائه می‌دهد: *nauuasō* «نه گان، نه نه»، که فقط دوبار (یشت ۱۳-۵۹، وندیداد ۲۲-۲) در عبارت واحدی آمده است: *nauuasēasca* «و نه بار ده هزار». این استفاده شمارشی ممکن است در شعر باشد، اما به هر حال صورت ثانوی است. *ōsō* (صورت سندهی *ōsō-ca*) معادل دقیق صورت‌های هندی باستان *śaḥ* و یونانی *κάς* است که به صورت توزیعی استفاده شده است. بروگمان - دلبروک (1897-1916:II.ii.1,75) پیشنهاد کرده‌اند که آن را از صورت هندواروپایی آغازین *kms* بدانیم. آن را با صورت‌های لاتین *cēnsēo*، هندی باستان *śamsati*، گاهانی *sanghaiti* «جدی اعلام کردن» نیز مربوط دانسته‌اند.

۳-۴-۲- طبق نظر گرشویچ (Central Asiatic Journal Vii, 1962:95) ممکن است ایرانی باستان **ōsah* (۳-۴-۱-) در یک جا در سغدی ادامه یافته باشد. در مدرک Nov. 4 V 1 کوه‌مغ این عبارت *XXII sw pr wriw δ'r'm km* وجود دارد، که به نظر او، یعنی «من آن را با بهره بیست درصد حساب خواهم کرد». او *XXII sw* را به صورت *δas δas δwa-su* «به میزان دهی دو» توصیف کرده است. جدا از این واقعیت که ما باید انتظار *δiv-* داشته باشیم (نگاه کنید به صورت هندی باستان *dviśāḥ* و ۱-۲-۲- بالا) نتیجه طبیعی صورت ایرانی باستان *-ah* در سغدی - است. بنابراین مشکل می‌توان فهمید که چطور این تفسیر توانسته است پایه و اساسی رسمی بیابد. شاید بهتر باشد راه حل دیگری را جستجو کنیم. لیفشیتس (*V.A.Livšic*) در نوشته‌اش *Sogdijskie dokumenty s Gory Mug, Moscow* (1962:ii.43) پیشنهاد کرده است که *s* نشانه اختصاری *stryk* «استیر» است، اما برای *-w* مشکل بتوان چنین توجیهی آورد.

۳-۴-۳- در زبانهای ایرانی متأخر اعداد توزیعی بسیار متنوعی دیده می‌شوند که اساساً با پسوندهای *-k* مشخص شده‌اند (نگاه کنید به *I.Gershevitch, Transactions of the Philological Society, 1948:63-65*). این اعداد در هندی باستان احتمالاً با اعداد شمارشی *-ka-* دار مربوطند. به عنوان مثال: سغدی *-ky* در سغدی بودایی **z'rky* (نوشته شده *ILPWky*)، در سغدی مانوی *z'rkyw* «هزارگان، هزار هزار». در یغناپی *iki iki* «یکی یکی» همان *-ki* سغدی را نشان می‌دهد. در خوارزمی تمام اعداد توزیعی از «یک» تا

«ده» فهرست شده‌اند: δsc , $\delta' \delta c$, $' \delta tc$, $' \beta dc$, $' xc$, $pncc$, $cf'rc$, δyc , $\delta'wc$, $\delta'wc$. این اعداد از عدد اصلی به اضافه پسوند $-c$ $> -ki$ * تشکیل شده‌اند، که شاید صورت قدیمی تر آن $*kīya$ یا حتی $*kaya$ بوده‌است، اما به ندرت ممکن است از $kāya$ باشد. همان‌طور که بیلی^{۷۶} برای آسی (دیگور) gai در $yeugai$ «یکی یکی»، $radugai$ «به نوبت» و غیره در نظر گرفته‌است. یک k -توزیعی احتمالاً در بعضی از صورت‌ها دیده می‌شود ولی هنوز توجیه مناسبی برای آن‌ها داده نشده‌است. $gān$ در واژه فارسی جدید $yagān$ «یکان، یکی یکی» (اکنون منسوخ شده‌است)، و غیره را نگاه کنید به ۱-۲-۳. در وخی $igōn$ $igōn$ «یکی یکی» (Morgenstierne 1938:513)، در پشتو $salgūnah$ «صد صد»، در یزغلامی $gēn$ (Moscow Édel'man, Jazguljamskij jazyk, D.I. 1966:35) نیز همین شکل است.

۳-۴-۴-۴ در زبانهای ایرانی متأخر به جای قید توزیعی مورد بحث در ۳-۴-۳-۳-۳ ممکن است عدد اصلی در معنی توزیعی تکرار شود، مثال: در پهلوی زردشتی $ēk \bar{e}k$ ، در فارسی جدید $yek \ yek$ ، در سغدی پارسی $yw \ yw$ ، در ختنی $šsau \ šsau$ «یک یک». ۳-۴-۵ در زبانهای هندوایرانی آغازین $-anya$ * «دیگر» به همین نحو برای بیان «یکدیگر» تکرار شده‌است مثلاً: در هندی باستان $-anyonya$ ، در اوستایی $-anīiō$ $-anīiā$ ، در خوارزمی $nywny$ ، در وخی $yoman$. در ایرانی بیان «یکدیگر» متداول‌تر از «یک‌دوم» (عدد اصلی به اضافه عدد ترتیبی) است: در ختنی $ššūjāta$ ، در سغدی بودایی $yw \ dypty$ ، در فارسی جدید $yek \ digar$.

۵- اسم جمع

۳-۵-۱- همان‌طور که از یک خانوادهٔ زبانی با سه شمار (مفرد، ثنیه، جمع) انتظار می‌رود، قدیمی‌ترین اسم جمع مربوط به دو است، یعنی «هر دو، باهم». با وجود این، در هندوایرانی $*ubha$ - و $*ubhaya$ - «هر دو، باهم» یک مصوت آغازی دارند که وقتی این صورت‌ها در کنار سایر زبانها از جمله گوتی bai قرار می‌گیرند، مشکل می‌توان آن را توصیف کرد. احتمالاً این $*u$ «و» فقط هندوایرانی است. $*ubha$ - با املاهای گوناگون در

۷۶. Transactions of the Philological Society (1945:9). بیلی پیشنهاد کرده‌است که در واژه آسی gai صورت ایرانی باستان $*kāya$ «توده، انبوه» دیده می‌شود، اما با توجه به دامنهٔ وسیع اعداد توزیعی $-K$ در بعد به نظر می‌رسد.

زبان اوستایی دیده می شود مثلاً: در اوستای گاهانی *uba-*، در اوستای جدید *uuu-*، *auuu-* صورت فارسی باستان *uba-* = صورت هندی باستان *ubhā-* در ختنی *hūduva-* «هر دو» به نظر می رسد ترکیبی از «هر» و «دو» با پیشوند *h-* است (Bailey 1967:425). برای چنین ترکیبی به واژه ایتالیایی *ambedue* «هر دو» با همین ترتیب، توجه کنید. همچنین *uba-* در پراچی *huddi* شده است (Morgenstierne 1929:258). صورت هندوایرانی **ubhaya-* ادامه یافته در اوستایی *uuaiia-* شده است. این ترکیب در سغدی به صورت *wβyw* (W.B.Henning, Gershevitch 1954:245 in) و در سغدی مانوی *wβyw*، در سغدی بودایی *wβyw*، در سغدی مسیحی *byw* (Gershevitch 1954: § 101) است. ۳-۵-۲- پسوند انتزاعی هندواروپایی *-two-* (Brugmann-Delbrück 1897-1916:II.ii.450) در دو اشتقاق عددی اوستایی دیده می شود: *darəyō.fratəmaθβa-* (یشت ۶۰-۲) و *θrisataθβam* «سی بار»، که حالت مفعولی مفرد خنثی است و به عنوان قید (دو بار در وندیداد ۹۸-۸) به کار رفته است. هر دو صورت ثانوی هستند: در مورد **fratama-* نگاه کنید به ۲-۱-۱ و در مورد *θrisata-* به ۲-۱-۲.

۳-۵-۳- طبق نظر گوتیو (R.Gauthiot) (در مقاله *Essai de grammaire sogdienne*)؛ و گرشویچ (Mission Pelliot en Asie centrale 8:I,III, Paris, 1914-23:120 §)؛ و گرشویچ (1954: §)؛ در سغدی مانوی واژه *dyβnw* و در سغدی بودایی واژه *dyβnw* «هر دو» ممکن است ادامه پسوند هندواروپایی *-no-* باشند، که در لاتین *binī* و غیره دیده می شود (Brugmann-Delbrück 1897-1916:II.ii.1,77-78) همچنین نگاه کنید به ۳-۱-۱-۲). اما توصیف متفاوتی در بالا (۱-۲-۱-) مطرح شده است. مُرگستیرنه (NTS v, 1932:343) واژه سُغنی *diō "n* «دو» و واژه سغدی *dyβnw* را با هم مربوط می داند.

ترتیب اعداد

در ترتیب طبیعی اعداد مرکب (مانند هندی باستان)، یکان قبل از دهگان قرار می گیرند، ولی در حالت های دیگر اعداد بزرگتر مقدم هستند. بنابراین اوستایی صورت های *pancāca- vīsaiti* «بیست و پنج» (واژه به واژه «پنج و بیست»)، *nauuaca nauuaitimca* «نود و نه» و غیره، سغدی بودایی *nw' nw't* «نود و نه»، ختنی *pusparebāstā* «بیست و

پنج» که از *pamijsa* «پنج» + **parah* «بعد» (E.Leumann, ZDMG 1908:95 n.1) «بیست» تشکیل شده است و ختنی *nauvarenautā* «نود و نه» را دارند. در زبانهای جدید برای بیان عددی مرکب از یک دهگان و یک یکان معمولاً به سادگی اعداد اصلی مربوطه را با حرف ربط «و» به هم متصل می‌کنند، که در این صورت گاهی یکان اول می‌آید مثل پشتو *yau wišt* «بیست و یک»، آسی (دیگور) *yau āma insāi* (ایرون) *yu āmā ssāj* «بیست و یک»، ولی اغلب به دنبال قرار می‌گیرد مانند: در بلوچی *gist o yak* «بیست و یک»، در فارسی جدید *bist o yek* «بیست و یک»، در یزغلامی *bīst-ə-čör* «بیست و چهار»، در پراچی *yušt u žū* «بیست و یک»، در سَرِیگلی *wīst-at iw* «بیست و یک»، در تاتی *bīsti panj* «بیست و پنج»، در کردی *sīh ô sê* «سی و سه»، در سُغنی *du dīs-at yīw* «بیست و یک». در بعضی از زبانها این روش به قیاس حتی به اعداد یازده تا نوزده نیز سرایت کرده است، مثل اعداد *dīs-at yīw* «یازده» در سُغنی، *dāhyāk* «یازده» در تاتی، *das-yīw* «یازده» در وخی. بعضی از مثال‌های مربوط به اعداد بزرگتر عبارتند از: در سغدی بودایی *ILPW 'dwy C 50nw* «هزار و دویست و پنجاه»، در ختنی *ysārā drrai se haudā* «هزار و سیصد و هفتاد»، *satā ššūvarebistā* «صد و بیست و یک»، در فارسی جدید *hazār o sad o bist o yek* «هزار و صد و بیست و یک». در بعضی موارد اعداد تفریقی دیده می‌شوند: در سغدی مانوی *ii qmbyy xxx* «بیست و هشت» (واژه به واژه «سی کم دو»)، در سغدی بودایی *yw knpy L* «چهل و نه» (ترجمه واژه به واژه «پنجاه کم یک»)، در تاتی *hāstād sāta kām* «هفتاد و هفت» (ترجمه واژه به واژه «هشتاد کم سه»).^{۷۷} صورت اوستایی *kamna-* و فارسی باستان *kamna-* «کم» به این نحو استفاده نشده، اما به ندرت دیده می‌شود. در فارسی جدید اولیه نیز از *kam* به همین نحو استفاده شده است (Lazard 1963:220): *hazār kam panjāh*: «نهمصد و پنجاه» (واژه به واژه «هزار کم پنجاه»).

77. A.L.Grunberg, *Jazyk severo-azerbajdzanskix Tatov, Leningrad (1963:45).*

مانفرد هوتو

ترجمه سالومه رستم‌پور

ویراستار ترجمه: زهرا (نیلوفر) باستی

مانویت ایرانی در سده چهارم میلادی

«چهارمین کنگره بین‌المللی مانوی‌شناسی برلین - ۱۹۹۷»

چهار سال پیش مقاله‌ای درباره ابعاد اصلی مانویت در اوایل شاهنشاهی ساسانی در سده سوم منتشر کردم.^۱ مقاله کنونی‌ام ادامه این بررسی در سده چهارم خواهد بود. اما نخست اجازه دهید با سالهای پس از مرگ مانی در ۲۷۷ میلادی آغاز کنیم که تعقیب و آزار امت مانی و نقطه اوج آن یعنی شهادت سیسینیوس (Sisinaos) رهبر مذهبی وقت در سال ۲۸۶ میلادی در دوران حکومت بهرام دوم، را به دنبال داشت. از بُعد مذهبی - سیاسی مهمترین بخش این سالها دوران زندگانی کرتیر و اعتلابخشی او به آیین زردشتی، تنها دین رسمی حکومت، است. کرتیر در کتیبه‌اش در کعبه زرتشت در نقش‌رستم می‌گوید:^۲

و مرا کرتیر نجات‌بخش روان بهرام موبد اورمزد نامیدند. در هر ایالت و جای شاهنشاهی نیایش اورمزد و ایزدان بزرگ داشته شد و دین مزدیسنی و موبدانش در این سرزمین احترام بسیاری یافت. و ایزدان و آب و آتش و دام بسیار خرسند

۱. جزئیات را ببینید در Hutter 1993

۲. ر.ک. ترجمه جدید ژینیو به فرانسه sq. 1997, 69; Boyce 1984, 112.

بودند و اهریمن و دیوان رنج و آزار فراوان دیدند و آیین اهریمنی از این سرزمین رانده و مردم به آن ناباور شدند، و در این سرزمین بر یهودیان و بوداییان و برهمنان و ارمنیان و مسیحیان یونانی زبان و مغتسله (Baptisers) و مانویان تاختند. پیکره‌ها برانداخته شد و آیین دیوان تباه گشت و معابد ایزدان بنا شد.

از برخوردِ کُتریر با ادیان دیگر می‌توانیم چنین استنباط کنیم که او به حقانیت دین خود اعتقاد داشت و طرفدار اندیشه ایرانی دیگری بود که از قرار معلوم کهن‌تر است و امروز نیز پابرجاست.

در وصیت‌نامهٔ اردشیر بنیانگذار سلسلهٔ ساسانی می‌خوانیم:

بدان که پادشاهی و دینوری دو برادر توأمان هستند که هیچ‌یک نمی‌تواند بدون دیگری باقی بماند. دین بنیان پادشاهی است و پادشاهی نگهبان دین ... بدان که در یک پادشاهی هرگز نمی‌تواند هردو، دین‌سالاری پنهان و پادشاهی آشکار، برپا باشد، بی‌آنکه دین سالار به آنچه در تسلط پادشاه است چنگ اندازد. پس دین پایه و پادشاهی ستون است و مالک پایه در مالکیت بنا از مالک ستون برتر است.^۳

از آنجا که اندیشهٔ کهن ایران مبتنی بر برنامه‌ای سیاسی بود که نقاط قوت ایدئولوژیکی آن از مذهب سرچشمه می‌گرفت، در اواخر سدهٔ سوم پس از پذیرفته نشدن مانویت به منزلهٔ دین رسمی احتمالی، دیگر جایی برای فعالیت مانویان باقی نماند. پس پیامد طبیعی آن آزار و تعقیب بود. این رخداد گذشته از دامن زدن به مهاجرت مانویان به ماوراءالنهر و استانهای شرقی روم موجب شد که آنها پناهگاهی نیز در حیره، قلمرو پادشاه عرب، یعنی عمرو بن عدی، بیابند که در کتیبه پایکولی نیز بیعت‌کننده با نرسی (پادشاه ساسانی) خوانده شده است. او در دهه نود از سدهٔ سوم موفق شد نرسی را به دست کشیدن از آزار و اذیت مانویان متقاعد سازد. نرسی خود نیز دلیل موجهی برای پایان دادن به تعقیب مانویان داشت. از آن جا که امپراتور روم، دیوکلتین (Diocletian)، در سال ۲۹۷ میلادی^۴ فرمانی علیه مانویان صادر کرد، نرسی بهتر دید با

۳. به نقل از Gnoli 1989, 170: ارتباط بین «دستگاه دینی» و «حکومت» را در همان 168-72 sq - 138 ببینید؛ دیدگاه مشابهی در «نامهٔ تنسر» بیان شده است. رک: Boyce 1984, 109.

۴. در پژوهش اخیر تاریخ ۲۹۷ (رک: Lieu 1992, 121-5)، که موافق با سال ۳۰۲ است) کاملاً تأیید نشده است اما هنوز اعتبار زیادی دارد. رک: Wiesehöfer 1993, 373 و یادداشت ۵۴.

پایان دادن به آزار مانویان از حمایت آنها در سپاه آشفته‌اش علیه رومیان بهره گیرد.^۵ بنابراین مانویان توانستند چند سالی در آرامش زندگی کنند.

اما در دوران پادشاهی هرمز دوم (۳۰۳-۳۰۹)، جانشین نرسی، بار دیگر موبدان زرتشتی رأی به نابودی مانویان بدعت‌گذار دادند. پادشاه هرا دوباره به آنان پناه داد و زمینه فرار مانویان بسیاری را به مناطق دوردست غرب فراهم ساخت.

این تاریخچه مختصر از مانویت در زمان حکومت ساسانیان بر ایران^۶، به پیروزی اولیه مانی شهرت یافته است و شرح آزار و اذیت بعدی آنها را می‌توان در منابع مختلف بسیاری یافت. اما به گفته ساموئل لیو (Samuel Lieu): «تاریخ مانویت در بین‌النهرین در باقی سالهای فرمانروایی ساسانیان، هنوز تا حد زیادی ناشناخته مانده است.»^۷ در این مقاله سعی شده است تا وضعیت دین مانوی در ایران در زمان فرمانروایی شاپور دوم (۳۷۹-۳۰۹ میلادی) تاحدی روشن شود.

علی‌رغم دوران طولانی پادشاهی شاپور دوم - او در بطن مادر به پادشاهی رسیده بود - منابع به‌نسبه اندکی درخصوص موضوع مورد بحث ما باقی مانده است. در میان متون ایرانی میانه مانوی مکشوفه از منطقه آسیای مرکزی تاکنون مدرکی نیافته‌ام که وضعیت این دین را در سده چهارم میلادی در ایران روشن کند. با این حال کتابهای شهیدان مسیحی این سالها و کتابهای پهلوی زرتشتیان اطلاعاتی در اختیارمان می‌گذارد.^۸

۲- آذرباد مار اسپندان و مانویان

زمانی که شاپور به قدرت رسید، موبد موبدان، «آذرباد مار اسپندان» با او همراه بود. این موبد مانند پیشینیان خود در سده قبل - «تنسر» در دربار اردشیر یا «کرتیر» در دربار بهرام اول و بهرام دوم یا به‌نوعی مانی در دربار شاپور اول - بر دربار نفوذ داشت. جامعه زرتشتیان وی را بزرگ می‌دارند که مدافع دین بود و با تحمل آزمونی سخت

۵. ر.ک.: Skjaervø, Frye 1983, 131; Seston 1939, 366-73; Schmidt, Polotsky 1993, 28sq. 1997, 342. نظر دیگر را 162-173 Decret 1978 دارد. او بر این فرض نیست که نرسی برای جلب حمایت مانویان در برابر رومیان از فشار وارد بر آنها کاسته باشد، ر.ک.: Wieschöfer 1993, 372 sq. ۶. ر.ک.: Lieu 1992, 106-10.

7. Lieu 1992, 110; cf. wieschöfer 1993, 372.

۸. de Menasce 1945, 227-45 متن و ترجمه شمار زیادی از متون پهلوی را ارائه می‌دهد که به مانی یا مانویت اشاره کرده‌اند ولی از نتیجه‌گیری تاریخی پرهیز کرده است.

درست‌کرداری و راست‌کیشی خود را ثابت کرد. ما نیازی به بیان شهرت این موبد در میان زرتشتیان نداریم، فقط به نوشته‌های بسیاری درباره‌ او، تحسین ایمان وی و یادآوری شکوفایی دین بهی در روزگار او اشاره می‌کنیم. بدین ترتیب به احتمال زیاد «آذرباد» دشمن اصلی مانویان در سده چهارم میلادی بود.

متن نسبتاً جدیدی که به پیشگویی و دوران آتی می‌پردازد می‌تواند آغازگاهی به شمار آید.

در متنی از کتاب پنجم دینکرد می‌خوانیم:^۹
ویرانگرانی چون اسکندر ... بدعت‌گذاران و اصلاح‌گرانی دروغین چون مسیح، مانی و دیگران، دوره‌هایی چون عصر مفرغ که با عصر آهن و اعصار دیگر آمیخته شده، احیاگران و رواج‌دهندگان دین چون اردشیر، آذرباد، خسرو ... و دیگران.

هرچند متن بالا به‌صراحت بیان نمی‌کند که آذرباد مسئول اصلی آزار مانویان در سده چهارم میلادی بوده است، نشان می‌دهد که مانی دشمن بزرگ دین بهی و آذرباد احیاگر آن بوده است. بنا به گاهشماری، آذرباد احیاکننده دین پس از رواج کیش مانی بود. متن مشهور دیگری از کتاب سوم دینکرد موضوع رد آموزه مانی به وسیله آذرباد را بیان می‌کند. در سطرهای آغازین می‌خوانیم:^{۱۰}
ده دستور که مانی ناتوان نابکار علیه دستوره‌های احیاگر راستی، آذرباد ماراسپندان، فریاد کرد.

فصلهای قبلی و بعدی دینکرد نیز هریک ده بند را نشان می‌دهد، بنابراین چنین به‌نظر می‌رسد که عدد ده عددی کلیشه‌ای باشد،^{۱۱} زیرا «آذرباد» دوازده نیکی را ذکر کرده است که باید هرکس در برابر آموزه مانی به‌جای آورد:^{۱۲}
۱- از اندیشه دیگری انتقام بگیرد.

9. Dk 5, 3, 3; cf West 1897, 127 sq.; Molé 1967, 110-13.

10. Olsson 1991, 282

۱۱. ر.ک.: متن مانوی ۵۷۹۴M که «ده» بند در آن نشان دهنده برتری دین مانی بر دیگر مذاهب است.

۱۲. تفضلی ۱۹۸۵: ۴۷۷.

- ۲- آزمندانه انبار مسازید.
- ۳- نیکی را چون میهمانان پذیرا شوید.
- ۴- همسر از خاندان خود بگیرید.
- ۵- به درستی کیفر کنید و از حق دفاع کنید.
- ۶- از کشتن حرام دام پرهیزید.
- ۷- در کنه هستی تفکر کنید. گیتی را اصل بنیادین هستی بشمارید.
- ۸- به خاطر ایزدان (خدایان) امور دنیوی را ترک کنید.
- ۹- خود در پی امور مینوی باشید.
- ۱۰- دیوان را از خود دور کنید.
- ۱۱- خدایان را میهمان تن (وجود) خود کنید.
- ۱۲- جهان را تعالی بخشید.

سخنان بالا نشان می‌دهد که دیدگاه جهان زرتشتی با کیهان بسیار هماهنگتر است و مانند مانویت ضد کیهانی نیست. از این رو می‌توانیم نتیجه بگیریم که این دوازده اندرز «آدرباد» از راست‌کیشی زرتشتی بهره گرفته است نه از آیین زروانی. «آدرباد»، حامی دین بهی باید علیه مانویان رفتار کند، گرچه از لحاظ گاهشماری ارتباط تاریخی موجود بین مانی و آدرباد در دینکرد درست نیست، اما این متن یقیناً توجیهی ایدئولوژیکی برای شکنجه امت مانوی ارائه می‌دهد به طوری که ممکن است حتی فرض کنیم که تاحد کمی دخالت آدرباد را در تعقیب و آزار مانویان منعکس می‌کند.

۳- آزار مانویان در دوران پادشاهی شاپور دوم و جانشینانش تا دوره مسیحیت

متن سریانی درباره آزار مانویان همان دوران به اواخر دوره فرمانروایی شاپور تعلق دارد، از این رو معلوم نیست که در آن زمان آدرباد موبد موبدان هنوز زنده بوده است. نام یکی از موبدان که در این آزارها دست داشت، «زرتشت» بود، البته مشخص نیست که او همان زرتشت پسر آدرباد باشد. متن به شهادت یک مجتهد مسیحی اشاره می‌کند. مقامات ساسانی با یادآوری سرنوشت یک مانوی دربند، تلاش کردند این مسیحی را به دست کشیدن از ایمان خود وادارند. این مانوی پس از تحمل شکنجه، مانی، ایمانش و آموزه‌هایش را تکفیر کرد. پس موبدان مورچه‌ای نزد او آوردند تا آن را بکشد. متن روایات شهادت مسیحی می‌افزاید که مانویان به این مور چون «روح زنده» می‌نگریستند.

پس از آن که پیرو مانی مور را کشت، مجتهد مسیحی شادمان گشت، زیرا آن را نشانه برتری و پیروزی دین خود بر مانویت شمرد.^{۱۳}

جزئیات این متن جنبه‌های جدید مهمی را آشکار می‌کند. اشاره به مور به عنوان روح زنده را می‌توان به نوعی تمسخر نویسنده مسیحی کتاب اعمال فرض کرد. اما من فکر می‌کنم که کشتن مور را باید در بافت اعتقادات زرتشتی نیز مورد توجه قرار داد. مورچه‌ها جانورانی هستند که در واژگان زرتشتی «خرفستر» به معنی جانوران موذی نامیده می‌شوند، و به آفرینش اهریمنی تعلق دارند. هر زرتشتی باید در نبرد کیهانی علیه اهریمن و آفریده‌های او، از جمله در کشتن «خرفستر» نیز، شرکت جوید. و آنگاه که موبدان پیرو مانی را وادار به کشتن مورچه می‌کنند، او گذشته از تکفیر مانویت به آیین زرتشتی نیز اعتراف می‌کند.^{۱۴} پس می‌بینیم که هدف از شکنجه بازگرداندن یک مرتد به دین بهی بوده است. ویژگی برجسته دیگر این متن در کتاب اعمال شهیدان سریانی – در مقایسه با متن‌های دیگری از این دست – بی‌توجهی کامل به ستایش آتش، خورشید یا آب است که در مانویت امر غیرممکنی نبود. به طوری که در متن فارسی میانه (M95) سرود «روح زنده» می‌خوانیم این اعمال زرتشتی برای مانویان آشنا بوده است. در سطرهای زیر «روح زنده» سخن می‌گوید:^{۱۵}

من آتشی هستم که زرتشت برافروخت و به اشو فرمان افروختن مرا داد. از هفت آتش تقدیس شده خوشبو برای من آورید، آن آتش پاک هیزم را. (فراز آید و) بیاورید هیزم و بوی پاک و خوش را. مرا با دانش روشنی بخشید و بر من نثار کنید زوهر پاک را. من آبی هستم که سزاوارم آب زوهر نثارم گردانید تا نیرومند گردم.

این سرود به روشنی نشان می‌دهد که آیین مانوی از آداب و نمادهای زرتشتی بهره جسته بود – فقط با این تفاوت مهم که؛ وجود دانش (d'nšn / عرفان) در افروختن آتش ضروری است. بنابراین ذکر آتش یا آب در متون ضد مانوی – برخلاف متون شهدای مسیحی – نابجاست.

گرچه در زمان حکمرانی شاپور دوم، هم مسیحیان و هم مانویان شکنجه و آزار می‌شدند احتمالاً تفاوت‌هایی وجود داشته است. استفاده مانویان از نمادهای زرتشتی منجر به

13. cf. Brown 1915, 137 sq.; köbert 1969, 129; Lieu 1992, 111 sq.

۱۴. مطالب بیشتر را ببینید در Scott 1989, 450 که به این متن سریانی اشاره نمی‌کند.

15. Boyce 1975, 112 sq., no. be. Cited after klim keit 1993, 50; cf. also Scott 1989, 441.

منازعه‌ای بین آنها و زرتشتیان شد که ریشه مذهبی داشت. ازسوی دیگر موضع شاپور در برابر مسیحیت بیشتر ناشی از گرایشهای سیاسی برآمده از درگیری طولانی ساسانیان و امپراتوری روم بود.^{۱۶} نمی‌دانیم که شاپور مانویان را نیز به شدت مسیحیان تعقیب و آزار می‌کرده است یا خیر. براساس «گاهشمار آربلا» (Cronicle of Arbela)^{۱۷} به نظر می‌رسد که شدت آن کمتر بوده است، در غیر این صورت ممکن نبود به طوری که در گاهشمار می‌خوانیم مانویان (و یهودیان) بتوانند به راحتی در دربار ساسانیان علیه سیمون (Simon) کاتولیک مداخله کنند، همان که موفق شده بود بسیاری از زرتشتیان (شاید موبدان) را مسیحی گرداند. جدال مذهبی میان زرتشتی‌گری و مانویت - دینی ایرانی - باید با ابزار مذهبی حل می‌شد.

۴- اوستای مکتوب، واکنشی در برابر مانویت

از آنجا که مانویت حقیقتاً تهدیدی مذهبی بود، لازم بود گذشته از قدرت دربار با بحث‌های متقاعدکننده در مقابل آن ایستادگی شود. یک مورد از این بحثها نظرات آذرباد در خصوص تعالیم نادرست مانی است که در بالا به آنها اشاره شد. اما روایت مؤثرتر دیگری در تاریخ آیین زرتشتی وجود دارد، یعنی تاریخ اوستا که به منزله کتاب مقدس نمی‌تواند از کتابهای شرعی مانویت مجزا باشد.

اصرار مانی بر بقای کتابهای مقدسش به شکلی حقیقی و تغییرناپذیر در آموزه‌هایش زبانشناختی و عام است. در یک متن فارسی میانه^{۱۸} شخص پیامبر می‌گوید که دینش به ده دلیل بهتر از دینهای پیش از اوست. دین او به موجب کتابهای زنده‌اش تغییر نخواهد کرد. این کتابهای مقدس نه تنها بهتر از دین‌های پیشین‌اند که پایه‌گذارانشان کتابهایی چون کتابهای مانی نوشته‌اند، بلکه خرد و تمثیلهای ادیان پیشین را در خود دارند. بنابراین کتابهای مانویت حقیقتاً «گنجینه زندگانی» هستند. تعالیم مانی در کتابهایش نگاشته شده است و می‌توان آنها را در اصل چون شاهی بر خردمندی به دین‌باوران و بی‌ایمانان ارائه کرد. اهمیت بسیار زیاد متن یادشده نزد پیروان مانی در دو

۱۶. ر.ک.: Nyberg 1938, 419; Wiesehöfer 1993, 375. نیز بین موضع‌گیری سیاسی شاپور در برابر انگیزه‌های مذهبی مسیحیان و مغایرتی قابل می‌شود، زیرا از نظر آنان مانویان رقیبان اصلی در مذهب بودند.

۱۷. Widengren 1961, 133. ر.ک.: ترجمه آلمانی گاهشمار توسط kawerau 1985, 77 sq. در مسئله اعتبار تاریخی گاهشمار من طرفدار kawerau 1985, 11 و Frey 1986 هستیم.

18. M5794, Boyce 1975, 29 sq., no. a; klinkheit 1993, 216.

متن مانوی دیگر به تصویر کشیده شده است.^{۱۹}

تاریخ‌گذاری «کفالایای قبطی» به اواخر سده سوم یا آغاز سده چهارم میلادی برمی‌گردد که با نسخه فارسی میانه مطابقت دارد و با تأکید مستقیم شکست ادیان دیگر را ناشی از این می‌داند که زرتشت، بودا و مسیح کتابی نگاشتند و فقط پیروانشان تعالیم آنها را به خاطر سپردند و بعدها آنها را نوشتند. تمثیل سفدی از دین و اقیانوس بزرگ نیز بن‌مایه‌های فارسی میانه را تکرار می‌کند که گویای برتری مانویت است. از این سه متن باید نتیجه بگیریم که کتابها هم در زمان زندگی پیامبر و هم در نسلهای بعد جایگاه بالایی داشتند. به همین دلیل در همه منازعه‌های مذهبی با روحانیان زرتشتی، مانویان توانستند به نوشته‌های پیامبرشان اتکا کنند و چنین بحث کنند که چیز جدیدی به دینشان نیفزوده‌اند. از این لحاظ – بی‌تردید – مانویان در موقعیت بهتری از زرتشتیان قرار داشتند که فقط می‌توانستند بر اوستای شفاهی تکیه کنند. اینجاست که باید دوباره به نوشته‌های آدریاد بازگردیم.

به‌طوری که در دینکرد می‌خوانیم^{۲۰}، سنت زرتشتی افتخار احیای مجدد اوستا را به آدریاد و شاهپور شاه نسبت می‌دهد.

شاپور، شاه شاهان، پسر اورمزد، مردمان را از تمام ایالت‌ها فراخواند تا با مناظره رو سوی خدا آورند و تمامی سنتهای شفاهی را در بوته مذاقه و آزمون قرار دهند.

آدریاد پس از این که به درخواست خود در آزمون قرار گرفت و در مجادله با همه فرقه‌ها و مسلک‌هایی که نسکها را مطالعه کرده بودند پیروز شد، چنین گفت:

اکنون که در پهنه هستی بصیرتی در دین یافته‌ایم، نباید به کسی از [پیروان] دینهای دروغین شکبیا باشیم و بر ماست تلاش بیشتری کنیم. پس او همان کرد.

ما پیشتر گفته‌ایم که آدریاد برای ترویج آیین زرتشتی تلاش کرد، اما متن نقل شده از دینکرد، در تاریخچه دینکرد از کتابهای مقدس، نظر دیگری را پیشنهاد می‌کند. طبق نظری که ه. س. نیبرگ (H. S. Nyberg) شصت سال پیش طرح کرد و اکنون مباحث واژه‌شناختی و زبان‌شناختی ک. هوفمن (K. Hoffmann) آن را بیشتر قوت بخشیده است، به احتمال زیاد همه بخشهای اوستا نخستین بار در سده چهارم یا پنجم میلادی

19. cf. Sundermann 1985, 19-33; klinkheit 1993, 178-81; cf. Certer 1988.

20. Boyce 1984, 114

نگاشته شد.^{۲۱} باتوجه به نبود کتاب مقدس نگاشته شده‌ای - مثلاً باسیل مقدس (St. Basil) از کاپادوکیه (Cappadocia) در ۳۷۷ میلادی اشاره می‌کند که زرتشتیان «کتابی» ندارند اما دین خود را زبان به زبان از پدر به پسر حفظ می‌کنند - روحانیان زرتشتی توانستند با کتابهای زیبایی شناختی و ارزشمند مانوی^{۲۲} که دلیلی بر حقانیت تعالیم مانی هستند مقابله کنند. بنابراین آنها داستان باورنکردنی اوستای مکتوب بسیار کهن را ساختند که در خلال یورش ویرانگرانه اسکندر ملعون به ایران گم شد، و از این رهگذر زمینه پذیرش اوستای مکتوب کاملاً متأخر را فراهم کردند. دلیلی وجود ندارد که این کار را نقش ماندگار آدریاد در تاریخ مذهب ایرانیان نینگاریم. آدریاد با اوستای مکتوب گذشته از دراختیار داشتن یک کتاب توانست پیشگام این ادعا باشد که این کتاب بسیار قدیم‌تر - و بهتر - از کتابهای مانوی است، زیرا زرتشت پیش از مانی زندگی می‌کرد. حال باوجود اوستای مکتوب روحانیان زرتشتی امکان مقابله با مانویان را با تکیه بر بنیانی نو یافتند. آنها با کتابشان توانستند نشان دهند که آیین زرتشتی شکست نخورده بلکه مانی تعالیم زرتشت را تحریف کرده بود و از این روی مانی مصلحی به‌شمار نمی‌آمد که دین بهی را احیا کرده باشد بلکه یک زندیق و کافر بود.

۵ - نتیجه

اوستای مکتوب تأثیر دوگانه‌ای به‌جا گذاشت. اوستا گذشته از این که به روحانیان زرتشتی درستیز با رهبران مذهبی مانوی جایگاه قدرتی جدیدی بخشید، ابزاری در اختیارشان قرار داد تا بتوانند به مقابله با مانویت بپردازند. طبق اطلاعات ما از دوره‌های بعد در زمان پادشاهی یزدگرد در اوایل سده پنجم میلادی تعقیب و آزار مانویان از سر گرفته شد. بخشی از مادیان هزاردادستان این موضوع را تاحدی روشن می‌کند. در بندی درباره جادوگری می‌خوانیم که دارایی جادوگران و نیز دارایی کفار (زندیق) مثلاً مانویان باید توقیف شود.^{۲۳} همچنین جنبش مزدک را که در منابع موجود

۲۱. Nyberg 1938, 426 sq.; Hoffmann/Narten 1989. درباره مشکلات مربوط به نوشته‌های زرتشتی آن

سده‌ها ر.ک.: Gignoux 1991, 30 sq.; Skjaervø 1997, 320 sq.

۲۲. بنگرید به: Hutter 1997.

23. MHDA 38, 16-39, I; cf. Mauch 1981, 222. Lukonin 1983, 734.

این روایت را به دوران پادشاهی شاپور دوم و موبد اعظم او آدریاد ماراسپندان نسبت می‌دهند ولی در متن نامی از این پادشاه و موبد به میان نیامده است.

آمده است نمی‌توان همواره کاملاً از مانویت متمایز کرد. این نشان می‌دهد که تعالیم مانی بعدها بخشی از چندگانگی مذهبی زمان ساسانیان شد. البته بررسی این موضوع در حوزه این مقاله نیست. تاریخچه مانویت در زمان ساسانیان و اوایل اسلام در ایران هنوز به بررسی نیاز دارد اما من در این مقاله سعی کردم تا ابعادی از آن را در سده چهارم میلادی نشان دهم. آذرباد ماراسپندان نیز مانند کرتیر در سده سوم میلادی، با تعقیب پیروان دین روشنائی مانی در راه دین بهی مزدیسنی کوشید. آذرباد - یک سده پیش از سلف خود کرتیر - از اندیشه ایرانی ساسانیان مبنی بر قرار گرفتن مذهب و حکومت زیر چتری واحد، پیروی می‌کرد. گرچه مانویت دینی ایرانی نام گرفته است بدین معنا ساسانی به‌شمار نمی‌رفت. بنا براین در امپراتوری ساسانی جایگاهی ایدئولوژیکی برای آن وجود نداشته است.

منابع

Boyce 1975	M. Boyce, <i>A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian</i> , Leiden 1975 (Acta Iranica 9).
Boyce 1984	M. Boyce, <i>Textual Sources for the Study of Zoroastrianism</i> , Manchester 1984.
Braun 1915	O. Braun, <i>Ausgewählte Akten presischer Märtyrer</i> , München 1915.
de Menasce 1945	J. de Menasce, <i>Škand - Gumānīk Vičcār. La solution décisive des doutes</i> , Fribourg 1945.
Decret 1978	F. Decret, <i>L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e siècles). Étude historique et doctrinale</i> , I. Paris 1978.
Fiey 1986	J.M. Fiey, "Compte rendu P. Kawerau, Die Chronik von Arbela", <i>RHE</i> 81 (1986), 544-548.
Frye 1983	R.N. Frye, "The Political History of Iran under the Sasanians", <i>The Cambridge History of Iran. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods</i> , ed. by E. Yarshater, Cambridge 1983, 116-80.
Gignoux 1991	Ph. Gignoux, <i>Les quatre inscriptions du mage Kirdāi</i> , Paris 1991 (Studia Iranica, Cahiers 9).
Gnoli 1989	Gh. Gnoli, <i>The idea of Iran. An Essay on its Origin</i> , Roma 1989.

مانویت ایرانی در سده چهارم میلادی ۸۳۵

- Hoffmann/Narten 1989 K. Hoffmann/J. Narten, *Der sasanidische Archetypus*, Wiesbaden 1989.
- Hutter 1993 M. Hutter, "Manichaeism in the Early Sasanian Empire", *Numen* 40 (1993), 2-15.
- Hutter 1997 M> Hutter, "Vergleichbar ist die Weisheit einem guten Maler. Mani de Maler und seine Ästhetik", *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?*, hrsg. von G. Larcher, Graz 1997, 190-7.
- Kawerau 1985 P. Kawerau, *Die Chronik von Arbela*, Louvain 1985 (CSCO 468).
- Kawerau 1987 P. Kawerau, "Correspondance", *RHE* 32 (1987), 338-340.
- Klimkeit 1993 H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Parables, Hymns and Prayer from Central Asia*, San Francisco 1993.
- Köbert 1969 R. Köbert, "Ein zum Abfall gezwungener Manichäer muss Ameisen töten", *Orientalia* 38 (1969), 128-30.
- Lieu 1992 S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992 [2nd edition].
- Lukonin 1983 W.G. Lukonin, "Political, Social and Administrative Institutions, Taxes and Trade", *The Cambridge History of Iran. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. by E. Yarshater, Cambridge 1983, 681-746.
- Macuch 1981 M. Macuch, *Das sasanidische Rechtsbuch "Mātakdān-i Hazār Dāristān"*, Wiesbaden 1981.
- Molé 1967 M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris 1967 [reprint 1993].
- Nyberg 1938 H.S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig 1938.
- Oerter 1988 W.B. Oerter, "Drei manichäische - soghdische Parabeln im Lichte koptischer Manichaica", *ArOr* 56 (1988), 172-176.
- Olsson 1991 T. Olsson, "The Refutation of Manichaean Doctrines in Dēnkard 3.200", *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. by A. van Tongerloo/S. Giversen, Louvain 1991, 273-93.
- Schmidt/Polotsky 1933 C. Schmidt/H.J. Polotsky, "Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler", *SPAW* 1993, S. 4-90.
- Scott 1989 D.A. Scott, "Manichaean Responses to Zoroastrianism

- (Politico-Religious Controversies in Iran, Past to Present: 3)", *Religious Studies* 25 (1989), 435-57.
- Seston 1939 W. Seston, "Der Sassanidenkönig Narses, die Araber und der Manichäismus", *Der Manichäismus*, ed. by G. Widengren, Darmstadt 1977, 362-373 [first published 1939].
- Skjærvø 1997 P.O. Skjærvø, "Counter-Manichaean Elements in Kerdīr's Inscriptions. Irano-Manichaica II", *Atti del terzo congresso internazionale di studi "Manicheismo e oriente cristiano antico"*, e. by L. Cirillo/A. van Tongerloo, Louvain 1997, 313-42.
- Sundermann 1985 W. Sundermann, *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, Berlin 1985 (BT 15).
- Tafazzoli 1985 A. Tafazzoli, "Ādurbād ī Mahraspandān", *EIr* 1 (1985), 477.
- West 1897 E.W. West, *Pahlavi Texts. Part 5: Marvels of Zoroastrianism*, Oxford 1897 (SBE 47).
- Widengren 1961 G. Widengren, "The Status of the Jews in the Sassanian Empire", *Iranica Antiqua* 1 (1961), 117-62.
- Wiesehöfer 1993 J. Wiesehöfer, "Geteilte Loyalitäten. Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und dem sāsānidischen Iran", *Klio* 75 (1993), 362-82.

ایلیا گرشویچ

ترجمه سید جلیل شاهری لنگرودی

ویراستار ترجمه: فاطمه جدلی

قیدهای زمان در زبانهای ایرانی *

گرچه قیدهای زمان در زبانهای ایرانی، آنچنانکه استاد مرگنستیرنه در تمجید از این قیدها گفته است، مروارید نیستند، با کمی همت می‌توان آنها را به رشته کشید. آن «رشته» که در این بحث انتخاب شده، پیشینه واژه «پیش» (pēš) در زبان فارسی است، به معنای «قبل»، «در حضور»، «در جلوی». قبل از هر چیز، درخور ذکر است که نیای این واژه در زبان بلوچی، نه با «پیش» (pēš) - که به احتمال زیاد فقط یک واژه قرضی در زبان فارسی است - بلکه با «پس» (pis) - که به نظر می‌رسد خلف واقعی این واژه در زبان بلوچی باشد - باز نموده می‌شود. اما صورت دوم - یعنی واژه «پس» (pis) - کمیاب است. این صورت، سوای ترکیب «پس - پَرَمبوشی» (pis-parampōši) - که در بند (ه) در زیر به آن اشاره شده است - فقط در دو قید زمانی حضور دارد: ۱. «پس - پیری» (pis-pairi) به معنای «سه روز پیش»، ۲. «پس - پَرندوشی» (pis-parandōši) به معنای

* Gershevitch, Ilya. 1964. "Iranian chronological adverbs", *INDO-IRANICA* (Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à L'occasion de son soixante-dixième anniversaire). Otto Harrassowitz. Wiesbaden.

در طول چاپ این مجموعه، اطلاع یافتیم که نویسنده این مقاله - ایلیا گرشویچ - زندگی را بدرود گفته است. فقدان او را به جامعه پژوهشگر پیشینه زبان فارسی تسلیت می‌گوییم. - مترجم.

«سه شب پیش» (که معنای تحت‌اللفظی آنها، «روز/ شب قبل از دو روز/ شب پیش» است). در زبان بلوچی، برای صورت تفضیلی «پس» (pis) از یک سو صورت فارسی «پیشتر» (pēštar) و از سوی دیگر به جای صورت قابل انتظار «پستَر» (pistar)*، واژه دورگه «پشته» (pištā) وجود دارد (رجوع شود به پی‌نوشت ۲). یک آمیختگی متفاوت دیگر بین «پیش» (pēš) و «پس» (pis)، در قید «پسره» (pesara) [به نقل از پیرس^۱] - به معنای «قبل» (قید زمان) - به چشم می‌خورد. این واژه در یک دستنویس بلوچی که در موزه بریتانیا محفوظ است، به صورت «پسرا» (pēsārā) نوشته شده است [۱].

تفاوت تلفظی s و š در این واژه را علاوه بر زبان بلوچی، در گویشهای جنوبی و شمالی بشکردی به روشنی می‌توان مشاهده کرد. در این دو گویش، معادلهای زیر را ثبت کرده‌ام:

بشکردی جنوبی

بشکردی شمالی

- (الف) «پ [i] ش - پیرار» (piš-pirār) [سه سال پیش] «پس - پیار» (pes-pyār)
- (ب) «پیش - پریر» (piš-parir) [سه روز پیش] [۲] «پس - پریر» (pes-parir)
- (ج) «پیشتم - پریر» (pištóm-parir) [چهار روز پیش] [۲] «پیشتم - پریر» (pestóm-parir)
- (د) صورت تفضیلی «پشته» (pēšte) [پیشتر، قبل] «پیشتر» (pestér)، «پشته» (pesté)
- از آنجا که در هر دو گروه گویشی بشکردی، صورت قدیمی‌تر i به e تبدیل شده، «پس -» (pes-) بشکردی جنوبی با «پس -» (pis-) بلوچی یکی است. اما با شنیدن صورت تفضیلی «پی‌پیشتر» (pištér) از یک رودباری، به این نتیجه رسیده‌ام که صورت دورگه بلوچی «پیس -» (pēs-) هم به طور کامل منفرد نیست.
- علت اینکه «پس -» (pis-) بلوچی تاکنون هیچگاه با «پیش» (pēš) فارسی مرتبط گرفته نشده، آن است که و. گایگر^۲ آن را گونه‌ای از «پس» (pas) به معنای «بعد» ندانسته (ریشه‌شناسی ۱۴۱)، و نظرش همچنان بی‌چالش مانده است. دلیل این سوء تفاهم گایگر، در نامگذاری مفهوم «چهار روز بعد از امروز» - یعنی روز بعد از «پرمپوشی» (parampōši) - بود.
- (ه) «پس - پرمپوشی» (pis-parampōši) یا «پشتی - پرمپوشی» (pišti-parampōši) [۳]
- در زبان بلوچی، هر چند که دیگر در معنای تحت‌اللفظی این ترکیبها (روز قبل از

1 . Pierce

2 . W. Geiger

پَرَمپوشی) شکی نیست؛ زیرا اکنون می‌دانیم معادل این ترکیبها در گویش بشکری شمالی، «پیشْتَم پَره‌نوش» (pištómparāuš) است که جزء «پَره‌نوش» (parāuš) آن به همان معنای «پَرَمپوشی» (parampōši) بلوچی است (یعنی «سه روز از حالا» یا «سه روز بعد»).

برای پرهیز از این اشتباه که «پس» (pis-) و «پیش» (piš-) در بند (ه) گونه‌های «پس» (pas) و «پیش» (paš) هستند، کافی است در نظر داشته باشیم که برخلاف تصوّر ما، در گویشهای بلوچی و بشکردی بجا است چنین تلقی شود که به عنوان مثال، «روز بعد از فردا»، «در جلوی» فردا قرار دارد و «روز قبل از دیروز»، «پشت» دیروز است؛ در واقع، یک بلوچی یا یک بشکردی، گذر روزها را نه به شکل زمانی بلکه از نظر مکانی می‌نگرد، همانند کاروانی که به تنهایی به سمت آینده پیش می‌رود.

این، تنها حالتی است که در آن می‌توان انتظار داشت از قیدهای زمانی «پس» (pas-) یا «پیش» (paš-) و «پس» (pis-) یا «پیش» (piš-) در عکس مفهوم خود استفاده می‌شود. «پس» (pas-) یا «پیش» (paš-) در عملکردی کاملاً مغایر با «پس» (pis-) یا «پیش» (piš-) که در بندهای (الف)، (ب) و (ج) شرح آن رفت – در موارد زیر یافت می‌شوند:

(و) «پس - پَره‌نوش» (pás-para'uš) [در منطقه سردشت] و «پیشتر» (páštəri)^[۴] [در منطقه رَمشک^۳؛ مقایسه شود با بند (ع) در زیر] از گویش بشکردی شمالی؛ و «پس اُره‌نک» (pás-ōrehnc) [در منطقه پارمونت^۴] از گویش بشکردی جنوبی؛ همه به معنای «چهار روز از حالا» یا «چهار روز بعد».

(ز) «پس‌تر اُره‌نچ» (pastér oráhnč) [در منطقه گافز^۵] و «پیشتر - اُره‌نچ» (paštér-oráhnč) [در منطقه پیرو^۶] به معنای «چهار روز از حالا» یا «چهار روز بعد» و «پس‌تر اُره‌نچ» (pasté ōrehnc) یا «پیشتر» (opáštəri)^[۵] [در منطقه پارمونت] به معنای «پنج روز از حالا» یا «پنج روز بعد»، همه از گویش بشکردی جنوبی. (در گویشهای گافری، پارموتی و بشکردی شمالی، برای مفهوم «پنج روز از حالا» یا «پنج روز بعد»، از اصطلاح خاصی استفاده نمی‌شود).

از سوی دیگر، در موارد زیر، «پس» (pas-) یا «پیش» (paš-) با «پس» (pis-) یا

3. Ramešk

4. Pārmōnt

5. Gwāfr

6. Pīrōv

«پ[یش] ش -» (pīš-) - که در بند (ه) از آن استفاده شده است - تقابل دارد:

(ح) «پس - پیرار سال» (pās-pīrārsāl) از گویش بشکردی شمالی، به معنای «سه سال پیش» [مقایسه شود با بند (الف)] [۶]؛

(ط) «پشته - پیر[ار]» (paštā-pīrār) از گویش بشکردی شمالی، به معنای «چهار سال پیش»؛ و

(ی) «پس - پَریر» (pās-parīr) [در منطقه بیورج^۷] و «پشته - پری پر» (paštā-parīer) [۷] [در منطقه های ماریچ^۸، دورکان^۹، و جاهای دیگر] از گویش بشکردی شمالی، به معنای «سه روز پیش» [مقایسه شود با بند (ب)].

البته، در عمل، تفاوتی نمی کند که پیشوند این نوع ترکیب را به معنای «قبل» بگیریم یا «بعد»: چون زمان اشاره شده در تمامی آنها، در هر صورت، «زمان حال» است؛ در هر ترکیب به طور ثابت به روز یا سالی اشاره شده است که با روز یا سال توضیح داده شده در قسمت دوم ترکیب، از زمان حال جدا می شود. بنابراین، غیر ممکن است که یک گویشور بومی مثلاً «پس - پَرَمپوشی» (pis-parampōši) بلوچی [رجوع شود به بند (ه)] و «پس - پیرار سال» (pās-pīrārsāl) بشکردی شمالی [رجوع شود به بند (ح)] را به ترتیب به معنای «روز بعد از فر - دا» [مقایسه شود با بند (ن)] و «پار سال» بگیرد. پس و پیش بودن پیشوندهای «پس -» (pas-) و «پس -» (pis-) به عنوان قیدهای زمانی را در رفتار یک پیشوند دیگر و گونه آن هم می توان مشاهده کرد.

مذتهاست که پی برده اند مجموعه کاملی از قیدهای زمان در زبانهای ایرانی که به گذشته دلالت دارند، شامل ترکیبهایی هستند که جزء اول آنها یک واژه ایرانی باستان به معنای «قبل» است:

- (ک) ۱. «پَریر» (parēr) فارسی، به معنای «دو روز پیش»؛
 ۲. «پیرار» (pīrār) فارسی، به معنای «دو سال پیش»؛
 ۳. «پَرُون» (parūn) پشتویی، به معنای «دیروز»؛
 ۴. «پَرِه سال» (prasāl) فارسی یهودی، به معنای «پار سال»؛
 ۵. «پَرِواس» (pərwās) شغنانی (شغنی)^{۱۰}، به معنای «پار سال».
- سه ترکیب آخری را مرگستیرنه به طرز قانع کننده ای، به ترتیب باز نمود «پَرِه - آژنه -»

7. Bīverč

8. Mārīč

9. Dūrkan

۱۰. لهجه های فلات پامیر.

(para-azna-) * [NTS 12, 92]، «پَرَه - سَبَرَدَه -» (para-sarda-) * و «پَرَه - وَ [تَه] سَه -» [para-wa(t)sa-] * در زبان ایرانی باستان تفسیر کرده است. ترکیبهای ۱ و ۲، به ابتکار هورن^{۱۱}، به ترتیب به صورتهای «پَرَو - آئِر -» (parō-ayar-) * و «پَرَه - یار -» (para-yār-) * بازسازی شد [NP.Et. 69, 78]. اما بعدها هورن به تبعیت از هوبشمان^{۱۲}، «پَرَوَه - آئِر -» (parwa-ayar-) * را برای اولی^{۱۳} و «پَرَوَنَه - یارَه -» (prwya-yāra-) * را برای دومی در نظر گرفت^{۱۴}.

مدلهای (بازسازی شده) هوبشمان را بارتلمه^{۱۵} (در IF 22, 112 sq. و WZKM 25, 389 sqq.) در مفهومی وسیع تر به کار برد. از دید بارتلمه، «پَرَوان» (parwān) - به معنای «قبل» - در زبان پارتی و فارسی میانه، نماینده یک گستران^{۱۶} ایرانی میانه است که با پایانه «میان» (mayān) - به معنای «در میان» - از قید ایرانی میانه «پَرَو» (parw) * فعال شده است. واژه «پَرَو» (parw) * به ابزاری قیدی «پَرَوَا» (parwā) * در زبان ایرانی باستان برمی گردد که در اوستا به صورت «پَرَوَرَه» (paourva) وجود دارد. در ضمن، «پَرَو» (parw) * ایرانی میانه، «پَر» (par) * داشته است؛ مثل «هر» (har) فارسی نو [از «هَرَوَه» - (harwa-)] به معنای «هر، همه» که در تقابل با «هَرَو» (harw) فارسی میانه قرار دارد. با افزوده شدن «-آن» (-ān) از «میان» (mayān) به «پَر» (par) *، «پَران» (parān) * به دست آمده است؛ که به معنای «قبل» در گویش سمنانی [به صورتهای «پَران» (parān) و «پَرَوَن» (parun)]، و احتمالاً در پازند [به شکل «پَرَه» (para)] وجود دارد.

از آنجا که w در «پَرَوَه -» (parwa-) * ایرانی باستان فقط در صورتی ممکن بود محو شود که تحت حمایت یک واکه بعدی قرار نمی گرفت، می توان دریافت که فقط به دلیل یک ارتباط فرضی بین «پَرَوان» (parwān) و «پَران» (parān) * ایرانی میانه است که بارتلمه وجود قید «پَر» (par) * - به معنای «قبل» - را در ایرانی میانه فرض کرد؛ که در غیر این صورت، او دلیلی برای بازسازی «پَرَو» (parw) * ایرانی میانه هم نداشت. برای اینکه اگر «پَران» (parān) * از این توصیف حذف شود، دلیلی باقی نمی ماند که چرا «پَرَوان» (parwān) مستقیماً از صفت «پَرَوَانَه» (-parwāna) * ایرانی باستان - که از روی صورت تأیید شده قید «پَرَوَا» (parwā) * ایرانی باستان [اوستایی: «پَرَوَرَه» (paourva)] ساخته شده، مثل «پَرَوَانَه» (purānā) ودایی که از روی قید «پورا» (puṛa) ساخته شده

11. Horn

12. Hübschmann

13. Bartholomae

14. Extension

است - مشتق نشده باشد. به اعتقاد من، توضیح درست همین است، زیرا این صورت فقط به طور محدود ناپدید شده است اما از نظر بارتلمه وجود دارد^{۱۵}. هرگونه ایرادی که بر «پران» (parān)* گرفته شود را می توان با تفکیک آن از «پژوان» (parwān) و در عوض، اشتقاقش را از «پرائنه» (parāna)* که با «پورائنه» (purāṇā) ودایی هم ریشه است، پاسخ داد. وجود گستران «-نه» (-na) در «پرائنه» (parāna) در مقایسه با قید «پرا» (parā)* [اوستایی: «پژه» (para) که معادل است با «پورا» (puṛā) ودایی]، شاهی بر این فرض است که گستران «-نه» (-na) ایرانی باستان در واژه «پژوا» (parwā) [اوستایی: «پژوزه» (paourva)]، ریشه در اصل ایرانی میانه آن - یعنی «پژوان» (parwān) - دارد.

بارتلمه بی شک فکر می کرد که توضیحش درباره «پران» (parān)*، با اشتقاق «پَریر» (parēr) فارسی از «پژوه» - + آیز» (-parwa- + aya-) هویشمان مطابقت دارد؛ چرا که او این اشتقاق را با نظر موافق نقل می کند (IF 22, 113). اما با توجه به منسوخ شدن «آیز» (-aya-) و «پَریر» (parēr) ایرانی باستان - مگر در ترکیبهای اصیل ایرانی باستان - نمی توان پذیرفت که یک ترکیب در ایرانی میانه، بارها از یک روند فرضی تبدیل «پژوا» (parwā)* به «پر» (par)* - par < *parwā* - و «آیز» (-aya-) به «ایر» (ēr)* - «-ēr < aya-» - ایجاد شده باشد. با این حال، در این مورد که ترکیب «پژوه» - آیز» (-parwa-aya-) ایرانی باستان، صورت قدیمی «پَریر» (parēr) است، شق دیگری وجود دارد که با فرض بارتلمه در تعارض است: اگر در این اندیشه که «پژوائنه» (-parwāna) ایرانی باستان، در ایرانی میانه باید به «پژوان» (parwān)، نه «پران» (parān)*، تبدیل می شد، حق با بارتلمه بود - که بی شک چنین بود - در آن صورت، این انتظار محتمل بود که «پژوه» - آیز» (-parwa-aya)* ایرانی باستان، در فارسی به صورت «پژور» (parwer)* ظاهر شود، نه «پَریر» (parēr).

از این بن بست براحته می توان گذر کرد: باید به اشتقاق ابتکاری هورن [اشتقاق «پَریر» (parēr) از «پرو. آیز» (-parō. aya-)* برگشت و با تغییری جزئی، ترکیب بازسازی شده او را به صورت کمتر مبهم «پژه» - آیز» (-para-aya-) درآورد^{۱۶}. در این صورت، مورد (۱) با موردهای (۳)، (۴) و (۵) [در بند (ک)] همسو می شود.

تفسیر هویشمان و بارتلمه از «پیرار» (pīrār) [مورد (۲) از بند (ک)]، حتی از نظرشان درباره «پَریر» (parēr) هم کمتر قانع کننده است. طبق نظر بارتلمه (در IF 22. 112 sq.)،

15. "Was ja nahe läge anzunehmen" (WZKM 25, 394).

«پروئیو» (p̄rūio-) * هندو اروپایی [ایرانی باستان: «پَرویه» (parwya-)*، ودایی: «پوزویه» (pūrvyá)] در دوره بعد فقط در «پیر» (pēr) به معنای «پیرمرد» در فارسی یهودی باقی ماند؛ در حالی که «پیر» (pīr) فارسی به معنای «پیرمرد»، و «پیر» (pīr-) در «پیرار» (pīrār) به معنای «سال قبل از پارسال»، برآمد «پروئیو» (p̄rūio-) هندو اروپایی [ایرانی باستان: «پَرویه» (p̄rūio-)*] - گونه ترکیبی فرضی «پروئیو» (p̄rūio-)* - بود. اینکه اصل «پیر» (pēr) فارسی یهودی باید با اصل «پیر» (pīr) فارسی متفاوت باشد، خیلی عجیب می‌نماید. عجیب‌تر از آن، این فرض است که «پیر» (pīr) ترکیب نشده فارسی، به معنای «پیرمرد»، باید معرف یک «شکل ترکیبی کهن»^{۱۶} باشد. این اشکالات و نیز لزوم این فرض که پیشوند صورت قدیمی «پیرار» (pīrār) در هر حال با صورت قدیمی «پَریر» (parēr) متفاوت است، برطرف شده است. اکنون زمان آن رسیده است که به ریشه‌شناسی ابتکاری هورن - یعنی «پیرار» (pīrār) از «پَره» - یار» - (para-yār-)* - برگردیم. در دوره‌های اولیه ایرانی میانه، «پَره یار» (pārayār) به «پَر» (-) یار» (pār(i)yār)* تبدیل شد؛ تحول بعدی به «پیرار» (pīrār) در فارسی، به موازات تحولی بود که در تبدیل «نَریه‌وه» (naryava-)* به «نیرو» (nirō) رخ داد [مقایسه شود با: [Horn, Gdr., I² 26 sq. [۱۲].

در مورد «پیر» (pīr) - به معنای «پیرمرد» - راه حل ساده، رجوع به اشتقاق اولیه آن «پَره» - یه» (par-ya-)* است که بارتلمه، به نقل از هورن (NP. Et. 64n.) بیان کرد. احتمال صحیح این ریشه‌شناسی، با کشف هنینگ در مورد وجود یک ستاک در ایرانی باستان به صورت «پَره» - نو» (par-nu-)* به معنای «پیر» (Mitteliranisch 39)، قوت بیشتری گرفت. با بسط از طریق پسوندافزایی به پایه‌ای که در جزء اول ترکیب «پَره» - اوت» (par-út) سانسکریتی [ایرانی باستان: «پَره» - اوت» (par-ut) که با «پارد» (pārd) wx تأیید شده است] مشاهده می‌شود، به طور حتم ایرانی باستان از هندو آریایی باستان غنی‌تر شد؛ چراکه در این حالت، علاوه بر «پَره» (parah)* [اوستایی: «پَرو» (parō)], «پَرا» (parā)* [اوستایی: «پَره» (para)], و «پَرائه» (parāna-) [پَران» (parān) ایرانی میانه از نظر بارتلمه، در برابر ریشه‌شناسی خودش درباره آن]، که با «پورس» (purās)، «پورا» (purā) و «پورانه» (purānā) ودایی متناظرند، «پَریه» (parya-)* و «پَرنو» (parnu-)* و نیز صورت بسط‌پذیر «پازه» (pāra-) [۱۳] و احتمالاً - چنان که هم‌اینک توضیح داده

16. alte kompositionsform

خواهد شد - صفت «آ» دارِ «پَرَه -» (para-) * هم در ایرانی باستان بود که هیچ یک از آنها در منابع هندی یافت نمی شد.

ترکیبهای مطرح شده در بند (ک)، با آنهایی که قبلاً فهرست شده اند، متفاوت است. در این ترکیبها، رفتار بخش اول مانند حرف اضافه ای نیست که بر بخش دوم حاکم است، بلکه صفتی است که بخش دوم را توصیف می کند: معنای تحت اللفظی (۱) و (۳) در بند (ک) عبارت است از «روز قبل»؛ و در مورد (۲)، (۴) و (۵) از همان بند، عبارت است از «سال قبل». علت اینکه هم (۱) و هم (۲) از نظر زمانی از (۳)، (۴) و (۵) گرفته شده اند، فقط این است که اصطلاحات دردسترسی که در زبان فارسی برای «دیروز» (di-rōz) و «پارسال» (pār-sāl) وجود دارد، یا در زبانهای دیگر متروک شده است و یا اینکه آن زبانها هیچگاه این اصطلاحات را نداشته اند.

البته ترجمه «روز / سال قبل» در بند (ک)، و «(روز) پیشین» در بند (ع) نباید به این فرض منتهی شود که در دوره ایران باستان، هر واژه ای که با «پَر» (par°) شروع می شد، صفت بوده است. زیرا معنای اصلی ممکن است «روز / سال جلویی» بوده باشد؛ یعنی با قید «در جلوی» بیان شده باشد که در اوستا به شکل «پَرَو» (parō) [در ودایی: «پورس» (purás)] نمود می یابد. اگر چنین بود، می شد آن را با «پور» - آگینه» (puró-agni) ودایی - به معنای «اولین شلیک» - [رجوع شود به Wakkernagel, Ai. Gr. II¹ 262] یا حتی شاید با «تَرَس - آهنته -» (tiras-ahna) * - به معنای «روز قبل از دیروز» - مقایسه کرد، مشروط بر اینکه تفسیری که در پایان پی نوشت ۱۵ ارائه شده است، صحیح باشد. اما این احتمال که جزء اول ترکیبهای مطرح شده در اینجا ممکن است یک صفت ایرانی باستان باشد، ما را وامی دارد که در نظر داشته باشیم این جزء ممکن است در یک صورت مناسب، به شکل صفت هم (که احتمالاً موجود بوده است) ظاهر شود. از مشتقهای پایه خاص «پَر -» (par-) * که در اینجا بحث شد، «پَرَنَه -» (parya-) *، «پَرَنو -» (parnu-) *، «پَرانه -» (parāna-) و «پاره -» (pāra-) * باید صفت باشند؛ اما هیچ یک از آنها جزو ترکیبهای فهرست شده در بند (ک) نیستند^[۱۴]. با این حال، صفت «آ» دارِ «پَرَه -» (para-)، هم با مجموعه «ک» و هم با ترکیب ذکر شده در بند (ع) وفق می کند.

برای ذکر یک شاهد غیر مستقیم در مورد این ستاک «آ» دار در زبانهای ایرانی باستان، از یک طرف می توان به ترکیب اوستایی «پَرَه - گاتَه» (para-ḡāta) و از طرف دیگر به قید «پَرَنَم» (paranam) در فارسی باستان اشاره کرد. هیچ دلیل محکمی وجود ندارد که چرا نمود ظاهری این ستاک «آ» دار را جزء اول ترکیب «پَرَه - گاتَه» -

(para-ḍāta-) نگیریم؛ که در پهلوی به «پیش (-دات)» [pēš (-dāt)] ترجمه می‌شود، و به نظر می‌رسد با «پژ» (-هته) [puró (-hita)] ودایی فقط از این نظر فرق دارد که در اینجا یک مفهوم قیدی به جای آنکه با یک قید خاص بیان شود، با یک ستاک «ا» دار بیان شده است؛ همانند آنچه که به نقل از «Wackernagel, Ai. Gr. II¹ 66 sq.» در مورد ترکیبهای هندی باستان رخ داد. در مورد «پَرَنَه» (-parana) فارسی باستان به معنای «پیشین»، توضیح بارتلمه – مینی بر تعلق داشتن آن به قیدهای اوستایی «پرو» (paró) و «پَرَه» (از «پرا») [* (para (< *parā))] دلالت دارد بر این فرض که پسوند «-نه» (-na-) در اینجا به ستاک «ا» دار «پَرَه» (-parana) اضافه شده است [۱۶].

یکی از اخلاف «پَرَنَه» (-parana) فارسی باستان، از مدتها در ترکیبهای زیر تشخیص داده شده است:

(ل) «پَرَن» (paran) فارسی، به معنای «دیروز» [۱۷]؛

که در اصل باید به عنوان صفت یک اسم ضمنی (غیر صریح) برای «روز» عمل کرده باشد. راجع به کلمه هم‌آوای آن – «پَرَن» (paran) به معنای «پروین» – بارتلمه در IF 31, 43 sq. بحث کرده است. در آنجا او درست به همان صورت که برای واژه‌ای به مفهوم «قبل»، دو گونه ایرانی میانه – یعنی «پَرَو» (parw) * و «پر» (par) – فرض کرد که به عقیده‌اش هر یک از آن دو جداگانه برای ترکیب با پسوند «-آن» (-ān) مستعدند [در قیاس با «میان» (mayān) ایرانی میانه]، وقتی این کلمه هم‌آوا با «پَرَو» (parw) * ایرانی میانه به معنای «قبل» [که با «پَرَو» (parv) فارسی تأیید شده است]، در قیاس با رابطه‌ای مثل این بین «دَف» (daf) بلوچی – به معنای «ماه» – و دَهَن (dahan) فارسی، به «پَرَوَن» (parwan) [که با «پَنَوَر» (panvar) بلوچی – به معنای «پروین» – تأیید شده است] بسط یافت، وجود گونه «پَر» (par) * به معنای «پروین» – که بارتلمه تصور می‌کرد با فرض «پَرَو» (parw) * توجیه می‌شود – و ایجاد یک گونه دیگر – یعنی «پَرَن» (paran) – از آن، منطقی می‌نماید.

اما ما به این نتیجه رسیده‌ایم که «پَرَوَن» (parwān) و «پَران» (parān) * ایرانی میانه به معنای «قبل»، بیشتر محتمل است که معرف دو صفت متمایز «پروانه» (-parwāna) * [۱۸] و «پَرانَه» (-parāna) ایرانی باستان باشند تا زمینه‌های این فرض که در زبان ایرانی میانه، برای یک قید به معنای «قبل» دو گونه [یعنی «پَرَو» (parw) * و «پَر» (par) *] و بر همین قیاس، برای اسم «پَرَو» (parw) * به معنای «پروین» یک گونه [یعنی «پَر» (par) *] وجود داشت. به علاوه، اگرچه بارتلمه توانست برای بسط «پَرَو» (parw) * فرضی – به

معنای «قبل» — به «پَرَوَان» (parwān)، دست کم از «میان» (mayān) به عنوان یک الگوی محتمل اسم ببرد، نمی توان الگویی را تصوّر کرد که براساس آن، واژه های مترادف یا متضاد «پَرَو» (parw) * — به معنای «پروین» — باید به «پَرَوَن» (parwan) بسط داده شده باشند.

بیشتر محتمل است که «پَرَوَن» (parwan) *، جانشین یک صورت قدیم تر، یعنی «پَرَوَان» (parwān) *، باشد؛ که در اصل، جمع ایرانی میانه «پَرَو» (parw) * — به معنای «پروین» — است [«پَرَو» (parw) * تنها واژه های است که برای ایرانی میانه بودن آن باز هم دلیل داریم — از جمله مقایسه کنید با «پرو» (prw) * سغدی در پی نوشت ۲۰؛] اما بعدها این صورت، به موجب تصوّر غلطی که در نتیجه ریشه شناسی عامیانه ایجاد شد (بر این مبنا که «پروین»^{۱۷} با این صورت، اشاره است به «صورت فلکی پيشاهنگ، برجی که در جلو قرار دارد»)، با «پَرَوَان» (parwān) ایرانی میانه — به معنای «قبل» — اشتباه گرفته شد. بعد از آنکه این اشتباه رخ داد و «پَرَوَان» (parwān) * [پروین] دیگر یک واژه جمع در نظر گرفته نشد، احتمالاً استفاده از «پَرَن» (paran) * ایرانی میانه — مترادفی که با هجای «پر» (par) از «پَرَوَان» (parwān) به معنای «قبل» آغاز می شود — در مفهوم «پروین» شروع شد. از این پس بود که «آ» (ā) در اسم «پروان» (parwān) * [پروین]، به دلیل لوث شدن آن با «پَرَن» (paran) * — به معنای «پروین» — کوتاه شد. قید «پَرَوَان» (parwān) تحت تأثیر این کوتاه شدگی قرار نگرفت زیرا «آ» (ā) در این واژه، با «آکه» (-aka-) باستان — مشتق از «پروانک(یه)» [parwānak(ih)] — تثبیت شد.

اما توضیح بالا درباره «پَرَوَن» (parwan) * و «پَرَن» (paran) * [پروین] را فقط در صورتی می توان پذیرفت که اصل ایرانی میانه واژه «پَرَن» (paran) فارسی — به معنای «دیروز» — واقعاً مترادف «پَرَوَان» (parwān) — به معنای «قبل» — باشد؛ برای آنکه این موردی است که با دو قید زمانی ایرانی نو مشخص شده و «پَرَن» (paran) در این دو قید، برخلاف آنچه در بند (ل) اتفاق افتاده است، مثل یک حرف اضافه عمل می کند. معنای «پَرَن» (paran) در اینجا با معنای «پیش» (pēs) فارسی یکی است؛ و این یک نیز به نوبه خود با «پَرَوَان» (parwān) پارتی هم معنا است.

و اما آن دو قید [زمانی در زبانهای ایرانی امروز] عبارتند از:

(م) «پَرَن - دوش» (paran-dōš) فارسی = «پَرَن - دوشی» (paran-dōši) بلوچی، به معنای «شب قبل از دیشب»؛ و

(ن) «پَرَم-پوشی» (param-pōšī) بلوچی، به معنای «سه روز از حالا» یا «سه روز بعد» [۱۹]

بدین ترتیب، به نقطه‌ای رسیده‌ایم که قبلاً در بند (ه) – صفحه ۸۵۶ تا ۸۵۷ – بیان کردیم. یعنی: «پس» (pis-) یا «پ» [پ] ش – «پیش» (piš-)، تنها پیشوند به معنای «قبل» نیست که بخشی از ترکیبهای اشاره به آینده را تشکیل می‌دهد؛ بلکه «پَرَن» (paran-) در بند (ن)، و «پَر» (par-) در بند زیر نیز چنین می‌کنند:

(س) «پَر-ه‌ئوش» (par-a'ūš) بشکردی شمالی، به معنای «سه روز از حالا» یا «سه روز بعد» [۲۰]

نکته‌ای که باقی می‌ماند، این است که درست همان‌طوری که «پَرَن» (-) [paran(-)] وظیفه یک حرف اضافه را در بندهای (م) و (ن)، و وظیفه صفت را در بند (ل) ایفا می‌کند، «پَر» (par-) هم در حالی که در بند (س) به عنوان یک حرف اضافه عمل می‌کند، رفتارش طوری است که گویا نه تنها در بند (ک) صفت است، بلکه در بند زیر برای اشاره به آینده نیز به کار می‌رود:

(ع) «پَرْتِرِه» (pártere) بشکردی شمالی (بیورچ)، به معنای «چهار روز از حالا» یا «چهار روز بعد»؛ که در آن، استفاده از تفضیل (همسنجی) صفتی با یک پایانه قیدی، شبیه استفاده از «پَشْتِرِه» (pášteri) بشکردی شمالی در بند (و) و «اُپَشْتِرِه» (opášteri) بشکردی جنوبی در بند (ز) است.

نتیجه اینکه در میان قیدهای زمانی به معنای «قبل»، به مواردی دست یافتیم که مطابق کاربرد زبان انگلیسی می‌توان مفهوم «بعد» – در بندهای (ه)، (ن)، (س) و (ع) – و «بعد» به جای «قبل» مورد نظر – در بند (ح) و پی‌نوشت (۶) مربوط به آن، و بندهای (ط) و (ی) – را در آنها انتظار داشت. هر جا که «پس» (pis) یا «پ» [پ] ش – «پیش» (piš-) و «پس» (pas-) حضور دارد، این اجزا مثل حرف اضافه عمل می‌کنند، به استثنای دو صفت تفضیلی که در بند (ع) به آنها اشاره شد؛ در حالی که به نظر می‌رسد «پَر» (par-) و «پَرَن» (-) [paran(-)] در بندهای (ک)، (ع) و (ل) صفت و در بندهای (س)، (م) و (ن) حرف اضافه باشند.

قبل از ترسیم نتایج نهایی دربارهٔ احیای «پس» (pis) بلوچی، مجموعهٔ کاملی از قیدهای زمانی بشکردی و بلوچی را تا آنجا که برای من آشنا است، جهت ملاحظه خواننده در زیر فهرست می‌کنم:

امروز: «اُمروز» (omrūz) بشکردی شمالی؛ «هُمِرَس» (homres) و «هُمِرِه» (homre)

بشکردی جنوبی؛ «مَرَوچی» (marōči) بلوچی.
 دیروز: «ده» (deh) و «دوش» (dūš) بشکردی شمالی؛ «ده» (deh) بشکردی جنوبی؛
 «زی» (zī) بلوچی.

روز قبل از دیروز: «پَریر» (parīr) بشکردی شمالی و جنوبی، در بند (ک)؛ «پَریری» (parērī) [۲۱]، «پَریری» (pairērī) [۲۲] و «پَریری» (pairī) [۲۳] بلوچی. [در
 بیرجندی: «پَرَنَه» (paraná)؛ پی‌نوشت‌های ۶ و ۱۷]
 شب قبل از دیشب: «پَرَنَدوشی» (parandōši) بلوچی، در بند (م).

سه روز قبل: «پیش‌پَریر» (pīšparīr) بشکردی شمالی [گویش جرون: «پی‌پِشِر - پَریری» (pīšter-parīr)] در بسند (ب)، «پَس‌پَریر» (pāsparīr) و «پَشْتَه - پَریری» (pēšparīr) در بند (ی) تماماً از بشکردی شمالی؛ «پَس‌پَریر» (pēšparīr) بشکردی جنوبی، در بند (ب)؛ «پَس‌پَریری» (pīšparīr) و «پیش‌پَریری» (pēšpairī) بلوچی. [در فارسی: «پَس‌پَریروز» (pasparīrūz) و در بیرجندی: «پیش‌پَرَنَه» (pīšparaná)؛ پی‌نوشت ۶]

سه شب قبل: «پَس‌پَرَنَدوشی» (pisparandōši) بلوچی.
 چهار روز قبل: «پیش‌پَشْتَم‌پَریر» (pīštómparīr) بشکردی شمالی؛ «پَشْتَم‌پَریر» (pīštómparīr) بشکردی جنوبی، در بند (ج)؛ «پَشْتَه‌پَریری» (pīštāpairī) بلوچی (پی‌نوشت‌های ۲ و ۷).

فر - دا: «بندی» (bandī) بشکردی شمالی؛ «بره‌بُون» (berībūn) و «بُزبوم» (borbūm) [۲۴]
 بشکردی جنوبی؛ «بَاند(ا)د» [bāndā(d)] و «بانگا» (bāndā) بلوچی.
 روز بعد از فر - دا: «اَنوش» (aʿuš) بشکردی شمالی (پی‌نوشت ۲۰)؛ «اُم‌جیش» (omjīš) بشکردی جنوبی [پِرُوی: «اُم‌جیشک» (omjēšk) [۲۵]؛ «پوشی» (pōši) بلوچی (پی‌نوشت ۱۹).

سه روز از حالا (سه روز بعد): «پَرَه‌نوش» (paraʿuš) بشکردی شمالی، در بند «س»؛
 «اَرَهَنج» (oréhñč) بشکردی جنوبی [۲۶]؛ «پَرَم‌پوشی» (parampōši) بلوچی، در بند (ن).

چهار روز از حالا (چهار روز بعد): «پَس‌پَرَه‌نوش» (pāsparaʿuš) و «پَشْتِرَه» (pāšteri) در بند (و)، «پیش‌پَشْتَم‌پَرَه‌نوش» (pīštómparaʿuš) در بند (ه)، و «پَرِتِرَه» (pārtere) در بند (ع)، تماماً از بشکردی شمالی؛ «پَس - اَوَرَهَنج» (pās-ōrehñč) در بند (و)، و «پَشْتِر (پَشْتِر) اَرَهَنج» [pastér (paštér) orähñč] در بند (ز) از بشکردی جنوبی؛

«پس پَرَمپوشی» (pisparampōšī) و «پشتی پَرَمپوشی» (pištīparampōšī) بلوچی در بند (ه).

پنج روز از حالا (پنج روز بعد): پَسْتِه اَوَرِهْجْ (pastē ōrēhč) و «اُپَسْتِرِه» (opāsteri) بشکردی جنوبی، در بند (ز).

امسال: «هُمَسال» (homsāl) بشکردی شمالی؛ «هُمَسار» (homsār) بشکردی جنوبی (زنگیای^{۱۸}).

پارسال: «پار» (pār) بشکردی شمالی؛ «پور» (pōr, pūr) بشکردی جنوبی؛ «پاری» (pārī) بلوچی؛ مقایسه شود با پی نوشت ۱۳.

دو سال قبل: «پیرار» (pīrār) بشکردی شمالی؛ «پیار» (pyār) بشکردی جنوبی [۲۷]؛ «پَهَرارِی» (phairārī) بلوچی (پی نوشت ۱۲).

سه سال قبل: «پِـ[ش] پیرار» (pišpīrār) در بند (الف) و «پَس پیرارسال» (pāspīrārsāl) در بند (ح) از بشکردی شمالی؛ «پَس پیار» (pespyār) بشکردی جنوبی، در بند (الف). [فارسی: «پَس پیرارسال» (pāspīrārsāl)، بیرجندی: «پیش پیرارسال» (pišpīrārsāl)، پی نوشت ۶]

چهار سال قبل: «پیشْتُم - پیرار» (pištóm-pīrār) و «پَشْتَه پیرار» (paštāpīrār) در بند (ط) از بشکردی شمالی.

سال بعد: «سالِ دِگَر» (sāl-e degar) بشکردی شمالی؛ «سور - دِه» (šor-de) [۲۸]، «سور - نَئو» (sōr-nāu)، «نَوَن سور» (navinsōr)، «نَوَن سور» (navēnsōr)، تماماً از بشکردی جنوبی.

سال بعد از سال بعد: «سَالُون تَر» (sālōntār) [۲۹] بشکردی شمالی؛ اُذائِه سور» (oddā'išor) [۳۰] و «نَوَن تَر - سور» (nāuterin-sōr) بشکردی جنوبی.

اکنون می توانیم ملاحظات خود را در مورد «پیش» (pēš) فارسی جمع بندی کنیم. مادام که این صورت، تنها است، اعتقاد آندریاس در اشتقاق آن از «پَتیشَه -» (patyaši-)*، به معنای «پیش چشمها» (به نقل از: Henning, ZII 9.229) چالش ناپذیر است؛ و این، با آنچه هنینگ آن را «کوتاه شدگی شدید»^{۱۹} می نامد، وفق می کند. با توجه به «پَند» (paidā) فارسی، و «پیداگ» (pēdāg) بلوچی، به منزله معادلی در برابر پَنداگ (pty'k) paydāg - صورت کتیبه ای فارسی میانه - می توان انتظار داشت که «پَتیشَه -» (patyaši-)* در فارسی

به صورتِ «پَیدَش» (paidaš) * و در بلوچی به صورتِ «پَیدَش» (pēdaš) * ظاهر شده باشد. اما می‌توان گفت این فرض که «پَیدَش» (paidaš) * فارسی میانه به طور بی‌قاعده به «پیش» (pēš) مختصر شده است – مثلِ «خَوِوش» (xwēpaš) [خود] به «خوپش» (xwēš) – کم بها دادن به امتیازِ دستیابی به یک هویت معنایی بین ریشهٔ پیشنهادی «پیش» (pēš) از یک طرف و حرف اندیشه‌نگار (هزوارش) آرامی آن در زبان پهلوی – یعنی L'YN – از طرف دیگر است.

اما اگر «پیش» (pēš) فارسی در اصل خود با «پس» (pis) بلوچی شریک باشد، اشتقاق از «پَشیسه» (patyaši-) * منتفی می‌شود؛ همچنان که احتمالِ اشتقاقِ آن از «پَتشا» (patišā) * [مقایسه شود با: Horn, GIP I² 35] – که پیش از آنکه ریشه‌شناسی آندریاس شناخته شود، حرفِ اوّل را در این زمینه می‌زد [۳۱] – نیز ضعیف است. با «پس» (pis) بلوچی، ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که «ش» (š) در «پیش» (pēš) فارسی به یک «س» (s) کامی شده در زبان ایرانی باستان برمی‌گردد؛ و با توجه به «پیش» (bēš) فارسی – به معنای «پیش» – که نمایندهٔ «وَشیه» (-wasyah) * ایرانی باستان است [نک: Henning, ZII 9.207]، می‌توان صورتِ اولیهٔ «پیش» (pēš) را به صورتِ «پَشیه» (-pasya) * بازسازی کرد. صورتِ دوّم (شاید فقط صفت مفعولی آیندهٔ آن) باید یک اشتقاقِ صفتی از پایهٔ «پس» (-pas) – به معنای «مراقب بودن»، «نگریستن» – باشد. همچنین از نظر ساختوازی و معناشناختی می‌توان آن را با «پَشَنه» (-pašna) در اوستا مقایسه کرد [«نه» (-na-) مآخوذ از همین پایه است؛ که در حالتِ «مفردِ دری» (loc. sg.)، به عنوانِ یک حرف اضافه به معنای «در حوزهٔ دید» به کار می‌رود. بنابراین، حتی اگر از نظر ریشه‌شناسی، به پذیرش «س» (s) از «پس» (pis) ناگزیر شویم، معنایی به دست می‌دهد که منطقاً به معنای صورتِ آرامی L'YN نزدیک است.

تصوّر می‌شود که تحوّل «پیش» (bēš)، بیش از آن حدّ معمول باشد که در زبان فارسی انتظار می‌رود. به اعتقاد هوبشمان (Pers. St. 34) واژهٔ فارسی معادل «پیش» باید به صورتِ «پس» (bis) * نوشته شود. این انتظار – هرچند که هنینگ آن را زیر سؤال برد (l. c., fn.) – نامعقول به نظر نمی‌رسد: «مه» (mih) در زبان فارسی – به معنای «بزرگ» – بازنمونِ صورتِ تفضیلی «مَشیّه» (-maθyah) در زبان فارسی باستان است، و «که» (kih) فارسی – به معنای «کوچک» – نمایانگرِ «کَشیّه» (-kaθyah) فارسی باستان؛ از آنجا که «ث» (θ) پس کامی ایرانی باستان در فارسی به «ح» (h) تبدیل شد اما «س» (s) باقی ماند، باید انتظار داشت که اگر اصلِ واژه‌های فارسی معادلِ مفاهیم «بزرگ» و «کوچک»

صفت‌های تفضیلی میانه «مَسِيَهْ» (masyah-) * و «کَسِيَهْ» (kasyah-) * باشد، صورتشان باید «مِس» (mis) * و «کِس» (kis) * می‌شد. مطابق پیش‌بینی هنینگ، در این الگو، یکی از اختلاف فارسی «وَتِيَهْ» (waṭyah-) * – به معنای «بیش» – در زبان فارسی باستان باید «بِه» (bih) * باشد؛ اما خلف فارسی میانه «وَسِيَهْ» (wasyah-) * – که به نظر می‌رسد «بیش» (bēš) باشد – طبق نظر هوبشمان، «بِس» (bis) * است. صورتهای ایرانی میانه این صورت، به حکم مَهِی (mhy) – به معنای «بزرگ‌تر» – و وَهِي (why) (به معنای «بهتر») – مأخوذ از «وَهِيَهْ» (wahyah-) < فارسی میانه مانوی – به ترتیب باید به شکل «وَهِي» (why) * و «وَسِي» (wsy) * تلفظ شوند.

معادلِ بلوچی «بیش» (bēš) فارسی، «گیش» (gēš) – به معنای «بیش» – است. اما احتمال اینکه «نیش» (ēš)، محصول اصیل‌تری از «اَسِيَهْ» (asya) ایرانی باستان در بلوچی باشد، نه فارسی، ضعیف است. به احتمال زیاد، زمانی قبل از تغییر «وی» (wē-) به «گی» (gē-) در زبان بلوچی، «ویش» (wēš) به عنوان یک واژه قرضی، یا از فارسی میانه وارد زبان بلوچی میانه شده است یا از منبعی به زبان بلوچی میانه راه یافته که از همان منبع به داخل فارسی میانه نفوذ کرده بود [۳۲].

به نظر نمی‌رسد کلمه‌ای هم‌ریشه با «مه» (mih) فارسی در زبان بلوچی وجود داشته باشد. اما در مورد «کِه» (kih) فارسی، گایگر واژه «کسان» (kasān) بلوچی – به معنای «کوچک، کم» – را هم‌ریشه با آن ذکر می‌کند (Lautlehere 401). گستران «-آن» (ān-) بلوچی در این ترکیب که به «کَس» (kas) * [مأخوذ از صفتِ مطلقِ «کَسُو» (kasu-) در زبان ایرانی باستان] – به معنای «کوچک» – افزوده شده است [و از نمونه‌های دیگر آن می‌توان به واژه‌های فارسی «مست(ان)» (mast(ān) – به معنای «مست»، «شاد(ان)» (šād(ān) – به معنای «شاد»، یا «راست(ان)» (rāst(ān) – به معنای «راست» اشاره کرد]، به‌طور غیر مستقیم با صورتِ تفضیلیِ ثانویه آن – یعنی «کَسْتَر(ین)» (kastar(ēn) – نیز تأیید می‌شود [۳۴].

«کِه» (kih) فارسی، صفتِ مطلق است؛ هرچند که اصل آن به صفتِ تفضیلیِ «کَسِيَهْ» (kaṭyah-) * در فارسی باستان برمی‌گردد. بر این اساس، اگر اشتقاقی هم از «کَسِيَهْ» (kasyah-) ایرانی باستان در بلوچی وجود داشت، هیچ معنایی جز معنای مطلق نمی‌توان برای آن متصور شد. با فرض اینکه این اشتقاق در موردِ «کِس» (kis) * هم بوده و معنای آن نیز با «کَس» (kas) * یکی باشد، با افزودن پسوند «-آن» (ān-) به آن، صفتِ «کِسان» (kisān) * تولید می‌شد که با «کسان» (kasān) مترادف می‌بود.

حالا که «کسان» (kisān) به معنای «کوچک» و «کسائین» (kisāin)، به نقل از رساله دایس^{۲۰}، در واقع وجود دارد – هر چند که گاهی به آن اشاره نمی‌کند – و مایر^{۲۱} هم واژه «کسه‌ین» (kisain) را در برابر مفهوم «کوچک» و «کسائنگ» (kisānak) را در مقابل مفهوم «خیلی کوچک» قرار می‌دهد و جمله شماره ۲۳۳ در Grierson, p. 450 به طور متناوب به «کسان» (kasān) و «کسان» (kisān) ترجمه می‌شود، از آنجا که دلیلی وجود ندارد تردید کنیم «کسان» (kisān) فقط تحوّل محلی «کسان» (kasān) است^[۲۵]، منصفانه است فرض کنیم که «کس -» (kis-) از «کسان» (kisān)، یک صورت اصیل بلوچی است که از واژه «کشیه» (-kasyah) ایرانی باستان گرفته شده است. اگر این استنباط درست باشد، اشتقاقی پیشنهادی «پس» (pis) بلوچی از «پسیه» (-pasya)*، با یک توضیح شفاف ریشه‌شناسانه تأیید خواهد شد.

پی‌نوشتها

۱. نگاه کنید به: J. Elfenbein, BSOAS 24, 95, §16. در بخش ۲۷: پسری؛ ظاهراً نمایانگر Pēsāre [پسوند صفت‌ساز - «این» (-ēn)]، در بخش ۳۲: «پسری‌گا» (pēsarīgā) [پسوند - «ایگ» (-īg)]. صورت زیرساختی «پسر» (pēsar)* ممکن است ترکیبی از «پیس» (pēs)* و «سر» (sar)* باشد.
۲. در حالی که «پی‌پشتیر» - پری‌پر (piēštér-parīer) در گویش جرون (Geron) – واقع در شرق رَمِشْک (Ramešk) – با (ب) هم معنا است، صورت مشابه آن در زبان بلوچی [«پشته» - پیری (pišta-pairi)] با (ج) در یک ردیف قرار می‌گیرد. مقایسه کنید با پی‌نوشت ۷.
۳. پایانه «پشتی» - (pišti-) – در برابر «پشته» - (pišta-) در صورت بلوچی [«پشته» - پیری (pišta-pairi)] [نگاه کنید به پی‌نوشت قبل] – ممکن است به دلیل قرار گرفتن پیش از پایانه قیدی «-پَرْمُوشی» (-parampōšī) باشد. مقایسه کنید با پی‌نوشت ۱۹.
۴. در حالی که معادل بلوچی «پس» (pas) فارسی، «پش» (paš) است [از صورت تفصیلی «پشتَرَه» (paštara)]، معادلهای بشکردی آن عبارتند از: «پَه» (pa) در بشکردی شمالی، و «پَس» (pas) در بشکردی جنوبی [از صورت تفصیلی «پشتَر» (-paster) - نک: بند (ز)]. به هر حال، «ش» (š) در صورت تفصیلی بشکردی تأیید می‌شود؛ چون هم در «پشتَرَه» (paštari) شمالی هست [بند (و)] و هم در «پشتَر» - اَرَهَنج (paštér-orāhnč) جنوبی [بند (ز)]. بنابراین، در یک مرحله ابتدایی، در بشکردی هم «پش» (paš) – صورت مطلق – وجود داشت. احتمالاً صورت دارای «ش» (š) معرّف صورت اصیل «پس» (pas) در بشکردی است که بعد از آنکه در یک دوره بسیار آغازی از زبان فارسی وارد شد، در بشکردی شمالی «س» (s) خود

را از دست داد و همین تحوّل حذف «س» (s) در «کَه» (ka) بشکردی شمالی و بلوچی نیز اتفاق افتاد [در برابر «کَس» (kas) فارسی].

۵. با «ا» - (o-) از «ار» - (or-) = «بر» (bar) فارسی. مقایسه کنید با پی نوشت ۳۰.
 ۶. از دوستان بیرجندی‌ام که در تهران زندگی می‌کنند، شنیده‌ام که در تهرانی عامیانه، «پَس - پیرارسال» (pas-pīrārsāl) برای مفهوم «سه سال پیش» کاملاً رایج است؛ همچنان که «پَس - پریروز» (pas-pārīrūz) برای «سه روز پیش» [مقایسه کنید با بند (ی)]. معادل همین اصطلاحات در بیرجندی عبارتند از: «پیش - پیرارسال» (pīš-pīrārsāl) [مقایسه کنید با بند (الف)] و «پیش - پَرَنَه» (pīš-paranā) [مقایسه کنید با بند (ب)]. «پَرَنَه» (paranā)، واژه بیرجندی در مقابل مفهوم «روز قبل از دیروز» است [مقایسه کنید با پی نوشت ۱۷؛ برای مفهوم «دیروز»، لفظ «دینه» (dīnā) و برای مفهوم «دیشب»، لفظ «دوشَنه» (dūšanā) در بیرجندی هست].

۷. انتخاب صورت تفضیلی به جای صورت مطلق در «پَشْتَه» - پری پر» (paštā-parīer) بشکردی شمالی، «پَشْتَر» (پَشْتَر) [زَهَنج] [pastér (paštér) orāhnč] بشکردی جنوبی [بند (ز)]، و «پی پَشْتَر» - پری پر» (pištér-parīer) جرونی [پی نوشت ۲] برای توصیف نزدیک‌ترین واحد زمانی به آنچه با بخش دوم این ترکیب بیان شده، با کاربرد منطقی‌تر این صورت تفضیلی برای بیان واحد یکی مانده به آخر در بند (ط) و «پَشْتَه» - پتری» (pišta-pairī) بلوچی به معنای «چهار روز قبل» (پی نوشت ۲) در تعارض است؛ اما با توصیف جزء دوم در بند (ج) با استفاده از صفت عالی هماهنگ است. احتمالاً حذف صورت مطلق از مجموعه‌هایی مانند این، نتیجه فرایندی است که در طی آن، صورت صفت عالی، یک جایگاه از جایگاه اصلی خود در نمایش واحد دو تا مانده به آخر (پنج روز قبل / پنج روز از حالا) عقب می‌نشیند؛ اصطلاح خاصی که با داشتن آن امروزه، معمولاً از شمارش معکوس بی‌نیاز می‌شوند و فقط گاه و بیگاه در شمارش عادی و مستقیم از آن استفاده می‌کنند [مقایسه کنید با بند (ز)]. از سوی دیگر، وقتی نزدیک‌ترین واحد، آخرین عضو این مجموعه باشد - که مثال آن در بند (ه) است - صورت مطلق را می‌توان هم جلوتر از صورت تفضیلی و هم جلوتر از صورت عالی آن پیدا کرد.

۸. Gdr. I² 34. استعمال «پَرُو. آیز» - (parō.ayar-) * در ص ۱۶۴، احتمالاً سهواً صورت گرفته است.

9. Gdr. I² 28.

۱۰. اگر مقصود هورن این باشد که «پَرُو. آیز» - (parō.ayar-) یک ترکیب اوستایی است، جزء نخست آن ممکن است قید «پَرُو» (از «پَرَه» *) [parō (<*parah)] باشد یا یک ستاک «آ» دار «پَرَه» - (para-) که «آ» (a) پایانی آن با واکه مرکب «آو» (ō) عوض شده است.

۱۱. هورن با تلقی «پیر» (pēr) به عنوان یک واژه مهجور ساختگی، این مشکل خاص را رفع کرد. نک: Gdr. I² 27 §3, n. 2.

۱۲. نه هوبشمان «پَه_ئَرار - ای» (phairār-ī) [سال قبل از پارسال] را در نظر گرفت، نه بارتلمه. این

ترکیب به احتمال زیاد باید غیر از پیرار (pīrār) باشد اگر «پیر -» (pīr-) در ترکیب دوم از «پَرَوَیَه -» (prwya-) باشد.

۱۳. این صورت با «پار - سال» (pār-sāl) فارسی، به معنای «سال گذشته»، و «فَرَه» (faræ) آسی (دیگوری) تأیید می‌شود (همان مأخذ). مقایسه کنید با «فَلَوَرَه» (fælværæ) آسی، به معنای «سال قبل از پارسال»، که هم از «پَرَه -» (para-) تشکیل شده است، هم از «پَارَه -» (pāra-)*. ۱۴. به جز «پَرَوَیَه» (parya-) در «پیرار» (pīrār)؛ اگر که اصلِ بلافصلِ بعدی، «پَرِیَار» (paryār)*، معرف یک کوتاه‌شدگی ادغامی از «پَرَوَیَه - یار -» (parya-yār)* باشد. به هر حال، اشتقاق از «پَرَه - یار -» (para-yār)* ترجیح دارد؛ چراکه همان پیشوندی را که در بقیه ترکیبهای بند (ک) به کار رفته است، به مرجع (۲) در بند (ک) تخصیص می‌دهد.

۱۵. بارتلمه می‌پنداشت که «پَرَه ذاتَه» (para-ḍāt-) اوستایی، جانشین «پَرَو.ذ.» (از «پرو + ذ.») [$\text{parō.ḍ} < \text{parō.ḍ} + \text{ḍ}$] است؛ درست به همان صورت که او «تَرَه - ذات» (tara-ḍāt-) را به عنوان جایگزینی برای «تَرَو.ذات» (tarō.ḍāt-)* جا انداخت. چنین توضیحی در مورد ترکیب دوم بسیار محتمل‌تر است؛ همچنان که تقریباً با اطمینان می‌توان گفت لومل (ZII 2.230 n.) حق دارد که نظر قبلی بارتلمه را در یکی دانستن این ترکیب با «تَرَوَهتَه» (tiróhita) ودایی، بر توضیحی که او بعدها در کتابش با عنوان فرهنگ لغات ایرانی باستان (Altitir. Wörterbuch) پیشنهاد داد، ترجیح دهد. آنچه مانع شد که بارتلمه در فرهنگ لغات خود این ستاک را همانند «تَرَه - ذاتَه» (tara-ḍāt-) «أ» در نظر گیرد، بدل در عبارت «taraḍātō anyāiš dāman» برای حالت‌های اضافه «وَرَه‌أش» (vayaoš) و «أَشْشَوَئِش» (āxštōiš) بود، که بر طبق آن «تَرَه‌ذاتو» (taraḍātō)، خود، یک اضافه است. اما این ترکیب کلیشه‌شده ممکن است در دو متن اوستایی مربوط، به عنوان یک ترکیب باز بدلیِ تصریف‌ناپذیر تلقی شده باشد که در آن، «أو» (ō) - که طبق این الگو باید در بیشتر اوقات در عملکرد خاص خود (یعنی پایانه اسم مفرد مذکر) واقع شده باشد - فرض شده است که واکه مرکب باشد، نه یک پایانه تصریفی.

در هر صورت، اگر کسی بر هر مبنایی معتقد باشد که «تَرَه - ذ.» (tara-ḍ) جای «تَرَو.ذ.» (tarō.ḍ)* - صورت قدیمی‌تر - را گرفته است، این به آن معنا نیست که «پَرَه - ذاتَه -» (para-ḍāt-) هم باید یک صورت ثانویه داشته باشد. من، برعکس، می‌خواهم استدلال کنم که چون «پَرَه - ذاتَه» (para-ḍāt-) را به این دلیل که صورت اولیه دیگر «پَرَو.ذاتَه» (parō-ḍāt-) است، می‌توان فهمید، همین ترکیب است که با آن می‌توان الگوی تبدیلی «تَرَو.ذ.» (tarō.ḍ)* به «تَرَو.ذ.» (taraḍ) را پیش‌بینی کرد، بیشتر به این جهت که شق سوم می‌توان برای معنی «تَرَه - ذاتَه» (tara-ḍāt-) پیشنهاد داد؛ معنایی که براساس سلطه حالت، مترادف با واژه‌ای است که به‌طور مطلق در مفهوم «پَرَه - ذاتَه» (para-ḍāt-) [قرار گرفته در جلوی: «در جلو قرار گرفته»] به کار رفته است. این نظر که «تَرَو» (tarō) در زبان اوستایی، در کنار صورتهای دیگر، به معنای «قبل» باشد، در زبانهای ایرانی با «تَر» (tar) پارتی - به معنای «قبل، در جلوی» - و در زبانهای هندو آریایی، با «تَرَه‌سَهتَه» (tirāsahnya) ودایی - (سوما)

به معنای «آماده شده در روز قبل از دیروز» - اثبات می‌شود؛ صورتی که متضمن این پیش‌فرض است که ترکیب زمانی «تَرس - آهَنَه» (tiras-ahna)* - به معنای «روز قبل از دیروز» - را می‌توان با «پژون» پشتویی - مأخوذ از «پَزَه - اَزَنَه» (para-azna)* - مقایسه کرد.

۱۶. خوانش «پَزَنَه» (parna-) که در برابر «پَه - رَه - نَه» (pa-ra-na-) فارسی باستان پیشنهاد شده است، با خلف فارسی خود، «پَزَن» (paran) - که در سطرهای بعدِ متن درباره‌اش بحث خواهد شد - منتفی می‌شود.

۱۷. واژه فارسی رایج برای مفهوم «دیروز»، «دی - روز» (dī-rōz) است؛ که جزء اول آن با همین معنی، به دوره هندو اروپایی برمی‌گردد. بنابراین، «پَزَن» (paran) باید یک واژه تحمیلی از گویشی باشد که در آن «پَزَن» (paran) جایگزین «دی» (dī) [یا گونه ایرانی شرقی آن، «زی» (zī)] شده است. در فارسی امروز، «پَزَن» (paran) منسوخ شده؛ اما در گویش بیرجندی - که به همراه پسوندهای قدیمی «اَکَه» (aka-) باقی مانده است - نه تنها جایگزین «پَرِر» (parēr) شده، بلکه علتی است برای افزودن گستران «- (ā)nā» غیر رایج به «دی» (dī) و «دوش» (dūš) فارسی. نک: پی‌نوشت ۶.

۱۸. از سوی دیگر، اکنون می‌توان «پَزَوَانَه» (parvāna) - به معنای «پروانه» - را از روی «پَزَوَن» (parwan-)* فارسی توضیح داد؛ ستاکی که سِر هارولد بیللی (Sir Harold Bailey)، معنای «تیر، پیکان» (مثالی از «شیء پرنده») را برای آن قائل شد. نک: BSOAS 24, 473.

۱۹. «پوشی» (pōšī) = «پوش» (pōš)* برگرفته از «اوپَه - اَوُشَه» (upa-aušah-)* + پسوندهای بلوچی «- ای» (-ī) [که در بیشتر قیدهای بلوچی حضور دارد]؛ نه مستقیماً مأخوذ از «اوپَه - اَوُشیه» (upa-aušīya-)* ایرانی باستان (نک: مرگستیرنه، NTS 5,49)؛ همچنین با توجه به «پَر» - ثوش [par]a'uš [(پَر) - ثوش (پی‌نوشت ۲۰) و «اُمجیش» (om]iš) بشکردی جنوبی (پی‌نوشت ۲۵).

۲۰. «اَوُش» (a'uš) - که به تنهایی به معنای «روز بعد از فردا» است - ترکیبی است از «اَوُشَه» (aušah-)* [مقایسه شود با پی‌نوشت ۱۹] و یک حرف اضافه که تشخیص آن مشکل بود [: «اَپَه» (apa-)؟ «آه» (ā-)؟]. بجاست توضیح داده شود که «پَزَه‌ثوش» (para'uš) را نمی‌توان متشکل از «اَپَه» (apara-) ایرانی باستان - به معنای «بعد از» - دانست؛ چون «پ» (p) در ترکیب دوم، اینک در گویش بشکردی شمالی نیست. برای مقابله، مقایسه شود با «پَر - پژو(نک)» [pr-prw('k) سُغدی، به معنای «دنبال پروانه کردن»؛ در این مورد، نک: Henning, JRAS 1942, 247].

۲۱. «پَرِر» (parēr) فارسی است که پسوندهای «- ای» (-ī) بلوچی به آن افزوده شده است. مقایسه شود با پی‌نوشت ۱۹.

۲۲. پَریری (parērī) است که تحت تأثیر «پَریری» (pairārī) قرار گرفته است. مقایسه شود با پی‌نوشت ۱۲.

۲۳. یا کوتاه‌شدگی ادغامی «پَریری» (pairērī) است، یا مأخوذ از «پَری» (parē)* [در مورد ai

نک: پی نوشت ۲۲] که صورت خلاصه شده «پری - روز» (parē-rōz) فارسی [مأخوذ از «پریر - روز» (<parēr-roz)] است و در واژه نهایی خود با پایانه قیده‌های زمانی رایج بلوچی همسان شده است. مقایسه شود با پی نوشت‌های ۱۹ و ۳.

۲۴. از «پر - اب - بون» (par-ib-būn) * [مقایسه کنید با «-اِسور» (isōr-) در پاورقی ۳۰] مأخوذ از «پر - اِم - بون» (<par-im-būn) (به معنای «روزی که» در جلوی امروز (است)) با تغییرات همگون سازانه. در مورد «بون» (būn)، مقایسه کنید با «بِن» (bon) آسی.
 ۲۵. که «اُمُنج» - (omj) آن «اُ» (o) در «اُمُنج» - (omj) احتمالاً قرض گرفته از واژه «هُمُرس» (homres) - به معنای «امروز» - است، پیش از آنکه واج «ه» - (h-) در این واژه وارد شود برابر است با «اُنُج» - (inj-) اورامی (نک: مرگنستیرنه، 387b IIFLI)؛ و «-ایش» (-iš) آن، برگرفته از «اُوشَه» - (aušah) * است. «اُنُج» - (inj-) اورامی مأخوذ از «اُنِچا» (*aničā) < به معنای «قبل» است، در برابر «اُنِیکَه» - (ainika) اوستایی اینابراین، «اُنجان» (injān) اورامی - به معنای «روز قبل از دیروز» - مأخوذ از «اُنِچا - اَزَنَه» - (aničā-azna) < را می‌توان با ترکیب (۳) در بند (ک) مقایسه کرد و «اُنِجَه سَل» (inja sal) اورامی - به معنای «یکی مانده به سال دیگر» - را با بند (ع)؟!]

۲۶. استاد جی. رِدارد (G. Redard) با لطف بسیار خود به من اطلاع دادند که قید معادل مفهوم «سه روز از حالا» (سه روز بعد) در گویش ایرانشهری، «اُگَرِنتِه» (agrinti) است. بنابراین، در واژه «اُرهَنُج» (oréhñč) بشکردی جنوبی اباگونه‌های «اُرهَنُج» (orähñč)، «اُورِئُج» (öréhñč)، «اُئورِئُج» (ouréhñč)، «اُزِرِئُج» (orréhč)، «اُورِئُج» (öréhč) و «وُرهَنُج» (voréhñč)، «اُ(و)ر» (or) از «اُگَر» (agr) و «چ» (č) از «ت» (t) است؛ که برای هر دو این تغییرات در گویش بشکردی جنوبی، نظیر وجود دارد. شاید به‌طور تجربی بتوان این قید را مأخوذ از «اُگَرِمتی» (agrimatī) دانست که یک صفت مؤنث است به معنای «پیش‌ترین، جلوتر از همه»؛ و آن را با «اُگَرِمه» (ágrima) و «اُگَرِوَت» (ágravat) سانسکریتی مقایسه کرد. «اُ» (i) پایانی در «اُگَرِنتِه» (agrinti) ایرانشهری، احتمالاً پسوند ثانویه‌ای است که در پی نوشت ۱۹ به آن اشاره شد.

۲۷. از «پیار» (piyār) * مأخوذ از «پیار» (payār) * و این خود، برگرفته از «پَریار» (paryār) * با افتادگی (نه لزوماً در نتیجه فرایند ناهمگونی) «ر» (r) قبل از «ی» (y)؛ همانند «پِیه‌توره» (pyaura) ختنی - به معنای «ابر» - مأخوذ از «پَره - اُپَرَه» - (pari-abra-) * [نک: Bailey, BSOS 9,77] و احتمالاً برگرفته از «پَیاف» (payāf) بلوچی، به معنای «زیبا، باریک» [به همین معنی در واژه‌نامه Pop. Poetry از دامیس (Dames)؛ اما در واژه‌نامه Textbook، در معنایی متعارض با آن (بد، شری). با این حال، مقایسه شود با 6 Textbook II، سطر ۳۴: «بَرْتَهه پِیْفَن مِرَوَن» (bráthf payáfēn meraván) [که در ترجمه جامیات رای (Jamiat Rai) به «از اردوگاه برادران اشوافزاده‌اش» ترجمه می‌شود و در کتاب Pop. Poetry از دامیس (I31 = I36XV3 II) به «از انجمن‌های درخشان برادرانش»]، در برابر -β prý سغدی بودایی، به معنای «دوست داشتنی»، مأخوذ از «پَره - آبا» - (pari-ābā) * به معنای «درمیان گرفته با شکوه» [مقایسه کنید با «آب» (āb) فارسی، «آبها» (ābhā) سانسکریتی، و بارتمه، Gdr. I§ 23 b؛ همچنین مقایسه کنید با

«ف(ر) یاتَر» [f(r)y'ir] frayātar شغدی، «د(ر) یائو» [b(r)yau] b(r)yau ختنی، به معنای «بیش»، و: GMS § 1291, BiOr 15, 1958, 263a

۲۸. «ده» (de) و «ده (دی)» (dī) بشکردی جنوبی، و «ده» (de) بشکردی شمالی، به معنای «دیگر» (dīgar) فارسی هستند؛ مقایسه کنید با «ده (دی)» (dī) بلوچی، به معنای «نیز». از «دِت» (dit) فارسی میانه؛ مقایسه کنید با: Nyberg, Hilfsbuch ii 56.

۲۹. شامل «آنتَرَه» (antara-) ایرانی باستان؛ مقایسه کنید با «پَدَرَنَدَر» (padarandar) فارسی، به معنای «ناپدری».

۳۰. «أ» - (o-) مأخوذ از «أر» (or)، نک: پی نوشت ۵؛ «- دُدا» (-ddā-) مأخوذ از «دگا» - (dyā-) برگرفته از «دگا» (dayā) [برابرنهادۀ رایج بشکردی جنوبی برای «دیگر» (dīgar) فارسی]؛ و «- اِسور» (-isōr) مأخوذ از «- اِمسور» (-imsōr) = «اِمسال» (imsāl) فارسی، مقایسه کنید با «- ابون» (-ibūn) در پی نوشت ۲۴.

۳۱. اما با «پَتیشا(گه)» - ([patiṣā(ka)-], «پَنچ» (pač) پارتی به معنای «در جلوی» (نک: Morgenstierne, IIFLi 278 و فِکْکُگْ (ficcag) آسی به معنای «اولین» (نک: Bailey, TPhSoc 1945, 8؛ و مقایسه کنید با: Miller, Gdr. Anh. 49، و به طور متفاوت در Abaev, Ist. -Et. Slov. Os. Yaz. i 487) به نحو شایسته‌ای توجیه می‌شود.

۳۲. درباره گویشی که ممکن است اساس آن منبع باشد، نک: Henning, ZII 9, 207. «مِه» (mih) و «کِه» (kih) فارسی، مانعی هستند در برابر این فرض که «ش» (š) در واژه‌های «بیش» (bēš) و «پیش» (pēš) فارسی قبلاً به طور باقاعده از «- ثی» (-θy-) فارسی باستان تحوّل یافته است. اما این فرض به همراه یک فرض دیگر درباره یک مورد «اضافه» (epenthesis) [به عنوان مثال، در «یَه‌تَوَمَنیش» (yaumainiš) فارسی باستان] درست از آب درخواهد آمد؛ اگر بتوان دلیلی به دست آورد که حرف سَوَم «پیشیا» (paišiyā) فارسی باستان در «Beh IV 91» واقعاً «شَه» (ša) و معنای این واژه - آنچنان که و. هینز (W. Hinz) در «ZDMG 1952, 37» نظر داده - همان معنای «پیش» (pēš) فارسی است. در این صورت، صورتهای «بی‌قاعده»، «مِه» (mih) و «کِه» (kih) فارسی خواهند بود که در اجداد فارسی باستان آنها، «ث» (θ)، تحت تأثیر تلفیق صورتهای عالی «مِشْتَه» (-maθiṣta-) و «کِشْتَه» (-kaθiṣta-) از یک طرف و صورتهای مطلق «مَث» (-maθ-) و «کَثو» (-kaθu-) از طرف دیگر، حفظ یا احیا شده است.

۳۳. به «س» (s) در «مَسْتَر(ین)» [mastar(ēn)] بلوچی به معنای «بزرگ‌تر، مسن‌تر» [§ 9-11؛ Grierson, LSI X 367¹⁵؛ (پی نوشت ۱) Elfenbein و Mayer] نمی‌توان تکیه کرد. از آنجا که صفت مطلق به معنای «بزرگ» در زبان بلوچی «مَز» (maz) است، نه «مَس» (mas)*، «مَسْتَر» (mastar) ممکن است از «مَز - تَر» (maz-tar)* باشد که احتمالاً برای هماهنگی با «گَسْتَر» (kastar) - که صورت متضاد آن است - بیواک‌سازی همگون‌سازانه در آن اتفاق افتاده است.

34. Grierson, 366; Elfenbein, § 9; Mayer.

۳۵. در هر صورت، شرایطی که طبق آنها «آ» (a) در واژه‌های بلوچی به «ا» (i) تبدیل شد و از قول گایگر (Geiger) - در «Lautlehre, 407 sq.» - نقل شد، در مورد «گسان» (kasān) قابل اعمال نیست.

فرانس گر نه - بوریس مارشاک

ترجمه پریسا صمدی

ویراستار ترجمه: نسترن توکلی

اسطوره «ننه» در هنر سغد

صحنه سوگواریهای پنجکند^۱

در سال ۱۹۹۸، بعد از نیم قرن حفاریات اصولی و مداوم در پنجکند، تاریخ و تمدن سغد بیش از پیش شناخته شده و زمان آن فرارسیده است که بار دیگر به تفسیر نقاشیهای دیواری پنجکند پردازیم. در آغاز دهه پنجاه این آثار توجه جهانیان را به پنجکند که تا آن زمان تقریباً ناشناخته مانده بود جلب کرد.

صحنه سوگواریهای دیوار جنوبی تالار اصلی معبد شماره دو (II) که یکی از مشهورترین نقاشیهای پنجکند است در سال ۱۹۴۸ کشف شد.^۲ امروزه این نقاشی را به قرن ششم میلادی نسبت می دهند.^۳ ابتدا چنین می پنداشتند که این نقاشی، شرحی بر اسطوره سیاوش، قهرمانی است، که در اوستا از او یاد شده و سرگذشت او با جزئیات کامل فقط در شاهنامه فردوسی آمده است. در آغاز دوره اسلامی ساکنان بخارا و نواحی

۱. پنجکند pendjikent یکی از شهرهای جمهوری تاجیکستان.

۲. (نصیر شماره ۱ و سطح رنگی ۴۹) (Djakonov, 1951: ŽDP, 1954)

3. Bdenitski/ Marshak, 1981, p. 42: Škoda 1987. p. 64 -67

اطراف آن افسانه‌ها و سوگسرودهایی در مرگ سیاوش داشتند.^۴ بنابراین پیشنهاد م. م. دیاکونف^۵ که این صحنه سوگواری را به سوگ سیاوش نسبت می‌داد بطور کلی پذیرفته شد.

اما از همان ابتدای انتشار این نظریه عقاید متفاوتی درباره آن ابراز شد: «آ. آ. سیمونف»^۶ (۱۹۵۶)، «اس. پ. تولستوف»^۷ و پس از آن «ژو. آ. راپوپورت»^۸ خاطرنشان ساختند که سوگواری این صحنه مربوط به یک مرد نیست بلکه سوگواری برای دختری جوان است. از سوی دیگر ن. و. دیاکونف^۹ و آ. ای اسمیرنوا^{۱۰} (۱۹۶۷) دو متن مربوط به این صحنه نقاشی در پنجدیگر را با یکدیگر مقایسه کردند: یکی از این دو متن خاطرات فرستاده چینی به نام «وی‌تسی»^{۱۱} (اوایل قرن هفتم میلادی) و متن دیگر قسمتهایی از مناظره‌های مانوی (TM. 393) بود. پس از تلاشهای بی‌ثمری که برای تفسیر این نقاشی به عنوان تصویری از افسانه مرگ سیاوش یا پسرش فرود^{۱۲} انجام گرفت، سرانجام تحقیقات این دو دانشمند سبب شد که این بررسی‌ها به مسیری درست هدایت شود.

این دو متن را یکی پس از دیگری بررسی می‌کنیم. ابتدا به بررسی متن وی‌تسی می‌پردازیم (ترجمه «شاون»^{۱۳} را عیناً نقل می‌کنیم و توضیحات اضافی خود را بین نشانه [] قرار می‌دهیم).

«[سغدیها] آغاز سال را در اولین روز ماه ششم جشن می‌گیرند: با فرارسیدن این روز شاه و مردم همگی رختهایی نو بر تن می‌کنند و ریش و موی خویش را کوتاه می‌کنند و در کنار جنگلی که در شرق پایتخت [سمرقند] قرار دارد هفت شبانه‌روز سوار بر اسب با کمان تیر می‌اندازند، با فرا رسیدن آخرین روز سکه زرینی را بر برگی از کاغذ قرار می‌دهند و هر کس به آن دست یابد می‌تواند یک روز پادشاه باشد. سنت آنان چنین است که ایزد آسمان [تیان‌شن، اصطلاحی معمول در چینی که به مذهب زرتشتی اطلاق می‌شود] را پرستش می‌کنند و او را بسیار گرامی می‌دارند. آنها بر این باورند که فرزند

4. Narshakhi, 4-8, Voirfrye, 1954, p. 17-23.

6. A. A. Semënov

8. Ju. A. Rapoport

10. O. I. Smirnova

12. Forud

5. M. M. D'jakonov

7. S. P. Tolstov

9. N. v. D'jakonov (1971, p. 82, n. 199)

11. Weitsie

13. Chavannes (p. 133, n. 5)

ایزد در ماه هفتم مرده است و استخوانهایش گم شده است. مردمی [شاوان: «مردها» ترجمه بسیار دقیقی برای واژه ren چینی است] که موظفند برای ایزد آئین پرستش بجای آورند همه، رخت سیاه چین داری بر تن می کنند: پای ها را برهنه می کنند و بر سینه می کوبند و شیون سر می دهند. اشک چشم و آب بینی جاری شده و درهم می آمیزد: در حدود سیصد تا پانصد نفر از مرد و زن در صحرا پراکنده می شوند تا استخوانهای فرزند ایزد را بیابند. در روز هفتم، این مراسم پایان می یابد.» در ادامه شرح مراسم تشییع جنازه زرتشتی در سغد بیان می گردد.

مطالعه این خلاصه، نکات دقیق زیر را یادآور می شود:

۱ - واژه چینی er که شاوان آن را پسر ترجمه کرده است مشخص کننده جنس خاصی نیست.

۲ - متن چینی با بیانی روشن از استخوانهای (haigu) فرزند حرف می زند نه از جسم او.

۳ - این شرح و تفسیر مربوط به جشنی تابستانی است (در آغاز ماه هفتم چینی)، که جشن بین النهرینی «تموز» (دوموزی^{۱۴} سومری) و پیش نمونه مستقیم «آدونیس»^{۱۵} فنیقی است.

این جشن برخلاف جشن سال نو مسیحی فصلی است و بی تردید از تقویم زرتشتی که با سال خورشیدی می چرخد جدا است. «و. ب. هنینگ»^{۱۶} جشنهای سغدیان را با جشنهای مردم بین النهرین مقایسه می کند.

۴ - «ابن ندیم»^{۱۷} در قرن دهم اسطوره تموز را با نام صابئین متأخر نقل کرده است. این اسطوره معنای «استخوانهای پسر خدا» و دلیل گم شدن آنها را توضیح می دهد، همچنین درباره دانه های گندمی که باید در آسیا آرد شود سخن می گوید. «ب. مارشاک»^{۱۸} پیشتر به ارتباط بین این اسطوره ها اشاره کرده است. می توان این نکته را یادآوری کرد که در زبان سومری نام دوموزی به مفهوم کودک «وفادار» یا «امین» است اما

14. Tammuz, (سومری Dumuzi)

15. Adonis

16. W. B. Hennig (1965, p- 252, n. 97)

17. Ibnal-Nadim, (کتاب الفهرست ابن الندیم محمد بن اسحق، صفحه ۵۷۳ - ۵۷۲ «تموز» انتشارات ابن سینا).

18. B. Marshak (Marshak/ Raspo pova. 1996. p. 2-3)

اغلب در اسطوره‌ها در نقش مرد جوان ظاهر می‌شود.

۵- مقایسه‌ها چنین ادامه می‌یابد: «رخت سیاه چین دار که وی تسی در توصیف از سوگواران به آن اشاره می‌کند دقیقاً همان لباسی است که الهه چهار دست در صحنه پنجم بر تن کرده است (مقاله «پی. ای. کوسترو»^{۱۹} متخصص بازسازی آثار نیز تأییدی بر این نکته است که رنگ سیاه که از سوزاندن استخوان به دست آمده رنگ اصلی این قسمت از نقاشی است). زن بیوه سیاهپوشی نیز در کنار مقبره‌ای در توک قلعه^{۲۰} خوارزم نشسته است. پیراهن گشاد و چین دار بازمانده‌ای از لباسهای ابتدایی دوخته نشده‌ای است که فقط در چنین آئینی پوشیده می‌شده است و این تنها موردی است که توجه نویسنده چینی را به خود جلب کرده است.

۶- مردان و زنان سوگوار با رنگ پوست آخرایی و سفید در صحنه پنجم آنگونه که پیشتر گمان می‌رفت به ترتیب سغدیان و ترکها نیستند بلکه صرفاً مردان و زنانی اند که رنگ پوست مشخصی ندارند مانند آنچه در نوشته وی تسی می‌بینیم. (شیوه مشخص کردن ترکها کاملاً متفاوت است).

۷- با توصیف جشنی که در اصل زرتشتی نیست بلکه ریشه در خاور نزدیک دارد، نویسنده بیشتر به این مورد اشاره می‌کند که کیش سغدیان زرتشتی است و مراسم تشییع جنازه زرتشتی را با جزئیات توصیف می‌کند اما از تناقض موجود بین زرتشتیگری سغدی و سوگواریهای منجر به خلسه، که دین زرتشتی آن را منع کرده است، ذکری به میان نمی‌آورد. اما نویسنده متن جدلی مانوی، این تناقض را محور اصلی نوشته خود قرار داده است و دیاکونف و سمیرنوا نخستین کسانی بودند که توجه [عمومی] را به این جنبه از صحنه پنجم معطوف داشته‌اند.

از این متن قطعه M. 549 باقی است که «و. ب. هنینگ»^{۲۱} آن را منتشر کرده است: «با این طرز عمل آنها تمامی آفریدگان اهورایی را تباه می‌کنند و تمامی آفریدگان اهریمنی از پیروزی، توانایی، شادی و خرسندی برخوردار خواهند بود. سوم آنکه آنها با نیایش خوانی برای روانها زیان بزرگی به بار می‌آورند. زیرا وقتی که نیایش خوانی برای

19. P. I. Kostrov (Pans2 DP. p. 169)

20. Tok Kala

21. W. B. Henning (1944, p. 137, 142-144)

ارواح ستوده شود ... «کوخون»^{۲۲} پیش می‌رود ... و در آنجا آنها دارند ... کوخون می‌گوید: «... مقدس ... پاک‌کننده ... بی‌درنگ ... از اسب به زیر می‌آید و سبب خونریزی، کشتن اسبها، پارگی چهره‌ها و قطع گوشها می‌شود و بانوئنه به همراهی ندیمه‌های خود به سوی پل پیش می‌رود. آنها ظروف را می‌شکنند و فریادهای بلندی سر می‌دهند، می‌گیرند، پاره می‌کنند (...) و گیسوان خود را از بن می‌کنند و خود را بر زمین می‌اندازند. پنجم آنکه ...» در ادامه متن ناقصی می‌آید که هنینگ پیشنهاد می‌کند آن را نیز باید چنین خواند: «شهری که ژیمات (žimat) نام دارد، در آنجا ... یک سپاه و نفرین ... شهر ...».

درباره آخرین کلمات این متن باز سخن خواهیم گفت.

مطلبی که در این قطعه توصیف شده شباهت بسیاری با نقاشی دارد: در این نقاشی ما ننه چهار دست و دو ایزدبانوی دیگر را مشاهده می‌کنیم: ایزدی زره‌پوش، اسبی بدون سوار که آشکارا برای قربانی شدن آورده شده است، چند جنگجو (آن گونه که به نظر می‌آید)، باروی شهر، مردان و زنان گریانی که نرمه گوش و موی خویش را می‌برند و پیراهنهای خود را می‌درند. یکی از این ایزدبانوهای همراه ننه خود را بر زمین می‌کوبد و یکی از ندیمه‌ها ظرفی را در دست دارد.

در قطعه دیگر مانوی^{۲۳} که در همان مقاله هنینگ چاپ کرده است، نام کوخون پسر اهریمن در شمار گناهکاران بزرگی آمده است که وحی الهی منزل به پیامبران قبل از مانی را تحریف کرده‌اند. به باور مانویان، مانی از آئین راستین بودا، زرتشت و مسیح تعلیم گرفته است. به این دلیل در صورت اسامی گناهکاران، هواداران مشهور و ملحدان دیگر آئین‌ها نیز به چشم می‌خورد مانند: حوّا^{۲۴}، قابیل^{۲۵}، اسکندر^{۲۶}، آشوکا^{۲۷}، یهودا^{۲۸} و غیره.

هنینگ در مقاله دیگر خود^{۲۹} به بررسی این مسئله می‌پردازد که کوخون ممکن است همان تمّوز سغدی باشد که ننه برای او سوگوار شده است زیرا نام او با نام ایزدبانو در قطعه M. 549 ذکر می‌شود، اما ارتباط منطقی بین بخشهایی که از یکی یا دیگری نام

22. Kūghünē

24. Eve

26. Alexandre

28. Judas

23. M. 393.

25. Caïn

27. Aśoka

29. (1965, p. 252, n. 67)

برده شده است وجود ندارد. (نام کوخون در جایگاه سوم و نام ننه در جایگاه چهارم ذکر شده است). وانگهی بعداً خواهیم دید که هنینگ در همان مقاله شخصیت دیگری را به عنوان تموز سغدی معرفی کرده است.

اگرچه از نظر مانویان دین زرتشتی تحریف شده است اما انتقاد مانویان از آداب مذهبی سغدی نشان می‌دهد که آنها دلیل غیرعادی بودن خلصه موجود در آن آیین را به روشنی دریافته‌اند. براساس این مطلب نظر آنها با طرز برخورد هیئت روحانیان ساسانی ارتباط نزدیکی دارد که بخشی از رساله «شهرستانهای ایران»^{۳۰} دربر دارنده آن است. در این رساله این نکته تصریح می‌شود که در سغد آئین زرتشتی نابی که در آغاز تعلیم داده شده بود توسط حکومت بت‌پرست افراسیاب از بین رفته است.

ننه (یا نانایه) در بین‌النهرین [ایزد بانویی] عزیز و گرامی بوده است. آئین وی ابتدا در پایان هزاره سوم در شهر اروک^{۳۱} و در زمان سومین سلسله اور^{۳۲} پذیرفته شد. نام او نه نامی سومری، نه نامی عیلامی و نه نامی سامی است.

دیاکونف معتقد است آئین ننه را احتمالاً اقوامی که قبل از هندواروپاییان در فلات ایران زندگی می‌کردند به این سرزمین آورده‌اند. در دوره یونانی متأخر ریشه‌های عمیق این آئین را در پارت، بلخ، خوارزم و سغد باز می‌یابیم. در بین‌النهرین آئین ننه با کیش اینانا-ایشتر^{۳۳}، دلباخته دوموزی-تموز، که بعد از مرگ دوباره زنده می‌شود، همراه می‌گردد. وی بانویی است که اقتدار شاه و پیشرفت کشور بستگی به او دارد. از نظر ایرانیان ننه کسی است که نقش ایشتر را به عهده می‌گیرد و شخصیت خاص او را در انحصار دارد: اما مانند شیر مظهر قدرت است و کوشانها^{۳۴} در بلخ تصور می‌کردند که پادشاه قدرت خود را از بانو ننه می‌گیرد.^{۳۵} در پارس در زمان آخرین پادشاه هخامنشی ویژگی‌های اساسی ننه به اردویسورا آناهیتا^{۳۶} ایزدبانوی ایرانی که آبان یشت^{۳۷} اوستا به

30. Šahrestānīhā ī Ērān (1, 2-7)

۳۱. Uruk، شهری میان دو رود دجله و فرات که امروز وجود ندارد (فرهنگ معین).

۳۲. ur (our)، شهری قدیمی در بین‌النهرین پایتخت سور (فرهنگ معین).

33. Inanna-Ištar

۳۴. کوشانها یکی از شعب اتحادیه یونجه‌چی‌ها یا طخارها، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه دکتر معین.

35. Inscription de Rabatak: Sims-Williams/ Cribb, 1995, 1996.

36. Ardvišūr Anahid

او اختصاص دارد منتقل شده است. بدین ترتیب شاهان نمی توانستند منکر ارتباط تنگاتنگ این آئین خاور نزدیک که رنگ و بوی ایرانی یافته بود با مفهوم جادویی و سنتی پادشاهی شوند. ساسانیان پارس که در قرون سوم و چهارم میلادی قلمرو کوشانها را به تصرف خود درآورده بودند سعی کردند بانو ننه را به صورت بانو آناهید درآورند. پشت سکه طلایی از دوران فرمانروایی هرمز دوم^{۳۸}، پادشاه کوشانها و ساسانیها، که در بلخ ضرب شده است پیکر نشسته «آرتمیس»^{۳۹} کماندار دیده می شود (تصویر شماره ۴) و این یکی از شیوه های به تصویر کشیدن ننه بر روی سکه های کوشانی بوده است. در روی سکه به زبان پهلوی نام بانو آناهید نوشته شده است. اما بر روی سکه برنزی با خط بلخی از زمان پیروز کوشانشاه^{۴۰} که قبل از هرمز دوم بوده است، الهه ای وجود دارد که هلال آرتمیس را بر سر دارد و نیم تنه اش از محراب آتش بیرون آمده است و نام بغونه «الهه ننه»^{۴۱} به زبان بلخی روی آن نوشته شده است^{۴۲} (تصویر شماره ۵). با توجه به کتیبه کانیسکا در رباطک^{۴۳} مربوط به زمان کوشانها ایزدان زرتشتی در کنار ننه عزیز و محترم شمرده می شدند. اما نام ننه در پی نام او^{۴۴} می آید و در بالای صورت اسامی ایزدان زرتشتی قرار دارد و نام اهورامزدا چنان که باید سرآغاز این اسامی است. احتمالاً در دین سغد اطاعت کاملی از بانو ننه که نام و لقب او با این عنوان در آغاز قرن هشتم بر سکه رایج پنجکند منقوش است وجود نداشته است.^{۴۵}

مطالعه و تحقیق پیرامون بررسی قطعه مانوی همچنان ادامه دارد و اخیراً ن. سیمز - ویلیامز^{۴۶} نیز مانند این نویسنده، کلمه ژیمات (žimat) را که هنینگ آن را نام شهری ترجمه کرده است نام ایزدبانویی می داند. در واقع این نام یعنی ژماتیک (Žematic) نام ماه ماقبل آخر تقویم سغدی بوده است. همچنان که نامهای «بازگردنده به خدایان»

37. Aban-yašt

38. Hormizd II (J. Gribb (در طبقه بندی

39. Artémis (الهه یونانیان و دیانای رومیان)

40. Kušānšāh pērōz

41. BAGO NANA

42. (به ترتیب 37 و 5 n monnaies 1990 Cribb).

43. Kaniška à Rabatak

44. Umma

45. indentifié par O. I. Smirnova et W. B. Henning, voir le dernier, 1965. p. 252, n. 68.

46. N. Sims-Williams. (in Sims-Williams/ de Blois. 1998. note 11 et Addendum)

(théophores)، دری‌مات (*Dhrémat*) و دری‌مات‌وند (*Dhrématvandē*) (بندۀ دری‌مات) شاهدهی بر شکل قدیمی‌تر آن هستند. (تحول آوایی $\delta r > \zeta$ که معمول زبان سغدی است و این نکته را تأیید می‌کند که این متن ترجمه‌ای از زبان پهلوی یا پارسی نیست بلکه ترکیبی بدیع در سغدی است. این دیدگاهی است که همواره مورد قبول هنینگ بوده است). این همان صورت قدیمی است که با نام ماه دری‌ماتیگان (*Dre'matigan*) / دری‌میتگان (*Drēmitagan*) که در زبان بلخی بر جای مانده است قابل مقایسه است. بخصوص واژه دری‌میت (*Drēmit*) / دری‌مات (*Drēmat*) باید به احتمال زیاد از دمتر^{۴۷} یونانی (با قلب [واج] r) مشتق شده باشد و این مهمترین نکته‌ای است که سیمز ویلیامز به آن پی برده است. این تفسیر جدید به فهم کلمۀ نفرینی که در این متن می‌آید، کمک می‌کند. هنینگ به این نکته توجه داشت که یکی از ترجمه‌های ممکن کلمۀ مانداگاریا^{۴۸} از نظر واژه‌شناسی «نبود رطوبت است»^{۴۹} که او آن را بین دو واژه نفرین و شهر ترجمه نشده رها کرده بود. بنابر نظر «فرانس گرنه»^{۵۰} مقصود از آن به یقین خشکی و بی حاصلی مزارع است که براساس اسطوره‌ای^{۵۱} یونانی، مجازاتی است که دمتر خدای یونانیان بخاطر ناپدید شدن دخترش پرسیفون^{۵۲} که هادس^{۵۳} او را ربوده بود، برای مردم آن سرزمین در نظر گرفت.

در اینجا نمی‌توانیم تمامی نتایج احتمالی این کشف واژه‌شناسی را برای تفسیر مجموعه تصاویر صحنه معبد پنچکند مد نظر قرار دهیم و به استدلال فرانس گرنه (۱۹۹۸) استناد خواهیم کرد که ایزدبانوی نقابداری را که در کنار ننه زانو زده و پا بر روی مشعلی گذاشته است، دمتر می‌داند. با در نظر گرفتن موارد زیر باید برحسب ضرورت مذهب سغدی را از دیدگاه لایه‌شناسی^{۵۴} بررسی کنیم:

- ۱- لایه باستانی خاور نزدیک که به اسطوره‌شناسی بین‌النهرینی مربوط می‌شود.
- ۲- لایه یونانی.

47. Déméter

48. Mandaghariyā (mand'y'ryy)

49. Malédiction. ville, "absence d'humidité"

50. F. Grenet (1998)

51. éleusinien

52. Perséphone (دختر دمتر و زئوس)

53. Hadès (خدای عالم ارواح در اسطوره یونانیان)

54. Stratigraphique

۳- لایه زرتشتی که گاهی دو مورد پیشین را تحت پوشش قرار می دهد و گاهی نیز قرار نمی دهد.

مسلماً این شیوه بررسی نگاهی اجمالی به مسئله دارد و به جزئیات بسیاری نمی پردازد؛ چرا که از یک سو مذهب زرتشتی پیش از یونانیان و در دوره حاکمیت آنها وجود داشته است و از سوی دیگر تأثیر [فرهنگ] هندی را نیز بر قرن ششم مشاهده می کنیم. با وجود این در حال حاضر به دلیل نداشتن اطلاعات دقیق تر که بررسی کامل فراز و نشیبهای مذهب زرتشتی سغدی را امکان پذیر سازند، تنها به بررسی لایه شناختی ساده شده به عنوان طرحی عملی می پردازیم.

سغدیها برای چه کسی اشک می ریختند؟

در بنای طاقدار منقوش در صحنه سوگواریهای پنجکند پیکر خفته دختر جوانی با موهای بلند و پریشان به تصویر کشیده شده است. یادداشتهای «آ. آ. سمینو»^{۵۵} «س. پ. تولستو»^{۵۶} «ژو. ا.»^{۵۷} را نمی توان در این مورد نادیده گرفت. این را نیز نباید از نظر دور داشت که تنها بخش پایینی دیوار جنوبی سالم مانده است و ما در صدد هستیم که بدانیم دیگر نقاشیهای معبد تا چه اندازه می توانند ما را در تفسیر صحنه مورد بحث یاری دهند. در همان تالار روی دیوار انتهایی (دیوار غربی که به آن در رواقی باز می شود که در پهلوی آن دو طاقچه با پیکرهایی ازخدایان وجود دارد) نقاشیهایی وجود دارد که هدیه دهنده ها را به تصویر کشیده اند. نقوش دیوارهای جانبی در مجموع ارتباطی با هم ندارند و موضوع آنها با موضوع دیوار انتهایی و موضوع دیوار ایوان متفاوت است. تصاویر دسته های نیایشگر که به سوی معبد در حرکت اند کناره ها را می پوشانند. روی دیوار انتهایی نیز صحنه های نبرد به تصویر کشیده شده است.

روی دیوار جنوبی تالار به دنبال صحنه سوگواریها در سمت راست، اسب سرخ رنگی (آیا آن را برای قربانی شدن می برند؟) دیده می شود و چهار یا پنج ایزدبانو با هاله هایی که به دور سر دارند بر بالای آن قرار گرفته اند که یکی از آنها زره پوش است و

55. A. A. Semënov

56. S. P. Tdstov

57. Ju. A

در آن سوی دیگر آن بارویی را می بینیم که در حال ترک خوردن و فرو ریختن است و سر مردی از روی دیوار به پایین آویزان است و در حال سرنگون شدن است. روبروی این دیوار یعنی بر دیوار شمالی، و در قسمت پایین آن، دسته ای از مردم اسب سرخ زین کرده ای را می برند و مردانی که شمشیر به کمر دارند در برابر آن زانو زده اند. این صحنه ها به خوبی نشان می دهد که موضوع کلی دیوارهای شمالی و جنوبی به هم مربوط است. روی این دیوار آثار دیوارنگاره ای* هنوز وجود دارد ولی نقاشیهای آن از بین رفته اند. شاید وقایع و حتی اسطوره های دیگری بر کناره های تالار نقش بسته بوده اند.

اگر بار دیگر در مورد شخصیتی که موضوع سوگواری است از خود سؤال کنیم می توانیم بی درنگ دریابیم که لایه خاور نزدیکی مانند لایه یونانی مذهب سغدی دربر دارند اسطوره های قابل قبولی است که علت اشک ریختن مردم برای این دختر جوان مرده یا به ظاهر مرده را توضیح می دهد. شاید او خواهر دومی / تموز، برابر با گشتی ننه^{۵۸} (یا نگشتی ننه)^{**} سومری و بلیلی آکدی و یا شاید هم پرسیفون (یونانی) باشد.

به خواست اینانا، گشتی ننه پذیرفت هر ساله بطور موقت جانشین برادرش در پادشاهی جهان زیرین شود. به لطف این فداکاری مکرر تموز می توانست به نزد الهه در روی زمین باز گردد.^{۵۹} دومی / تموز از این نظر شبیه سیاوش است که در صحرایی کشته شده و گوری ندارد و بنا بر اسطوره ای که صابثین آن را حفظ کرده اند استخوانهایش گم شده است. اما مطمئناً این شخص کسی نیست که در پنجکند او را به تصویر کشیده اند. گشتی ننه - بلیلی به میل خود به زیرزمین می رود و بنا به باور همگان (هر چند روایتهای بجا مانده از این اسطوره در این باره سکوت کرده اند) خدایان و مردگان او را در آنجا همراهی می کنند و مراسم تشییع جنازه برای او برپای می دارند. صحنه پنجکند احتمالاً این اسطوره و یا این آئین مذهبی را که هر زمستان برگزار می شده است نمایش می دهد. مرگ دوره ای خواهر باعث بازگشت تموز به زمین در زمان برداشت گندمها می شد. این اسطوره و این آئین مذهبی که درباره ناپدید شدن دختر جوان است در واقع تکمیل کننده اساطیر و آئین هایی است که با ناپدید شدن تموز در دل خشکی تابستان

* registre point

*** Ngeštinnna

60. Perséphone

58. Gētinan. a

59. accadien Belili

59. Bottéro/ Kiamer, 1993, p. 289, 294, 328.

مربوط است. وی تسی به تشریح این نکات اخیر پرداخته است.

یونانیان درباره پرسیفون نیز چنین می‌اندیشند و شاید این دیدگاه آنها به مثابه تفسیری بر شباهت عمیق نمادگرایی‌های زمینی باشد. در فنیقیه نیز پرسیفون در اسطوره آفرودیت - آستارت^{۶۰} و ادونیس^{۶۱} به صورت اسطوره‌ای‌تر و تموز که به نوعی یونانی شده‌اند راه یافته است. به خواهش پرسیفون، ادونیس باید یک سوم سال را در زیرزمین و در کنار او بگذراند و بعد بر روی زمین بازگردد و دوباره به آفرودیت بپیوندد. بنابر فرضیه فرانس گرنه^{۶۲} نیز که پیش از این اشاره کردیم احتمالاً در صحنه سوگواریهای پنجگند دختر در کنار ایزدبانو [ننه] به تصویر کشیده شده است.

بجاست از خود این سؤال را بپرسیم که سغدیانی با چه نام یا عنوانی تموز را می‌شناختند؟ هیچ صورت قابل قبولی که از این نام مشتق شده باشد بین اسامی متعدد خدایانی که تاکنون شناخته شده‌اند تشخیص داده نشده است. آیا با لقب یا عنوان دیگری او را می‌شناخته‌اند؟

پیشتر هنینگ از خود چنین پرسیده بود^{۶۳} که تموز سغدی با چه نامی شناخته می‌شده است؟ وی بر اساس شواهد تاریخی چینی‌ها و همچنین براساس اسامی خاص اشخاص که جزئی از آنها نام خدایان است، این امکان را بررسی کرده است که تموز را در وجود تاخسیج^{۶۴} خدایی که در سغد بی‌تردید بسیار عزیز و گرامی بود شاید باز می‌شناخته‌اند. ما در اینجا یادداشت‌های چینی‌ها را براساس ترجمه شاون^{۶۵} نقل می‌کنیم و به درج اصلاحات هنینگ و اطلاعاتی که همکارانمان ا. ای. لوبولسینچنکو^{۶۶} (موزه ارمیتاژ)^{۶۷} و بروس ویلیامز^{۶۸} (دانشگاه کالیفرنیا، برکلی)^{۶۹} بی‌دریغ در اختیار ما قرار دادند خواهیم پرداخت:

تانگشو^{۷۰} (یادداشتی بر تسائو^{۷۱} غربی): «مقر حکومتی / شهر شسی‌تی‌لینگ^{۷۲}

60. Aphrodit-Astartè

62. F. Grent

64. Takhsic

66. E. L. Lubo-Lesničenko

68. Bruce Williams

70. Tahgshu

72. che-ti-leang

61. Adonis

63. 1965. p. 253, n. 71

65. Chavennes (p. 139).

67. Musée de L'Ermitage

69. University of California/ Berkeley

71. Ts'ao

(ایشتی خان Ištikhān)^{۷۳} است. در شمال شرقی و در شهر یویوتی^{۷۴} مراسم قربانی برای خدای تاخسیچ برپاست: مردم کشور مراسمی را برای پرستش او برگزار می‌کنند و در آنجا ظروف زرینی موجود است که در سمت چپ آنها کتیبه‌ای به این مضمون نوشته است: «این هدیه پسر آسمان در عهد هان^{۷۵} است».

بیشی*: «این کشور پادشاهی، خدای تاخسیچ را ستایش می‌کند: حکایت می‌کنند که کشورهای پادشاهی متعددی از دریای غرب [خزر؟] تا سمت شرق همه او را محترم می‌شمردند و برای او آئینی برپا می‌کنند. میان خدایان، رب‌النوعی است که از طلا ساخته شده [می‌تواند همچنین به مفهوم «برنز» هم باشد]، پهنای پرچم طلای آن به پانزده پا می‌رسد: ارتفاع آن [پیکر یا پرچم؟] نیز همین اندازه است [یا به همان نسبت؟]، هر روز برای او پنج شتر، ده اسب و صد گوسفند قربانی می‌کنند: همواره هزار نفر در حال خوردن آنها هستند و هیچگاه پایانی برای آنها نیست».

بررسی اسامی خاص سفدیان به نوبه خود رابطه خاصی را بین تاخسیچ و ننه نشان می‌دهد: هنینگ از یک ننه‌وندی (Nanayvandē) که پدر یک تاخسیچ‌وندی (Takhšičvandē) است سخن می‌گوید و حالت عکس آن نیز امروزه تشخیص داده شده^{۷۶} است. اما هنینگ بی‌درنگ فرضیه را در همان یادداشت رد می‌کند: بنابر نظر او «حرص و زیاده‌طلبی» تاخسیچ که از فراوانی قربانیهایی که درخواست می‌کند آشکار می‌شود با خلق و خوی ملایمی که به تمّوز - آدونیس نسبت داده می‌شود سازگار نیست. ردّ این نظریه عجولانه به نظر می‌رسد بخصوص اگر این موضوع را در نظر داشته باشیم که تمّوز همیشه بسانِ چوپانی توصیف شده است و این آن چیزی است که به او این قابلیت را می‌بخشید تا حامی تمام‌عیاری برای پرورش دام و پذیرای قربانی‌های زیاد و دسته‌جمعی باشد؛ چنین به نظر می‌رسد که پیشتر این نقش را در بین‌النهرین داشته است. لوحهای به دست آمده در آنجا گواهی است بر ماهیت اساساً شبانی پیشکشی‌هایی که در معبدش در لاگاش^{۷۷} به او هدیه می‌داده‌اند، که عبارت بودند

73. Istikan

74. yue-yu-ti

75. Han

* Beishi

76. Sims-Williams, 1989-1992, 11. p. 14

77. Lagash

از: چهاربایان بزرگ و کوچک، کره، عسل و ...^{۷۸}

صورت اشتقاقی که گزاوریه ترامبلی^{۷۹} به نوبه خود برای نام تاخسیچ به همکاران زبان شناسش پیشنهاد می کند «بازگشت کننده»^{۸۰} یعنی آن که باید بازگردد» است که این با بازگشت دوره ای تموز تطابق کامل دارد. این تنها موردی نبوده است که خدای بلندمرتبه سغدی نه با نام خاص خود بلکه با صفتی نامیده شده است: میثره همیشه «بغ»: خدا و اهورمزدا معمولاً آزیغ: خدای برتر نامیده می شود.

اما مشکلی که همچنان وجود دارد نبودن هرگونه نقشی در هنر سغدی است که بتوان آن را به تموز-تاخسیچ مفروض نسبت داد. مشاهده کردیم که در یادداشتهای چینی در خصوص معبد تاخسیچ از شخصیتی ساخته شده از طلا نام برده می شود اما توضیح بیشتری در مورد آن داده نشده است. و نیز حتی اثبات این که این پیکره به احتمال زیاد متعلق به تاخسیچ است تا ایزدبانوی همکار او (ننه ۹) ممکن نیست. عبارتی که ما آن را «میان خدایان» ترجمه می کنیم می تواند بر خدایانی که مردم غرب پرستش می کردند (و بزودی موضوع بحث ما خواهد بود) یا به ایزدانی که در مناطقی که قبلاً درباره آنها نوشتیم اطلاق شود، بی آنکه تصمیم گیری در این مورد ممکن باشد. بهتر است یادداشت «بیشی»^{۸۱} را بهتر بررسی کنیم زیرا حتی بعد از اصلاحاتی که روی آن انجام گرفته هنوز نکات مجهول و ابهاماتی در آن باقی است.

در مجموعه تصاویر سغدی چه کسی ننه را همراهی می کند؟

در مجموعه تصاویر سغدی گروهی از ایزدان ننه را همراهی می کنند اما هیچ یک از آنها را نمی توان همسر او دانست. در پنجد^{۸۲} نقشی از ننه که خورشید را در دست دارد در کنار «ویشپرکر» (Wēšparkar) که چنگکش را به دست گرفته به چشم می خورد (ویشپرکر «خدایی که در بلندیا در جنبش است» ایزد ایرانی فضا و جو است که بسان شیوا (śivaite) ترسیم شده است). متأسفانه بخش عمده ای از این تصویر از بین رفته

۷۸. Dhorme, 1949, p. 116 1340 pw, 114 2/44 (preisendanz). امکان وجود معابد دیگری را متذکر می شود که به طور اختصاصی وقف دوموزی / تموز شده بودند و یکی از آنها در بابل بوده است.

79. Xavier Trambay

80. Récurrent

81. Beishi

82. secteur XXV/ Pièro 23

است و نمی‌توان در مورد آن اظهار نظر زیادی کرد. از این تصویر تنها مانند سکه‌های کمیاب کوشانی می‌توان این را برداشت نمود که در آنها نام و نقش ننه و ویش (Wēš) که بسان شیوا رسم شده است) با هم می‌آید. نقاشی قلعه کاخ کاخا^{۸۳}، ننه را که بر روی شیرش نشسته نشان می‌دهد. او در اینجا نقش فرمانده را ایفا می‌کند و مستقیماً در نبرد با اهریمنان شرکت نمی‌کند، و این نبردی است که «ویشپرکر» و ایزد خورشید آن را هدایت می‌کنند. ایزد خورشید در حالی که زانورده و سوار بر گردونه‌ای است که اسبهای بالدار آن را می‌کشند به ننه نزدیک می‌شود و این برتری ننه را نسبت به او نشان می‌دهد. در پنجکند صحنه‌ای مشابه، تنها ننه را که بر روی شیرش نشسته است نشان می‌دهد و گردونه خورشید نیز به سوی او می‌آید (در اینجا تصویر خود ایزد از بین رفته است).

اگر مجموعه تصاویر پنجکند را کنار بگذاریم، که همان‌گونه که در ابتدای این بند به آن اشاره شد ننه و «ویشپرکر» را در بافتی نه چندان واضح همراه هم نشان می‌دهد، به نظر می‌رسد تنها ایزدی که ننه همسطح او ترسیم شده ویشپرکر نیست. از این ایزد دو تصویر پیدا شده است: یکی بر روی مقبره‌ای در دره گشکه دریا^{۸۴} (تصویر شماره ۶) و تصویر دیگر روی قطعه‌ای از گیلویی* چوبی که نزدیک اوترار به دست آمده است (تصویر شماره ۷). در سمت راست این گیلویی تنها بخش کوچکی از تصویر ایزد باقی است اما حالت غیرعادی دست راست که برای گرفتن تاجی دراز شده فقط در این نقش و در نگاره‌ای که از ایزد مذکر منقوش بر مقبره موجود است دیده می‌شود و این یکی بودن دو تصویر را نشان می‌دهد.^{۸۵}

این خدای چهار دست با کلاهخود و جوشن را ابتدا فرانس گرنه از روی قیاس وَشَغْن (Wašaghñ)، معادل سغدی بهرام، ایزد پیروزی، بازشناسی کرد.^{۸۶} پژوهش

83. Kala-i Kakhkakka

84. Kaškadarya (Lunina/ usmanova, 1985, ۶، تصویر شماره ۶)

** گیلویی - قسمت فاصله بین طاق و عمارت و دیوار که بر آن نقاشی و گچ‌بری کنند و آن بمنزله طاق و سقف است.

85. Kujruk-tjube

۸۶. Otrar (تصویر شماره ۷)

85. Bajpakov/ Grenet, 1992, p. 43, 47-48, ۱۱، تصویر شماره ۱۱.

86. loc. Cit. et Grenet, 1995, p. 286, n. 19.

اخیری که بر مقبره کشکه دریا انجام شده است قطعاً جزئیات بیشتری را درباره تیشتریه (tyðr) سغدی که Tiš تلفظ می شده است)^{۸۷} روشن می کند. این جزئیات عبارتند از: کلاهخودی که روی گوشهای اسبی ایزدی را می پوشاند و تیری که این ایزد بدون شمشیر با دو دست گرفته است، گویی که می خواهد آن را نشان دهد. این اجزاء را می توان ویژگیهای خاص این ایزد دانست. تیشتر یا خدای شعرای یمانی در یشت اوستایی که مختص به اوست (تیشتریشت)^{۸۸}، به صورت اسبی سفید با گوشهای زرین و لگام زرنشان در می آید. تیشتر از سوی دیگر با تیر مربوط است. درخشندگی آن با لرزش تیری که آرش^{۸۹} قهرمان پرتاب کرده مقایسه شده است (تیشتریشت ۳۷/۶) و این قیاسی است که بنا بر نظر آ. پانینو^{۹۰} بازتابی از ستاره شناسی هندوایرانی است که شعرای یمانی را به کمانداری مانند می کند: در ستاره شناسی سومری شعرای یمانی یا تیشتر به صورت فلکی «تیر»^{۹۱} تعلق دارد و در ستاره شناسی چینی شعرای یمانی نشانه صورت فلکی «قوس»^{۹۲} است. از سوی دیگر به نظر می رسد شباهت بین تیشتر و تیر که ایزد سیاره مریخ است، در سغد و خوارزم نسبت به ایران عهد ساسانی فراتر رفته است. در هر مورد این دو اسم اغلب معادل یکدیگر به کار می رفتند. در بین النهرین باستان تطابق شعرای یمانی و مریخ گاه و بی گاه محسوس است: در متنی اکدی که «چارلز ویرولود»^{۹۳} نخستین بار به آن توجه کرده است سیاره مریخ با لقب «تیر» عنوان شده است که بی شک این امر بخاطر سرعت در جابجایی آن بوده و از این نظر شبیه شعرای یمانی^{۹۴} است.

ریشه شناسی عمومی و قابل اعتمادی که زیان شناسان درباره آن بحث می کنند مقایسه ای بین نام پهلوی Tīr (تیر) و کلمه «tigr» یا «tīr» به معنای تیر (در «تیر و کمان») است. این صنعت بازی با کلمات که در زبان سغدی به تیر pāth (یا pāthē) می گویند وجود نداشته است. اگر تکوین تصویرشناسی مذهبی سغدی را تحت تأثیر عوامل خارجی^{۹۵} بدانیم و نوآوری غربی تجسم بخشیدن به ستارگان (انسان انگاری) را مربوط

87. Sims-Williams, 1992, p. 74.

89. Erekhša (Tištar Yāšt- 6-37)

91. flèche

93. Charles Vroilleaud

94. Sirius (Panaino. Op. Cit. p. 63-64, n. 17, p. 68, n. 32, p. 70-78)

95. Marsák, 1990.

88. Tištaršāst

90. A. Panaino

92. Arc

به هنر آسیای مرکزی؛ می‌توانیم دریابیم که خصوصیات تیشتر یا تیر سغدی از الگویی ساسانی پیروی می‌کند. سپری که تیشتر با دست چپ خود گرفته، (دست کم در نقش روی مقبره کشکه‌دریا) نمادی از ستاره است. حاشیه سپر به گونه‌ای متفاوت از سپرهای دیگری است که در هنر سغدی مشاهده شده است. این سپر به هاله‌ای ایزدی شباهت دارد. ما در بلخ دوره کوشانیان به سکه‌ای با تصویر آرتیمیس کماندار برمی‌خوریم که دور آن واژه TEIRO (Tir: تیر) نوشته شده است (تصویر شماره ۸). بجاست به این نکته توجه کنیم که زجمال^{۹۶} و گوبل^{۹۷} این را به حساب اشتباه حکاک دور سکه می‌گذارند که صحت این نظریه را سکه منحصر بفردی با همین نقش که دور آن NANA (ننه) نوشته شده تأیید می‌کند. برنارد^{۹۸} نوشته روی سکه را معتبر می‌داند اما کیفیت بسیار بد تصویر را که تغییر جنس تیر را در ذهن القا می‌کند نیز می‌پذیرد.

مریخ کمانداری در مجموعه تصاویر سیاره‌ای تانگوت^{۹۹} به چشم می‌خورد که آشکارا از سنت آسیای میانه الهام گرفته است و تنها از طریق تصاویر «کاراخوتو»^{۱۰۰} متعلق به قرون دوازده تا چهارده ضبط شده است. دست‌یابی به این اطلاعات را مدیون خانم ک. اف. سامسجوک^{۱۰۱} مسئول موزه ارمیتاژ هستیم که مقاله‌ای را در خصوص آن در دست انتشار دارد.^{۱۰۲} روی تصویرکنده کاری شده‌ای در کاراخوتو که قبلاً انتشار یافته و در گنجینه تانگوت مؤسسه شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه نگهداری می‌شود مریخ به شکل زنی که در دستان خود یک کمان و دو تیر دارد نقش بسته است (تصویر شماره ۹). در چین و نیز گاهی در مجموعه تصاویر تانگوت تجسم مریخ به شکل زنی است که ابزار نوشتن در دست دارد و این با نقش مباشر خدایان ارتباط دارد و تیر ایرانی آن را از نبوی بابلی به ارث برده است و آن را به یک نسبت در سنت ارمنی^{۱۰۳} و تصویرشناسی اسلامی سیارات حفظ کرده است. اما درباره تصویرکنده کاری شده تانگوت مورد بحث جنبه دیگر تیر یعنی کماندار بودن این ایزد بسیار چشمگیر است. در متنی مربوط به قرن

96. Zejmal (1974)

97. Göbl (1984, p. 66)

98. Bernard (1990, p. 54-55)

99. Tanguts، منسوب به تانگ: سلسله‌ای که از ۶۱۸ تا ۹۰۷ بر چین حاکم بود.

100. Karakhoto

101. K. F. Samosjok

۱۰۲. اولین انتشار Samosjok ۱۹۹۵ ملاحظه شود.

۱۰۳. ببینید Bernard, 1990, p. 57.

دوازدهم که از زبان تبتی به تانگوت ترجمه شده است می‌خوانیم «مریخ به صورت زن جوان سفید پوستی که تیر و کمان در دست دارد توصیف شده است.»^{۱۰۴} روی یک ماندالای^{۱۰۵} سیارات که از کاراخوتو به دست آمده و متعلق به قرن دوازدهم تا چهاردهم^{۱۰۶} است، مریخ باز به تیر نزدیکتر است زیرا به صورت مردی که تیر و کمان در دست دارد ظاهر می‌شود. بدیهی است که تصویر مریخ که تیری به دست دارد، از طریق تبتی‌ها و در این سو هندیها و حتی سغدیان به چین راه یافته است و در نهایت از تیر ایرانی سرچشمه می‌گیرد.

اگر به بلخ برگردیم عمومیت تیشتر را نیز در آنجا با توجه به نام شخصی پادشاهی از سغانیان در آغاز قرن هشتم که تیش (*Tiš* < *Tištrya*)، تیش مشتق از تیشتر) بوده است و همچنین بر اساس افسانه‌ای که در همان زمان در مجموعه‌ای چینی گردآوری شده است در می‌یابیم.

بنابراین افسانه همه‌ساله در لحظه سال نو (مطابق با ماههای ژوئن - ژوئیه فعلی) از آبهای جیحون^{۱۰۷} روبروی معبدی که بنابر شواهد نمی‌بایستی از معبد رود جیحون واقع در «تخت سنگین»^{۱۰۸} دور باشد اسبی زرین خارج می‌شود. این اسطوره اسب زرین آشکارا بازتابی از اسطوره تیشتر است که همه ساله از دریای «وروکش»^{۱۰۹} به شکل اسب سفیدی با گوشهای زرین و لگام زرنشان ظاهر می‌شود.^{۱۱۰}

با توجه به شواهد به دست آمده در بلخ، اما این بار در حاشیه جنوبی آن، می‌توانیم تأییدی بر این بیابیم که «خدای تیر به دست» تیشتر-تیر است و نظریه خود را در مورد نفوذ هنر ساسانی در مجموعه تصاویر آن به اثبات برسانیم. تحقیقات در مورد تزئینات منقوش غاری نزدیک «قولیان»^{۱۱۱} در هندوکش غربی که حدود بیست سال پیش برای اولین بار منتشر شد می‌تواند بار دیگر با استفاده از عکسهای جدیدی که در محل گرفته شده از سر گرفته شود.^{۱۱۲} در این صحنه تصویر دست کم سه خدا (در بالا و

104. Nevstij, 1960, p. 63.

106. Samosjok, art. cit.

108. Takht-i-sangain

110. Drege/ Grent, 1987.

112. Grenel/ Lee/ Pindre-Wilson 1980.

105. Mandala

107. Oxus

109. Vourukaša

111. Ghulbiyan

سمت راست)، مردانی در حال نیایش (در سمت چپ و زنان نیایشگر در پایین و سمت راست) و در انتهای سمت چپ یک شکارچی که با کمان خود به سوی بزکوهی نشانه رفته به چشم می خورد. سبک و تصاویر این نقاشی نفوذ هند و ساسانی را بخوبی نشان می دهد. لباس آنها به سبک ساسانی قدیم است اما شکل نوارهای پادشاهی که از پشت شانه های خدای اصلی جدا می شود نشان می دهد که نقاشی متعلق به قبل از پایان قرن چهارم است. ایزد اصلی این مجموعه نقاشی که از جایگاه برترش نسبت به دیگر خدایان تشخیص داده می شود، چند ویژگی تصویری دارد که برای بحث ما در خور توجه اند. او بر تختی نشسته است که روی تنگی با چهار ماهی قرار دارد - که از قرار معلوم نمادی از دریای وروکش است - و آن گونه که بخوبی مشهود است تیری را با دو دست خود گرفته و مانند خدای دوم و یا شاید حتی خدای رده سوم که تختش روی سر قوچی است شمشیری در دست ندارد. مطمئناً نقاش این اثر با کشیدن تنگ نقش تیشتر را در چرخه آنها نشان می دهد. این خدا آب دریای وروکش را به ابرها می بخشد و آنها نیز به نوبه خود آب را به شکل باران باز می گردانند (تیشتر یشت ۳۲-۳۳). در کنار این تیر، همسطح با سر این خدا صفحه مدور سبز تیره ای قرار دارد که در این نقاشی به جای آبی تیره لاجوردی به کار رفته است (آ. ج کوسولاپوف^{۱۱۳} مسئول آزمایشگاه فنی موزه ارمنستان اشاره می کند که رنگ آبی نقاشی، آبی لاجوردی که در اثر مرور زمان از بین رفته است نیست). این صفحه گرد نماد سیاره مریخ است که در ستاره شناسی کلدانی که در ایران دست کم از عهد هخامنشی رایج بوده است با رنگ آبی تیره نشان داده می شود: به قول هرودوت^{۱۱۴}، گرد همدان را حصارهای متحدالمرکزی با رنگهای گوناگون احاطه کرده بود و ترتیب هفت سیاره را تداعی می کرد، چهارمین حصار با رنگ آبی تیره مربوط به مریخ بود. در هفت پیکر نظامی (قرن دوازدهم) عمارت آبی رنگ به تیر یعنی به مریخ نسبت داده شده است. به عقیده «سلز»^{۱۱۵} در سلسله مراتب دروازه های آسمانی رازهای میترا^{۱۱۶}، همین رنگ (که وی آن را آهنی می نامد) برای مریخ تعیین شده و در سنت صابئین و منابع دیگر نیز چنین است. حضور شکارچی در سمت چپ ترکیب قولبیان

113. A. J. Kossolapov

114. Herodote (1/98-99)

115. Celse

116. Mysterès de Mithra

نقش تیشتر را به عنوان نگهبان جانوران کوهستانی توجیه می‌کند (تیشتریش، ۳۶). اطلاعات جدید، بازسازی و تفسیر نقاشی آئینی بر روی دیوار پستی (اتاق) دوازدهم بخش بیست و پنجم پنجم را، همانگونه که «ب. مارشاک» پیشنهاد کرده است امکان‌پذیر می‌سازد (تصویر شماره دوازدهم)^{۱۱۷}. در بالای دیوار و در میان آن ننه چهار دست سوار بر شیر دیده می‌شود. در پایین و در میان درهای بهشت و جهنم و در سمت چپ ننه و کمی در پایین، ایزدی با کلاهخودی مزین به نقش نمادین سر* اژدها منقوش است. از شانه‌های این ایزد زبانه‌های آتش بیرون می‌زند و دستان او همان وضعیت دستان خدای نقاشی شده بر مقبره کشکه‌دریا را دارد که پیکانی را تقریباً به حالت افقی در دست دارد. قبل از کشف این مقبره در جریان بازسازی نقاشی کاملاً مشخص شد که ایزد شیء بلند و باریکی را در دست دارد. اما دستها و نیز خود شیء محو شده بودند. امروزه مشخص شده است، این شیء که آن را به شکل شمشیری رسم کرده بوده‌اند تیری بوده است. اژدهای روی کلاهخود ایزد، ارتباط با آب و شعله‌ها و طبیعت آتشین ایزد نجومی را نشان می‌دهد. اگر بپذیریم که همان خدا با دویا چهار دست می‌توانسته رسم شود (وجود چهار دست مانند سایر موارد وام گرفته شده از شیوه نقاشی هندی، فقط در قرن ششم در پنجکند ظاهر شده است) به احتمال بسیار زیاد برخلاف نظریات پیشین خدای با کلاهخود و خش - جیحون^{۱۱۸} نیست بلکه مانند تصویر مقبره کشکه‌دریا تیشتر - تیر است.

با مقایسه تمامی اطلاعات موجود به دو نتیجه زیر می‌رسیم:

— از نظر مفهوم و شاید از دیدگاه زبان‌شناسی تاخسیچ ممکن است همان تموز سغدی باشد که هنوز در مجموعه تصاویر تشخیص داده نشده است.

— تصاویر همراه ننه در مجموعه تصاویر سغدی ظاهراً بیشتر برخاسته از مفهوم تیشتر - تیر است. بجاست به این نکته اشاره کنیم که در این زوج ننه نسبت به تیشتر که در سمت چپ او و حتی کمی پایین‌تر از او قرار گرفته است از اهمیت بیشتری برخوردار است (در اتاق دوازدهم بخش بیست و پنجم).

117. Marshak (Marshak, 1990) Raspopva, 1991, ۱۲، تصویر شماره ۱۱۷.

* Protome

۱۱۸. Wakhs/ l'oxus (oxus آموی - جیحون یونانی شده vaxšu، فرهنگ معین).

همانگونه که از اوستا و متون پهلوی بر می آید در مجموعه ایزدان زرتشتی به هیچ وجه حضوری از این زوج به چشم نمی خورد. البته با توجه به سکه کوشانی - ساسانی هرمز دوم که پیشتر به آن پرداختیم، به شاهد مسلمی برخورد می کنیم که از ماهیت ننه در بلخ خبر می دهد و معادل آن در ایران، اناهید ذکر شده است (به این تعیین هویت که به آسیای میانه مربوط می شود باید با شک و تردید نگریم). همچنین این دو ایزدان نجومی هستند. تیشتر یا تیر نماینده مریخ و شعرای یمانی و ننه - اناهید جانشین ناهیداند. اما آنها هرگز به عنوان یک زوج و نیز با هم مورد نیایش قرار نگرفته اند.

برای توضیح بیشتر درباره این زوج آسمانی باید به نکته ای اساسی پرداخت و باید به دو ایزدی توجه کرد که شهر مقدس بوریسیا نزدیک بابل به آنها اختصاص دارد، و با نام آرتیمیس و آپولون در اثر استرابون^{۱۱۹} یاد شده اند. در این متن آپولون نام یونانی نبو است که از آغاز دوره سلوکی با او همسان شده است و «پل برنارد» بخوبی به بیان آن پرداخته است. این همسانی در پی روندی صورت گرفته که در آن عنایت عمومی شاه و مشارکت همگانی همزمان رخ داده اند. از آنجا که نبو خدای تمامی دانشهاست، بر علم پیشگویی که حوزه فعالیت آپولون است نیز احاطه دارد.^{۱۲۰} در مورد آرتیمیس باید گفت که او ترجمان شماری از خدایان جانوران وحشی و طبیعت بارور خاور نزدیک است. حال باید از جفت ایزدی یعنی «ایشتر و نبو» حرف بزنیم. آرتیمیس و آپولون دو قلوهای هستند که با ایشتر و نبو فرزندان مردوک قابل قیاس اند. اما ایشتر و نبو هرگز با هم نبوده اند و فقط در فهرست مجموعه ایزدان با یکدیگر ذکر شده اند. در بوریسیا نیز مانند جاهای دیگر همراه نبو در اصل همسر او «تشموتو»^{۱۲۱}، مظهر هوش و فراست و اجابت، بوده است. در پایان هزاره دوم و از زمان اروک، ننه در کنار تشمتو، جفت نبو تلقی شد. اما بتدریج جانشین تشمتو گشت.^{۱۲۲} مدرکی به خط میخی (SBH VII) موجود است که از ازدواج مقدس^{۱۲۳} نبو و ننه، که ظاهراً در بابل بیش از بوریسیا شناخته شده بوده است، حکایت می کند. پس روشن است که درست قبل از نفوذ فرهنگ یونانی، ننه تمام وظایفی

119. Interpretatio graeca dont strabon (XV 1. 1-8).

120. Bernard, 1990, p. 58-60; همچنین pomponio, 1978, p. 226-228.

121. Tašmetu

122. Pomponio, 1978, p. 50, 139, 769.

123. hierogamie

را که قبلاً به ایشتر واگذار شده بود برعهده گرفت و به عنوان همراه نبو پذیرفته شد. در بین ایزدان شرقی، مشابهت ننه به آرتیمیس بیش از دیگران است. در لوحهای فلزی پالمیر که در آنها تصویر آرتیمیس و نام ننه به چشم می خورد شاهی بر این مدعاست.^{۱۲۴} همان گونه که دیدیم ننه با آن طیف گسترده وظایفی که به او واگذار شده ماهیتی زرتشتی یافته است و شخصیت خود را تا آن اندازه حفظ کرده است که دست کم در آسیای میانه نام او و دلباخته اش تمّوز ماندگار است. تشابه نبو به تیشتر - تیر نیز از طریق منابع ارمنی متأخری تأیید می شود که قدیمی ترین آنها «تاریخ ارمنستان»^{۱۲۵} آگاتانگ متعلق به قرن پنجم میلادی است. تیر در این کتاب «کاتب ... منشی اهورمزدا» معرفی شده است که بی تردید جانشین نبو است که کاتب پدرش مردوک بوده است و ما پیشتر این خصوصیت را در ایزد سیاره مریخ در نجوم اسلامی مشاهده کرده ایم. اما اطلاعات دقیقی برای تعیین تاریخ دقیق ورود تیر به این شبکه ارزشها در دست نیست. چنانکه پ. برنارد^{۱۲۶} در این باره می نویسد: «در این مورد که آیا نخست نبو - تیر از زمان هخامنشیان یکی شده اند و در مرحله بعد آپولون به آنها ملحق شده و یا شباهت نبو - آپولون منجر به پیدایی شخصیت تیر شده است، ابراز عقیده آسان نیست». تنها مدرک مستدلی که می تواند یکی شدن آپولون و تیر را کاملاً به اثبات برساند کتیبه ای است که به دو زبان یونانی و پارسی بر مجسمه هراکلس سلوکی دجله^{۱۲۷} حک شده است و متعلق به قرن دوم میلادی است. کیفیت کماندار بودن دو ایزد نزدیکی آنها را بیشتر می کند. اما آیا تنها وجه اشتراک آنها همین است؟ برای طرح پیشنهاد دیگر باید پذیرفت که برخورد بین تیر و نبو از قبل از دوره تسلط یونانیان رخ داده است به شکلی که در پی ادغام آپولون با نبو تیر پیدا شده است.

از دوره آشوریان جدید نشانه هایی از تفسیر نجومی نبو به عنوان مریخ وجود دارد.^{۱۲۸} همزمانی جشن تیر (تیرگان) و جشن سالیانه ای که به احترام تمّوز برپا می شود که مسلماً این همزمانی خواست بنیانگذاران هخامنشی تقویم زرتشتی است و شاید از

۱۲۴. نگاه کنید به LIMC, VIII/1, «Nanai»

125. Histore d'Arménie d'Agathang

126. Bernard. 1990; Morano, 1991.

127. Héracles' de seleucie-dutigre

128. Bernard, 1990, Morano 1991.

تاریخ گذشته به ارث رسیده است، تیر را در چرخه ننه وارد می‌کند.^{۱۲۹} در حال حاضر اسناد سفدی نشان می‌دهد که او هرگز از آن چرخه خارج نشده است.

همچنین آنها به این مطلب اشاره می‌کنند که دوره تسلط یونانیان یعنی دوره‌ای که در آن ننه و تیر، آرتامیس و آپولون نامیده شده‌اند اثر قابل توجهی باقی گذاشته است. نقاشی دیوار انتهایی رواق معبد جرتیه^{۱۳۰}، بین سمرقند و پنجکند که متعلق به قرن چهارم و یا پنجم میلادی است، آن دو را کنار یکدیگر نشسته بر تختی که شیرها آن را نگه داشته‌اند نشان می‌دهد (اما در اینجا زن که مسلماً ننه است در سمت چپ مرد قرار دارد). این دو بر صحنه‌های شکار و نیز رقص‌های خلسه‌ای نظارت می‌کنند: این دو وظیفه یا نقش آپولون و آرتامیس کاملاً پذیرفته شده است. اما بیشتر اوقات این تنها ننه است که صاحب و بانوی جانوران وحشی است، همانگونه که سکه‌های دوران کوشانی ننه را در حالی که عصای پادشاهی را بر نقش سر^{*} شیر زده است نشان می‌دهد. در معبد شماره دو پنجکند در کنار پیکر ننه که بر شیری نشسته، شکارچی مردی در حال هدیه دادن به او به تصویر کشیده شده است (تصویر شماره ۳). در کنار آنها تصویر نوازندگانی که این جفت ایزدی مقبره کشک دریا را همراهی می‌کنند دیده می‌شود که شاید علاقه آنها به موسیقی را نشان می‌دهد. با وجود این باید به خاطر داشت که نوازندگان همراه با دیگر الهه‌های سفدی نیز دیده می‌شوند و از جهتی دیگر تصویر آنها بر مقبره، نمادگرایی زرتشتی از بهشت یعنی «منزلگه سرود» را می‌رساند.

از بین خدایان باستانی خاور نزدیک تنها ننه و نبو هستند که با حفظ بخش عمده‌ای از شخصیت، برخی ویژگیهای تصویری، و در مورد ننه بارها با حفظ نام، در مجموعه خدایان زرتشتی وارد شده‌اند. این تحقیق که با همت مری بویس^{۱۳۱} انجام گرفته است اکنون کاملاً بوسیله یافته‌های سفدی تأیید می‌شود. در این طرح سه لایه بین‌النهرینی (ننه - نبو)، یونانی (آرتامیس - آپولون)، ایرانی (ننه - اناهید، تیر - تیشتر) نشان داده شده است که به نظر می‌رسد تموز در این طرح دیده نمی‌شود و حتی اگر اقلبی سفدی دریافت کرده باشد هیچ خدای زرتشتی نام او را برنگرفته است. شناسایی او به

129. Boyce, 1982, p. 30-36.

* protome

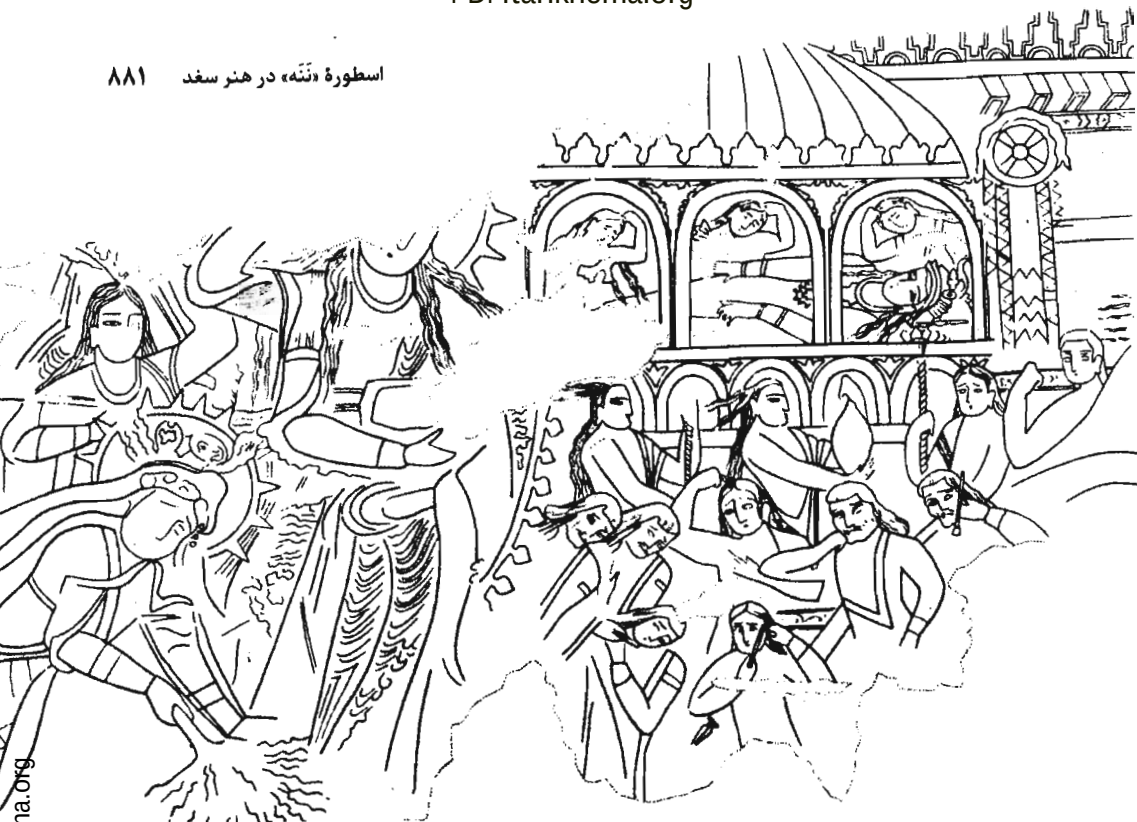
130. Džar-tepa

131. M. Boyce (1988)

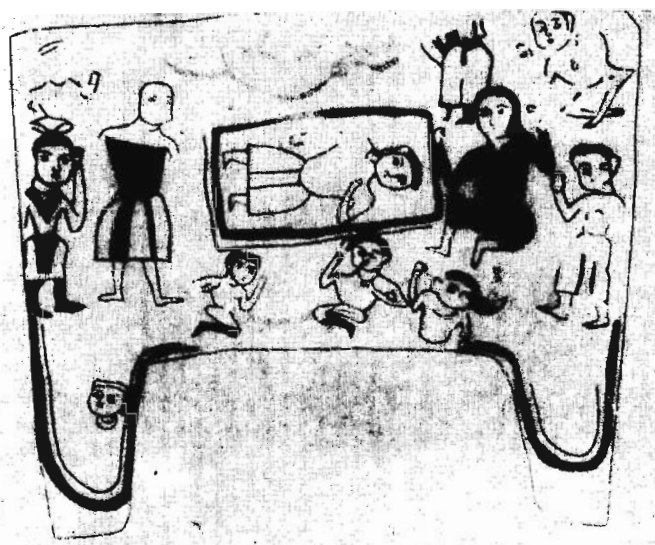
عنوان سیاوش که برخلاف نظر تولستو هرگز ایزد نبوده بلکه قهرمانی حماسی بوده است قبل از دوره اسلامی به اثبات نرسیده است: دوره اسلامی که چند خدایی را گناه شمرد توانست به سوگواریهای سالیانه تموز جلوه‌ای پسندیده‌تر دهد. اگر برحسب اتفاق، تموز آسیای میانه‌ای در عهد یونانی به ادونیس بدل شده است در مجموعه تصاویر خاطره‌ای از او به جای نمانده و تجسم پیکره او نیز به مرور به دست فراموشی سپرده می‌شود.

خلاصه:

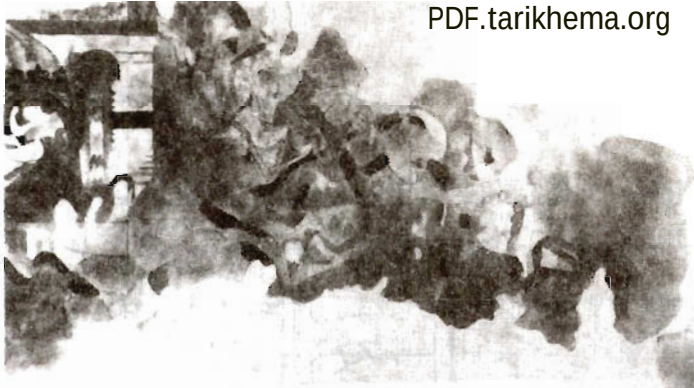
صحنه مشهور سوگواریها که از جمله تزئینات منقوش تالار چهارستونه معبد شماره دو پنجکند می‌باشد مربوط به قرن ششم میلادی است. این نقاشی که در سال ۱۹۴۸ کشف شد، در پرتو تحقیقات اخیر مجدداً بررسی گردید. ایزدبانوی چهار دست که نقش اصلی را به عهده دارد از ابتدا بدرستی به عنوان ننه معرفی شده است. اما زیر ساخت اساساً بین‌النهرینی آیین منقوش در این ترکیب، با تجزیه و تحلیل این دو متن بیشتر نمودار می‌شود: خاطرات وی تسی فرستاده چینی (که خاطرات خود را در سمرقند با اشاره مستقیم به تموز شرح می‌دهد) و قطعه جدلی مانوی M.549 (که آن آیین را محکوم می‌کند). برخلاف نظری که غالباً ابراز شده است، پیکری که آرمیده است و ایزدبانو و مردان برای او سوگواری می‌کنند پیکر دختر جوان است و احتمالاً گشتی ننه، خواهر تموز است که در اسطوره‌ای بین‌النهرینی همه ساله چندین ماه به جای او به عالم زیرین می‌رود. شاید تصویر گشتی ننه در سغد با تصویر پرسیفون در آمیخته باشد. چنانکه ن. سمیز ویلیامز با قرائت جدیدی از قطعه مانوی به این نتیجه رسیده است که دمتر به عنوان ایزد همراه ننه در مراسم سوگواری حضور دارد و بالاخره دیگر مدارک مصور سغدی و بلخی ننه را همراه ایزدی کماندار نشان می‌دهد که بنابر پیشنهادهای دانشمندان تیشتر-تیر شناسایی می‌شود یعنی خدای ایرانی سیاره مریخ که وظایف نبوی بابلی را به عهده گرفته است.



تصویر ۱ - صحنه سوگواریهای معبد شماره دو پنجکند (برگرفته از ZDP. Pl. XIX)



تصویر ۲ - گورمچی توک قلعه (خوارزم) نیمه اول قرن هشتم
(A.V. Gud Kova, Tok-kala, تاشکند، ۱۹۶۴، تصویر ۲۸)



تصویر ۳ - ادامه سمت راست صحنه سوگواری معبد
شماره ۲ (نسخه برداری در زمان کاوش صورت گرفته
است) اسب بخوبی شناسایی نشده بود اما بر این
گمانند که گوشه‌هایش پایین‌تر از خدای دوم و در ابتدای
سمت چپ قرار دارد.



تصویر ۴ - پشت سکه طلای کوشانشاه هرمز II.

دور سکه به پهلوی نوشته شده است:

'n'hyt ZY MROTA // 'Whmzdy MIKA

آناهید بانو، // هرمز دشاه». در پشت بازوی چپ الهه

تیردانی است که از آن تیرها بیرون زده است.

(مجموعه Hirayana، عکس از J. Cribb)

تصویر ۵ - پشت سکه برنزی پیروز کوشانشاه ۱ که به

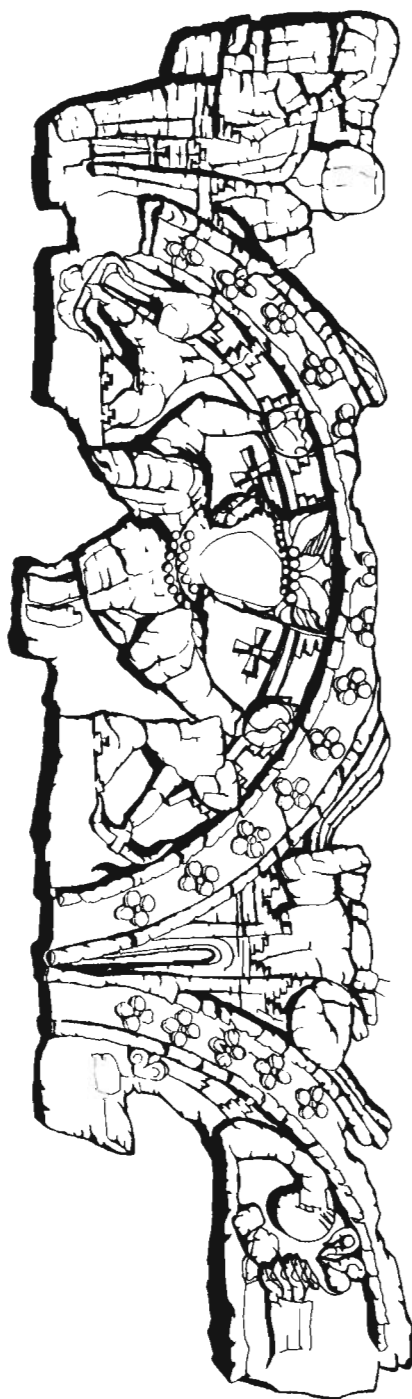
بلخی بر آن نوشته شده: BAGONANA «الهه ننه»

(موزه انگلستان عکس: J. Cribb)





تصویر ۶- گور (گل پخته) کشکهدریا (مجموعه باستان‌شناسی دانشگاه دولتی تاشکند، (عکس: فرانس گرنه)



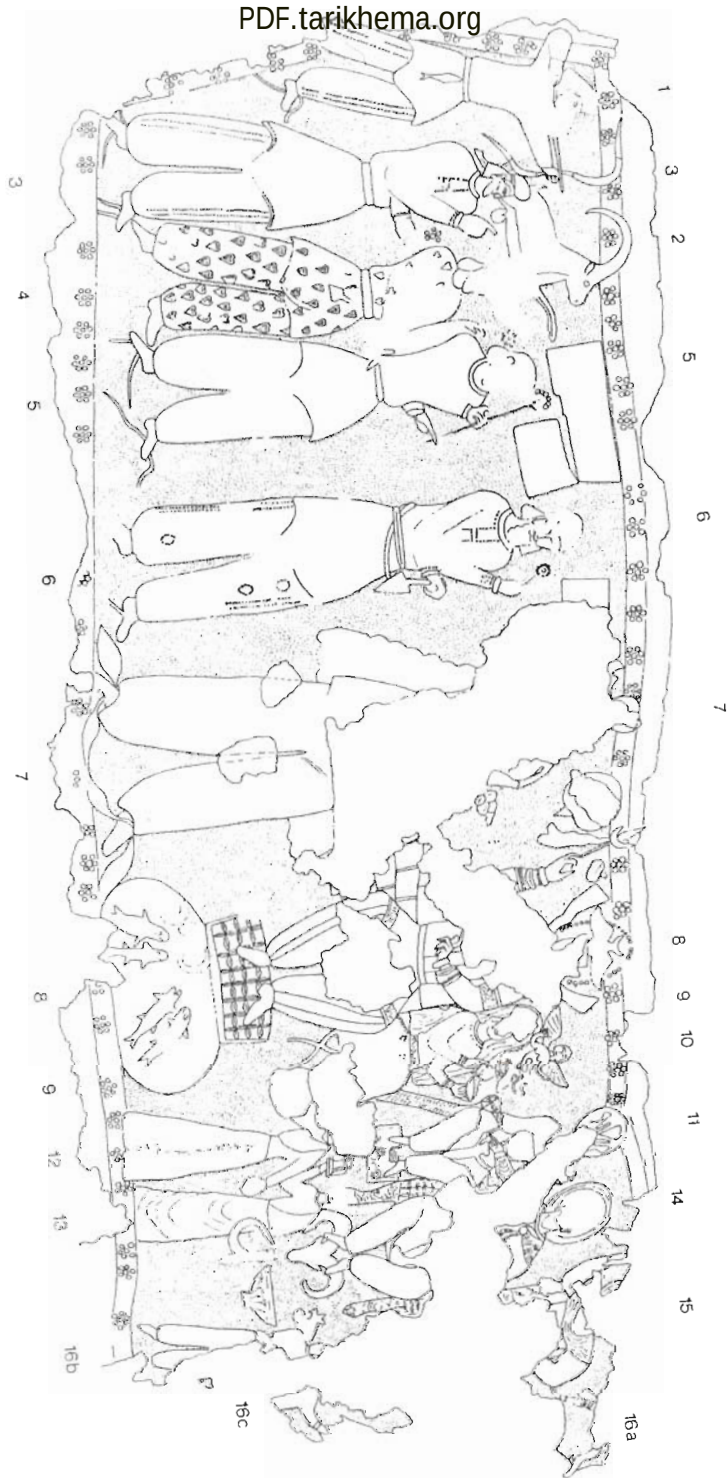
تصویر ۷- بخشی از گیلویی چوبی قصر Kujruk-tobe نزدیک اوتراو
(از Bajpakoo/ Grenet 1992, Pl. VI)



تصویر ۸ - پشت سکه طلای هوویشکا - نوشته شده است: TEIRO
(از جی. م. رزانیفیلد - هنرهای سلسله کوشانها - برکلی لوس آنجلس 1967, Pl. X. 204).



تصویر ۹ - بخشی از کنده کاری دوره تانگوت از چپ به راست: مریخ - ناهید و الهه سیاره ای دیگر
(مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه) (از Terent'ev-Katanskij 1981, p. 52-53)



تصویر ۱۰ - نقاشی معبد صخره‌ای قولیان (هندوکش غربی - افغانستان) قرن چهارم و پنجم
(نقاشی A. Searight براساس عکسهای J. Lee)



تصویر ۱۱ - نقاشی قولبیان: تصویر بزرگ شده الهه اصلی (عکس: J. Lee)



تصویر ۱۲ - پنجگند/ نقاشی دیوار انتهای اتاق پذیرایی خانه‌ای شخصی (بخش ۲۵، اتاق ۱۲)
 قسمتهایی که سالم مانده‌اند با خطوط پهن نقاشی شده‌اند. قسمتهای بازسازی شده با خطوط نازک نقاشی شده‌اند
 (سند هیئت باستانشناسی پنجگند).

مری بویس

ترجمه همایون صنعتی (کرمان)

جشنهای ایرانیان*

یادداشت مؤلف بر مقاله «گاهشماری جشنهای ایرانیان»

از مترجم مقاله و ویراستار کتاب که فرصتی فراهم آوردند تا مقدمه‌ای بر مقاله «گاهشماری جشنهای ایرانیان» بنویسم تشکر می‌کنم. اشتباه اساسی راه یافته در آن مقاله نوشتن چنین یادداشتی را واجب می‌نماید. برای حفظ ارزش علمی آن مقاله لازم است آن اشتباه اصلاح شود.

در مقاله استدلال شده که اعمال تغییرات در گاهشماری ۳۶۵ روزه با اضافه کردن پنج روز، در اوایل دوره ساسانیان رخ داده است. مطرح ساختن این نظریه با وجود توضیحات محققانه پژوهشگرانی چون سید حسن تقی‌زاده و جی. مارکورات که نشان داده بودند این تغییر در روزگار هخامنشیان روی داده بود از حزم و احتیاط به دور بود. نکته‌ای که خصوصاً از سوی دیلو. لنزود. پینگری تأیید شده بود. اما تا زمانی که نظرات مستند بی. مارشاک در سال ۱۹۹۱ درباره وقوع این تغییرات در دوره هخامنشیان انتشار نیافت کسی به نقد دقیق نظریه پیشنهادی نویسنده نپرداخته بود.^۱

* برای اصل مقاله رجوع کنید بخش دوم از جلد سوم تاریخ ایران کمریج، (زیر نظر دکتر احسان یارشاطر) فصل بیست و یکم (ب)، صفحات ۸۱۵ - ۷۹۲، انتشارات دانشگاه کمریج، چاپ ۱۹۹۳.

1. Istoriko-kul' turnoe znachenie sogdiyskogo kalendarya, in Mirovaya kul'tura: Traditsii i soveremennost, ed. T. B. Knyazevskaya, Moscow, 1991, pp. 183-197; Eng. tr. by. W. Pittard as, the historico-cultural significance of the Zoroastrian, calendar, Iran XXX, 1992, pp 145-154.

اشتباه از اینجا ناشی شد که از دو دیدگاه مختلف می‌توان به مطالعه گاهشماری زرتشتیان پرداخت. از یک زاویه می‌توان به گاهشماری زرتشتی به چشم ابزاری برای سنجش و اندازه‌گیری زمان نگریست. لازمه مطالعه از این دیدگاه آگاهی از دانشهای نجوم و ریاضیات و تسلط بر مسایل کلی گاهشماری است. زاویه دیگر اینکه گاهشماری زرتشتی را وسیله دینی و عبادی به شمار آورد و آن را ابزاری دانست برای نظم دادن به مراسم و عبادت‌های دینی که شناختن آن خود موجب شفافیت تاریخ کیش زرتشت می‌شود. لازمه این دیدگاه آشنایی با آیینها و مراسم آن کیش است. هر یک از این دو شیوه تحقیق مورد توجه محققینی قرار می‌گیرد که هدفها و علاقه‌های متفاوت دارند. البته تحقیقات هر یک از این دیدگاهها، اگر یافته‌هایی را که با شیوه دیگر به دست آمده در نظر نگیرد، آشکارا می‌تواند به نتایج غلط برسد.^۲

نویسنده این سطور که از دیدگاه دوم به تحقیق در این زمینه مشغول بود متوجه مناقشه‌ای داغ و شدید در میان زرتشتیان روزگار باستان در زمینه مسایل گاهشماری شد. مناقشه‌ای که رد پا و اثر آن در کتابهای پهلوی آشکار است. این آثار به زبان پارسی میانه نوشته شده‌اند یعنی زبان رایج دوره ساسانی و بلافاصله پس از آن. با آنکه آشکار بود پاره‌ای از محتویات این کتابها بسیار کهن‌تر بوده و ریشه در تألیفات نابوده شده اوستایی دارد هیچ محقق توجّه نکرده بود که امکان دارد لاقبل بخشی از محتویات مزبور تداوم روایات باستانی تر باشد. چون چنین امکانی مطرح نبود نمی‌شد پذیرفت تغییرات گاهشماری که در نیمه اول سده پنجم ق - م انجام گرفته بود پس از هفتصد سال باعث چنین مناقشه و مجادله داغ و شدیدی شده باشد. نتیجه آن شد که نویسنده ناچار رأی داد که این اصلاحات و تغییرات در گاهشماری بایستی در دوره ساسانیان صورت گرفته باشد.

چنین اتفاق افتاد که آقای ف. دوبلو^۳ در مقاله‌ای فاضلانه و خردمندانه همین ملاحظات را تدوین کرده است. او نیز متوجه شدت و صلابت مناقشه مطرح در منابع پهلوی شده و آن را ناشی از اصلاحات گاهشماری انجام شده در زمان

۲. نمونه دیگر این مطلب را متخصص گاهشماری W. Hartner (در تاریخ ایران کمبریج جلد دوم ۱۹۸۵ صفحه ۷۵۷) ارائه کرده است. نامبرده از یکسو نویسنده این مقاله را به علت نداشتن تخصص در امر گاهشماری مورد انتقاد قرار داد اما از سوی دیگر مطالبی را درباره جشنهای گاهنبارها ابراز می‌دارد که به علت بی‌اطلاعی او از موضوع فاقد ارزش است.

3. The Persian Calendar, Iran XXXIV, 1996, pp. 39-54.

ساسانیان می‌داند. منتهی ناشی از تغییراتی از نوع دیگر و معتدل‌تر. ایشان نیز از جمله کسانی است که منکر وقوع تغییرات گاهشماری زرتشتی در دوره هخامنشیان می‌باشند زیرا می‌پندارند که چنین گاهشماری پیش از دوره هخامنشیان وجود نداشته است. عقیده دارد تا پیش از دوره هخامنشیان، تمام اقوام ایرانی گاهشماری ۳۶۰ روزه از همان نوع که ایرانیان باستان اولیه بکار می‌برده‌اند مصرف می‌کرده‌اند. و گاهشماری ۳۶۵ روزه با دوازده ماه سی روزه که هر یک از روزهای ماه آن به ایزدی منسوب و مرسوم بود و پنج روز اضافی در آخر داشت نوآوری کاملاً ناآشنایی بود، مطابق بر الگوی گاهشماری مصری، که ناگهان مورد قبول روحانیت زرتشتی واقع شد. آنچه باعث تقویت این نظر دبلوا شد این پنداشت اوست که پنج روز اضافی نیز از همان اوایل ایام منسوب به ایزدانی، یعنی مینوهای پنج‌گانه، بوده است.

اینها همه با این اندیشه که گاهشماری ۳۶۵ روزه با قصد و نیتی به شرح زیر وضع شده است سازگار است. مراد از وضع گاهشماری ۳۶۵ روزه این بود که از یکسو مورد قبول کسانی باشد که خواستار ابداع ابزاری دقیق‌تر برای اندازه‌گیری زمان بودند (از جمله صاحب منصبان عالی‌رتبه دفتر صدارت عظمای ایران که با سالهای سلطنتی و سال مالیاتی سر و کار داشتند و می‌بایست اسناد اداری را تاریخ‌گذاری و تدوین نمایند). از سوی دیگر برای اکثریت جامعه روحانیت زرتشتی که با تعصب جویای گاهشماری با کاربرد دینی بودند پذیرفتنی باشد. درواقع شواهد ناچیزی حکایت از آن دارد که پنج روز اضافی (که به گونه‌ای موهن پنج روزه دزدیده شده [= مسترقه] خوانده می‌شود) در دوره ساسانیان، یعنی تقریباً هزار سال پس از ورود به گاهشماری زرتشتی، صاحب اسامی ایزدی شده‌اند.

به این علت و دلایل دیگر نویسنده این نظر را صائب‌تر می‌داند که واضعان گاهشماری^۴ ۳۶۰ روزه زرتشتی همان جماعتی بوده‌اند که اوستای متاخر نیز منسوب به آنهاست. این گاهشماری، پیش از آنکه تغییراتی در آن صورت گیرد، چندین نسل مورد استفاده همگان بود تا آنکه سرانجام به علت نیازهای عملی مجبور به اعمال تغییراتی در آن شدند و پنج روز را بر طول سال اضافه کردند. از قرار معلوم نظر کسانی که این تغییرات را پیشنهاد کرده بودند مورد توجه شاه و لابد تعدادی از روحانیون عالی‌قدر قرار می‌گیرد. اما آشکار است که اکثریت

4. See Boyce, Gahanbar, Encyclopaedia Iranica, forthcoming, and futher below.

روحانیون به انضمام مردم کوچه و بازار نه تنها به علت این تغییرات دچار آشفتگی اندیشه شدند بلکه با شدت با آن مخالفت کرده و به مقاومت پرداخته بوده‌اند. شمار مخالفین با این تغییرات بایستی چنان زیاد بوده باشد (لابد جمیع زرتشتیان مؤمن) که سرکوبی کامل آنان برای مصادره قدرت و حکومت ناممکن بود. ناچار تعداد روزهایی که می‌بایست مراسم دینی در آن بجا آورده شود دو برابر شد (شرح کامل این جریان در مقاله خواهد آمد) و اکثریت مردم عیدهای عمده را دو بار جشن می‌گرفتند. یک بار جشن دولتی را و یک بار هم پنج روز بعد از روز رسمی جشن، همان روزی که می‌پنداشتند، بر طبق گاهشماری قدیم، روز واقعی عید می‌بود. دلیل این مدعا آنکه مردم باجسارت و تهور جشنهای دومی را «بزرگ» لقب دادند. لقبی که بعدها رسمیت یافت و جا افتاد. بفرنج‌ترین آشفتگیها در مورد جشن «فره‌وشی»ها پیش آمد که در آغاز در شب سی‌ام ماه اسفندارمذ، یعنی آخرین شب سال [گاهشماری] باستانی گرفته می‌شد. در سال اول اعمال تغییرات گاهشماری بناچار پس از پنج روز تازه‌ای، که میان این شب و روز اول فروردین واقع شده بود، گرفته شد و در سال بعد پس از ده روز. هنوز هم زرتشتیان مراسم روزهای فره‌وشی‌ها را به همین نهج انجام می‌دهند.^۵

حجم وسیعی از ادبیات شفاهی درباره‌ی این مجادلات و مناقشات پیدا شد که انعکاس نظرات هر یک از طرفین در توجیه تقدیس و درستی روزهای جشن مرسوم و مطلوب آن طرف بود. این مجموعه از ادبیات شفاهی در حوزه‌های علمیه از این نسل طلاب به آن نسل طلاب انتقال یافت. زبانی که مضمون این دسته از ادبیات شفاهی با آن بیان می‌شد دچار همان تغییراتی شد که زبان پارسی باستان را به زبان پهلوی میانه مبدل ساخت. نفس بقای این ادبیات شفاهی دلیل آشکار این واقعیت است که رسم نگاهداری جشنهای دوباره و مضاعف در جامعه دوام آورده بود و این متنها با مسایل روز جامعه آن وقت ارتباط مستقیم داشته است. تردیدی نیست که تنها معدودی از مردم هر دو دسته عید را جشن می‌گرفته‌اند و آشکارا می‌توان استنباط کرد که نوعی تعصب در رجحان یک دسته از عیدها نسبت به دسته دیگر وجود داشته است. آثار همین‌گونه عیدها و جشنها مضاعف را در دیگر گاهشماریهای مردم ایرانی نژاد ساکن سرزمینهای مختلف شاهنشاهی سابق هخامنشیان می‌توان مشاهده کرد و به آسانی می‌توان

5. See D. N. Mackenzie, A Zoroastrian Master of Ceremonies, in W. B Henning Memorial Volume, London, 1970, pp. 264-271.

تشخیص داد که یکی از این گاهشماریها، یعنی گاهشماریهای ارمنیان بدون تردید مظهر و نمایشگر سنتهای گاهشماری پیش از دوره ساسانیان است.

در روایت زرتشتی که ابوریحان بیرونی ضبط کرده ملاحظه می شود که شاه ساسانی، هرمز اول گامی متهورانه برداشت تا به این مناقشه و مجادله پایان دهد. او با ابداع دروه شش روزه جشن سعی کرد تا دو عید هم اسمی را که در فواصل پنج روز از یکدیگر جشن گرفته می شد با یکدیگر متصل سازد. معقول است این فرض پذیرفته شود که واضع این تلفیق کرتیر موبد موبدان بزرگ بوده است. موبد موبدانی که هرمز اول در طول سلطنت کوتاه خود (۲۷۳ - ۲۷۲ میلادی) روز به روز بر مقام و اقتدار او افزود. ظاهراً خود کرتیر نیز در کتیبه های به یادگار گذشته بر درستی این گونه روایات صحنه گذاشته است. می گوید که از محل وجوهای شرعی نزد خویش تعداد بیشمار موقوفات برای اجرای مراسم جشنهای فصلی (که به جای «فصل» واژه «RAD» یا اوستایی «RATU» به معنای «فصل» یا «وقت» را بکار برده) اختصاص داده است. تعداد این اعیاد (که در کتیبه های بعدی بر تعداد آنها افزوده شده) بر عدد شش قابل قسمت بوده است. نیت و قصد کرتیر از تمام این اقدامات این بود که تقدیس روزهای میان دو عید جا بیفتد و مشروعیت یابد. وسیله که برای رسیدن به این مقصود بکار برد این بود که مراسمی یکدست و یکنواخت در تمام شش روز مرسوم و اجرا شود. دویست سال بعد، در حوالی سال ۵۰۰ میلادی، اصلاح دیگر در گاهشماری صورت می گیرد. این تغییر با مسایل و مشکلات زمان ارتباط نداشت. مراد از آن هماهنگ کردن گاهشماری رایج با نیازمندیهای سال دینی بود. می گویند الحاق پنج روز اضافی به جشن نوروز و قرار دادن این پنج روز بلافاصله پیش از این عید مطابق بوده است با روز اعتدال بهاری در نخستین روز فروردین ماه. اما به علت کوتاهی سال ۳۶۵ روزه نسبت به سال طبیعی، حال میان اول فروردین و روز و اعتدال بهاری هفت ماه اختلاف پیدا شده بود در نتیجه خصوصیات طبیعی فصل نماد بشدت دینی نوروز را، تأیید و پشتیبانی نمی کرد. در این مقطع زمانی، [هنگام اعمال این تغییرات دوم در گاهشماری] اعتدال بهاری مطابق بود با اول آذر [سال گردان ۳۶۵ روزه]. بنابراین به وسیله تغییرات بسیار مفصل عید و جشن نوروز را به اول آذر منتقل ساختند و محل دیگر عیدها و جشنها را نیز با همین نظم و روال تغییر دادند. با آنکه این تغییر و انتقال محل عیدها و مراسم مربوطه که مردم به آن عادت و علاقه داشتند بایستی موجب آشفتگی ذهنی و ناراحتی شدید جامعه شده باشد اما هیچ گونه شواهدی که دلالت بر ایجاد

ضدیت و مخالفت‌هایی شبیه به آنچه در روزگار هخامنشیان با اصلاحات گاهشماری شده بود دیده نمی‌شود. آغاز سال عرفی و سالهای سلطنت شاهان و دیگر امور دنیوی از اول فروردین محاسبه می‌شد. حال آنکه روز اول ماه آذرماه، که در یکی از متنها «نوروز موبدان» خوانده شده، به صورت نقطه کانون سال عبادی درآمد.

اما در مورد علتی که موجب بروز مشکلات گاهشماری شده بود، یعنی پنج روزی که بر سال افزوده بودند، تحولی روی داد. این روزها به عنوان «پنجه مضاعف فره‌وشی‌ها» (پنج روز دومی را «بزرگ» می‌خواندند) در بین شب سی‌ام اسفندارمذ و روز نوروز قرار داشتند. اینکه پس از اصلاحاتی که هخامنشیان در گاهشماری اعمال کردند و یا بعد از ابداع مراسم شش روزه توسط ساسانیان، ششمین جشن فصلی سال را که سنت بود روز سی‌ام اسفندارمذ برپا دارند چگونه گرفته می‌شد در پرده‌ای ابهام پوشیده است. حال روزهای فره‌وشی‌ها در دنبال سی‌ام آبان بود که برخلاف روز سی‌ام اسفندارمذ هیچ‌گونه ارتباطی با آیین فره‌وشی‌ها نداشت. بنابراین شاید بتوان گفت که در روز سی‌ام آبان نه مراسمی برای فره‌وشی‌ها انجام می‌گرفت و نه برای ششمین جشن فصلی. مراسم فره‌وشی‌ها محدود بود فقط به ده روز پنجه‌های مضاعف و لابد ششمین جشن فصلی نیز کاملاً مطابق بود با دومین پنجه مضاعف. معنای این مطلب آنکه روزهای فره‌وشی‌ها به پنج روز تقلیل یافت و ظاهراً در این مقطع است که روحانیت ایرانی پنج روز دزدیده شده را واقعاً تقدیس می‌کنند و آنها را «گاه گاهانیک» می‌نامند و اصطلاحی را که همین معنی را می‌رساند، یعنی گاهنبار، را به کار می‌گیرند.^۶ هر یک از این پنج روز به مینوی یکی از پنج گاتها منسوب می‌شود و تلاوت تمامی یکی از گاتها در هر یکی از این روزها ثوابی بزرگ محسوب می‌شود.

چون این جشن فصلی مهمترین جشنهای شش‌گانه فصلی دانسته می‌شد اسم گاهنبار را تعمیم داده و بر پنج جشن فصلی دیگر نیز اطلاق کردند و مراسم هر یک از این جشنها نیز به پنج روز تقلیل یافت و روز اول هر یک از این جشنها منسوخ شد (بر طبق گاهشماری اوستایی متأخر همین روز اول روز واقعی این جشن می‌بود).

۶. نک، مقاله ذکر شده بویس. شکل دیگر این اصطلاح «روزگاهانیک» نیز دیده شده است. این‌گونه کاربرد به پارسی اختصاص دارد. چنین اصطلاحاتی برای این پنج روز دیگر گاهشماریهای ایرانی میانه، که از اصلاحات گاهشماری ساسانیان پیروی نکرده‌اند دیده نمی‌شود. (نک مقاله ذکر شده «دوبلوآ»).

آنچه در مقاله آمده، از اینجا به بعد، بنا به درک نویسنده، نیازی به تغییر و یا شرح اضافی ندارد. اما در بخش اول مقاله تمام آنچه دربارهٔ اولین تغییرات فرضی در گاهشماری ساسانی گفته شده است بایستی به دورهٔ هخامنشیان مربوط دانسته و به همان ترتیب اصلاح شود.

* * *

از دوره‌های سلوکیان و اشکانیان - که آثارشان نابود شده - شواهد مستقیم و بی‌واسطه در وصف جشنهای آن روزگاران نداریم. اما از منابع گوناگون مطالب بسیاری می‌توان استنباط کرد. مخصوصاً از حماسهٔ ملی [= شاهنامهٔ فردوسی]^۷ و گاهشماری زرتشتی و متنهای دینی. شک نداریم که در این دو دوره، دین رایج در ایران، کیش زرتشت بوده است. در دورهٔ بعدی، ساسانی، نیز چنین بود. از این رو این جشنهای زرتشتی بود که در سرتاسر ایران زمین به گونه‌ای گسترده و همگانی گرفته می‌شد. و این امر منافاتی با این واقعیت ندارد که یونانیان و بابلیان و یهودیان و بت پرستان ساکن ایران زمین، در میان خود، جشنهای سنتی خویش را رعایت می‌کرده‌اند.

جشن و جشنواره از خصایص ویژهٔ کیش زرتشتی است. در این کیش تکلیف مطبوع شاد بودن و نشاط داشتن از واجبات دینی است. در این کیش روزه گرفتن مرسوم نیست.^۸ بر طبق اصول آن کیش گرسنگی نیز، مانند اندوه، از وجوه مشخصهٔ اهریمن است. پس تمام اعیاد مذهبی همراه بود با ضیافت و سرود و آواز و پایکوبی و بسیاری آداب و رسوم لطیف و ظریف دیگر. در دوره‌های پس از ساسانیان امور ظاهری از این دست بیشتر مورد توجه مؤلفین غیرزرتشتی بود تا انگیزه‌ها و نیات دینی نهفته در مراسمی که اجرا می‌شد. (هرچند باید اذعان کرد که مؤلفین اسلامی حتی در این باره نیز آگاهیهای گرانبهایی به جا گذاشته‌اند مخصوصاً بیرونی).^۹

نماز و عبادت دسته‌جمعی از جمله فرائض واجبی بود که در این اعیاد می‌بایست انجام شود. برای آنکه طاعات و عبادات پذیرفته شود نمازگزار نه تنها می‌بایست از ته دل مؤمن باشد بلکه واجب بود طیب و طاهر و غسل کرده نیز باشد. چه بسیار اشاره که به

۷. آنچه در فاصلهٔ [] می‌آید افزوده‌های مترجم است.

۸. بیرونی، آثارالباقیه، ص ۲۳۰

۹. برای یکدمست بودن سیاق عبارت اسامی ماهها و روزهای تقویم زرتشتی در تمام طول این مقاله به صورت معمولی فارسی میانه داده خواهد شد حتی هنگام نقل از منابع عربی و فارسی و یا در رابطه با کاربرد امروزی.

غسل کردن در نه‌رهای جاری و قنات‌ها در روزهای اعیاد دینی شده است. سپس مؤمنین به قصد نیایش دسته‌جمعی گرد هم می‌آمدند. ستایشی که در آن موقع به جا آورده می‌شد اختصاص داشت به ایزدی که وجودش موجب جشن بود. از قیاس مراسم بعدی در همین مواقع نیایشها و مراسم ویژه به گونه‌ای فرادا یا فردی نیز به عمل می‌آمد. مثلاً در روز جشن خرداد، ایزد ولی امر آب، معمولاً نیایشها و نذرها در کنار رودها و چاهها انجام می‌شود و در روز جشن امرداد، ولی امر گیاهان و نباتات، در زیر سایه درختان کهنسال. در گردهمایی جشنهای عمده پس از انجام عبادت و نیایش دسته‌جمعی، مراسم ضیافت برپا می‌شد و از شاهان و بزرگان انتظار می‌رفت که در این‌گونه مواقع وسایل پذیرایی از همگان را فراهم آورند. در یکی از کتابهای ساسانی آمده که چگونه در سال ۵۱۸ میلادی مردم و موبدان یکی از ایالات ایرانی چشم به راه آمدن فرماندار محل بودند تا مراسم جشن فروردیگان اجرا شود و فرماندار پس از شرکت در جشن، ضیافت ترتیب دهد و تحف و هدایا را میان مردم تقسیم کند.

برای انجام این‌گونه مراسم همگانی تالارهای ویژه بنا شده بود که ذکر آنها به کرات در شاهنامه فردوسی آمده است. مثلاً می‌بینیم که حتی در گذشته دوردست دوره کیانیان (که در جشنهای آنان مطالب مربوط به اشکانیان نیز گنجانیده شده) نیز شهرت دارد که لهراسپ در هنگام پی‌افکندن شهر زرتشتی نشین بلخ:

یکی شارسانی برآورد شاه پس از برزن و کوه و بازارگاه
به هر برزنی جشنگاه سده همه گرد بر گردش آتشکده^{۱۰}
یا آنگاه که اردشیر بابکان می‌خواهد برای نوه‌اش هرمز ضیافت ترتیب دهد:
به دیبا بیاراست آتشکده هم ایوان نوروز و کاخ سده^{۱۱}
و یا چون مردم می‌خواهند بخشیدن مالیات توسط بهرام گور را جشن بگیرند:
برفتند یکسر به آتشکده به ایوان نوروز و جشن سده^{۱۲}
پس از مرگ خسرو پرویز، بیوه او شیرین تمام دارایی خود را برای آموزش روان خسرو پرویز به کسان و تهیدستان می‌بخشد و:

دگر هرچه بودش به درویش داد بدان کو ورا خویش بُد بیش داد
ببخشید چندی به آتشکده چه بر جای نوروز و جشن سده^{۱۳}

۱۰. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، جلد ۶: ص ۹. ۱۱. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، جلد ۷، ص ۱۷۱.

۱۲. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، جلد ۷، ص ۳۰۹.

۱۳. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، جلد ۹، ص ۲۸۹.

در روزهای اعیاد مذهبی رسم بر این بود که تمام توانگران نذرها کنند و نسبت به محتاجان سخاوتمندی به خرج دهند.

به هنگام جشنهای بزرگ تعطیل عمومی بود و فقط به امورات واجب می پرداختند و با یکدیگر با مهربانی و دوستی رفتار می کردند. در حماسه ملی ایرانیان، شاهنامه فردوسی، آمده است که جشن مهرگان را شاه فریدون بنیاد نهاد:

فریدون چو شد بر جهان کامکار	ندانست جز خویشان شهریار
به رسم کیانگاه و تخت مهی	بیاراست با تاج شاهنشهی
به روز خجسته سر مهر ماه	به سر بر نهاد آن کیانی کلاه
زمانه بی اندوه گشت از بدی	گرفتند هر کس ره بخردی
دل از داورها به پرداختند	به آیین یکی جشن نو ساختند
می روشن و چهره شاه نو	جهان نوز داد و سر ماه نو
پرستیدن مهرگان دین اوست	تن آسایی و خوردن آیین اوست
اگر یادگار است از او ماه و مهر	بکوش و به رنج ایچ منمای چهر ^{۱۴}

در روزگار ساسانیان و شاید هم پیش از آن، در روزهای عید، بازارهای مکاره بزرگ راه می انداختند که یکی از این بازارهای مکاره در روز مهرگان دایر می شد.^{۱۵}

به گونه کلی برپا کردن جشنها و اعیاد مذهبی ثواب دانسته می شد. اما هفت جشن بود که برپایی آنها از جمله واجبات دینی بود. این جشنها عبارت بودند از شش عیدی که در روزگار ساسانیان با اسم گاهنبار شناخته می شدند - که می گفتند خود زرتشت آنها را بنیاد نهاده بود -^{۱۶} و جشنی که نوروز نامیده می شد و طلیعه دار و راهنمای سال نو بود. این نیز باید از ابداعاتی باشد که خود زرتشت برای کیشش موقوف کرده باشد. زیرا نوروز اوج جشنهای هفتگانه بود که با زیربنای تعالیم زرتشت درباره هفت آفرینش و هفت امشاسپندان [متولیان هفت خلقت کیهان^{۱۷}] مستقیماً مربوط و متصل می شود. اسکلت بندی سال عبادی زرتشتی با این هفت جشن سر هم شده است و مراد از ایجاد

۱۴. شاهنامه، جلال خالقی مطلق، جلد اول، ص ۸۹.

۱۵. بیرونی، مأخذ نقل شده، ص ۲۲۲ و ۲۲۸ و ۲۳۰.

۱۶. بیرونی، مأخذ نقل شده، ص ۲۱۹.

۱۷. تصور می شد که این اتصال ثانوی و اخیر بوده که شاید حتی در خود دوره ساسانیان رخ داده بود. اما تحقیقات جمعی از پژوهشگران ثابت کرده که چنین نبوده است. برای آگاهی بیشتر از جزئیات امر نگاه کنید به تاریخ کیش زرتشت، جلد اول، صفحات ۵- ۱۷۳ و ۴- ۲۲۳ چاپ انگلیسی.

آن کمک به نقش بستن تعالیم زرتشت در ذهن و حافظه پیروان کیش زرتشتی بود. تعالیمی که ذکر آنها هیچگاه در شرحها و وصفهایی که مورخین اسلامی دربارهٔ این جشنها داده‌اند نیامده است. طبیعی بود ایرانیانی که به مذهب اسلام گرویده بودند مراسم انجام گهنبارها را از یاد ببرند و فراموش کنند. از میان هفت عید و جشن واجب زرتشتی تنها عید بهار نوروز در ایران اسلامی جشن گرفته می‌شود. جشنی که (به علت تحولات تقویمی و گاهشماری) در همان روزگار پیش از اسلام به مقدار غلیظ رنگ مادی و دنیوی به خود^{۱۸} گرفته بود.

ریشه‌های گهنبارها را باید در سال چوپانی بسیار کهن^{۱۹} ایرانیان گله‌دار و پیرو کیش پیش از زرتشت یافت. زرتشت آنها را از نو به عنوان روزهای مقدس کیش خود بنیاد گذارد (روایت است که خود زرتشت به هنگام گهنبار بهاری برای نخستین بار مقام نزول وحی شد).^{۲۰}

آنچه موجبات تداعی گهنبارها را با فصلهای سال فراهم می‌آورد و ریشه‌های لغوی اسامی آنها و القاب ثابت اینها در اوستا است. این سلسله جشنها عبارتند از:^{۲۱}

۱- میذیو-زرمیه = میان سبزی = میان بهار، چهل روز پس از آغاز سال = روز دهم [= آبان روز] از ماه دوم [= اردیبهشت]. آفرینش آسمان. زیر ولایت امشاسپند شهریور.

۲- میذیو-شمی = میان تابستان. ۶۰ روز پس از میذیو-زرمیه. روز دهم [= آبان روز] از ماه چهارم [تیر]. مطابق با انقلاب تابستانی، آفرینش آب. زیر ولایت امشاسپند خرداد.

۳- پیتی شیهه = (جشن) خرمن‌کشی. ۷۵ روز پس از میذیو-شمی = روز بیست و پنجم [= اشتاد روز] از ماه ششم [شهریور]. آفرینش زمین. زیر ولایت امشاسپند اسپندارمذ.

۴- ایاثریمه = عید به خانه بازگشتن گله‌ها از کوه و مراتع. سی روز پس از پیتی شیهه در روز بیست و پنجم [= اشتاد روز] از ماه هفتم [= مهر ماه]. پایان تابستان - آفرینش رستنی‌ها. زیر ولایت امشاسپند امرداد.

۵- میذیاریه = میانه سال. میانه زمستان. هشتاد روز پس از ایاثریمه = پانزدهم [دی بهمر روز] از ماه دهم [دیماه یا خورماه]. مطابق با انقلاب زمستانی. آفرینش جانداران [گاو و گوسفند]. زیر ولایت امشاسپند بهمن.

۱۸. نک صفحات پایین.

19. See Roth, "Der Kalavalar des Avsta 698-720.

20. See B. T. Anklesaria(ed) Vichitakiba-i Zatsparam (Bombay, 1964 xxxi PP. 1 ff.

۲۱. ویسپرد، ابراهیم پوردآور، ص ۲۸ - ۲۷.

۶- همسپتمدیه - معنایش نامعلوم. هفتاد و پنج روز پس از میزیاریه یا روز سیام [= انیران روز] از ماه دوازدهم [اسفندارمذ]. نشانه پایان سال. شب پایان سال، از هنگام غروب تا طلوع آفتاب به مینوی درگذشتگان اختصاص داشت. آفرینش آدم. زیر ولایت و سرپرستی خود اهورامزدا.

در آغاز ظاهراً، تمام این اعیاد بزرگ یک روز طول داشتند و در تمام دوره اشکانی این ترتیب در همه جا شایع بود. مخصوصاً بر نماز و ستایش دسته جمعی سفارش و تأکید شده بود. شاید در روزگار ساسانیان بود که این مراسم گسترش یافت و ویسپه‌رتوو Vispe-Ratavo یا جشن و سپرد نام گرفت.^{۲۲} جشنی که به اهورامزدا، «ارباب بزرگ» و تحت توجهات او به ایزدان خلقت‌های نیکو تعلق دارد. این مراسم در اثنای هاون‌گاه (یعنی در فاصله برآمدن خورشید تا ظهر) روزهای گاهنبار انجام می‌شد. تا همین اواخر رسم بود که روحانیون زرتشتی برای انجام این مراسم در پرستشگاه‌های عمده گرد هم می‌آمدند و تعداد زیادی از مردم معمولی نیز به آنان می‌پیوستند.^{۲۳} این مراسم مخصوصاً فرصتی بود برای قربانی کردن حیوانات که پیه آنها نذر آتش می‌شد.^{۲۴} گوشت حیوانات قربانی شده همراه با نان و میوه‌ای که در ضمن انجام مراسم تبرک می‌یافت در ضیافتهای گاهنبارها مصرف می‌شد و بر این باور بودند که هر کس از «میزد»، خوراک‌های نذری، تناول کند کامروا می‌شود. همگان می‌بایست به عنوان تکلیف شرعی نذری را، ولو به مقدار بسیار ناچیز، ادا کنند. اگر کسی هم آنچنان تهیدست بود که نمی‌توانست چیزی نذر کند باز هم واجب بود در مراسم شرکت کرده دیگر مؤمنان را در عبادت و ضیافت همراهی کند. حتی اگر ضیافت گاهنبار در خانه دشمن شخصی او برپا می‌شد باز مجبور بود در این مراسم شرکت نماید زیرا این ضیافتهای گاهنبار فرصتی بود برای آشتی و ایجاد محبت برادری و تقوی و پرهیزگاری. در یکی از روایات زرتشتی شرح داده شده که چگونه خسرو انوشیروان به مناسبت گاهنبار همسپتمدیه ضیافتی شکوهمند برپا کرد و همگان از توانگر و تهیدست را به آن جشن و سرور فرا خواند. اما در خواب دید که علی‌رغم سخاوتمندی و دست و دل‌بازی او مردی فرو دست و بی چیز، که لنگه در چوبی خانه خود را فروخته بود تا به مخارج جشن گاهنبار کمک کند، حتی از انوشیروان نیز

۲۲. برای این اسم مراسم نک: دار مستتر، زند و اوستا، جلد اول، ۶۷

23. See Khudayar Dasttur Shehriar. Sir J. J. Madressa Jublee Volume (Bombay, 1914). 302-5. Boyce. The pious foundation of Zoroastrians" SOAS XXX (1968) 277.

24. See Boyce, "Ataš-Zohr and Ab Zohr" JRAS 1966. 101-3.

ثواب بیشتری برده است. در گذشته دور هر چه می خواهد بوده باشد در این اواخر تنها در آخرین گاهنبار، همسپتمدیه، مراسم خاصی انجام می گرفت. به عنوان استقبال از این جشنی که مناسبت آن انجام یافتن آفرینش بود در پاره‌ای جوامع زرتشتی زنها نان و شیرینی به شکل پیکرهای کوچک آدمی و حیوانات و ستارگان می پختند و مردان و جوانان با گل مجسمه می ساختند و آنها را سفید کرده و بر بام خانه‌ها می نهادند تا فره‌وشی‌ها آنها را ببینند. فره‌وشی‌هایی که اهورامزدا را در کار عظیم آفرینش یاری داده بودند.

تعالیم دینی درباره فره‌وشی‌ها پیچیده و دشوار است. اما در ذهن و تصور مردم کوچه و بازار تفاوت چندانی میان «فره‌وشی» و «روان» مردگان وجود ندارد و چنین می‌پندارند که در همسپتمدیه:

«تمام فره‌وشی‌ها به زمین آمده و به سراغ خانه و کاشانه ایام زندگی زمینی خود می‌روند. چون چنین گاهنباری برگزار می‌شود اهریمن نابکار خرفت و احمق می‌شود و حتی روان اشخاص گناهکار و شقی از دوزخ رهایی می‌یابند و به خانه و کاشانه خود سر می‌زنند. ارواح متقیان به نشاط و سرور می‌پردازند. روان گناهکاران نگران و دلواپس می‌مانند، همچون زندانیانی که موقتاً از زندان به مرخصی می‌روند. اما همیشه در این اندیشه‌اند که هر لحظه باید دوباره به زندان مراجعت کنند ... پس لازم است آدمیان در اثنای این روزها ... بوهای خوش بر آتش گذارند و روانها را ستایش کنند و «میزد» و «آفرینگان» فراهم آورند تا اینکه روانها آسایش یابند و شاد و خوشحال شوند. و ... در اثنای این ایام ... باید فقط به انجام وظایف و کارهای نیک پرداخت تا روانها با دل خوش و سرشار از رضایت به جای خود بازگردند و برای بازماندگان خیر و برکت آرزو نمایند.^{۲۵}»

«... و در این روز در نوایس مردگان طعام و شراب در پشت‌بام خانه‌ها می‌گذارند و چنین گمان می‌کنند که ارواح مردگان از جایگاه ثواب و عقاب خود بیرون می‌آیند و از آن طعام و شراب می‌خورند و در خانه‌های خود بوهای خوش می‌سوزانند تا آنکه مردگان از بوی آن بهره‌مند شوند و می‌پنداشتند ارواح متقیان و پرهیزگاران در گذشته به خانواده و فرزندان و بستگان در این روزها توجه می‌کنند و هر چند دیده نمی‌شوند اما آنان را در گشودن و برطرف کردن دشواریها و گرفتاریهای زندگی یاری می‌دهند.^{۲۶}»

آثار این باورها و عقاید در سرودهای باستانی اوستا خطاب به فره‌وشی‌ها دیده می‌شود. این باورها بی‌تردید در زمان اشکانیان و ساسانیان نیز ادامه داشت. درواقع آثار

۲۶. بیرونی، آثارالباقیه، دانا سرشت، صفحه ۱ - ۳۴۰.

۲۵. صد در بندهش، ۵۲، ص ۱۲۵.

به جامانده از عقاید کیش ایرانیان پیش از زرتشت بود که لابلائی جشنها و اعیاد معنوی زرتشتیان به حیات خود ادامه می داد (مانند روز استغاثه برای ارواح مسیحیان در روز دوم نوامبر).

پس با وجود این احوال نشاط و سرور و احساس بستگی خویشاوندی که بر جشن همسپتمدیہ حکمفرما است اندک اثری هم از بیم و وحشت باستانی به همراه دارد. در مراسم روزگار ساسانی، مهر، رزمنده سترگ و پاسبان توانا را، پیش از رسیدن شب فرهوشی ها، فراخوانی می کردند.^{۲۷} باور اصیل زرتشتیان دربارهٔ این جشن می گوید: آدم آفرینش یافته باید نیک مردانی را که پیش از او روی زمین بوده اند به یاد آورده و احترام گذارد. زرتشت توصیه و اصرار می کند تا دربارهٔ روز داوری و بهشت و دوزخ اندیشه کنند. امروز در روستاهای بنیادگرای زرتشتی به محض آنکه نور ضعیف فجر در آسمان سحرگاهی پیدا شود بر بامها آتش می افروزند، در همانجا اوستا می خوانند و با این شیوه ها با فرهوشی ها بدرود می گویند (شاید در این مراسم نیز آثاری از عقاید کیش کهن باقی مانده باشد). با این ترتیب ارواح درگذشتگان همراه سال کهن محو می شوند و آتش افروخته روی بامها به موازات سر زدن آفتاب نوروزی خاموش می شود و روز نواز سال نو فرا می رسد.^{۲۸}

نوروز شادترین و دلچسب ترین جشنهای زرتشتیان است. جشنواره بهاری همراه با تجلیات دینی ویژه. از نظر دینی جشن آفریدن آتش است. آتشی که چون مینوی یا نیروی حیاتی در تمام آفرینشهای دیگر جاری و ساری است. به همین مناسبت به امشاسپند اردیبهشت، قیم و ولی آتش، تعلق دارد. با نوروز جشنهای واجب هفتگانه مطابق با هفت آفرینش و هفت امشاسپند کامل می شود. یکی از یاوران و یا همکاران اردیبهشت، ایزد ریثون است که مینوی ظهر = نیمروز دانسته می شود و تابستان و گرمای آن را مظهر است. تابستانی که بهترین فصلها به شمار می آید. از همین جا است که ریثون را مینوی متعالی ترین اوقات - که عصر طلایی پیش از هجوم اهریمن که هستی را در خود داشت و در آینده نیز پس از رستاخیز دوباره خواهد آمد - می دانستند. زرتشتیان در تمام طول زمستان تاریک «پاس ظهر» را هاون دوم خوانده و آن را چون «هاون اول» متعلق به ایزد مهر (میترا) دانسته و می پندارند که ریثون در زمستان به

۲۷. نک: نیرنگستان، چاپ د. پ. سنجانا (بمبئی ۱۸۹۴)، برگه ۳۵.

28. See Boyce op.cit ch. 9 and J. H. Moulton, Early Zoroastrianism (London 1913) 262 ff.

زیرزمین می‌رود تاریخه گیاهان و چشمه‌های آنها را از گزند دیو یخبندان مصون دارد. اما در ظهر روز نوروز ریثون از زیرزمین بیرون آمده تابستان را همراه می‌آورد که تا ظهر روز ایاثریمه، چهارمین گاهنبار، ادامه می‌یابد. هر سال بازگشت ریثون از طریق تجدید حیات بهاری، رستاخیز پایانی و پیروزی نهایی نیکی را پیشگویی می‌کند. پس بر هر زرتشتی واجب است که از او استقبال کرده و وی را خوش آمد گوید. موبدان به افتخار او یسنا انجام دهند و به همراه مردم کوچه و بازار برای نخستین بار پس از ایاثریمه، پنج ماه قبل، عبادت نیمروزی ریثون را به جای می‌آورند.^{۲۹}

شاید، در روزگارهای دوردست، نوروز جشنی به مناسبت فرا رسیدن فصل بهار بوده که زرتشت، از نو، به آن جنبه تقدس داد. بعد هم با اسطوره جمشید تداعی پیدا کرد. جمشید که در عصر طلایی بر گیتی فرمانروا بود. همان عصر طلایی که دوباره باز خواهد گشت. نوروز هم یاد بود عصر طلایی گذشته بود و هم مژده بازگشت عصر طلایی در آینده. دانایان روزگار می‌گفتند تاریخ از نوروز آغاز شد، همراه با نخستین حرکت خورشید.^{۳۰} ویژگی نوروز در این بود که از تولدی دوباره از امید و آرزو، از نشاط و سرور خبر می‌آورد و خواستار طراوت و سعادت‌مندی همه چیز گیتی بود. لباس نو بر تن می‌کردند و با خوراکیهای نو بر فصل ضیافت می‌دادند. «از جمله کارهایی که انجام آن در نوروز نیک دانسته می‌شد و خوش‌یمن، نوشیدن جرعه‌ای شیر تازه و خوردن اندکی پنیر تازه بود. تمام شاهان ایران در نوروز از اینها می‌خوردند و شکر سفید و بادام هندی تازه».^{۳۱} بعلاوه چون نوروز هفتمین جشن از اعیاد هفتگانه واجب بود رسمهای بسیاری هم در رابطه با آن رواج داشت که با عدد هفت پیوند خورده بود. به عنوان مثال «در میز سیمین مقابل شاه وقت، هفت‌گونه غله و شاخه‌های هفت نوع درخت را می‌نهادند. روی همان میز هفت بشقاب کاشی سفید ... و هفت درهم سفید از سکه‌های ضرب شده، در عرض سال».^{۳۲} رسم فراگیر دیگر (که هنوز در روستاهای زرتشتی نشین رعایت می‌شود) کشت هفت نوع بذر در ظرفهای کوچک است تا اینکه برای نوروز سبزی و طراوت فراهم باشد.

شاهان مخصوصاً دیدن مزرعه جورا به فال نیک می‌گرفتند و ... هیچگاه بی‌ساز و پایکوبی به خرمن کردن محصول این غلات نمی‌پرداختند.^{۳۳} در سراسر روزهای عید

۲۹. نک: بویس، ریثون و نوروز و جشن سده، ۲۰۱ به بعد.

۳۰. نک: نوروزنامه، منسوب به خیام.

۳۱. نک: نوروزنامه، منسوب به خیام.

۳۲. همچنین.

۳۳. جاحظ کتاب المحامین، ص ۳۶۲.

موسیقی نواخته می‌شد. ترانه‌های فراوان ساسانی ویژه نوروز را همگان می‌دانستند^{۳۴} و آوازه جشنهای نوروزی فراگیر بود. داستان عاشقانه «ویس و رامین»، که اصل آن را بازمانده از روزگار اشکانیان می‌دانند، با وصف مراسم نوروزی در دربار شاه شاهان آغاز می‌شود.

آغاز داستان ویس و رامین

نوشته یافتم اندر سحرها	ز گشت راویان اندر خبرها
که بود اندر زمانه شهریار	که شاهی کامکاری بختیاری
همه شاهان مر او را بنده بودند	ز بهر او به گیتی زنده بودند
چه خرم جشن بود اندر بهاران	به جشن اندر سراسر نامداران
ز هر شهری سپهداری و شاهی	ز هر مرزی پری‌رویی و ماهی
گزیده هرچه در ایران بزرگان	از آذربایگان و زری و گرگان
همیدون از خراسان و کهستان	ز شیراز و صفاهان و دهستان
نشسته در میان مهتران شاه	چنان‌کندر میان اختران ماه
سر شاهان گیتی شاه موبد	که شاهان چون ستاره ماه موبد*
به پیش اندر نشسته جنگجویان	ز بالا ایستاده ماهرویان
بزرگان مثل شیران شکاری	بتان چون آهوان مرغزاری
نه آهو می‌رمید از دیدن شیر	نه شیر تند گشت از دیدنش سیر
قدح پر باده گردان در میانشان	چنان‌کندر منازل ماه رخشان
همی بارید گلبرگ از درختان	چو باران درم بر نیکبختان
چو ابری بسته دود مشک سوزان	به رنگ و بوی زلف دلفروزان

۳۴. نک. ا. کرستن سن. یادنامه دستور هوشنگ (بمبئی، ۱۹۱۸)، ۳۱۴ و ۳۷۵.

* این دو بیت بازتاب روشنی است از طبیعت رابطه کسی که در رأس هرم حکومت و روحانیت قرار داشت با اهورامزدا. معادل رابطه قمر با شمس.

در کیهان‌شناسی ایرانیان باستان نور هرچه درخشنده‌تر و قوی‌تر بود دورتر و بااهمیت‌تر دانسته می‌شد. در بندهش (چاپ بهار، ص ۴۳) می‌گوید: «اهورامزدا در میان آسمان ستارگان اختری [= سیارات] و ستارگان نااختری [= ثوابت] را آفرید. سپس ماه و سپس خورشید را (در آن) [= آسمان] بایستاند.»

پس شاید بتوان معادله پایین را زیربنای اندیشه‌های دینی و اجتماعی و سیاسی و اداری داریوش اول و دیگران در ایران باستان دانست.

[شمس ← قمر ← سیارات ← ثوابت] = [اهورامزدا ← ملک‌الملوک ← ملوک ← طوایف] (مترجم).

ز یکسو مطربان نالند بهرمل
دگر سو بلبلان نالنده بر گل
اگرچه بود بزم شاه خرم
دگر بزمان نبود از بزم او کم
کجا در باغ و راغ از نامداران
ز جام می همی بارید باران
همه کس رفته از خانه به صحرا
برون برده همه ساز تماشا
ز هر باغی و هر راغی و رودی
بگوش آمد دگرگونه سرودی
زمین از سبزه و از گل چنان بود
که گفתי پرستاره آسمان بود
ز لاله هر کسی را بر سر افسر
ز باده هر یکی را بر کف اخگر
گروهی در نشاط و اسب تازی
گروهی هر یکی را بر کف اخگر
گروهی می خوران در بوستانی
گروهی گل چنان در گلستانی
گروهی بر کنار رودباری
گروهی در میان لاله زاری
بدانجا رفته هر یک خرمی را
چو دیا کرده کیمخت زمی را^{۳۵}

نوروز هنگام رد و بدل هدایا و تحف به نشانی دوستی و محبت بود حتی اگر این رد و بدل برای آنان که تنگدست بودند محدود می شد به میوه ای یا گلی. از روزگار هخامنشیان رسم بود که شاهان باجگذار و نجبا و خانمهای درباری و بازرگانان و دیگر مردم فرودست برای شاه شاهان هدیه می آوردند و سکه دینار و درهمی را که در عرض سال ضرب زده شده نبود در میان لیمو و به و سیب می نهادند و به یکدیگر می بخشیدند.^{۳۶} دبیری نیز حاضر بود «که اسم و مشخصات هر هدیه آورنده ای را یادداشت می کرد و پاداشی را که شاه برای هدیه آورندگان امر کرده بود منظور می داشت».^{۳۷} این داد و ستد هدیه همیشه دو سویه بود و نوروز هنگام رفع کدورتها و دلتنگیها دانسته می شد. می بینیم که در شاهنامه آمده است آن هنگام که بهرام گور مورد بی التفاتی پدرش یزدگرد ائیم قرار داشت

به ایوان همی بود خسته جگر
ندید اندر آن سال روی پدر
مگر مهر و نوروز و جشن سده
که او پیش رفتی میان رده^{۳۸}

نقل می کنند در این روز آرام و بانشاط، شاهان ساسانی «از گفتگو درباره امورات پرهیز می کردند تا مبادا در روز اول سال موجبات دلتنگی فراهم آید».^{۳۹} این گفته با روایت

۳۵. فخرالدین گرگانی؛ ویس و رامین، چاپ مجتبی مینوی، صفحات ۲۸-۳۰.

۳۶. جاحظ، ۳۶۸.

۳۷. شاهنامه، چاپ مسکو، جلد هفتم، صفحه ۲۸۰ بیت ۴-۲۹۳.

۳۹. جاحظ، ۳۶۲.

دیگر که شاه در این روز بارعام می داد تا هر کس شکایتی داشت و یا ستمی بر او رفته بود آن را مطرح سازد،^{۴۰} منافات دارد. اما شاید جریان این دادخواهی عمومی در فصل نوروز، یعنی روزهای پس از خود روز نوروز، صورت می گرفت. در روزگارهای بعد مخصوصاً در روز سوم نوروز که به اردیبهشت، ولی آتش و عدالت، اختصاص داشت و بر تمام مراسم جشن نوروزی سروری می کرد به شکایت و تظلمات رسیدگی می شد.^{۴۱} گذشته از هفت جشن واجب جشنهای دیگری بود که آشکارا از گذشته های بسیار دورتر به یادگار مانده بود و هر چند انجام مراسم آنها واجب نبود اما مستحب و پسندیده بود. یکی از اینها جشن سده بود که صد روز با ریشون فاصله داشت. ظاهراً در تاریخ نامعلومی دو روز جدا از هم را (لابد در دو سرزمین مختلف) به عنوان سده جشن می گرفتند. یکی صد روز پس از ناپیدی ریشون یعنی یکصد روز پس از گاهنبار ایاثریمه یا روز آبان از ماه بهمن. و دیگری صد روز پیش از بازگشت ریشون یعنی نوروز که می شد روز اشتاد از ماه آذر.^{۴۲} در هر دو مورد سده جشن آتش زمستانی بود که با قصد و نیت نیرو دادن به خورشید گرفته می شد تا گیتی بار دیگر روشن و گرم شود.

«مردم آتشیهای انبوه می افروختند ... شب و روز به عبادت و نماز و پرستش آفریدگار می پرداختند. سپس گرد هم می آمدند تا ضیافت برپا کنند و اعتقاد راسخ داشتند با این آیینها سرما و خشکی که در زمستان بر همه جا تسلط می یابد فراری و گریزان شده و برتری یافتن گرما سبب می شود تا گیاهان از گزند اهریمنی که بر ایشان مستولی شده بود رهایی و امنیت یابند. در انجام این آیین و مراسم آنچنان رفتار می کردند که گویی رزمنده ای همراه با سپاهی نیرومند و بزرگ عازم پیکار و نبرد با دشمن است.»^{۴۳} دشمن اهریمن بود که سپاهش را به سرداری «دیو زمستان» به تجاوز امر داده بود. سرداری که در نبرد تن به تن سالیانه با «ریشون» به برتری نسبی دست می یافت و ریشون را به مغاکهای زمین می راند. در مراسم سده آتش را روی یا کنار مسیلی برمی افروختند تا به گونه نمادی ریشون را در انجام وظایفی که زیرزمین به آن مشغول بود، جلوگیری از چیره شدن یخبندان بر چشمه ها و گیاهان، یاری دهند.

این روزها آتش را در نزدیکیهای یکی از پرستشگاههای میترا، ولی امر خورشید، برمی افروزند. چون شعله های آن بر آسمان لهیب می کشد اوستا و آن زیارتی را

۴۰. نک نظام الملک، ۵۷.

41. See Boyce in Pratidanam, 211.

۴۲. بیرونی، آثار الباقیه ۳۳۷، ترجمه داناسرشت.

۴۳. همچنین ص ۲۱۴-۲۱۳.

می‌خوانند که در آن اسم تمام اولیاء در گذشته آورده می‌شود.^{۴۴} دلیل این امر آنکه می‌پندارند سده با چشمانی امیدوار، از ژرفای زمستان، چشم به راه بازگشت بهار بوده و نمادی است از سرگذشت آدمی که در آرزوی رستخیز روز قیامت است.

هرچند جلوه‌های اعتقادی جشن سده آشکار است اما به آن هم چاشنی اساطیری زدند و باور داشتند یادبود پیدا کردن آتش توسط شاه پیشدادی هوشنگ است.^{۴۵} احتمال می‌رود این‌گونه بستگی و ارتباط میان جشنهای زرتشتیان و گذشته اساطیری پیش از دوره ساسانی به وجود آمده باشد. بعدها (شاید در پایان دوره ساسانی) جشن سده را با افسانه‌ای که بیشتر مورد توجه همگان بود - داستان فریدون و ضحاک - جوش دادند.^{۴۶} چون ضحاک جمشید را به قتل می‌رساند و مغلوب فریدون می‌شود وارد آن سلسله از اساطیری شد که نوروز را با مهرگان متصل می‌کرد.^{۴۷} (در دوره پس از ساسانیان حتی گاهنبارها را با این سلسله از اساطیر مربوط ساختند زیرا شایع شد که خداوند جمشید را به فریضه دانستن آنها [= گاهنبارها] فرمان داده بود)^{۴۸}. در دوره ساسانی جشن سده به همگان، از شاه گرفته تا گدا، تعلق داشت. اجتماعات بزرگ و ضیافت‌های باشکوه برپا می‌شد. شاه در ضیافت دربار حضور می‌یافت. به عنوان مثال خسرو پرویز پس از انجام مراسم شکرگزاری (در آتشکده آذرگشنسب):

بهشتم بیامد ز آتشکده چو نزدیک شد روزگار سده^{۴۹}

از پیش‌بینی منسوب به بزرگمهر می‌توان به اهمیت هنگفت جشن سده پی برد. پیش‌بینی کرده بود، با آمدن اعراب، جشن سده از یادها خواهد رفت و دیگر گرفته نخواهد شد.^{۵۰}

جشنهای باستانی دیگر هم بود برای احترام‌گذاری به ایزدان یا معبودان درجه دوم آسمانی، که اهورامزدا را در پیشبرد نیات و آمال آفرینش نیک یاری می‌دادند. مهمترین اینان مهر [= میترا] بود که سنتاً عید او را در پاییز جشن می‌گرفتند و در مورد علاقه و محبوب بودن نزد عامه دست کمی از نوروز نداشت. حتی گاهی می‌گفتند: «هستند کسانی که بیشتر به مهرگان دلچسپی دارند همانند آنان که پاییز را بیشتر از بهار می‌پسندند»^{۵۱} این دو عید، قطبهای سال بودند زیرا در دو نقطه اعتدال بهاری و اعتدال

۴۵. شاهنامه، جلد اول.

۴۴. نک: بویس، مقاله نقل شده ۲۱۵ - ۲۱۴.

۴۷. جاحظ، ۳۶۰.

۴۶. نک: بیرونی، مأخذ نقل شده، ص ۲۲۷.

۴۹. شاهنامه، جلد هشتم.

۴۸. صد در، ۹۴.

۵۱. بیرونی، مأخذ نقل شده، ص ۲۲۳.

۵۰. شاهنامه، جلد هشتم.

پاییزی گرفته می شدند. از دیدگاه اعتقادات دینی این دو با یکدیگر مربوط و متصل بودند. مگر نه آنکه چون خورشید به نقطه اعتدال پاییز می رسد وظیفه خود را در به میوه نشاندن گیاهان و نباتات به انجام رسانده بود. مهرگان از آنجا نماد به آخر رسیدن تاریخ گیتی و رستاخیز است که در آن موقع رویدادها به اوج رشد و کمال خود می رسند.^{۵۲} درضمن با رسیدن هنگام این جشن وقت آن می شد که به بسیج نیروها و رزمندگان طرفدار نیکی پرداخت تا در برابر دیوان متجاوز تاریکی و سرما که در راه بودند ایستادگی و پایداری کنند. مهر یکی از جنگاورترین ایزدان کیش زرتشتی است. جهان پهلوان شهریاری اشونان [= متقیان] است:

«در این روز ... به هنگام اوشهین گاه [= سحرگاه] پهلوانان نامدار بر دروازه کاخهای شاهان می ایستادند و با صدای رسا رو به آسمان فریاد می کشیدند: ای ایزدان امشاسپند بر گیتی نزول اجلال فرمایید. اهریمن و دیوان همدست و همکار او را نابود کنید و هستی را از لوٹ آنان پالوده سازید».^{۵۳}

افسانه های اساطیری مربوط به مهر نیز به همین روال پهلوانی است. در این روز بود که شاه فریدون به یاری مهر، هیولای اژدی ها که با گرز گاوسار، که سلاح ویژه ایزدان است، با خاک یکسان کرد. هر روحانی زرتشتی آنگاه که رسماً جامه روحانی بر تن می کند گریزی به این شکل همراه دارد، یادآور مبارزه معنوی و اخلاقی که می خواهد با اهریمن داشته باشد. مهرگان از یکسو سالروز این پیروزی اسطوره ای است و از سوی دیگر یادآور نبردهای سنگین معنوی که در پیش رو است. افزون بر همه اینها ایمان راسخ داشتند پیمان سرنوشت سازی که میان اهورامزدا از یکسو و اهریمن از سوی دیگر بسته شده بود، که دقیقاً طول دوره های مبارزه را معین می ساخت، در این روز بسته شده بود زیرا ایزدمهر [= میترا] درضمن مسئول و مراقب و حافظ تمام پیمانها نیز بود.^{۵۴} مناسبت های رزمی و جنگی عید مهرگان ایجاب می کرد که شرکت کنندگان اصلی در آیین و مراسم این جشن مردان باشند و رابطه میان این جشن با فرقه های متأثر از خوی سپاهگیری رومیان از همین جا آغاز شد. اما از دیدگاه عمومی و اجتماعی، جشن مهرگان مردمی ترین جشنهای مردم ایرانی نژاد بود. همانند گاهنبارها یکی از فرصتها بود برای ذبح قربانی حیوانی و انجام مراسم دسته جمعی عبادت و نیایش و ولیمه و ضیافت دادن با

۵۲. مأخذ نقل شده.

۵۳. شاهنامه، جلد اول، تعالبی، ۷-۳۶. بیرونی مأخذ نقل شده ۲۲۴، ابن بلخی، فارسنامه، ص ۳۶.

۵۴. نک: بویس، آتش زور و آب زور JRAS ۱۹۶۶، ۱۰۷.

اغذیه و خوراکیهای موجود در پاییز. در این ضیافتها میوه‌های رسیده و آبدار و انواع خشکبار جای شیر و ماست و پنیر تازه جشن روزهای نوروز را می‌گرفت.^{۵۵} همانند روزهای نوروزی، دست کم توانگران و بزرگزادگان، به یکدیگر هدیه می‌دادند. حکایتی مربوط به خسرو پرویز این‌گونه آغاز می‌شود:

«در مهرگان بار عام می‌داد تا هدایا و تحف مرسوم را دریافت کند و آنچه مردم برایش می‌آوردند بی‌شمار بود».^{۵۶}

می‌گویند شاهان ساسانی در این ضیافت تاجی مرصع و پرتوافکن به افتخار ایزد مهر، ولی امر خورشید، بر سر می‌نهادند.^{۵۷} و آنگاه همانند نوروز بویژه مردم کوچه و بازار را به حضور می‌پذیرفتند.^{۵۸}

«تیرگان» نیز بی‌شک از جشنهای باستانی است که در بحبوحه تابستان گرفته می‌شد. مردم آن را جشن «تیر و تشر» می‌خواندند و تشر همان تیشتریای اوستا یا ایزد ستاره شباهنگ [= شعرای یمانی] است. احتمالاً در روزگار هخامنشیان تیشتر یا تیر یکی دانسته می‌شد. «تیری»، جدا از آنچه در اوستا آمده، در اصل همان معبود بین‌النهرینی موسوم به «نابو» بود که پرستش او را مادها و پارس‌ها پذیرفته بودند.^{۵۹} اما خصیصه جشن تیرگان ظاهراً متأثر از هویت تیشتر یا، ایزد باران دانسته می‌شد زیرا این عید جشنواره باران بود. یکی از رسوم دلچسبی که در آن روز اجرا می‌شد اینکه کودکان و زنان هفت قیطان ابریشمی رنگین به میچ خود به عنوان نماد رنگین‌کمان می‌بستند. در پایان جشن به بالای بلندی می‌رفتند و این قیطانها را به هوا می‌افکندند تا باد ببرد.^{۶۰}

در تیرگان مردم رسم داشتند «آب تنی و آب بازی کنند به شادی و سرور پردازند و در تمام طول روز بخوانند سر یکدیگر را زیر آب کنند».^{۶۱} هنوز هم که هنوز است این جشن را با همین خصوصیات در روستاهای زرتشتی‌نشین ایران اجرا می‌کنند. لابد اهمیت باران از دیدگاه کشاورزان سبب شد تا به تیرگان به عنوان جشنی بزرگ و بااهمیت بنگرند. (این یکی از سه جشن بزرگ ایرانی است که همراه با نوروز و مهرگان ذکر آن در تلمود یهودیان آمده است).^{۶۲} بیرونی شرحی اسطوره‌ای نیز در ارتباط این جشن با آرش

۵۵. نک: جکسون، ایران در گذشته و حال، ۲ - ۳۷۱. ۵۶. ثعالی، ۴۷۱.

۵۷. بیرونی، مأخذ نقل شده، ۲۲۲. ۵۸. نظام‌الملک، مأخذ نقل شده.

59. See W. Elers "Semiramis" SWAW 274 no. 2, PP. 43-5.

۶۰. نک: سروشیان، ۵۱. ۶۱. بیرونی، مأخذ نقل شده، ۲۲۱.

۶۲. نک: نقی‌زاده، جشنهای ایرانیان، ۸ - ۶۳۷.

کمانگیر، که با تیراندازی افسانه‌ای خود، که یک هزار فرسخ را پیمود و مرزهای ایران را مشخص ساخت، می‌آورد.^{۶۳} ظاهراً این ارتباط برخاسته از یکی از اسطوره‌های اوستا است که شرح می‌دهد ایزد تیشتر چگونه هر سال چون تیری پران پرواز می‌کند تا بارانها را به اطراف گیتی برساند و در کالبد توسنی توانمند بر یابوی آبها فروود می‌آید. (واژه اوستایی Tighra را در اواخر دوره ساسانی «تیر» تلفظ می‌کردند و این سبب شد تا برحسب اتفاق ارتباط دیگری با [ایزد] تیری - که حال تیر تلفظ می‌شد - فراهم آید.)

در گاهشماری زرتشتی ارتباط تیشتر با تیری حفظ شده است. هرچند هم روز و هم ماهی را به نام تیر موسوم کرده‌اند اما تمام فرایض دینی که در آن روز انجام می‌شود به تیشتر تعلق دارد. در گذشته دوردست روحانیون ایرانی، همان‌گونه که سنت زمان هندو ایرانی‌ها بود، سالی داشتند که از دوازده ماه سی روزه تشکیل می‌شد و فقط ۳۶۰ روز داشت. اینکه نه تنها ماهها بلکه روزها را نیز به نام ایزدان موسوم کنند احتمالاً از نوآوریهای اواخر دوره هخامنشیان بود که از آداب و رسوم مصریان الهام یافته بود. در یسنای شانزدهم بندهای ۶ - ۳ ایزدان زرتشتی با همان نظمی که اسامی آنان روی روزهای سی‌گانه ماه نهاده شده فراخوانی و ستایش می‌شوند. نام دوازده ایزدی که از دیگر ایزدان برتر بودند روی ماهها گذاشته شد و چون اسم روز و اسم ماه با یکدیگر منطبق می‌شود مهمترین مناسبت برای عید آن ایزد فراهم می‌آید. این چنین است که «مهرگان» روز مهر از ماه مهر (شانزدهم ماه هفتم) و تیرگان روز تیر از ماه تیر (سیزدهم ماه چهارم) جشن گرفته می‌شد. چهار روز از سی روز ماه به اهورامزدا اختصاص یافت (روز اول که هر مزد خوانده می‌شد و روزهای هشتم و پانزدهم و بیست و سوم که به اسم آفریننده (داتوش = داده = دی نامیده شده بود).^{۶۴} این ماه دهم سال بود معادل با نوامبر - دسامبر گاهشماری گریگوری. از قرار معلوم این ماه میانه زمستان را از آن رو به نام خداوند قادر متعال می‌خواندند که در آن هنگام قدرت و نیروی اهریمن بر دنیای مادی تسلط کامل می‌یافت و بیش از هر وقت دیگر به نیروی توانمند و سودمند خداوند نیاز داشتند.

از جمله دیگر معبودها یا ایزدانی که روز جشنی اختصاصی دارند شش امشاسپندان می‌باشند، و فره‌وشی‌ها و آتش (آذر) و آب (آبان). در میان مراسم پاره‌ای از این جشنها شباهتهایی وجود دارد. مثلاً هم در جشن اردیبهشت و هم در جشن آذر در آتشکده‌ها اجتماع می‌کنند. به آب هم در جشن امشاسپند خرداد احترام گذارده می‌شود

۶۳. همچنین، ۲۲۰.

۶۴. همچنین، ۲۲۶، ۲۲۵.

و هم در جشن آبان.^{۶۵} در روزگار ساسانیان پرستشگاههای فردی ایزدان مرسوم شده بود (جدا از آتشکده‌های بزرگ که به ایزد پیروزی بهرام و ربّ روز بیستم هر ماه اختصاص داشت). در این زیارتگاههای اختصاصی بی‌تردید مراسم جشن تطبیق اسم روز و اسم ماه ایزد مربوط باشکوه و مراسم خاص انجام می‌شده است. بنابراین در پرستشگاههای اردو سورا اناهیت، ایزد آبها، در روز هشتم (آبان) از دهمین ماه (آبان)^{*} جشن می‌گرفته‌اند. از جمله زیارتگاههای بزرگی که به هنگام نفوذ اشکانیان در ارمنستان برپا شده بود زیارتگاههای مربوط به اورمزد (به ارمنی ارامزد) و آناهیت و مهر و تیر (تیور Tiv) بود. بعضی از جشنهای عمده ایرانی تا سده پنجم میلادی در ارمنستان دوام آورد. در آن هنگام چون آن سرزمین مسیحی شد این جشنها نیز در قالب جشنهای مسیحی تغییر شکل دادند.^{۶۶} مثلاً ظاهراً جشن مربوط به آناهید به صورت جشن بردن حضرت مریم به آسمان درآمد. جشن مهرگان بزرگ (۲۱ مهر) به صورت عید «سنت جورج» مبارز تغییر هویت داد. اینکه این جشن را روز بیست و یکم مهر می‌گیرند نه روز شانزدهم مهر نشانه نفوذ گاهشماری ساسانی در تقویم جشنهای ارمنی است.

در روزگار اشکانیان، که هنوز تمام جشنها (به عنوان آیینهای دینی مقدس) تنها یک روز به درازا می‌کشید، در طول سال ۲۳ مناسبت برای اعیاد بزرگ وجود داشت (هفت عید واجب، جشن سده و پانزده عید ناشی از اسامی روزها). و البته انبوهی از جشنهای کم‌اهمیت محلی. اشکانیان زرتشتیانی پر و پا قرص بودند و ظاهراً در پاره‌ای از موارد حتی از ساسانیانی که بعدها جای آنان را گرفتند متعصب‌تر و بنیادگراتر^{۶۷}. با اینهمه قرائن و امارات حکایت از تحول شگفت‌انگیزی در دوره فرمانروایی آنان می‌کند. تحولی که سبب شده بود جشن نوروز در اعتدال پاییزی و جشن مهرگان به هنگام اعتدال بهاری گرفته شود. یعنی جای دو قطب سال دینی عوض شده بود. هنوز توجیه قانع‌کننده‌ای درباره این تغییر بنیادین در نظم و طرح عبادات سالیانه داده نشده است.^{۶۸} چون اردشیر بابکان در براندازی حکومت سلسله اشکانی کامیاب شد این گاهشماری را به ارث برد. ظاهراً برای جابجا کردن نوروز از پاییز اقدامی نکرد اما

۶۵. نک، جاحظ، ۹۹ و تقی‌زاده، مأخذ نقل شده، ۶۳۶ با یادداشت ۲.

* آبان ماه هشتم سال زرتشتی می‌شود نه دهم و جمله باید به این صورت اصلاح شود «روز دهم از ماه هشتم» (مترجم).
۶۶. تقی‌زاده، مأخذ نقل شده، ۴۹ - ۶۳۹.

۶۷. مؤلف در این باره در فصل ششم کتاب «عقاید دینی زرتشتیان و فرائض آنان» با ذکر جزئیات در این باره استدلال کرده است.
۶۸. مأخذ بالا، فصل هفتم.

در ضمن اصلاحاتی در گاهشماری انجام داد که از این هم تندتر و افراطی تر بود. آشکار است که این اصلاحات را با هدف ایجاد روش باکفایت تر و دقیق تر زمان سنجی انجام داده است و نه ملاحظات دینی. اصلاحات او عبارت بود از وضع سال ۳۶۵ روزه بر نمونه سال مصری و افزودن پنج روز اضافی بر سال که هر یک از آن روزها را به نام یکی از گات های زرتشت نامید.^{۶۹} این اقدامات، هرچند بر مبانی علمی استوار بود، اما چنان آشفتگی و سردرگمی عمیق ایجاد کرد و چنان عواقب پیش بینی نشده به بار آورد که هنوز که هنوز است موجب سرگردانی و مشقت جامعه زرتشتی روزگار ما می باشد. آشفتگی و سرگردانی از اینجا پیدا شد که اکثریت مردم - که به ناچار در آن عصر بی سواد بودند و خواندن و نوشتن نمی دانستند - نه با هدفهای تغییر گاهشماری آشنا بودند و نه با جزئیات و طرز کار این تغییرات. بنابراین در همان سال اول وضع تغییرات تا آنجا که می توانستند از گردن نهادن به این مقررات نوین سر باز زدند و این پنج روز اضافی را پنج روزه دزدیده - مسترقه - خواندند (یعنی دزدیده از یک جای آن سال خودشان که با آن آشنایی داشتند) و در محاسبات خصوصی خود مستقیماً از سی ام اسفندارمذ به اول فروردین رفتند بی آنکه پنج روز اضافی نوین را در محاسبه منظور دارند. همان گونه که سنت آنان بود. اما قدرت شاه لازم آورده بود تا نوروز در همان تاریخی که فرمان داده بود گرفته شود بی توجه به اینکه اکثریت مردم آن را پنج روز زودتر جشن می گرفتند. ظاهراً در سال اول اصلاحات امور با همین روال ادامه یافت. یعنی با پنج روز اختلاف میان هنگام انجام مراسم جشنها از سوی عموم مردم و موقع رسمی انجام این مراسم. تا اینکه با همان حساب قدیم باز به ۳۰ اسفندارمذ رسیدند. چون در شروع اصلاحات مردم پنج روز گاتایی را ندیده گرفته بودند و این مطابق بود با ۲۵ اسفندارمذ گاهشماری اسلوب جدید، حال لازم می آمد که نه پنج روز بلکه ۱۰ روز صبر و حوصله کنند تا رسماً اجازه یابند نوروز را جشن گیرند.^{۷۰} از دیدگاه دینی معنایش این می شد که حال ده روز مانده بود که فرهوشی ها مطابقت سنت، روز ۳۰ اسفندارمذ، به خانه و کاشانه زمینی خود بازگردند تا اینکه رسماً در سحرگاه [= پایان سال] روز اول سال نو مورد بدرقه قرار گیرند. این توسعه و گسترش «روزهای دزدیده» تنها یکبار روی داد. زیرا پس از آن سال اول گنج کننده،

۶۹. درباره این اصلاحات، نک: بویس «گاهشماری»، ص ۵۱۳ به بعد.
۷۰. این تحولات در جدول شماره ۲، آخر مقاله نشان داده شده است.

مردم اصلاحات گاهشماری را از روی ناچاری پذیرفتند. اصلاحاتی که هرچند گیج‌کننده و ناخوشایند اما اجتناب‌ناپذیر بود. با وجود این احوال اکنون هر سال پنج روز گاتایی نوین در میان بازگشت فره‌وشی‌ها در ۳۰ اسپندارمذ و مفارقت دوباره آنان در روز اول فروردین فاصله می‌انداخت. بنابراین این روزها را به آنان اختصاص داده روزهای فروردیگان نامیدند و به صورت جشنی طولانی به یاد آنان درآمد که عید باستانی همسپتمدی را در خود جذب و هضم کرد.

طبیعی بود که خاطره آن سال گیج‌کننده اولی بسیاری از مردم را آزار داده و به وسواس بیاندازد. آن بار که پرواز فره‌وشی‌ها ده روز به تأخیر افتاد و آنان در زمین سرگردان ماندند بیرونی می‌گوید «مردم می‌خواستند و اصرار می‌کردند که امر بر اساس قراری استوار تثبیت شود زیرا این امر یکی از اصول بنیادین کیش آنان بود. و درضمن تمام جوانب احتیاط نیز رعایات شود ... و خود آنان از عهده اشرف بر تمام ظرایف و جزئیات ماجرا بر نمی‌آمدند.»^{۷۱} آنگاه با این نیت که حد اعلای احتیاط را بجا آورده باشند و از بیم آنکه مبادا به نحوی از انحاء در انجام فرائض قصور شود به گرفتن جشنی ده روزه برای فره‌وشی‌ها تن دادند. جشن پنج روزه غیر رسمی فروردیگان کوچک که در آخرین پنج روز اسپندارمذ گرفته می‌شد و جشنی پنج روزه و رسمی و مورد تأیید حکومت که فروردیگان بزرگ نامیده می‌شد و در پنج روز گاتایی برگزار می‌شد. زرتشتیان روزگار ما این جشن را با این طول و تفصیل می‌گیرند.^{۷۲} طبیعی بود که رسم نوین با آنچه در سرودهای اوستایی در وصف این ضیافت شبانه با احترام اشباح و ارواح درگذشتگان آمده منافات داشته باشد. به ناچار در اوستا دست برده شد و با تغییر دادن یک کلمه تضاد را از میان برداشتند.

در یشت سیزدهم یا فروردین یشت، بند چهل و نهم آمده بود:

«... فروشی‌ها که در هنگام همسپتمدی شتابان به خانه[هایشان] باز می‌گردند و تمام شب در آنجا پرسه می‌زنند»^{*}.

۷۱. مأخذ نقل شده، ۲۲۴.

72. See Modi, Religious Ceremonies, 437-51.

* مقایسه شود با عبارت همانند در اوستا، گزارش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، تهران، جلد اول، صفحه ۴۱۶.

«فروشی‌هایی که هنگام «همسپتمد» از آرامگاههای خویش به بیرون شتابند و ده شب پیاپی آگاهی یافتن را

←

پس از دستکاری شد:

«... فروشی‌ها که در هنگام همسپتمدیه شتابان به خانه [هایشان] باز می‌گردند و ده شب در آنجا پرسه می‌زنند».

و هنوز که هنوز است این‌گونه زمزمه می‌شود.

در مورد دیگر جشنهای بزرگ آنچه در سال اول اصلاحات گاهشماری پیش آمده بود قاطبه مردم را بر آن داشت تصور کنند از آن پس محض احتیاط واجب است تا تمام اعیاد مذهبی را دو بار جشن بگیرند مبادا در ادای فرایض دینی نسبت به ایزدان قصور و کوتاهی روی دهد، یک بار با تاریخ‌های رسمی و مطابق گاهشماری نوین و پنج روز بعد در آن روزی که به خطا می‌پنداشتند تاریخ سنتی مطابق گاهشماری سنتی است، یعنی وقت درست انجام فریضه. نتیجه آنکه تمام اعیاد و جشن‌های مربوط دو برابر و مضاعف شدند. مثلاً دو نوروز و دو مهرگان و هر یک از شش گاهنبارها دو بار در فاصله پنج روز تکرار شدند.

در یک یک موارد این مراسم دومی که می‌پنداشتند باستانی تر است با اهمیت‌تر و درست‌تر دانسته می‌شد و آن را بزرگ می‌خواندند و مراسم قبلی و رسمی را «کوچک» می‌نامیدند. روایت می‌کنند که نوه اردشیر، هرمز اول (۳ - ۲۷۲ میلادی) بود که تا اندازه‌ای مشکل را گشود (از قرار معلوم به توصیه مغ بزرگ کرتیر). بیرونی در رابطه با مهرگان نقل می‌کند:

«این هر دو روز را عید می‌دانستند و جشن می‌گرفتند تا آنکه هرمزد بن شاپور، پهلوان، مراسم جشن را به تمام روزهای میان این دو عید تسری داد. و آن دو را به یکدیگر پیوست همان‌گونه که در مورد نوروز مقرر داشته بود.»^{۷۳} پس از آنکه این آیینها و مراسم نوین شش روزه استقرار یافت انواع توجیه برای این جشنهای به هم پیوسته تصور شد. مثلاً گفتند نوروز کوچک (در روز اول فروردین) یادآور آن روزی بود که دیوان جمشید را از راه هوا، از کوه دماوند، به بابل رساندند. حال آنکه نوروز بزرگ (در

→

در این جا بسر برند».

همین جمله را جیمز دارمستر این چنین به انگلیسی ترجمه کرده است (م)

... Farvashi ... who come and go through this borough at the time of Hamasptahmaedaya they go along there for ten nights.; The Zend-Avesta, part II, Oxford, 1993, page 192.

۷۳. بیرونی، مأخذ نقل شده، ۲۲۲.

ششم فروردین) یادگار روز بازگشت اوست که با بیانی شیوا تمام مردم را موعظه کرد. مهرگان کوچک (روز شانزدهم مهر) یادگار نشاط و سرور همگانی از شنیدن خبر نهضت برانگیختن فریدون بود. حال آنکه مهرگان بزرگ (۲۱ مهر) یادبود^{۷۴} آنروزی بود که فریدون عملاً ضحاک را شکست داد و به بند آورد. در مورد گاهنبارها این گونه توجیه می کردند: هر یک از روزهای اول هر یک از گاهنبارها یادبود یکی از آفرینش های اهورامزداست. پس از هر یک از آنها اهورامزدا پنج روز درنگ کرد. پس آدمیان نیز باید یک روز جشن بگیرند و در پنج روزی که به دنبال می آید استراحت کنند. مخصوصاً در روز پنجم که قداست خاص دارد. (اما در مورد هیچ یک از گاهنبارها توجیه نشد که سبب این قداست خاص روز پنجم چیست.)

بنابراین در اثنای سلطنت شاهان اولیه ساسانی تعداد روزهای عیدهای واجب از هفت به چهل و شش افزوده شد (هر یک از گاهنبارها و نوروز شش روز شدند و چهار روز دیگر برای فروردیگان «کوچک»). تمام جشن های یکروزه دیگر اعیاد بزرگ نیز به شش روز افزایش یافت. تحولی که هم برای مردم پای بند دین دلپذیر بود و هم برای آنانکه چندان مقید نبودند. تا آنجایی که از عرف روزگار بعد می توان استنباط کرد تعمیم و گسترش آیینهای عبادی و مراسم جشن و سرور بی دشواری و با تکرار انجام گرفته بود. هنوز هم در کهن ترین روستاهای [زرتشتی نشین] ایران امروزی موقوفاتی وجود دارد که عواید آن باید صرف هزینه های خدمات دینی و ضیافت همگانی در تمام روزهای گاهنبارها شود. اینکه این ضیافتهای همگانی چگونه در روزگار ساسانیان برپا می شد را از سندی مربوط به همان ایام می توان درک کرد. سندی مربوط به سال ۵۶۵ میلادی حکایت می کند چگونه سفیر اعزامی از بیزانس مجبور شد ده روز در مرز توقف کند تا مراسم جشن فروردیگان انجام شود. اما بعدها، باز هم در روزگار ساسانیان، یک روز از طول ضیافت گاهنبارها کاسته شد. احتمالاً این تحول ناشی از انطباق دادن گاهنبار ششم به گونه انحصاری با پنج روزگاتایی بود. (یعنی حذف شدن روز ۳۰ سپندازمذ). همسپتمدی بزرگترین و مهم ترین گاهنبارها بود زیرا با آن روز این رشته از اعیاد و جشنها به اوج خود می رسد و به همین علت دیگر گاهنبارها نیز مجبور به تبعیت بودند و هر یک از آنها، به همان نهج، روز اول خود را از دست دادند. اما دیگر جشنهای عمده تا پس از سده دهم میلادی شش روزه باقی ماندند. (در این تاریخ آنها نیز، به پنج روز تقلیل یافته و

۷۴. بندهش بزرگ، ۱۶

روز ششم آنها منتفی شد).

تثبیت گاهنبارهای پنج روزه احتمالاً ناشی از دومین اصلاحات گاهشماری ساسانی است که تاریخ انجام آن را با اطمینان نسبی می‌توان میان سالهای ۵۰۷ تا ۵۱۱ میلادی دانست. ظاهراً قصد از این اصلاحات سعی در برطرف کردن پاره‌ای از اشکالات ناشی از اولین اصلاح بود. گاهشماری کهن مبتنی بر سال ۳۶۰ روزه - که به گونه محسوسی از سال طبیعی کوتاهتر بود - را ظاهراً با کیسه کردن نسبتاً مکرر ماه سیزدهمی، (ظاهراً هر شش سال یکبار) با سال طبیعی هماهنگ می‌ساختند. گاهشماری نوین مبتنی بر سال ۳۶۵ روزه نیز از سال خورشیدی فاصله می‌گرفت. اما این فاصله گرفتن با چنان‌کندی انجام می‌شد که حال لازم بود یکصد و بیست سال، یا سه نسل، بگذرد تا از جمع شدن $\frac{1}{4}$ روزها ماهی ۳۰ روزه را بتوان کیسه کرد. کیسه کردن یک روز در چهار سال برای زرتشتیان مفهومی ناآشنا بود. نمی‌توانستند خود را راضی کنند که به آن تن در دهند. پس هیچ‌گونه کیسه‌ای انجام نشد. بنابراین گاهشماری نوین بتدریج عقب افتاد. سرعت این عقب افتادن چنان بطئی بود که کمتر کسی در طول حیات خود متوجه آن می‌شد. از سوی دیگر بی‌وقفه و بی‌درنگ بود. سرانجام باعث جابجایی اوقات سال دینی شد تا اینکه در اواخر سده پنجم میلادی جشنهای نوروز و مهرگان به دو ماه پیش از مواقع اعتدال بهاری و اعتدال پاییزی افتاده بود. از سراسر سرزمینهای کیش زرتشتی دانایان و فرزندان دور هم جمع آمدند تا برای گشودن این مشکل چاره‌اندیشی کرده و سال دینی را بار دیگر با سال طبیعی و فصلی هماهنگ و سازگار سازند.^{۷۵} یک راه حل که بایستی مورد بحث واقع شده باشد این بود که خیلی ساده اول فروردین را به سر جای اولیه خود یعنی نقطه اعتدال بهاری بازگردانند. یعنی از ماه ژوئیه به ماه مارس. اما دشوارترین مسئله در گاهشماری این که هرگونه تغییری نه تنها سبب جابجایی تاریخهای جشنهای عمومی می‌شود بلکه در مواقع اجرای مراسم خصوصی و فردی خانواده‌ها، که برای درگذشتگان خود انجام می‌دهند، تأثیر می‌گذارد. کیسه منظم یک ماهه، آن‌گونه که در روزگار اشکانیان مرسوم بود در این مراسم خصوصی تأثیر نمی‌گذاشت. اما اگر فروردین ماه را ناگهان چهار ماه جلو می‌آوردند و یا هفت ماه به تعویق می‌انداختند حد اعلائی ممکن آشفته‌گی و نارضایی را موجب می‌شد. سرانجام این تصمیم متهورانه گرفته شد که سال کیسه شده «بهیزک» یا محاسبه شده «اشمردیک» را برای هفت عید واجب

۷۵. بیرونی، مأخذ نقل شده، ۴۴.

ابداع کنند تا بتوان هر ۱۲۰ سال یک بار این جشنها را سی روز جلو آورد. معنای این اقدام آنکه این جشنها هیچگاه بیش از یک ماه از فصلهای طبیعی که زیربنای جنبه اعتقادی آنان بود فاصله نگیرند. دیگر جشنها و اعیاد در سر جای خود ثابت ماندند و در نتیجه نسبت به سال طبیعی تدریجاً بی آنکه مانعی داشته باشند عقب افتادند. این چاره جویی‌ها حاکی از حد اعلای اهمیتی است که زرتشتیان برای تعالیم پیامبر خود در زمینه بنیادگذاری این جشنها و اعیاد قائل بودند و نشانه‌ای بود از اشتیاق آنان به اطاعت شایسته از دستورات وی. نحوه پیاده کردن این تصمیمات ظاهراً این بود که صبر کنند تا آن سالی به رسد که اعتدال بهاری با روز اول ماه تقویمی مطابق شود. با آذرماه، ماه نهم، چنین شد. آنگاه نوروز را که در اول فروردین (در آن وقت مطابق با ماه ژوئیه) بود به اول آذر (در ماه مارس) منتقل کردند. تمام گاهنبارها را نیز به همین ترتیب جابجا کردند.^{۷۶} آشکارا نیت این بود که بگذارند نوروز برای یکصد و بیست سال در اول آذر باقی باشد و سپس به اول دی (ماه دهم) - که حال نوبت رسیده بود تا با اعتدال بهاری منطبق شود - انتقال یابد. اما یکصد و بیست سال بعد شاهد پایان گرفتن سلطنت آخرین شاه بزرگ و قدرتمند ساسانی یعنی خسرو پرویز بود و مملکت آشفته‌تر از آن شد که بتوان به چنین اصلاحی دست زد. بنابراین تا سال ۱۰۰۶ میلادی نوروز در اول آذر به جای ماند که به علت عقب افتادن تدریجی، بار دیگر، اول فروردین مطابق شده بود با اعتدال بهاری و نوروز به اول فروردین انتقال یافت که برای همیشه در آنجا باقی ماند. با این تمهید نبوغ آمیز، سال کیسه برای اعیاد واجب، تنها یک بار به هنگام اصلاحات گاهشماری در سده ششم اجرا گردید. از آن به بعد هر چند روحانیت صاحب علم و دانش زرتشتی از تئوری این مطلب آگاه بود ولی به هم آن حال نظری باقی ماند. زیرا قدرت و مشروعیت حکومت که برای اجرای منظم این گونه کیسه [یکصد و بیست ساله] لازم می‌باشد نابوده شده بود.

بازگرداندن نوروز و هیزکی به تاریخ سنتی اول فروردین از آنرو آسان بود که پایداری و سرسختی زرتشتیان جشن گرفتن روز نوروز را تضمین می‌کرد. هر چند مراسم آن عید مدتها بود جنبه دینی خود را از دست داده بود. هنوز اسم این روز نوروز بود و سالهای جلوسی پادشاهان را از همان روز نوروز باستانی محاسبه می‌کردند و نه از نوروز

۷۶. جدولی که این جابجایی گاهنبارها را نشان می‌دهد از اج. اس. نیبرگ است.

Texte zum mazdayasnischen kalender (Uppsala 1934) 83.

دینی آذرماه. که (هرچند که عموماً و مخصوصاً متعصبان آن را رعایت می‌کردند) نوروز مغان خوانده می‌شد. آشکار است که همین واقعیت غیر دینی بودن نوروز اول فروردین بود که پس از اشغال ایران و ادامه چندین قرنی آن توسط اعراب، امکان این را فراهم ساخت که از میان انبوه جشنهای زرتشتی که سراسر سال را گرفته بودند، عید و جشن نوروز حفظ شود و برقرار ماند.

با اینکه ظاهراً سال کیبسه‌ای در رابطه با هفت جشن واجب وضع شده بود اما در سرنوشت دو عید دیگر نیز مؤثر واقع شد. یکی جشن سده که از روز نوروز محاسبه می‌شد. بنابراین پس از وضع سال بهیژکی رسم شده که دو بار سده را جشن بگیرند. یک بار صد روز پیش از نوروز دینی اول آذرماه^{۷۷} و یک بار هم قبل از روز نوروز مردمی اول فروردین ماه. دیگری مراسم سالگرد مرگ زرتشت که همزمان بود با گاهنبار بهاری و بنابراین همراه آن گاهنبار انتقال یافت و مدتها سالی دو بار گرفته می‌شد. یک بار در موقع قبلی آن در گاهشماری ثابت و یک بار هم در موضع جدید آن در سال کیبسه‌ای.^{۷۸}

معنای این تغییرات و دوباره‌کاری‌ها این بود که سال دینی ساسانیان بار دیگر گسترش یافت. اگر در اثر اولین اصلاح گاهشماری ساسانی تفاوت میان جشنهای «بزرگ» و «کوچک» پیدا شد حال تمایزی ایجاد شد میان جشنهای سال بهیژکی و جشنهای روی سال معمولی که بتدریج عقب می‌افتاد. این تمایز دومی سبب شد تا جمعی از پژوهشگران تصور کنند که ساسانیان در عمل دو گاهشماری جدا از یکدیگر داشته‌اند. یک گاهشماری دینی و یک گاهشماری عرفی. اما مطالعه شرحی که بیرونی از جشنهای زرتشتیان، به آن‌گونه که در سده دهم میلادی گرفته می‌شد، می‌دهد ثابت می‌کند که جشنهای گاهشماری بهیژکی و گاهشماری معمولی در واقع یک جشن بودند که هر دو (به درجات مختلف) جنبه دینی داشته و سالی عبادی را تشکیل می‌دادند که از سوی تمام جماعات زرتشتی رعایت می‌شده است. افزون بر دو اصلاح گاهشماری دوره ساسانی که منجر به پیچیدگی و مشکلات گاهشماری شد عامل دیگری نیز موجب آشفتگی ذهن محقق امروزی می‌شود. این عامل احترام فوق‌العاده‌ای است که زرتشتیان برای سنتها قائل‌اند و سبب می‌شود اگر به عللی آداب و رسوم نوینی پذیرفته شود به عادت معهود پس از گذشت مدتی آن را همراه با دیگر سنن به دورترین ایام تاریخ کیش خود منسوب دارند. از همین جاست که در کتابهای پهلوی آمده است نه تنها خود زرتشت گاهشماری

۷۸. نک: بویس، مأخذ نقل شده، ۱ - ۵۳۰.

۷۷. بیرونی، مأخذ نقل شده ۲ - ۲۲۱.

مبتنی بر سال ۳۶۵ روزه را وضع کرد بلکه خود او نیز به کیسه هر یکصد و بیست سال یک ماه امرداد که معنایش تلویحاً این می شود که کیسه یکصد و بیست ساله از کهن ترین ایام از یاد رفته تا به امروز مرتب و منظم انجام شده است. با توجه به حقایق مسلم و احتمالات تاریخی برای این گونه ادعاهای تعصب آمیز نمی توان چندان ارزشی قایل شد.^{۷۹} همان اندازه این ادعاها از درستی و صحت برخوردار هستند که این ادعا که خود اهورامزدا به زرتشت الهام کرد که فروشی ها هر سال «در اثنای ده روز فروردیگان ... که قبل از اول آذر است به گیتی مراجعت می کنند».^{۸۰} یعنی نتایج حاصل از اصلاح گاهشماری در دوره ساسانی را به روزهای اول تاریخ گیتی منسوب داشتن.

اگر فقدان آگاهی تاریخی در میان روحانیت زرتشتی به خاطر آورده شود دیگر این گونه ادعاها اسباب تعجب نخواهد بود. بعلاوه مراسم نوروز دینی پانصد سالی در اول آذرماه انجام می شود. طول زمانی که برای هرگونه مراسم، شهرت قدمت و دیرماندگاری، می آورد. این مدت به اندازه کافی نیز طولانی بود که آذرماه را به گونه جاودانگی با فروشی ها مربوط سازد. حتی در سده بیستم پارسی ها در روز اول آذرماه (دقیقاً همان مراسمی را برای درگذشتگان خود به عمل می آوردند که در روز فروردین از فروردین ماه^{۸۱} برای آنان انجام می دهند. البته در این موقع [= سده بیستم] ماه فروردین تا هنگام ماههای اوت - سپتامبر [= مرداد - شهریور] به عقب خزیده بود. یک بار دیگر زرتشتیان ایرانی مراسم نوروز را دو بار در سال انجام می دادند. یک بار در اول فروردین در ماه اوت به عنوان جشن دینی و یک بار هم به عنوان جشن عرفی همراه با دیگر ایرانیان به هنگام اعتدال بهاری (که تاریخ آن در گاهشماری آنان هر چهار سال، عوض می شد).^{۸۲} این گونه دو برابر شدن در عصر حاضر کمکی است تا دو برابر شدنهای روزگار ساسانی بهتر درک شود.

گاهشماریها و بنابراین جشنهای زرتشتیان دیگر سرزمینها، تنها از نخستین اصلاح گاهشماری ساسانی متأثر شدند: اما سغدیان و خوارزمیان هرچند پنج روز اضافی را پذیرفتند اما برای آنان اسامی دیگر گذاشتند. ولی آنان نیز وفاداری خود را به سال کهن ۳۶۰ روزه نشان داده و نوروز را از آن به بعد در روزی گرفتند که مطابق بود با ششم

۷۹. در موضوع صحت احتمال تاریخی این امر نک مقاله عمیق بیکرمن «گاهشماری زرتشتی» ۲۰۷ - ۱۹۷.

۸۰. نک، روایات پهلوی همراه با دادستان دینیک، دههر (بمبئی، ۱۹۱۳).

81. See Karaka History of Parsis, 1, 151.

۸۲. درباره جزئیات نک Boyce, A Persian Stronghold of Zoroastrianism

فروردین و نه اول آن. یعنی با نوروز بزرگ^{۸۳}. برای ردیابی تاریخ تحول جشنهای آنان آگاهی کافی در دست نیست، اما هم سفدیان و هم خوارزمیان ضیافت یادبود درگذشتگان را در همان روزهای ابوغنما [پنج روز دزدیده] برپا می‌داشتند. مانند خود ایران. اما نوروز و گاهنبارهای آنان جشنهای یکروزه‌اند.^{۸۴} آرامنه و بعضی دیگر از اقوام همسایه و تابع ایرانیان کم یا بیش با پاره‌ای از جشنهای اصلی زرتشتی آشنا بوده و مراسم آنها را به جا می‌آوردند.^{۸۵}

اعیادی که در این نوشته مورد بررسی قرار گرفتند روزهای بسیار مقدس و بااهمیت پارتیان و ساسانیان بودند. اما آشکار است که در همان روزگار و ایام نیز زرتشتیان جشنهای کوچک محلی فراوان و بازارهای محلی مکرر می‌داشته‌اند. از نمونه این‌گونه جشنها و اعیاد محلی که بیرونی درباره آنها نوشت.

«نمی‌توان آنها را ثبت و ضبط کرد. همان‌گونه که نمی‌توان آبگذرهای سیلابی را معلوم کرد، زیرا شمارش آنها ناممکن است».^{۸۶}

و اینچنین است، زیرا در روزگار کیش کهن، ایران سرزمین نشاط و عبادت بود.

۸۳. نک: بیرونی مأخذ نقل شده ۲۳۳.

۸۴. درباره شش جشن گاهشماری خوارزمیان (بیرونی مأخذ نقل شده، ص ۲۲۵، نک:

Roth, "Der Kalender des Avesta" 716 ff.

85. See Taqizadeh, "An ancient Persian practise", 603-20; The Iranian Festivals. 632-53.

۸۶. مأخذ نقل شده، ۲۳.

یس. پ. آسموسن
ترجمه حمیده گرک یراقی

زن گیتی*

ارتباطی میان شرق و اروپا

۱. این مقاله ابتدا سنگین به نظر می‌رسد چرا که مؤلف پس از مقدمه‌ای کوتاه مآخذ را ذکر کرده است و به نتیجه‌ای که در مقدمه بیان نموده، رسیده است. این روش خاص، کم و بیش در همه آثار آسموسن دیده می‌شود، اما مقاله مانند دیگر آثار وی از دقت کافی برخوردار است.

۲. ترجمه متنهای سوئدی و آلمانی میانه تقریباً آزاد است.

۳. میان [] ترجمه استاد ژاله آموزگار و شادروان استاد احمد تفضلی به نقل از کتاب اسطوره زندگی زردشت به وسیله مترجم به متن افزوده شده است و بویژه برای دانشجویان رشته فرهنگ و زبانهای باستانی آورده شده است. با سپاس از استاد گرانقدر سرکار خانم آموزگار و با گرامیداشت یاد استاد مظلوم مرحوم دکتر احمد تفضلی که غم فقدان ایشان هرگز کسانی را که افتخار شاگردیشان را داشتند، رها نمی‌کند.

۴. اسم مقالاتی که ترجمه فارسی از آن نشده است، عیناً به لاتین آورده شده اما اسم نویسندگان و بعضاً سایر مشخصات به فارسی برگردانده شده است. مترجم

* با سپاس از سرکار خانم دکتر کتایون مزدایور که علیرغم مشغله فراوان، وقت گرانبهای خود را صرف این شاگرد نوپا می‌کنند.

این کار را برای کمتر نمودن حجم نوشتار لاتین در ترجمه فارسی مقاله و دسترسی راحت تر خوانندگان به مراجع، ضروری دانست.

رابطه تاریخی و فرهنگی در زمینه های مذهب، ادبیات و تاریخ هنر میان شرق و غرب احتمالاً بسیار گسترده تر از آن حدی است که به طور معمول همگان بر آن همداستانی دارند، گرچه بی شک معلوم است که در این پیوستگی، مانویان نقش تعیینگری را بازی کرده اند، راههای پدید آمدن این رابطه اما، اغلب پرسش دشواری را مطرح می کند. هم در موارد کلی^[۱] و هم در مورد خاصی مانند آنچه که ولفرام فن اشن باخ در پارتزی وال^[۲] آورده است، این مسئله هنوز ناشناخته می ماند. به احتمال قوی هیچ مورد خالص تری از آن چه که ولفرام در توصیف خود از دانش^۲ Cundriens می دهد، وجود ندارد: بزرگ آن گونه که هست و بزرگتر به تجلی درآمده:

همه زبانها زبان هستند

لاتین، [زبان] جاهلی، فرانسه^۳

آشکار است که در این جا مراد از «جاهلی» زبان «عربی» است. اما هم چنین واضح است که از «عربی» در این بافت خاص، معنای کلی مشترکی اراده شده است که پیش از همه شامل عنصر ایرانی است.

تأثیر شرق بر تاریخ معنویت اروپا چند جانبه است. این تأثیر را بسیاری به بیان درآورده اند.^[۳] در این مبادله تاریخی فرهنگی مضمون «زن گیتی» جایگاه خود را دارد. از نظر پدیده شناختی مذهب ما در این مضمون با مسئله مذهبی دوگانگی در احساس سروکار داریم که به عنوان مثال هلگه لیونگ برگ^۴ آن را مورد مطالعه قرار داده است.^[۴] با یک کنایه به گ. او. هیلتن - کاوالیوس^۵ Wärend och wirdarne^۵، ۱، استکهلم ۱۸۶۳، صفحه ۲۰۸، او می نویسد (صفحه ۲۰):

در دنیای داستانهایی که سینه به سینه نقل می شود، بازتابی از آن را می توان یافت؛ زیباترین مثالش در گوزن دیده می شود: زیباست هنگامی که از روبه رو بنگریمش و چون از پشت به آن نظر افکنیم به بیخ کنده و گنده پوسیده درخت می ماند.^[۵]

1. Wolfram Von Eschenbach's Parzival

2. Cundriens

3. "alle spräche si wol sprach, latfn, heidensch, franzoys"

4. Helge Ljungberg

5. G. O. Hyllén-Cavallius

ع با سپاس فراوان از آقای فیروز جاویزیان که تمام قسمتهای سوئدی متن را برایم به فارسی برگردانده اند.

اینک در اینجا برای تحقیق بیشتر دربارهٔ این مضمون، در بخش الف، نوشته‌ها و آثار و در بخش ب، متنهای اصلی ذکر می‌گردد.

الف. نوشته‌ها و آثار

۱. هینریش یونکر^۱، زن گیتی در ایران (*Frauwelt in Iran*)، ZII ۲ (لیپزیک ۱۹۲۳)، صفحه ۲۳۷ - ۲۴۶ (با راهنمای ادبیات).
۲. فرانس رولف شرودر^۲، *Die Parzival Frage*، مونیخ ۱۹۲۸، صفحه ۳۳ به بعد.
۳. لارش ایوار رینگ بوم^۳، *Fru Värld och Världens*، تقدیم به هنریک کرنل^۴ در تولد ۶۰ سالگی اش، استکهلم ۱۹۵۰، صفحه ۴۶ - ۶۶.
۴۰. هرمان گوئتز^۵، سرمشاء زن گیتی در ایران (*Die Herkunft der Frauwelt*)، دوره قدیم هند و ژرمنی. دستنویس یادبود برای هرمان گوئترت^۶ (همکاری‌های اینسبروکی^۷ دانش زبانی، جلد ۱۲)، Innsbruck ۱۹۷۴، صفحه ۱۴۵.
۵. مری بویس^۸، *A History of Zoroastrianism I* (کتاب مرجع شرق شناسی ۱، ۸، لیدن/کلن^۹ ۱۹۷۵، صفحه ۲۷۹، یادداشت ۲. مقایسه کنید یس. پ. آسموسن^{۱۰}، *Journal of Mithraic studies II*، شماره ۲، ۱۹۷۸، صفحه ۲۳۵؛ در تمام کارها اشارات کتابشناختی کامل وجود دارد.
۶. هانس پیتر اشمیت^{۱۱}، *Ancient Iranian Animal Classification*، مطالعات هندشناسی و ایران شناسی دفتر ۵/۶: جشن نامهٔ پاول تیمه^{۱۲}، رین بک ۱۹۸۰، صفحه ۲۲۸.

ب. متنهای اصلی

۱. دینکرت، ویراستهٔ مدن^{۱۳}، بمبئی ۱۹۱۱، ۶۳۵، ۲۰ - ۶۳۶، ۱۳ = کتاب هفت.

1. Heinrich Junker

3. Lars-Ivar Ringbom

5. Hermann Goetz

7. Innsbrucker

9. Leiden/ Köln

11. Hans-Peter Schmidt

13. Madan

2. Franz Rolf Schröder

4. Henrik Cornell

6. Hermann Güntert

8. Mary Boyce

10. Jes P. Asmussen

12. Paul thieme

kap ۴، ۵۷ - ۶۰ (ویراسته دستور پشوتن سنجانا جلد چهارده، لندن ۱۹۱۵؛ مقایسه کنید Acta theologica Danica) studies in Manichacism X^uāstvānīft، پ. آسموسن، جلد ۷)، کینهاگ ۱۹۵۶، صفحه ۲۸۱ - ۲۸۲. هنریک ساموئل نیبرگ^۱، راهنمای پهلوی، بخش ۱: متنها، ویسبادن^۲ ۱۹۶۴، صفحه ۵۷، سطر ۱۴ - صفحه ۵۸، سطر ۱؛ هنریش یونکر^۳، Cit. op. صفحه ۲۴۱ - ۲۴۳ (حرف نویسی و ترجمه) ماریان موله^۴، La légende de zoroastre selon les textes pehlevi (Travaux de Paris 3) Paris 1967, s. 52^۵ (حرف نویسی و ترجمه)

ای. دلیو. وست^۶، (Sacred Books of the East vol XLV II) Pahlavi; Texts، (ترجمه) V، Dehli 1965, s. 62-63 چاپ مجدد Oxford 1897.

متن در دستنویس B افتادگی دارد، ببینید ام. جی. درسدن^۷،

، Note on the "B" Manuscript of Dēnkart

یادنامه دکتر جی. ام. اون والا^۸، Bombay 1964، صفحه ۲۰۲ و ۲۴۷، همانجا (ویرایش)، Dēnkart. A Pahlavi Text Facsimile Edition of the Manuscript B of the K. R. Cama^۹ Oriental Institute Bombay, Wisbaden^{۱۰} 1966, s. 35 bē raft zartuxšt ō hān ī mānišnōmand* gōspandōmand

(نیبرگ، موله؛ یونکر dōstomand «زمین - و دوستان»)

gēhān hān hāčišn

(یونکر *niyāzišn «خواهش (اجازه)»)

ī ax^ui astō mand bē nikīrišnīh

(نیبرگ، راهنمای پهلوی، بخش ۲: واژه نامه، ویسبادن ۱۹۷۴، صفحه ۲۱۰:

* Vibarišnīh

(در نظم) برای بیرون آوردن (در دنیای این وارونه سازی)

rād adak ō druž frāč mat ka pat nazdikīh ī yāmak nišast-hān ī yāmak ī ka

1. Henrik Samuel Nyberg

2. Wisbaden

3. Henrich Juncker

4. Marijan Molé

۵. افسانه زردشت بنابر متون پهلوی، کارانسیتوی مطالعات ایرانی دانشگاه پاریس.

6. E. W. West

7. M. J. Dresden

8. Dr. J. M. Unvala

۱۰. ویسبادن

۹. کی. آر. کاما

Vahuman bē ō hampursakīh nayīt aš bē nihāt *matak-karp^۱ (KB به جای NKB)
zarrēn-patsēn (zarvēn pusēn موله), ayant un collier d'or

(یونکر zarrēn (i) pursēn «دارای پستانهای برجسته»؛ و (موله hamhākīh «دوستی»
u-š hamāhakīh یعنی همان معنی که نیبرگ می‌دهد؛ (یونکر hambrādakīh «برادری،
همکاری»)

U hampursakīh u hamkartārīh hač ōi *zast

(برای حال zayēt «درخواست می‌کند»)

کلمه دیوی برای «حرف زدن»، (davistan = davītan) u-š davist (موله yōyītan
«پارس کردن»؛ نیبرگ ۲، صفحه ۵۷، danditan «جیع زدن، سخن مخلوقات اهریمنی»

kū az (an) hom spandarmat guft-aš zartuxšt kū bē-m hān nikirīt *kē
(MNW به جای MN) spandarmat andar hān ī rōšn ī x^uāpar

به جای «خیر کردن» موله و یونکر «بدون ابر» می‌خوانند)

u hān man sahist (مقایسه کنید همچنین موله صفحه ۱۸۵؛ anawr (به جای
hwprywn در دستنویس) *huparrōn u spandarmat huōrōn مقایسه کنید یونکر صفحه
۲۴۲، یادداشت ۵-۳، و نیبرگ ۲، صفحه ۱۰۳) fro 3a u hutarist، مسلماً این تحول را
متن اوستا تلویحاً نشان می‌دهد:

horāca [aorāca [بخوانید] parāca tarasca, phl ōrōn u parōn u tarist:
hutarest [پازند] pas hac hamāk kustak

«از جلو و از طرف دیگر و از همه طرف: زیبا از هر طرف (که دیده می‌شود) پشت
و از همه فرشتگان»

kū hamāk giyāk nēvak būt-pasīh

(براساس نیبرگ ۲، صفحه ۱۰۳ و ۱۵۲ (مثل مدّن) Pasīh یک قسمت از تفسیرها
هست: «این است: او زیبا بود در تمام قسمت‌ها (دیده شده از پشت»)

frot Vart [kū] šnāsom hakar tō hē spandarmat u-š ō ōi druž guft kū
zartuxšt ī spitāmān kū ōišān amāh hēm kē matakān *nēvakōk (ywkwk
hač pasīh mā (بینید نیبرگ ۲، صفحه ۲۳۱) hač peš nēmak u dušzēšt (دستنویس
man ō (hač?) pasīh framāy (Prm'dyw دستنویس)

pas hač sitūkar patkārīt druž ō pasih frōt *vašt u-š ōi dit zartuxšt pas andarg haxt (haxt - اوستا)،

«قسمت داخلی بالای ران» (Air. Wb. 1745)؛ یونکر gašt، «مهره پشت»
 («چرخانده شده»)، با اشاره به کنراد^۱ ۲۲۷: (unz ūf daz gebeine) ka axrīft ēstāt
 مقایسه کنید موله صفحه ۲۶۵ (ahrēftan «عروج کردن»)، نیبرگ ۱، صفحه ۱۳۸
 (*ahriftan) و نیبرگ ۲، صفحه ۱۱ و ۹۷ *hārēftan، ۱ - مخلوط کردن. ۲ - آلوده کردن
 («و دید او را از پشت از بین رانهایش، (و دید) که آنها آلوده بودند پُر از مارها -» ۳ -
 اضافه کردن، مربوط ساختن یک th به (ō). ap)؛ یونکر (*kē hixr suft ēstād

purr gaz u *ud (a) rāi

(نیبرگ ۲، صفحه ۱۹۸؛ موله udarasak، ببینید ۱۸۵، مقایسه کنید یونکر صفحه ۲۴۳، یادداشت ۴)

u karbunak

(یونکر، صفحه ۲۴۳، یادداشت ۵، موله صفحه ۱۸۵، نیبرگ ۲، صفحه ۱۱۲؛
 مقایسه کنید دی. ان. مکنزی^۲، واژه نامه پهلوی، لندن ۱۹۷۱، صفحه ۴۹)

u pazdōk

(موله، صفحه ۱۸۵، نیبرگ ۲، صفحه ۱۶۰، یونکر، صفحه ۲۴۳، یادداشت ۶)
 (نیبرگ u an، مقایسه کنید ۲ صفحه ۱۶) <u> vazak

۲ - کنراد فُن ورتسبورگ^۳ (۱۲۲۵ - ۱۲۸۶)، Der Welt lohn ۲۱۰ - ۲۳۱ (متن)
 آلمانی نوشتاری میانه براساس استخراج ادوارد شرودر^۴، نسخه برداری، ترجمه و با
 یادداشتها و یک گفتار پایانی در مورد اشتباهها از هیتس رولکه^۵.

۳ - والتر فون فوگل وِید^۶ Frō werlt, ir sult dem wirte sagen (از آلمانی
 نوشتاری میانه ترجمه کارل پانیر^۷، مجموعه اشعار والتر فون فوگل وِید، گزارش کتابخانه
 دانشگاه ۱۸۹، ۸۲۰، لپزیک، نیز ببینید صفحه ۸۶).

وقتی که من راست در چشم تو نگاه می کنم
 منظر تو فوق العاده است بدون نقص

1. konrad

3. Konrad Von Würzburg

5. Heiz Rölleke

7. Karl Pannier

2. D. N. Mackenzie

4. Edward Schröder

6. Walter Von der Vogelweide

باید این را اعتراف کنم
 که منظر تو برایم نفرت انگیز بود
 وقتی متوجه قفای تو گردیدم
 من باید ترا برای همیشه سرزنش کنم.

۴ - شاعر ایرانی ابن یمین^۱ (۱۲۸۷ - ۱۳۶۸)، دربارهٔ مسیح (عیسی) و زن گیتی
 («دنیا نام من است»، jahān ast nām-i man) ای. اچ. ژدول^۲، Ibn yamin، لندن ۱۹۳۳،
 صفحه ۲۵)، مثل کنراد و تسبورگ! همان مضمون با دگرگونی کمی در نسخهٔ دیگر.
 گزارش کتابخانهٔ دانشگاه شمارهٔ ۵۵a/۲۸۵۵ (stuttgart 1974)
 (با نسخه‌های دیگر ببینید صفحه ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸)

من از هیچ‌کس غیر از خدا نمی‌ترسم
 که به من قادر است
 در دنیای تو من گرم هستم
 که تاکنون بسیار عزیز بوده‌ای
 باید به معنا ارزش داد
 از من وقتی که من به تو نشان می‌دهم
 این جا می‌آیم که ترا به تو نشان دهم
 که در بازگشت برعکس می‌شود
 که در آخر هیچ نبود
 پنهان شده و آویزان
 با مارها و با پلیدی
 با وزغ و افعی
 لب او پر از زخم است
 و بدشکل
 مگسها و مورچه‌ها
 در آن با صدای زیاد
 در گوشت او کرم‌های ریز
 بر روی پای ما

1. Ibn-i yamīn

2. E. H. Rodwell

این‌گونه ناپاک بود

که از او کور ماند

و ... تخم مرغی

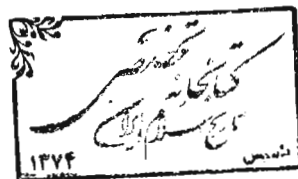
که هیچ‌کس تحمل نمی‌کند

^۱ [به سوی تو، ای زردشت، دروجی ماده شکل که بالائنه (؟) او زرین بود - یعنی پستان‌بان دارد - می‌آید. آن درُوج ماده شکل که بالائنه (؟) او زرین است، برای درخواست دوستی تو و برای درخواست هم سخنی تو، و برای درخواست همکاری به سوی تو می‌آید. مبادا با او دوستی و هم سخنی و همکاری کنی؛ به او فرمان ده به عقب برگردد و آن گفتار پیروزی‌بخش یعنی «یتا اهوویرو» را برخوان. زردشت به جهان مسکونی و دارای گوسفند رفت تا (مردم جهان مادی را تشویق) کند که به دین روی آورند. آنگاه به سوی آن درُوج که در نزدیکی جام نشسته بود، رفت، همان جامی که چون بهمن او را به هم سخن با اورمزد می‌برد، زردشت آنجا نهاده بود. آن (دروج) ماده شکل که بالائنه (؟) او زرین بود، دوستی و همکاری از او درخواست کرد و گفت که: «منم اسپندارمد». زردشت گفت که: «من به اسپندارمد در روز روشن بی‌ابر نگریسته‌ام، و اسپندارمد از این سو و آن سو و از میان - یعنی از همه جا - به نظر من زیبا آمد. پشت را برگردان تا بدانم که آیا تو اسپندارمد هستی». آن دروج به او گفت که: «ای زردشت سییتمان، میان موجودات ماده، ما از روبه‌رو زیبا هستیم و از پس، بد و زشت؛ فرمان مده که به پشت برگردم». پس از این که سه بار به جدال پرداختند، آن دروج به پشت برگشت بعد زردشت میان ران او را دید که مار و خزنده و چلباسه و سرگین غلتان و وزغ فراوان به هم چسبیده بودند. زردشت آن گفتار پیروزی‌بخش یعنی یتا اهوویرو را برخواند، و آن دروج از نظر ناپدید شد (؟) و (آن دروج که) به شکل چشمگ بود پیش دوید و در هنگام ناپدید شدن گفت که ...]

پی‌نوشتها

1. Jes P. Asmussen, Der Manichäismus als Ver mittler Gutes, Temenos 2 (Helsinki, 1966), s. 5-21.
2. Walther Hinz, Persisches im "Parzival" Archaeologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folg Band 2, Berlin 1969, s. 177-181; Fraz Rolf Schröder, Die parzivalfrage,

- München 1928; idem, Cundrfe, Festschrift für Ingeborg schröler zum 65. Geburtstag, Tübingen 1973, s. 187-195.
3. Z. B. Walther Hinz, Dantes persische Vorläufer, Archaeologische Mitteilungen ans Iran, Neue Folg Band 4, Berlin 1971, s. 117-126; Jean Richard, la Vogue de l'orient dans la littérature occidentale du Moyen Age, Trudy XXV mež dunarodnogo Kongressa Vostokovedov Moskva 9-16 avgusta 1960, Tom 1, Moskva 1962, s. 458-459; Imre Trencsényi-Waldapfel, Die Mythe von dem goldenen zeitalter und ihre Orientalische Beziehungen, ibidem. s. 495-501.
 4. Helge Ljungberg, Ambivalens Ett religions fenoenologiski utkast, Religion och Bibel V (Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbook 1946), Stockholm 1946, s. 1-27.
 5. Även i folktrons värld kan man finna återspeglings av den ambivalenta upplevelsen. Det vackraste exemplet erbjuder skogsrået eller skogsnuvan, "skön och forförlisk när man ser henne framifrån; men får någon se henne på ryggen, så är hon baktill ihållig som en rutten stubbe, som en tråsvälta eller som ett baketråg".
 6. ich fürhte niemen âne got,
der ist gtwaltic über mich.
diu werlt bin geheizen ich,
der dû nu lange håst gegert.
lônes solt du sîn gewert
von mir als ich dir zeige nû.
hie kum ich dir, daz schouwe dû.
sus kêrtes im den eucke dar:
der was in allen enden gar
besteket und behangen
mit unken und mit slangen
mit krotten und mit nâtern;
ir lîp was voller blâtern
und ungefüeger eizen
fliegen unde âmeizen
ein wunder drinne sâzen,
ir fleisch die maden âzen
unz ûf daz gebeine
si was sô gar unreine
daz von ir blâden lîbe wac
ein alsô egeslicher smac
den niemen kunde erlîden.
 7. Als ich dir recht ins Aug' gesehen,



زن گیتی ۹۲۹

Da war dein Anblick wundervoll, ohn´ widerred´
muss ich's gestehen
Doch scheusslich mir dein Anblick war
Als deinen "Rücken ich ersehne:
ich muss dich schelten immerdar.

ژان کلنز

ترجمه بهمن مرادیان

جم و مرگ*

در نوشتاری درباره داستان اوستایی جم (Yama) که در اوایل سال ۱۹۸۰ برای دوشن‌گیمن نوشتم، نتیجه گرفتم که امکان روشن کردن این نیست که از کدامین شکل نخستین اسطوره‌ای و از راه چه فرایندی هند و ایران به آنجا رسیده‌اند که این قهرمان اولیه همانم خود را در پیوند کاملاً متضاد با مرگ قرار دهند. اسطوره‌شناسی تطبیقی، به دلیل کمی سند نتوانسته است پاسخی برای این سؤالی بیابد که به‌طور مستقیم با ریشه‌هایی از روش نوآوری مذهبی سر و کار دارد که شروع تاریخ ایرانی را روشن می‌سازد. تنها می‌توانیم بگوییم جایی که «جم» روان مردگان را می‌پذیرد و ساختمان وَر که «جم» گونه‌های زنده را برای نجات از زمستان سخت در آن جای می‌دهد، هر دو از درونمایه اولیه یکسانی گرفته شده‌اند. به‌طور کلی هرچند دلایلی قطعی ارائه نمی‌گردد، اما همواره تمایل بر این است که به ایران به عنوان نوآور نگاه شود. مگر نه اینکه ایران با آشکار کردن مزدپرستی، در اندیشه اصلاح‌طلبی، توانایی بالایی را از خود نشان داد؟ در حقیقت، از سال ۱۹۸۰ دو بررسی با آشکار کردن آثاری از یک وابستگی کهن بین جم و مرگ دلایلی قوی را در مورد این نظریه ارائه دادند. ژاک دوشن‌گیمن (۱۹۸۰) نشان داد

* برگرفته از:

Essays on Zarthustra and Zoroastrianism, Mazda publisher, Inc., 2000.

که شیپور (suṣṭrā) جم باید در اصل نقشی را در هدایت اجتماع روان‌ها بازی کرده باشد. این نتیجه‌ای غیرقابل تردید به نظر می‌رسد. زیرا در این صورت شیپور جایگاه درست خود را می‌یابد، بین فلوت (nāḍī-) جم که در ریگ ودا، سرود ۱۰ - ۱۳۵ - ۷، یاد شده است و صور (sūr) اسرافیل که هم نام و هم درونمایه آن در سنت اسلامی اخذ شده است. از سوی دیگر، بروس لینکلن (۱۹۸۲) خاطر نشان کرد که روشی که با آن جم ورا را ساخت، یعنی با مخلوط کردن خاک و آب، کاملاً با تصور اقوام گوناگون از ریشه هندو اروپایی درباره بهشت همخوانی دارد. این جایگاهی است که پیرامون آن را دیوارهای گیلی فرا گرفته است و این جابجایی اساطیری تصویری از فضای بسته قبر است. به نظر من اسطوره‌شناسی مزدایی، هرچند پنهان، اما هنوز نشانه‌ای دیگر از پیوند جم با مرگ را نگه داشته است. اجازه بدهید پیش از بررسی آن بگویم که همان‌طوری که اولین دیدگاه‌هایم در مورد جم را به ژاک دوشن‌گیمن پیشکش کردم، بسیار خوشنودم که دومی را با احترام به دانشمند بزرگ بلژیکی تبار دیگر پیشکش کنم.

به خوبی روشن است که مزداپرستان ایران نسبت به هندی‌های ودایی دیدگاهی کاملاً متفاوت درباره جهان دیگر داشتند. در نزد ایرانیان جهان دیگر تنها جهان مردگان نیست بلکه جایگاه داوری است که هرکس پاداش کردارش را دریافت می‌کند. به روان همانند نخستین انسان اختیار تجربه کردن مرگ داده نمی‌شود، بلکه روان به محض ورود، در برابر دادگاهی به سرنشینی دست‌کم اهورامزدا، اندیشه نیک، باد خوب، مهر، سروش و رشن می‌ایستد. البته در اینجا برخی از درونمایه‌های دیدگاه ودایی را می‌توان دید. برای نمونه در قطعه‌ای از اوستا (اوگم‌نجا ۷۷ - ۸۱) راه از زندگی به مرگ «راه‌ای (Vāiiu) بدتر» است (pañtā... yō vaiiaoṣ anamarždikahe)، و این تصویری است که با راهی همخوانی دارد که جم نخستین کسی بود که آن را یافت (۱۰ - ۱۴ - ۱). (ánu bahúhyaḥ Pánthám anuspaśanám RV. ۱۰ - ۱۱ - ۱۴) «دو سگتان که راه را می‌پایند» (yāu te śvānu... pathirákṣī) در اوستا نیز وجود دارند. آنها در وندایداد سیزده بند ۹ (دو سگی که پل را می‌پایند وندایداد سیزده بند ۳۰ آنها هستند که ایزد بانوی دین (daēnā) را که به پیشواز روان می‌آید، همراهی می‌کنند) «بانوی زیبا با سگ‌ها» (srīra... spānauuiaiti). در سراسر سنت مزدایی، از گاهان تا کتاب‌های دینی پهلوی، جایگاه بحرانی دست یافتن به بهشت پلی است که در سنت هندی همسانی ندارد. این شکلی دیگر از آن راه نیست، بلکه آخرین آیینی را شرح می‌دهد که پیش از ورود به

جایگاه سعادت باید از آن گذر کرد. در پایان راه دادگاه خدایان قرار دارد که بر اساس شایستگی مرده گذر از پل را می‌پذیرند یا نمی‌پذیرند. پل *cinuuatō pārətū-* نامیده می‌شود، که در اینجا واژه پل (*pārətū-*) متمم اضافی *cinuuatō* یا در برخی متون *cinuuat.pārətū-*، یا یک واژه مرکب *tatpuruṣa* است. بنابراین با «چینوت پل» همان‌گونه که اغلب می‌توان خواند، روبرو نیستیم بلکه «پل چینوت» است. واژه *cinuuant-* صفت فاعلی گذرا در نقش اسم عامل (از همان نوع *saosiiant-*) است و به نظر می‌رسد که بر اسطوره‌ای گواهی می‌دهد که به گونه‌ای دیگر نمایان نشده و در جایی دیگر اثری بر جای نگذاشته است. تاکنون این واژه به سه روش متفاوت توضیح داده شده است:

۱. بارتولومه (۱۹۰۴)، ستونهای ۵۹۶ - ۵۹۷: چینوت را از ستاک ¹*ci* (ستون ۴۴۱: *kay* [«جمع کردن»]) گرفته و آن را «پل جداکننده / تمیز دهنده» ترجمه کرده است. بنابراین با «پل جداکننده» سروکار داریم؛ پلی که نیکان را از بدن جدا می‌کند.
۲. نیبرگ (۱۹۳۷، صفحه ۲۰۵): آن را از ستاک *ci* «زینهار دادن» دانسته که در وداها هم آمده و «پل بازرسی» فرض کرده است.

۳. بیلی (۱۹۳۹، صفحات ۱۱۶ - ۱۱۵) براساس برداشتش از ²*ci* «دادن تاوان برای یک گناه» (بارتولومه ۱۹۰۴، ستون ۴۶۴: *kāy* «باز پرداخت کردن، جبران کردن»)، و «پل مطالبه کننده» ترجمه کرده است.

چون هر سه ستاک تأیید شده *ci* در زبانهای هندواروپایی به کار رفته‌اند، هر یک از آنها معنایی را در اختیار قرار می‌دهد که می‌تواند برای شرح سد نهایی جداکننده روان از بهشت مناسب باشد. اما با یک سرنخ دستوری می‌توانیم از بین این سه انتخاب کنیم. صفت فاعلی *cinuuant-* از ستاک حال *cinuo-/cinu-* گرفته شده است. همین موضوع به تنهایی کافی است تا راه حل‌های نیبرگ و بیلی را نپذیریم. کاررفت ستاک *ci* «زینهار دادن» در زبانهای ایرانی تأیید نشده و تا سنسکریت حماسی ستاکی حال از نوعی که مورد نیاز است از آن ساخته نمی‌شود. ستاک *ci* «بازپرداخت کردن، جبران کردن» ستاک حال *daa* در *cāya-* در هندی دارد که فقط ناگذر است و در اوستا شکل مضاعف حال آن *cikaē-/cici-* است که فقط گذرا است. از نظر دستوری، هرچند که نمی‌توان آن را بدون شرط پذیرفت، اما دیدگاه بارتولومه پذیرفتنی‌ترین است. البته بیلی به درستی ایراد می‌گیرد که ترجمه «پل جداکننده» براساس فعل *vī-ci* است، با پیشوند فعلی *vī-* که به معنی «جدا کردن بین» است و در حالت گذرا دو مفعول می‌گیرد (یسنا ۱۷/۴۶):

«آن که جدا می‌کند پرهیزگاران و ناپرهیزگاران را» *yā vīcinaoī dāθemcā adaθemcā* و در

حالت ناگذر یک مفعول تثنیه می‌گیرد (یسنا ۶/۳۰):

«بین این دو، بدکاران به درستی انتخاب نکردند» *aiiā nōiṭ ərəš višiiātā daēθuuācinā* ستاک ساده *ci* - *cinuuant-* از آن گرفته شده در زبانهای هندی نیامده است و در زبانهای ایرانی بسیار کم است. این شکل در قطعه‌ای آمده است که چنان به آشفتگی به ما رسیده است که قابل فهم نیست (هیریدستان ۱) و ستاک حال *caia-* می‌تواند با حدس بازسازی بشود در سه عبارت همانند در یک یشت (یشت ۱۳/۱۱، ۲۲، ۲۸)، و این شکلی است که شاید از ستاک *caē/ṣi-* با ستاک *da* مضاعف (نگاه کنید به کلنز ۱۹۸۴، صفحه ۳۳۳) باشد که در زبانهای ایرانی میانه غربی بسیار زنده است. فارسی میانه مانوی **caya-<cy-* را دارد و هم در فارسی میانه مانوی و پارتی **cinu-<cyn-* (نگاه کنید به گیلن ۱۹۳۹، صفحه ۸۵) وجود دارد و در فارسی نو هنوز آن را می‌توان به صورت *cīdan* (نگاه کنید به هنینگ ۱۹۳۳، صفحات ۱۸۱ - ۲۰۲) پیدا کرد. معنی «جمع کردن/شدن، انباشتن» یا دقیق‌تر «چیدن» در کتیبه‌های ساسانی به کار رفته شده است، که در فارسی میانه **ciṭaka<cyṭ'k* و برابر آن *šyly* «توده سنگ» در پارتی (ژینیو ۱۹۷۲، صفحات ۲۱ و ۶۵) است.

بنابراین *cinuutō pərətu-* می‌تواند فقط «پل چیده شده» باشد. «چیده شده» نشان می‌دهد کسی را که پل را با گذاشتن سنگها بر روی هم می‌سازد و یافتن کسی دیگر که بتواند معادل یمه هندی باشد دشوار است. به این روش در می‌یابیم که در سنت ایرانی نیز، یمه یا جم نقشی را در آیین گشایش مآذنگاه مرده دارد. چه موقعی و چرا این نقش از او گرفته شد؟ آیا ویراستار گاهان نقش او را در *cinuuant-* در عبارت *cinuuatō pərətu-* دریافته است؟ سؤالی بی‌پاسخ. به هر حال می‌توانیم خاطرنشان کنیم و به مجموعه‌ای که برای دوشن‌گیمن (۱۹۸۰) نوشته بودم بیافزایم که جم در برپایی جهان دیگر به عنوان یک سازنده عمل می‌کرده است. در عین حال که هم نام هندیش، شاید با یک نوآوری، تنها به عنوان یک پیشاهنگ راه را بازجویی می‌کرد، جم ایرانی سازنده اصلی راه به بهشت بود، همان‌طوری که به همین ترتیب بعداً سازنده وَر هم بود.

ای. جی. گلب
ترجمه مهرنوش ملایری

نام بابل*

معمولاً گمان می‌رود که نام یونانی Babylōn برای پایتخت معروف «بابل»، Bābel در عهد عتیق، Bābil در عربی، BBR در مصری همگی از صورت اکدی Bāb-il(im) «دروازه خدا» یا Bāb-ilān(i) «دروازه خدایان» گرفته شده باشد.^۳

* این مقاله با نام *The Name of Babylon* در Journal of the Institute of Asian studies 1, 1955, pp. 25-28 به چاپ رسیده است. با سپاس از استاد عزیزم جناب آقای دکتر عبدالمجید ارفعی که انتخاب این مقاله به پیشنهاد ایشان بود و در ترجمه آن نیز از راهنمایی‌های سودمند ایشان بسیار سود جست.

۱. Bāb حالت مرخّم (= بدون پایانه صرفی) است از ستاک اسمی bābu، (معادل «باب» در عربی) «در، دروازه» و il(im) حالت اضافی است از ستاک اسمی ilu به معنی «خدا». این دو کلمه به صورت Bāb il(im) ترکیبی است اضافی به معنی «دروازه خدا». - م.

۲. Bāb نک به پانوش شماره ۱.

ilān (i) حالت اضافی جمع از ستاک اسمی ilu به معنی «خدایان». این دو کلمه به صورت Bāb ilān (i) ترکیبی است اضافی به معنی «دروازه خدایان». - م.

3. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* (Leipzig, 1881) pp. 212 f.; F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des alten Orients* (München, 1926), pp. 298, 307; A. Baumstark in Pauly-Wissowa Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft IV (1896) pp. 2667 ff.; O. Schroeder in Eber's Reallexikon der Vorgeschichte I (1924) p. 308; E. Unger in Reallexikon der Assyriologie, I (1932) pp. 33 f.; R. Campbell Thompson in *The Cambridge Ancient History*, I (1928) pp. 503 ff.

در منابع اقتصادی سلسله سۆم اور (حدود ۲۱۰۰ پ. م.) اشاره‌های متعددی به شهری دیده می‌شود که همگی به یک صورت (همانگونه که در دوره پیش سارگونی است) هجی می‌شوند یعنی KÁ-DINGIRKI.^۹ سه مورد زیر با قرائت‌های ki EN₅.SI KÁ-DINGIRma^{KI}-ta «از ensi بابل»^{۱۰}، bal EN₅.SI KÁ-DINGIR^{KI}-ma «دوره تصدی مقام بابل»^{۱۱}، kaš EN₅.SI KÁ-DINGIR^{KI}-ma «آبجوی ensi بابل»^{۱۲} مهم‌اند زیرا آشکارا نشان می‌دهند که KÁ-DINGIR بیانگر صورتی مختوم به -m است و این صورت نمی‌تواند چیزی جز Bāb-ilim اکدی باشد.

علاوه بر این سه مورد با نشانه آوایی -ma که بیانگر تلفظ Bāb-ilim است، دو یا سه مورد مشکوک دیگر با نشانه آوایی -ra نیز وجود دارد: KÁ-DINGIR.RA-šé^{۱۳} و KÁ-DINGIR-ta^{۱۴} یا KÁ-DINGIR.RA^{۱۵}. از آنجایی که ۲۲ مورد ذکر شده در یادداشت ۴ معمولاً با شناسه KI همراه است می‌توان این‌گونه تصوّر کرد که نشانه(ها)ی RA/TA در نمونه‌های بالا به سبب رونویسی اشتباه نباشد. اما حتی اگر این نشانه‌ها درست باشند بیانگر تلفظ ká-dingirra نیستند اما باید در حکم بخشی از هزوارشی تعبیر شود که باید به اکدی خوانده شود مانند نمونه‌ای که در



شکل سومری نوشته می‌شوند و در حرف‌نویسی نیز باید با حروف بزرگ نوشته شوند اما در آوانوشت باید آنها را به اکدی برگرداند.

KÁ نك. به پانوشت ۴.

DINGIR نك. به پانوشت ۴.

KI در سومری شناسه سرزمین است. - م.

8. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, p. 225.

9. Textes cuneiformes du Louvre II 4679; 5491; 5482 iv; V 6041 ii; Yale Oriental Series IV 65; etc.,

(مجموعاً ۲۲ مرتبه) همیشه با شناسه KI.

10. Yale Oriental Series IV 66 rev.

11. Ibid. No. 74.

12. Chiera, Selected Temple Accounts ... 3 ii.

13. Analecta Oriental, VII 157 rev.; Mémoires de 12 Délégation en Perse, x 121.

14. Analecta Orientalia, VII 162.

۱۵. همانگونه که تصحیح شده (یا نادرست تصحیح شده است؟) همان ص ۴۹.

^{۱۶}Sargon LUGAL KALAM. MA^{KI} = Sargon šar mātim

(Publications of the Babylonian Section V 34 ii, iii, vii, etc.)

(Harvard Semitic series X pp. xxxvii, xxxiii) Su-TI. LA, DINGIR-ṬI. LA

TE.NA-DINGIR = Paluh-ilim و (ibid., p. xxxiii) I-LI-TAB-BA یافت می شود
(همه این موارد در ^{۱۷}p. 21 f. Old Akkadian Writing and Grammar مورد بحث قرار گرفته است.)

هنگامی که ثابت شد کهن ترین صورت «بابل» در منابع نوشتاری، Bāb-ilim اکدی است و نه ká-dingirra سومری، ممکن است این مسئله مطرح شود که آیا واقعاً صورت Bāb-ilim کهن ترین شکل نام این شهر است؟

در اینجا می توان این پرسش را پیش آورد که چگونه نامی همچون Bāb-ilim با معنی «دروازه خدا» در اسامی معمولی میان دو رود باستان جای می گیرد؟

نخست باید خاطر نشان کرد که نامهای جغرافیایی اکدی در منابع باستانی بسیار نادرند و پس از دوره سلسله اور سوم است که به تعداد زیاد پدیدار می شوند. دوم آنکه نامهای جغرافیایی اکدی در حالی که با عنصرهایی چون āl- «شهر»، «محل استقرار»، bit- «خانه»، «ملک»، dimat- «منطقه»، dūr- «دژ»، maškan- «زمین خرمن کوبی»، ušar- «دربار» (و مشابه آن) ترکیب شده اند کاملاً در فهرست اعلام عمومی جای می گیرند همانگونه که در مناطق مختلف خاور نزدیک نشان داده ایم.

نامی همچون Bāb-ilim «دروازه خدا» در دانش ما از فهرست اعلام شرقی جای نمی گیرد پس باید تردید کرد که آیا Bāb-ilim واقعاً نمایانگر کهن ترین صورت این شهر است؟ ممکن است با استدلالی چند بحث شود که نام Bāb-ilim نشان دهنده صورتی است ثانویه مربوط به ریشه شناسی عامیانه برخی صورتهای پیش اکدی و پیش سومری. برای این نام نخستین صورت Bābil را پیشنهاد می کنم که ۱۵ مرتبه در این متون اور ۳ آمده است.^{۱۸}

۱۶. به معنی «سارگن شاه سرزمین». - م.

۱۷. در اصل مقاله صفحه 28 آمده است اما در کتاب یاد شده این موضوع در صفحه 21f. است. - م.

18. Cuneiform Textes, III 17, No. 14597 - rev.

1. ŠÁ TIR Ba-bil-la^{۱۹}
2. TIR Ba-bil-la^{۲۰}
3. NI.DUB A. ŠAG₄ GIŠ.TIR Ba-bil-la^{۲۱}
4. So much ŠE Ba-zi GIŠ.TIR Ba-bil-la^{۲۲}
(مقدار زیادی ŠE Ba-zi GIŠ.TIR Ba-bil-la - م.)
5. ŠÁ GIŠ.TIR Ba! (wr. UR)-bil-la^{KI۲۳}
(ŠÁ GIŠ.TIR Ba! - UR نوشته شده است) - م.)
6. "Au bosquet de Ba-bil-la^{KI۲۴}
(در بیشه Ba-bil-la - م.)
7. "Compte de laine de [moutons] due ensi, provenant du ka-si GIŠ-tir Ba-bil-la-ki^{۲۵}
(شمار پشم [گوسفندان] ensi، فراهم آمده از GIŠ-tir Ba-bil-la-ki - م.)
8. "Compte de peaux de moutons, de šú-dul, de lú (gunu) al-zi-ra: brulé? ba-giš-gi (bi)l au bosquet de Ba-bil-(ki)^{۲۶}
(شمار پوستهای گوسفندان از šú-dul، از lú (gunu) al-zi-ra: خشک شده؟
ba-giš-gi (bi)l در بیشه Ba-bil-(ki) - م.)
9. So many GURUŠ from TIR Ba-bil among workers from Nina^{KI}, Til-sir-ra^{KI}, Gir-su^{KI}, PAP+E.ZAG. (ḪA^{KI}), Ḫu-ku-bu-BI. (RU)^{KI}, and

19. Ibid., VII 14 i.

20. Ibid., IX 39 ii.

21. Harvard Semitic Series, IV 23 rev. i.

22. Inventaire des tablettes de Tello, III 5344 rev.

23. Ibid., IV p. 86, No. 8017, فقط حرف نویسی.

24. Ibid., V p. 56, No. 9865, فقط حرف نویسی.

25. Ibid., V p. 62, No. 9986, فقط حرف نویسی.

Ibid., Pl. 42, No. 6949, به ممکن است نام جغرافیایی نباشد.

Zeitschrift für Assyriologie XII 261, No. 4.

26. Ibid., V Pl. 53, No. 9258 i,

Ibid., V p. No. 9441 ظاهرأ مشابه است با

Ki-ēš^{KI27}

(تعداد زیادی GURUŠ از TIR Ba-bil در میان کارگران از Nina^{KI}،
Hu-ku-bu-Bī. (RU)^{KI}، PAP + E. ZAG. (ḪA^{KI})، Gir-su^{KI}، Til-sir-ra^{KI}
(.م-ki-ēš^{KI})

10. ŠÁ GIŠ. TIR-Ba-bil-la²⁸11. ŠÁ GIŠ. TIR-Ba-bil-la²⁹12. ÈA-dam-dun TIR Ba-bil-la³⁰13-14. NI DUB TIR Ba-bil-la-ta³¹15. Hired slave-girls TIR Ba-bil^{KI32}(کنیزکان کرایه شده TIR Ba-bil^{KI} - م.)

صورت‌های بیان شده tir Babilla و tir Babil را نمی‌توان جز «جنگل بابل» معنی کرد همانگونه که در واقع پژوهشگران در نمونه‌های ذکر شده بالا برگردان کرده‌اند (شماره‌های 6، 8، 12). به همین دلیل خواندن giš-TIR-bil-laki (شماره 10) و تشابه با آلمانی «جنگل تازه»³³، براساس شواهد ناکافی، باید طبق متون مشابه دیگر تصحیح شود.

از آنجایی که شش متن فوق (شماره‌های 5-10) در منطقه باستانی لگش (Lagaš) کشف شده‌اند و چون نام ماه‌هایی که در متون یافت شده است گاهشماری لگش (Lagaš) را نشان می‌دهد یعنی می‌توان فرض کرد که این متون به‌طور غیرمستقیم از آن شهر به دست آمده است و از آنجایی که جنگل بابل در شماره 9 همراه با مناطق شناخته

27. Ibid., V 6943 rev.

28. Barton, Haverford Library Collection, I Pl. 44, No. 206.

29. Nies, Ur Dynasty Tablets 58 v interpreted by Nies p. 52 as "temple of the new grove at Adamdun".

30. Pinches, The Babylonian Tablets of the Berens Collection, Nos. 31 and 32.

31. Revue d'assyriologie, X 65, No. 106.

32. L. Oppenheim, Catalogue ... of the Wilberforce Eames Babylonian Collection, pp. 107 f.

33. ŠU. NUMUN (No. 3), EZEN. LIq. SIx (No. 11) = EZEN. dLIq. SIx (No. 14), and GUD.DU.NE.SAR.SAR (No. 13)

شده‌ای در منطقه لگش (Lagaš) مانند نین (Nina) و گیرسو (Girsu) است، می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که جنگل بابل در منطقه شهر سومری لگش (Lagaš) قرار داشته است. در نتیجه می‌توانیم بگوییم که وجود جنگل بابل در منطقه لگش (Lagaš)، بر وجود عنصر babil دلالت می‌کند که برای چندین نام جغرافیایی در سومر به کار می‌رفته است. این عنصر، با هر معنی و ریشه‌ای، ممکن در اصل نام شهر قرار گرفته باشد که در نخستین منابع نوشتاری موجود و طی یک فرایند ریشه‌شناختی عامیانه به شکل Bāb-ilim پدیدار می‌شود. چنین شکل‌گیری‌های ثانویه در دوران باستان غیرمعمول نیست. در اینجا کافیسست که نامهای متعلق به دوره اور ۳ را از شهر آشوری Urbilum، Arbilum که بعداً به شکل Arba-il(u) «چهار خدا» (= اربیل کنونی) پدیدار می‌شود و شهر آشوری Ninua، نینوا یاد شود که در دوره‌های بعد به گونه‌ای نوشته می‌شود که گویا این نام با نام شهر باستانی سومری Nina «شهر ماهی» یکیست.

همکاران این مجموعه (خلاصه شرح حال) تصاویر

دانشمند ارجمند

بزرگداشت مردمانی که به عتلاي فرهنگ جامعه خدمت کرده اند
 و فطیعی ای است که بر همه همگان نهاده شده است
 بدین منظور به قصد پاسداشت خدمات فرهنگی شادروان حمید سروشیان،
 در نظر داریم یادنامه ای با محبوسه ای از مقالات پژوهشی در زمینه
 ایرانشناسی چاپ و منتشر سازیم
 معاله خضر تعالی بر ارزش این مجموعه خواهد افزود و امید است مارا
 در این محسم یاری فرماید.

دکتر عباس سیرستانی پاریزی دکتر محمود روح‌الانی دکتر جواد برومند
 ۱۳۸۴/۱/۲۵

همکاران این مجموعه

آموزگار، ژاله

متولد خوی (۱۳۱۸). استاد گروه فرهنگ و زبانهای باستانی در دانشگاه تهران. وی در خوی و تبریز درس خوانده و دکترای مطالعات ایرانی خود را از دانشگاه سوربن پاریس گرفته است. تخصص ایشان بویژه در زبان پهلوی و اساطیر ایران و تاریخ فرهنگ ایران است. تاکنون ۹ جلد کتاب و بیش از پنجاه مقاله درباره موضوعات اساطیری، فرهنگی، ادبی و زبانی ایران باستان به چاپ رسانده است. از جمله کتابها: آوانویسی و ترجمه دینکرد پنجم (با همکاری شادروان استاد احمد تفضلی، به زبان فرانسه)؛ تاریخ اساطیری ایران؛ زبان و ادبیات پهلوی (با همکاری شادروان احمد تفضلی)؛ ایران باستان (ترجمه از زبان فرانسه)؛ ترجمه اردویرافنامه؛ اسطوره زندگی زرتشت (با همکاری شادروان استاد احمد تفضلی)؛ نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار (ترجمه و تحقیق با همکاری شادروان استاد تفضلی: برنده جایزه کتاب سال). از جمله مقالات: تکوین عالم و پایان جهان به روایت بخشی از کتاب دینکرد؛ پیمان؛ دیوها در آغاز دیو نبودند؛ ایزدانی که با سال نو به زمین باز می گردند؛ جادوی کلام در اساطیر ایرانی (به زبان فرانسه).

آیوازیان، ماریا

متولد تهران (۱۳۲۳). دارای مدرک دکتری تاریخ از آکادمی علوم ارمنستان، از ایروان و فوق لیسانس زبان و ادبیات ارمنی (از گروه زبان شناسی باستانی) از دانشگاه تهران. پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد دانشگاههای تهران و متخصص زبان ارمنی. مقالات و نقدهای وی بر کتابها در ایران و خارج از ایران به چاپ می رسد و در همایشهای علمی متعدد شرکت جسته و دارای ۴ کتاب و ۲۶ مقاله است. کتابها: واژه های

ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی؛ اسمهای خاص اشخاص در ارمنی که دارای ریشه ایرانی و فارسی معاصر هستند (در دست چاپ)؛ استاد هراچیا آچاریان و ایرانشناسی (در دست چاپ). مقاله‌ها: واژه‌های ارمنی در زبان فارسی؛ مراکز و منابع ایرانشناسی در کشور جمهوری ارمنستان؛ درباره زبان ارمنی؛ اسامی مؤنث در ارمنی و رابطه آن با اجتماع ارمنیان از سده‌های اول تاریخ تا سده بیستم.

ابن یوسف، برهان

متولد تهران (۱۳۱۶). نویسنده و روزنامه‌نگار و کارمند بازنشسته دولت ایران و مقیم کالیفرنیا. وی در تهران و شیراز تحصیل کرده و از زمان تازه‌سالی خویش به نوشتن پرداخته و مجموعاً ۵۱ کتاب و مقالات بسیاری به چاپ رسانیده است. وی جز روزنامه‌نگاری و خدمات دولتی نویسنده و برنامه‌ساز رادیو نیز بوده و در شورای عالی برنامه‌های رادیو و تلویزیون ملی ایران هم کار کرده است. می‌گوید که با بازنشسته شدن، کار را آغاز کرده است.

اشیدری، مهربان

متولد کرمان (۱۳۰۱). سردبیر و ناشر گاهنامه «راه اشا» و مدیرکل بازنشسته وزارت دارایی و فعلاً مقیم کالیفرنیا. وی در کرمان و دانشگاه تهران تحصیل کرده و از دانشگاه ایالتی میشیگان مدرک برای دوره و ویژه مدیریت و طبقه‌بندی مشاغل گرفته است. کارنامه درخشان اداری و فعالیت کنونی وی در انتشار «راه اشا» شایان ارجگذاری است.

موبد اوشیدری، جهانگیر

متولد کرمان (۱۲۹۹). دکتر دامپزشک و دارای درجه سرتیپی: تیمسار بازنشسته. موبد دانشمند و پژوهنده. وی هم در زمان اشتغال رسمی در ارتش به خدماتی چون ریاست اداره دامپزشکی و کنترل مواد غذایی و نیز کار در انستیتوی واکسن و سرم‌سازی، ریاست کشتارگاه تهران، دو دوره عضو انجمن زرتشتیان تهران بوده و هم آن که در کنکاش موبدان و فعالیت‌های اجتماعی روحانی همت گمارده و نیز در همایش‌ها مشارکت ورزیده است. همچنین همکاری خود را با مطبوعات و هم راهنمایی و ارشاد خواستاران را ادامه داده است. کتابها: دانشنامه مزدیسنی، تاریخ زرتشتیان معاصر، یادداشتهای ارباب کیخسرو، نور و آتش و آتشکده در آئین زرتشت، سه جلد تاریخچه دامپزشکی در ارتش، حدود ۱۵ نشریه دامپزشکی، و بیش از پانصد مقاله دینی - تاریخی - فرهنگی - اجتماعی در مطبوعات، دارای نشان و مدال،

تقدیرنامه. اکنون ریاست انجمن موبدان را برعهده دارد.

افشار، ایرج

متولد تهران (۱۳۰۴). در مدرسه‌های زرتشتیان (جمشید جم بعدی) و شاهپور تجریش و فیروز بهرام درس خوانده و در دانشگاه تهران لیسانس حقوق قضائی گرفته است. وی در سمت دبیری دبیرستانها و کتابداری در کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه تهران و مدیریت انتشارات و کتابخانه مرکزی آن دانشگاه و نیز سردبیری و منتشرکننده کتاب و مقاله در مجلات، مصدر خدمات درخشان فرهنگی بوده است و یکی از آنها انتشار مجله‌های راهنمای کتاب، فرهنگ ایران زمین و آینده و دیگری تهیه «فهرست مقالات فارسی» است. شماره آثاری که ایرج افشار آنها را به چاپ رسانیده یا بر انتشار آنها مدیریت و نظارت داشته است، اینک شاید حتی به ۳۰۰ برسد. وی استاد تاریخ و کتابداری در دانشگاه تهران و کتابشناس و متخصص بی‌نظیر در شناخت دستنویسها و آثار کتابتی است. همچنین دارای عضویت در انجمنهای علمی و شوراهای عالی فرهنگی و هیأت مؤسسان گروههای معتبری بوده است و هست که هر یک گامهایی مؤثر و بلند در راه اعتلای فرهنگ کشور برداشته‌اند. دو جلد جشن‌نامه، که به نام ارج‌نامه ایرج (تهران: توس، ۱۳۷۷)، به پاس امتنان مردم از خدمات وی انتشار یافته است، تفصیل بیشتری را در اختیار خواننده ارجمند می‌گذارد.

افشاری، مهران

متولد ۱۳۴۶ (باغ صبای تهران). دارای مدرک کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. عضو هیأت پژوهشی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی. کتابها: آیین قلندری (چهار رساله در باب قلندری، خاکساری، فرقه عجم و سخنوری، با همکاری دکتر سید ابوطالب میرعابدینی)؛ هفت لشکر (تصحیح متن با همکاری مهدی مدائنی)؛ و دو کتاب دیگر زیرچاپ؛ مقالات: ورق الخيال در آیین قلندری؛ سه یادداشت درباره شعر حافظ؛ پشاهندگان تصوف در تذکرة الاولیا؛ و بیش از ده مقاله دیگر.

اکبرزاده، داریوش

متولد بوشهر (۱۳۴۷). دکتر در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی. پژوهشگر در میراث فرهنگی (موزه ملی ایران) و استاد دانشگاه. وی در کارهای اجرایی و مدیریت علمی قابلیت بسیار نشان داده و سرپرستی پژوهشکده زبان و گویش را در سازمان میراث فرهنگی کشور

برعهده داشته و در پاگرفتن تالارکتابیه در موزه ملی ایران سهیم است. کتاب: شاهنامه و زبان پهلوی؛ فرهنگ گویش دشتستانی. مقالات: یادگار زیران؛ دیو خشم و منبع کهن آن؛ تنگ سیمین ساسانی موزه ملی ایران (به زبان انگلیسی)؛ و شش مقاله دیگر.

باختر، ژاله

متولد تهران (۱۳۲۷). لیسانس ادبیات فارسی. پژوهشگر و ویراستار در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مدرس. همکار شادروان استاد پرویز ناتل خانلری در بنیاد فرهنگ ایران. کتاب: واژه‌نامه تاریخ فلسفه در اسلام. همچنین بررسی و تصحیح مقالاتی در مجله معارف و ویرایش کتب و مجلات در پژوهشگاه. ژاله نوعی بینش ادبی زنده و جاندار در خود دارد که ویژه خود او است.

باستانی پاریزی، محمدابراهیم

متولد در کوهستان پاریز، بین رفسنجان و سیرجان، متولد در خانواده مذهبی (۱۳۰۴ ش/ ۱۹۲۵ م). دکتر در تاریخ از دانشگاه تهران. استاد شاغل در دانشگاه تهران. استاد باستانی پاریزی شخصیت سرشناس علمی و پژوهنده برجسته تاریخ معاصر است و دارای نزدیک به هزار مقاله و ۵۴ کتاب. مقاله‌های شیرین و سودمند استاد باستانی پاریزی، حتی بیش از کتابهای او که به روانی آب زلال است، سرشار است از طنزی دلریا و خواندنی. از جمله کتابها: از پاریز تا پاریس؛ خاتون هفت قلعه؛ پیغمبر دزدان.

باستانیفر، خسرو

متولد یزد (۱۳۰۷). پژوهنده و نویسنده و کارمند بازنشسته دولت و مقیم کالیفرنیا. وی در دبستان خسروی و دبیرستان کیخسروی یزد و فیروز بهرام تهران درس خوانده و لیسانس زبان از دانشگاه تهران و فوق‌لیسانس از لندن گرفته است. وی به دبیری و همچنین خدمات دولتی پرداخته و نیز همکار و همیار سازمان فروهر بوده است. مجله هوخت و فروهر از همکاری وی برخوردار گشته و مقالات فراوان از وی به چاپ رسیده است، مانند «به یزد باز می‌گردم».

باستی، زهرا (نیلوفر)

متولد تهران (۱۳۴۳). مترجم و دارای مدرک کارشناسی ارشد در رشته فرهنگ و زبانهای

باستانی از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. کتابها (ترجمه): حفظ و نگهداری اشیاء موزه؛ هنر کلاسیک بین‌النهرین باستان؛ باستان‌شناسی غرب ایران؛ پیدایش تمدن در شرق آسیا (زیر چاپ)؛ فرهنگ مصور باستان‌شناسی (در دست ترجمه). مقالات: بازمانده‌های آئین کهن در آداب و رسوم امروزی، و ۵ مقاله دیگر.

بدیعی، مریم

متولد مشهد (۱۳۴۸). دارای لیسانس ادبیات فارسی از دانشگاه تهران و فوق‌لیسانس فرهنگ و زبانهای باستانی. استاد در دانشگاه پیام‌نور در بجنورد و مشاور فرهنگی و مسئول انجمن ادبی آن. وی با شورای کتاب کودک همکاری می‌کند و نیز با مجله فروهر. مقالات: بهمنگان؛ جشن؛ بزرگداشتی ویژه با اهدافی مشترک؛ در فرهنگنامه کودکان: جام‌جم؛ فروهر؛ گاتها؛ مهرگان؛ و جز اینها.

برومند سعید، جواد

متولد بردسیر کرمان (۱۳۱۱). ساکن کرمان. پژوهشگر بازنشسته فرهنگستان زبان ایران. وی در انزوا به پژوهش و تحقیق جدی می‌پردازد و دارای آثار زیادی از جمله مقالات متعدد در مجلات چیست، سخن و آینده است. کتابها: تخت جمشید پرستشگاه خورشید، نوروز جمشید، زبان تصوف، دگرگونی آوای وارگان (۲ جلد)، زایش دوباره، جام‌جم انگشتی جم.

برومند، مهردخت

متولد اصفهان (۱۳۲۴). استاد دانشگاه در تهران. دوره دبستان و دبیرستان را در مدرسه بهشت آئین اصفهان گذرانده است. تحصیلات دانشگاهی را در دانشگاه اصفهان آغاز کرد و مدرک دکتری ادبیات فارسی را از دانشگاه تهران گرفت. شاگرد و همکار شادروان استاد محمدجعفر محبوب بوده و پایان‌نامه تحصیلی خود را درباره داستانهای هزار و یک‌شب با ایشان گذرانیده است. با مجلاتی مانند گوهر، کلک و بخارا همکاری کرده است و مقالاتی در زمینه ادب فارسی و نقد کتاب انتشار داده است.

بهی زاده، کورش

متولد کرمان (۱۳۲۶). مهندس ماشین‌سازی از آلمان و دکتر در فلسفه و تاریخ از کالج زرتشتیان هند. استاد دانشگاه شهید باهنر کرمان.

پرستار، برزو

متولد کرمان (۱۳۳۸). لیسانس ادبیات فارسی. پژوهنده و دبیر ادبیات در مدارس تهران و همکار مجلات. وی در مدرسه راهنمایی رستم آبادیان به دانش آموزان درس ادبیات فارسی می‌دهد و در تدارک و انتشار کتاب تاریخ زرتشتیان ارباب جمشید سروشیان همکاری کرده است.

ترکمان اسدی، مهین بانو

متولد ملایر (۱۳۳۴). فارغ التحصیل در رشته گرافیک از تهران. شاعر و نویسنده مقالات بسیار در مجلات و کتاب هفت خوان رستم. همکار مجله فروهر و وهومن. مشهور است که مهین بانو همه شاهنامه را از بر دارد و زیبا و رسا آن را می‌خواند.

جدلی، فاطمه

متولد تهران (۱۳۳۳). دکتر در فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. کتاب: سروش دُرُون (بررسی یسن ۳ - ۸؛ در دست چاپ)؛ همکاری در نگارش فرهنگ فارسی میانه - فارسی نو. مقالات (ترجمه): نگاهی دوباره به دو اصطلاح پهلوی پادایاب و نیرنگ؛ نکاتی چند درباره ایزد دهما آفریتی؛ تاریخچه کوتاهی درباره مهاجرت پارسیان (در دست چاپ)؛ سدره - گُستی: جامه و کمر بند آیینی؛ آیین سروش دُرُون (تألیف، در دست چاپ در جشن نامه آسموسن، دانمارک) و چند مقاله دیگر که تألیف است.

جلیلوند صدقی، شیدا

متولد تهران (۱۳۵۱). فارغ التحصیل دوره کارشناسی ارشد در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشجوی دوره دکتری زبانهای اکدی و ایلامی در دانشگاه توپینگن آلمان. وی در موزه ملی ایران، در زمینه زبانهای اکدی و ایلامی و نسخه برداری از کتیبه‌ها و قرائت آنها شاگردی دکتر عبدالمجید ارفع‌ی کرده و به پیشرفت شایان رسیده است. مقاله «داستان دومار» نیز از وی چاپ شده است.

جهان پور، فاطمه

متولد مشهد (۱۳۴۹). دارای مدرک کارشناسی ارشد در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. کارمند در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد و دارای چند مقاله و کتاب.

حسینی، احترام‌السادات

متولد تهران (۱۳۳۶). دکتر در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی. همکار در کتابخانه ملی و مدیر داخلی فصلنامه نامه ایران و اسلام. مقالات: پند و راه؛ سخنی درباره فهرست برگهای کانون ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی کتابخانه ملی؛ کتابخانه آشور بانیپال؛ کتابخانه یا آرشیو تخت جمشید؛ و ۴ مقاله دیگر.

حصوری، علی

متولد زنجان (۱۳۱۶). دکتر در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. پژوهنده فرهنگ ایران و استاد بازنشسته. وی در زمینه‌های فرهنگی و همچنین هنری دارای تحقیقات ارزنده و برجسته است. کتابها: تصحیح چند متن کهن فارسی دری، از جمله نوروزنامه منسوب به خیام و حسین کرد شبستری. تألیف: آخرین شاه؛ سیاوشان؛ ضحاک؛ فرش ترکمن؛ فرش بر میناتور؛ فرش سیستان. مقالات: چندین مقاله در مجلات داخلی و خارجی در زمینه‌های زبان و فرهنگ و هنر ایران منتشر کرده است.

شادروان خسرویانی (راستی)، کیخسرو

(رحمت‌آباد یزد ۱۲۹۷ - تهران ۱۳۷۷). مؤسس و دارنده چاپخانه راستی و مبتکر چاپ تقویم جیبی و دیواری رایج کنونی زرتشتی در ایران (از سال ۱۳۳۲ تا کنون). شادروان کیخسرو راستی در یزد درس خواند و با پدر در کشاورزی مشارکت می‌ورزید. سپس به هندوستان رفت و در بمبئی با دنیای تازه‌ای آشنا شد. پس از ۱۲ سال به ایران بازگشت و در تهران اقامت گزید. وی همواره پیشقدم در کارهای جماعتی بود. کارهایی مانند تثبیت زمان (حج) برای زیارت پیر سبز و نارکی و دیگر زیارتگاهها، پُرسه‌های همگانی را به صورت جمعی و گروهی برگزار کردن اقدام سودمند اجتماعی و ابتکار و پیشنهاد او است که در جایی به ثبت و ضبط هم نرسیده است. نیز همواره سر خیر و پیشگام بودن و از دیگران استمداد جستن برای هرگونه حرکت اجتماعی را دوست می‌داشت و به آن عمل می‌کرد.

وی در چاپخانه راستی، بجز چاپ تقویم و انواع کتابهای زرتشتی و کار برای جامعه زرتشتی و نیز ایرانی، خدمات خاصی کرده است. از جمله، نه تنها همه انجمنها و سازمانها و

کانونهای مختلف زرتشتی از خدمات وی بهره برده‌اند، بلکه مجله هوخست از آغاز انتشار تا پایان، همه در چاپخانه راستی به چاپ رسیده است و مجله فروهر نیز سالها در آنجا چاپ می‌شد. آوردن حروف چاپی دین دبیره برای چاپ کتاب اوستا نیز از ابتکارات آن شادروان بود.

چند نوشته از او برجای مانده است که یکی از اینها در اینجا انتشار می‌یابد. همچنین کتاب آداب و رسوم زناشویی زرتشتیان از تقریرات کیخسرو خسرویانی (راستی) و گردآورده موبد دکتر جهانگیر اوشیدری است.

دانشمند، پارسا

متولد تهران (۱۳۵۲). مهندس عمران و تولیدکننده سنگهای تزئینی ساختمانی. وی زبانهای آگدی و ایلامی را از دکتر عبدالمجید ارفعی فراگرفته و زبان پهلوی را نزد خود آموخته است و به صورت آزاد در رشته زبانهای باستانی کار می‌کند. همه متن پهلوی کتاب پژوهشی در اساطیر ایران را هنگام ویرایش و در غروب زندگانی استاد مهرداد بهار زیر نظر شخص وی با متن اصلی مقابله کرد و نکات مهمی را یادآوری و اصلاح نمود. مقالات: نگاهی به دو واژه‌نامه پهلوی؛ یادداشتهای آسوریک و پهلویک.

دریایی، تورج

متولد تهران (۱۳۴۶). استاد تاریخ قدیم در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا (فولرتون Fullerton). وی تحصیلات ابتدایی و متوسط را در ایران و یونان گذرانیده و مدرک فوق‌لیسانس و دکتری خود را در رشته تاریخ قدیم از دانشگاه کالیفرنیا گرفته و در سال ۱۹۹۹ میلادی فارغ‌التحصیل شده است. دکتر دریایی به ایران آمد و رفت می‌کند و در هیئت تحریریه مجله ایران باستان عضویت دارد و خود ارتباطی است میان ایران و غرب. مقالات (به زبان انگلیسی): کاوه آهنگر؛ منابع برای تاریخ اقتصادی فارس در اواخر دوران ساسانیان؛ ایران ساسانی. نیز کتیبه شاپور سکانشاه (به زبان فارسی).

دوستخواه، جلیل

متولد اصفهان (۱۳۱۲). استاد بازنشسته دانشگاه و پژوهنده و بنیانگذار کانون پژوهشهای ایران‌شناختی در استرالیا (شهر تانزویل در ایالت کوینزلند) و از همکاران دانشنامه ایرانیکا، از سال ۱۳۶۹ مقیم استرالیا است. وی از دانشگاه تهران در رشته زبان و ادبیات فارسی مدرک

دکتری گرفته است. آموزگاری در روستاهای اصفهان و سپس دبیری و استادی دانشگاه را همراه با کارگردآوری ماده‌های فرهنگ توده و فرهنگ فارسی اصفهانی و همکاری در تدوین فرهنگ فارسی معین و لغت‌نامهٔ دهخدا و نگارش مقاله‌ها و کتابهای متعدّد و همکاری در انتشار نشریه‌هایی چون *جنگ اصفهان* ادامه داده است و اینک از سرشناسان و صاحب‌نظران در ادب و فرهنگ ایران است. کتابها: *اوستا*، *کهن‌ترین سرودها و مثنای ایرانی (گزارش)*، *بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران (گزارش)*، *شاهنامه‌ی نقّالان (ویرایش)* و چندین کتاب دیگر.

راشد محصل، محمد تقی

متولد بیرجند (۱۳۱۸). پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد دانشگاه. در بیرجند و مشهد و تهران درس خوانده و مدرک دکتری خود را از دانشگاه تهران در رشتهٔ فرهنگ و زبانهای باستانی گرفته و در آلمان، در نزد پروفیسور هلموت هومباخ در زمینهٔ زبان اوستا و سنسکریت کار کرده است. کتابها: *درآمدی بر دستور زبان اوستایی؛ نجات بخشی در ادیان؛ کتیبه‌های ایران باستان؛ زنده‌یمن یسن (ترجمه از پهلوی)؛ گزیده‌های زادسپرم (ترجمه از پهلوی)*. وی دارای مقالات متعددی است، از جمله *سجّیل*، *چوب برگ شکسته*، درباره عبارت‌ی از داستان گرشاسب، درباره حماسهٔ زریر، و حدود سی و پنج مقالهٔ دیگر.

رزمجو، شاهرخ

متولد تهران (۱۳۴۴). باستان‌شناس و دارای مدرک فوق‌لیسانس باستان‌شناسی. وی باستان‌شناس پرشور و فعالی است که در زمینه‌های پرتنوعی کار می‌کند و بویژه شیفتهٔ تخت‌جمشید و متخصص در عصر هخامنشیان است. وی در پاگرفتن تالار کتیبه‌ها در موزهٔ ملی ایران زحمت کشیده و همچنین کاشف راهروهای پیچ‌پیچ و خطرناک غار نیاسر است. و نیز کارهای تازه و مهمی در دست اجرا دارد. مقالات: *منشأ صورتهای فلکی منطقه البروج؛ مراسم لن و دیگر مراسم آیینی در دورهٔ هخامنشی؛ نام سپندارمذ در تخت‌جمشید (به زبان فرانسه)؛ زخمه بر تندیس (بررسی تحلیلی آثار ضربه بر پیکرهٔ مصری داریوش)؛ و چند مقالهٔ دیگر.*

رستم‌پور، سالومه

متولد ۱۳۴۵. دارای مدرک کارشناسی ارشد در رشتهٔ فرهنگ و زبانهای باستانی. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی. وی ۱۴ مقاله نوشته است، از جمله: *لغات و اصطلاحات*

شیرازی در آثار سیمین دانشور؛ شعر من آئینه کردار تو؛ آشنایی با طبقات مانوی و مهری و صوفیه.

رستمی، نیلوفر

متولد تهران (۱۳۵۴). روزنامه‌نگار و نویسنده و ویراستار. مؤلف مقالاتی در روزنامه‌ها و مجلات تهران. وی در گردآوری مقالات این کتاب و تدوین آن کوشش داشته است. مقالات: طلاق در میان زرتشتیان؛ مهر را مشکن (مقاله‌ای به مناسبت جشن مهرگان)؛ از محله دستوران تا موبدیاران، تحقیقی میدانی و مصاحبه با بیش از بیست موبد ایرانی (آماده چاپ)؛ وی اکنون در روزنامه صدای عدالت مشغول به کار است.

شادروان رضائی، جمال

(بیرجند ۱۳۰۵ - تهران ۱۳۸۰). روانشاد استاد دکتر جمال رضائی در سال ۱۳۰۵ خورشیدی در بیرجند متولد شد، تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در بیرجند و مشهد به پایان برد. دوره لیسانس ادبیات فارسی را با کسب رتبه نخست در دانشسرای عالی گذرانید. پایان‌نامه دکتری ایشان تحت عنوان «بررسی اصول ساختمان لغات مرکب در زبان فارسی و سوابق آن در زبانهای باستانی ایران» به راهنمایی روانشاد استاد دکتر محمد مقدم در دانشگاه تهران از تصویب هیأت داوران گذشت. دکتر رضائی از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۵۷ در دانشگاه مشهد و تهران به تدریس متون فارسی، دستور زبان فارسی، سبک‌شناسی و زبانهای ایران باستان در مقاطع لیسانس تا دکتری اشتغال داشت. در مسئولیتهای اداری و آموزشی بسیار فعال و مدیری توانا بود. همزمان با تدریس، در سمتهای معاونت دانشکده ادبیات مشهد و تهران، معاونت دانشگاه تهران، معاونت وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مدیریت گروه زبان‌شناسی و فرهنگ و زبانهای باستانی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران انجام وظیفه کرد. زنگ صدای گرم و رسای استاد هنوز در گوش شاگردانش طنین‌انداز است که می‌فرمود: «امیدوارم چنان درس بخوانید که ما همیشه افتخار کنیم که این ما بودیم که شما را پرورش داده‌ایم!»

از او مقاله‌های تحقیقی در مجلات علمی به چاپ رسیده و در مجامع علمی داخل و خارج سخنرانیهای تخصصی بسیار داشته است. «گزارش کتیبه‌ها و پیکره‌های کال جنگال» را با استاد دکتر صادق کیا در سالهای دانشجویی انتشار داده و کتابهای نصاب ملاعلی اشرف صبوحي (چاپ شده در سال ۱۳۴۴)؛ واژه‌نامه گویش بیرجند (سال ۱۳۷۳)؛ بررسی گویش

ییرجند (۱۳۷۷) از تألیفات ارزنده اوست. کتاب ییرجندنامه نیز آخرین اثر استاد و در دست چاپ و انتشار است.

دکتر رضائی در نوزدهم خردادماه ۱۳۸۰ در بیمارستان فیروزگر تهران درگذشت. یادش گرامی و روانش شاد.

روح‌الامینی، محمود

متولد کرمان. استاد بازنشسته دانشگاه تهران و پژوهنده. وی در کرمان و فرانسه درس خوانده و مدرک دکتری خود را از فرانسه گرفته است. استاد از خردسالی با جامعه و خانواده‌های زرتشتی در شهر کرمان دمخور و آشنا بوده است و نسبت به این همشهریان خویش شناسایی دارد. استاد روح‌الامینی از مردم‌شناسان برگزیده و صاحب‌نظر معاصر در ایران است. وی دارای کتابها و مقالات متعدد است.

زرتشناس، زهره

متولد تهران. دکتر در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. کتابها: شش متن سغدی؛ جستارهایی در زبانهای ایرانی میانه شرقی؛ ادبیات ایران باستان؛ داستانهای سغدی (زیر چاپ)؛ سوترهٔ جم و پادافراه کردار به زبان سغدی (زیر چاپ). مقالات: زبان بلخی؛ واژهٔ اهریمن در ادبیات سغدی بودایی؛ نام دژی در شاهنامه؛ و بیش از چهل مقالهٔ دیگر.

سروشیان (گودرز)، مهوش

متولد کرمان (۱۳۲۵). بزرگترین فرزند ارباب شاه‌جمشید سروشیان «که بیش از دیگر فرزندان با وی بوده است» (سرآغاز مقالهٔ «خوراکهای آیینی و سنتی زرتشتی» در همین کتاب). خانه‌دار و ساکن تهران. وی به کارهای هنری و بویژه هنرهای سنتی علاقه و در آنها تخصص دارد. به کار کشاورزی پدر نیز می‌پردازد و در سازمان زنان زرتشتی، در هیأت مدیره نقش فعال دارد.

سروشیان، مهربرزین

متولد کرمان (۱۳۳۰). در مدارس کاویانی و ایرانشهر کرمان درس خوانده و مدارج تحصیلی را در دانشگاههای لندن و U. C. L. A آمریکا به پایان رسانیده و مدرک دکتری در رشته فیزیک گرفته است. وی مقیم کالیفرنیا است.

شاپور شهبازی، علیرضا

متولد شیراز (سال ۱۳۲۱). متخصص هنر و باستان‌شناسی و تاریخ ایران پیش از اسلام و استاد تاریخ خاورمیانه در دانشگاه ارگن شرقی آمریکا. نیز در هاروارد و کلمبیا تدریس کرده و همچنین از ویراستاران دانشنامهٔ ایرانیکا بوده است. وی در شیراز و لندن درس خوانده و فوق‌لیسانس و دکتری باستان‌شناسی از دانشگاه لندن گرفته و در دانشگاه گوتینگن آلمان به مطالعات خود ادامه داده است. کتابها: شرح مصور تخت جمشید؛ کورش بزرگ؛ کتیبه‌های فارسی باستان؛ و چندین کتاب دیگر. مقالات: بیش از ۱۳۰ مقاله در زمینهٔ هنر و تاریخ و فرهنگ ایران قدیم.

شاهری لنگرودی، سید جلیل

متولد لنگرود (۱۳۳۹). دارای مدرک تحصیلی کارشناسی ارشد در رشتهٔ زبان‌شناسی همگانی. پژوهشگر و ویراستار در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. کتابها: آزمون‌سازی (آزمون‌نویسی) زبان انگلیسی: ترجمه از زبان انگلیسی؛ ستارهٔ صبح کره (زندگینامه در سه جلد: ترجمه)؛ مجموعهٔ ۱۸ داستان عرفانی برای نوجوانان (در دست چاپ)؛ و ۳ کتاب دیگر. مقالات: مصاحبه با نوام چامسکی؛ ترجمه در سنت شفاهی به منزلهٔ معیاری برای سنجش نظری و عملی ترجمه؛ همگرایی در نظریهٔ زبانی؛ معرفی کتاب زبان و مسائل دانش (نوشتهٔ نوام چامسکی)؛ و چند مقالهٔ دیگر. وی صدها مجلد کتاب و نشریه و مقاله را ویراستاری کرده است.

شکری، گیتی

متولد ساری (۱۳۲۸). دارای مدرک فوق‌لیسانس در رشتهٔ تاریخ و فرهنگ ایران (زبان‌شناسی) از دانشگاه شیراز. وی در ساری و تهران و شیراز درس خوانده است. پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. کتابها: فرهنگ دبستانی (برندهٔ جایزهٔ رشد ۷۹)؛ گویش ساری؛ بازخوانی سفرنامهٔ ناصر خسرو؛ واژه‌نامهٔ کتزالاسرار مازندرانی؛ بررسی گویش رامسری (در دست چاپ). چندین مقاله نیز از وی به چاپ رسیده است.

شهروینی، مهربان

متولد یزد (۱۳۰۵). پزشک فارغ‌التحصیل از دانشگاه تهران و دارای مدرک دکتری بهداشت از این دانشگاه. بازنشستهٔ وزارت بهداشتی و مهاجر به کانادا در سال ۱۹۸۱. عضو انجمن

زرتشتیان تهران (یک دوره) و همکار مجله هوخ. ناشر مجله پیک مهر در ونکوور کانادا. وی تاکنون نزدیک به ۵۰۰ مقاله در مطبوعات جهان انتشار داده و ۱۶ سپاسنامه، از جمله از نخست وزیر کانادا و یک مجسمه کورش بزرگ «جایزه‌ای از کنگره مهرگانی خاورمیانه استرالیا» در رشته‌های گوناگون فعالیت خویش، دریافت داشته و در سال ۱۹۹۹ به عضویت هیأت علمی دانشگاه گلوبال (آمریکا: بخش ایران‌شناسی و زبان و ادب فارسی برگزیده شده است). وی در صدد است دربارهٔ مکتبهای علمی دوران ساسانیان و دانشگاه گندی‌شاپور کتابی بنویسد.

شهریاری (بهرامی)، توران

متولد کرمان (۱۳۱۰). دارای فوق‌لیسانس حقوق از دانشگاه تهران. شاعر و پژوهنده و سخنران و وکیل دادگستری و کارمند بازنشسته از وزارت کار و امور اجتماعی. دارای شعرهای فراوان و زیبا و دو دیوان شعر به نام توران و گوهر.

شادروان موبد شهزادی، رستم

(یزد ۱۲۹۱ - تهران ۱۳۷۸). موبد دانشمند و موبدان موبد. تحصیلات ابتدایی را در یزد گذرانید و سپس در کالج آمریکایی تهران درس خواند. به سفارش شادروان میرزا سروش و دستور نامدار (پدر موبد اردشیر و فیروز آذرگشسب) از سوی کنکاش موبدان به مؤسسه کاما آتورنان رفت. کار خود را در یزد با سخنرانی در دهات آغاز کرد و در سال ۱۳۲۵ به تهران آمد و در این شهر مقیم شد. لیسانس حقوق قضایی را در سال ۱۳۲۸ از دانشگاه تهران گرفت و سی سال در وزارت علوم و آموزش عالی کار کرد و از آنجا بازنشسته شد. در خدمت انجمن زرتشتیان تهران هم بود و به پرسش مراجعان پاسخ می‌داد و تصدی دفتر ازدواج و طلاق را برعهده داشت.

موبد شهزادی در دبیرستانهای زرتشتی زبان انگلیسی و بویژه آموزش دینی تدریس می‌کرد و پس از بازنشستگی تمام وقت خود را در اختیار انجمن زرتشتیان تهران گذاشت و راهنمایی و مشاوره و سخنرانی می‌کرد و به حل و فصل مسائل دینی و اجتماعی می‌پرداخت. حتی در بستر بیماری، در شش ماه آخرین، با کمک دخترش به این مشاورتها ادامه داد. موبد رستم شهزادی سالهای دراز در همایشها شرکت جست و نمایندهٔ جامعهٔ زرتشتی در هر محفل و انجمنی بود و در مجلس خبرگان هم این نمایندگی را برعهده گرفت.

موبد رستم شهزادی سالها سخنرانی و نویسندگی کرده است. مجموعهٔ سخنرانیهای وی در

دست چاپ است و دوره کامل دین آموز و دین دانش وی کتاب درسی بوده است. از جمله کتابهای موبد شهزادی اینها است: حقوق مدنی ساسانیان؛ جهان بینی زرتشت؛ سیری در آموزش گاتها؛ ترجمه گاتها با تفسیر؛ برگردان اوستاهای بایسته با تلفظ درست دین دبیره. از موبد شهزادی واژه نامه ای بازمانده است که در آینده به چاپ خواهد رسید.

صارمی، سهیلا

متولد ملایر. دکتر در ادبیات فارسی از دانشگاه تهران. پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد در دانشگاههای تهران. وی چند سال در مالزی به تدریس زبان و ادبیات فارسی پرداخته است و نیز ویراستاری بی نظیر و زبردست است. کتابها: مصطلحات عرفانی در آثار عطار، سیمای جامعه در آثار عطار، قصه ها و افسانه های هند (ترجمه با همکاری اکبرخداپرست)، ترجمه اشعار عثمان آوانگ شاعر ملی مالزی (زیر چاپ)، مجموعه اشعار با نام تقویم (زیر چاپ)، فرهنگ فارسی - ملایو (زیر چاپ) مقالات: چهره ابلیس در آثار عطار، چهره نیما در منظومه مانلی، فروغ: شاعر ضد ابتذال، و چندین مقاله دیگر.

صمدی، پریسا

متولد کرمانشاه (۱۳۴۳). دارای مدرک کارشناسی در رشته مترجمی زبان فرانسه. خانه دار. ترجمه های وی در جهان کتاب، تماشای زندگی، خورنوش و دیگر مجلات به چاپ رسیده است. کتاب (ترجمه): محیط زیست (از مجموعه چه می دانم).

قریب، بدرالزمان

متولد تهران. استاد گروه فرهنگ و زبانهای باستانی در دانشگاه تهران. وی تا یکسال در دوره دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران درس خوانده و سپس به دانشگاه پنسیلوانیای آمریکا رفته و از آنجا درجه دکتری گرفته است. تخصص ایشان بویژه در زبان سغدی است، گرچه بر دیگر زبانهای ایرانی شرقی و غربی نیز تسلط دارند. استاد قریب معرفی کننده زبان سغدی در ایران و بنیانگذار مطالعه بر روی این زبان است و شاگردان ایشان اکنون به مقام استادی رسیده اند. کتابها: فرهنگ سغدی (سغدی، فارسی و انگلیسی. برنده جایزه کتاب سال)؛ داستان بودا به روایت سغدی (ترجمه از متن سغدی)؛ زبانهای خاموش (ترجمه از انگلیسی با همکاری استاد یدالله ثمره. برنده جایزه کتاب سال و جایزه دانشگاه الزهرا). مقالات: فعل در زبان سغدی؛ صرف اسم در زبان سغدی؛ بهشت نور بر چرم سپید؛ روزهای هفته در ایران

قدیم (پژوهشی در هفت پیکر نظامی و متون مانوی)؛ پژوهشی پیرامون روایت سغدی داستان رستم؛ تحوّل وجه تمناّی به ماضی استمراری در زبانهای ایرانی و نزدیک به ۲۰ مقاله معتبر دیگر به زبانهای فارسی و خارجی.

گرک یراقی، حمیده

متولد رشت (۱۳۳۴). دارای مدرک کارشناسی ارشد در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد دانشگاههای تهران. کتاب پرندۀ کوچک (ترجمه، زیر چاپ)؛ همکاری در دائرة المعارف اساطیری ایران تألیف شادروان دکتر مهیندخت صدیقیان؛ و همکاری در نگارش فرهنگ فارسی میانه - فارسی نو در پژوهشگاه علوم انسانی. مقالات: بی بی حوریه و معجزه نرین (زیر چاپ در جشن نامه پروفیسور آسموس در دانمارک)؛ فعل زیستن در فارسی کلمی (ترجمه)؛ پیش تاریخ زبانهای ایرانی (ترجمه).

شادروان ماهیار نوابی، یحیی

(شیراز ۱۲۹۱ - استکهلم ۱۳۷۹). استاد در خاندانی کهن و سرشناس زاده شد؛ در شیراز و دارالفنون و کالج امریکایی تهران درس خواند و تأثیر شخصیت دکتر جردن را همیشه به خاطر می آورد. وی مدرک دکتری ادبیات فارسی را از دانشگاه تهران گرفت و در لندن با پروفیسور هنینگ کار کرد و در گوتینگن آلمان و سپس در دانشگاههای بزرگ دیگر به مطالعات خویش ادامه داد. شادروان دکتر نوابی در دانشگاههای تبریز و تهران و شیراز به تدریس و نیز کار مدیریت علمی پرداخت و در این دانشگاهها و نیز در بنیاد فرهنگ ایران و فرهنگستان زبان ایران و دیگر مؤسسات فرهنگی تأثیر شخصیت نیرومند و پیشنهادهای سازنده و راهگشای وی نمودار است. در شیراز، در مؤسسه آسیایی، دو رشته کارشناسی ارشد تاریخ و فرهنگ ایران، و فرهنگ و زبانهای باستانی ایران را ایجاد کرد و با فراخواندن استادان ایرانی و خارجی به آنها اعتبار بخشید. وی شاعر و پژوهنده بود و زبانی پرطنز و شیرین و قلبی مهربان و دستی گشاده داشت. کتابشناسی ایرانی وی در ده جلد، گنجینه دستویسهای پهلوی و اوستایی و پژوهشهای ایرانی (چاپ عکسی از نسخ خطی کهن) در ۵۷ جلد و گردآوری پنج جلد مقالات پروفیسور هارولد بیل (که استاد عاشقانه دوستش می داشت) کارهای درخشان او است. چند مجموعه مقاله از او به یادگار مانده است و نیز دفتر شعر زیبا به سبک کهن. همچنین از او است: درخت آسوریگ (آوانویسی و ترجمه از پهلوی)؛ یادگار زیربان (برگردان از پهلوی)؛ دیوان وقار شیرازی (تصحیح).

محمودی، محمدرضا

تهران (۱۳۲۶). دارای مدرک فوق‌لیسانس فرهنگ و زبان باستانی از دانشگاه تهران. کارمند بازنشسته دولت و پژوهنده. وی از پایه‌گذاران انجمن احیای نسخه‌های خطی کهن است و بیش از ۳۰ مقاله در دانشنامه ادب فارسی دارد. کتابها: واژه‌نامه یزدی همراه با استاد ایرج افشار، اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های یزدی - یزدنامه جلد دوم.

محمودی بختیاری، علیقلی

متولد ۱۳۱۱. پژوهنده و نویسنده و استاد دانشگاه. دکتر در ادبیات فارسی و زبان‌شناسی از دانشگاه تهران. در دانشگاه کلمبیا نیویورک در آمریکا و نیز شبه قاره هند مطالعات خویش را ادامه داده است. کتابها: زمینه فرهنگ و تمدن ایران، کورش در بابل، شاهنامه: آبخور عارفان، عارفان راز، چرا حافظ؛ و ۱۷ کتاب دیگر. مقالات: یمن یا مازندران، شکرستان، «میث»، اسطوره، راز»؛ و نزدیک به ۲۰۰ مقاله.

مرادیان، بهمن

متولد یزد (۱۳۵۱). دارای مدرک کارشناسی ارشد از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشجوی دکتری همین رشته در پاریس.

مزدپور، فرنگیس

متولد تهران (۱۳۲۷). دارای مدرک فوق‌لیسانس در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. وی در شیراز و تهران و اسلام‌آباد پاکستان درس خوانده و پژوهشگر فرهنگ زرتشتی و ویراستار متخصص در متنهای آموزشی (درس‌نامه) است. دبیر هیأت مؤسسان انجمن ملی برای برپایی دهکده - موزه چم (انجمن دوستداران آیینهای ایرانی). کتابها: اساطیر خاورمیانه (ترجمه با همکاری ع. ا. بهرامی)؛ چهار درس برای سدره‌پوشی (با همکاری دیگران). جستاری درباره دین و آیین و گزارشهای سپندینه (در دست چاپ). مقالات سفره‌های مقدس زرتشتیان در یادبهار؛ زن در فرهنگ زرتشتی (زیر چاپ)؛ نیارزدن چهار گوهران در فارسی زرتشتی (در دست چاپ).

مزدپور، کتایون

متولد یزد (۱۳۲۲). دکتر در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. پژوهشگر در

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد دانشگاه. کتابها: واژه‌نامه گویش بهدینان (برنده جایزه)؛ داستان گرشاسب و تهمورس و جمشید و گلشاه (بررسی دستنویس م. او ۲۹: آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی)؛ روایتی دیگر از دلیله محتاله و مکر زنان؛ و ۷ کتاب دیگر. مقالات: چاشته‌ها یا سه نحلۀ فقهی در دوران ساسانیان؛ تحلیلی بر اسطوره باران کرداری؛ گرمابه کهن ایرانی؛ و بیش از ۷۰ مقاله دیگر.

ملایری، مهرنوش

متولد تهران (۱۳۵۰). دارای مدرک کارشناسی ارشد در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشجوی دوره دکتری در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی در دانشگاه تهران و نیز دانشجوی دوره دکتری زبانهای اکدی و ایلامی در دانشگاه توپینگن آلمان. وی در موزه ملی ایران، در زمینه زبانهای اکدی و ایلامی و نسخه‌برداری از کتیبه‌ها و قرائت آنها شاگرد استاد ارفع‌ی بوده و به پیشرفت شایان نائل آمده است. مقاله «جغد در فارسی نو» (ترجمه) نیز از وی به چاپ رسیده است.

مهر، بوذرجمهر

متولد تهران (۱۳۰۱). پزشک و استاد پزشکی در دانشگاههای کشور و پژوهنده. در جمشید جم و فیروز بهرام درس خوانده و از دانشکده پزشکی دانشگاه تهران فارغ‌التحصیل شده و در لندن به ادامه تحصیل پرداخته است. وی در همایشهای متعدد علمی شرکت جسته و نیز چندین لوحه سپاس و تقدیر دریافت داشته است. وی به سمتهای عضویت انجمن زرتشتیان تهران و نیابت آن، و نیز نمایندگی زرتشتیان در مجلس شورا (دو دوره) و نمایندگی انجمن شهر تهران رسیده است. کتابها: بافت‌شناسی علمی (تشریح میکروسکپی)؛ بافت‌شناسی و جنین‌شناسی، غدد مترشحه داخلی (مورد تقدیر دانشکده پزشکی)؛ بیماریهای عفونی. مقالات: سرطان لوزالمعده (علائم، تشخیص، اشکالات درمان)؛ Severe Reaction to Meprobrate و جز اینها.

میرشکرای، محمد

متولد تفرش (۱۳۲۲). دارای مدرک فوق‌لیسانس فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. پژوهشگر و رئیس پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی کشور. یازده همایش ملی و بین‌المللی را سازماندهی و دبیری کرده است، از جمله نخستین همایش

نوروز در تخت جمشید، همایش بین‌المللی نوروز در ارگ بم همایش بین‌المللی محرم و فرهنگ مردم در یزد، و در تلاش پیگیر است برای به ثبت رساندن نوروز به عنوان جشن جهانی در یونسکو. کتابها: انسان و آب در ایران (۴ جلد؛ جلد یکم: اسطوره و آئین، چاپ شده است)؛ مهر و داغ بر خرمن و دام؛ چای در فرهنگ ایران؛ و ۳ کتاب دیگر. مقالات: پایگاه اجتماعی نمایشهای عامیانه در گیلان و مازندران؛ کوههای مقدس ایران (گزارش برای همایش کوههای مقدس در ژاپن)؛ نوروز: وحدت ملی و همبستگی منطقه‌ای؛ و ۷۴ مقاله دیگر.

میرفخرایی، مهشید

متولد تهران (۱۳۲۷). دکتر در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی از دانشگاه تهران. پژوهشگر در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و استاد دانشگاه. کتابهای آفرینش در ادیان؛ روایت پهلوی (ترجمه از متن پهلوی)؛ بررسی هادخت نسک (ترجمه از اصل پهلوی و اوستایی)؛ فرهنگ کوچک پهلوی (ترجمه از انگلیسی)؛ و بیش از چهل مقاله از وی در نشریات علمی به چاپ رسیده است از جمله: درباره دو واژه اوستایی، اسطوره کاووس در گذر زمان، رنج جهانی در آیین بودا.

نصرالله‌زاده، سیروس

متولد شوشتر (۱۳۴۷). دانشجوی دوره دکتری در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی در دانشگاه تهران. پژوهشگر در سازمان میراث فرهنگی (پژوهشکده زبان و گویش). همکار مجله کتاب ماه در بخش تاریخ و جغرافیا. مقالات: آب ناهید (ترجمه از انگلیسی)؛ بی‌بی شهربانو (ترجمه از انگلیسی)؛ کتیبه سنگ مزار پهلوی ساسانی در کازرون.

نمیرانیان، کتایون

متولد شیراز (۱۳۵۲). دانشجوی دوره دکتری در رشته فرهنگ و زبانهای باستانی در دانشگاه تهران. وی در شیراز و تهران درس خوانده و در زمینه مردم‌شناسی زرتشتی و تدوین فرهنگ شاهنامه کار کرده است. رساله دکتری وی درباره جامعه زرتشتی ایرانی پس از اسلام است. مقالات: درگذشت اشوزرتشت از دیدگاه اساطیری، جشن مهرگان، پیشنهادهایی برای برگزاری گهنبار در شهرستان شیراز.

نورافروز، مهین‌بانو

متولد کرمان (۱۳۱۹). لیسانسیه پرستاری و پرستار بازنشسته. در نشریات تخصصی

هلال احمر مقالات چندی دارد و خاطرات پرستاری خود را در مجله زن روز در چند شماره پیاپی نوشته است. هم‌اکنون نیز مشغول نوشتن خاطرات کودکی خود در میان زرتشتیان کرمان است؛ که مقاله حاضر نیز نمونه دلپذیری از این خاطرات کودکی است. از نمونه مقالات وی: گزارش آماری پرستاران بیمارستان تربت حیدریه، فرشتگان سفیدپوش.

وحیددار، فرخ

متولد بمبئی (۱۳۱۷). در هندوستان و نیز دانشگاه لندن تحصیل کرده و ساکن لندن است. پژوهنده در رشته تاریخ و تمدن ایران باستان و عضو انجمن امپراطوری جغرافیایی آسیا در لندن (در حال حاضر معاون این انجمن).

وحیدی، حسین

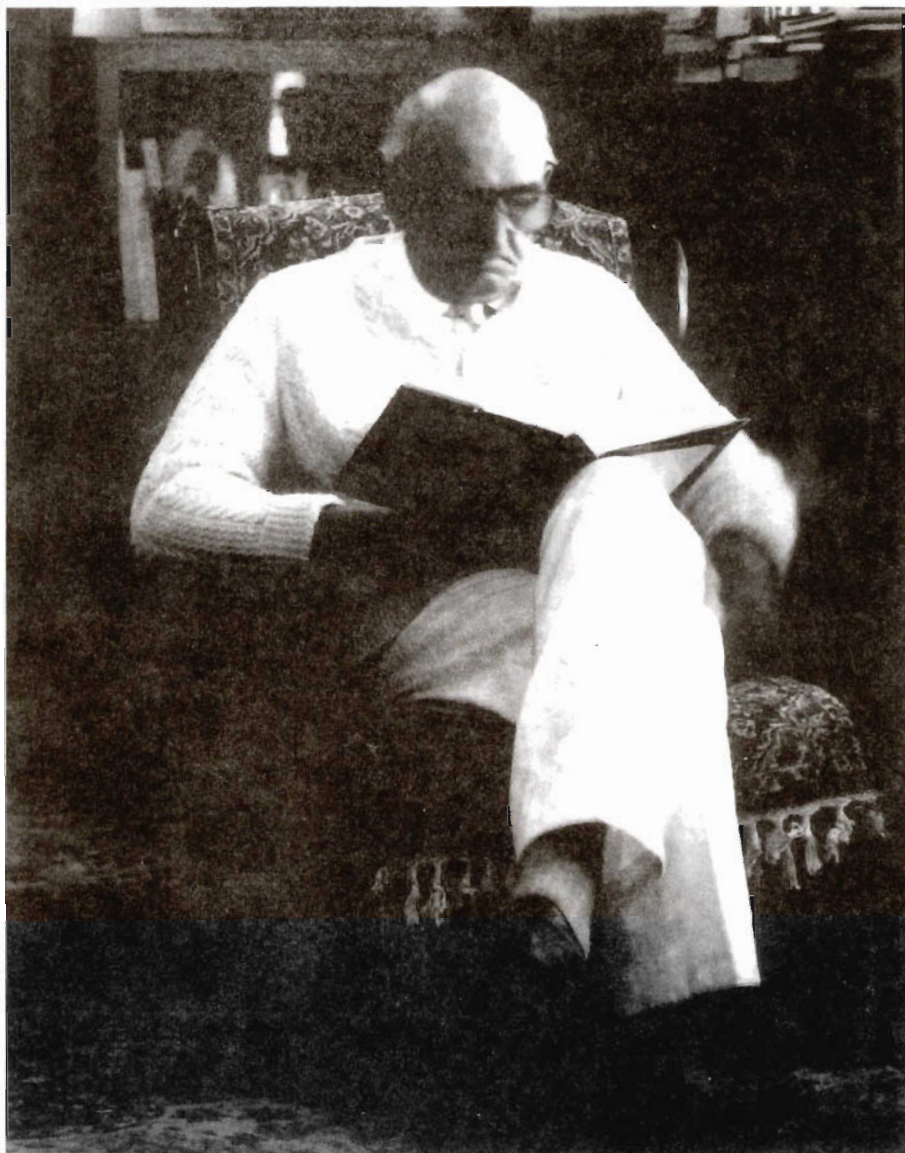
متولد همدان (۱۳۱۰). لیسانسیه حقوق و دکتر در اقتصاد از دانشگاه تهران. استاد بازنشسته دانشگاه علامه طباطبائی. پژوهنده و استاد دانشگاه در تهران. وی در University of American Global در امریکا به صورت مکاتبه‌ای در رشته ایرانشناسی تدریس می‌کند. مؤلف بیش از ۳۰ جلد کتاب (۲۵ کتاب چاپ شده) در رشته فرهنگ و عرفان ایرانی و نیز اقتصاد است: پیام پیر پارسا، برگردان گاتها، نبرد تاریکی و روشنی، سرآغاز فرهنگ و تمدن در ایران، برگردان خرده اوستا، واژه‌نامه اقتصادی و ... از کتابهای دکتر وحیدی است.

وحیدی، رستم

متولد تهران (۱۳۳۳). دانشجوی دوره دکتری در رشته فرهنگ و زبان باستانی. وی از سال ۱۳۵۲ در آموزش دینی کودکان زرتشتی در سازمان فروهر کار کرده و دارای تجربه و سابقه کار درخشان است. فزونی آن که در سازمان فروهر نقش فعال دارد و نیز در انتشارات سازمان فروهر همکاری وی مؤثر و بسیار سودمند است، همچنین در مجله فروهر. رستم وحیدی موبدزاده است و انتظار می‌رود که بزودی نوزوت شود. وی دارای مقالات متعددی است، از جمله ترجمه مقدمه اوستای گلدنر (Geldner)، مصاحبه با موبد رستم شهزادی، مصاحبه با موبد اردشیر آذرگشسب.



شادروان جمشید سروش شهریار سروشیان



ارباب شاه جمشید



ارباب جمشید و همسرش همایون خانم بر سر سفره آیینی نوروزی



ارباب جمشید در روز ورود استاد پورداود به کرمان (باغین ۱۳۲۷).

ارباب جمشید در دست چپ و ارباب سهراب کیانیان در دست راست استاد ایستاده‌اند.



به مناسبت عروسی پرویز و پروانه سروشیان. تهران
نشسته از راست به چپ: پروانه فلاحزاده، مهوش سروشیان، بانو سروشیان،
سروش سروشیان، همایون سروشیان
ردیف ایستاده: پرویز سروشیان، جمشید سروشیان



از راست: سروش سروشیان (پسر)، خدایار سروشیان (یکی از دوستان)،
مهوش سروشیان (دختر)، همایون سروشیان (همسر)، روانشاد جمشید سروشیان، هنری
هاقلاتیان (یکی از دوستان)، مهربرزین سروشیان (پسر)، آرتین و آناهیتا سروشیان (دختران)



۱. گشتاسب فیروزگر، ۲. سروش شهریار سروشیان، ۳. ارباب کیخسرو شاهرخ، ۴. بهرام
اردشیر یگانگی، ۵. کیخسرو رستم کیانیان



نشسته: کتایون سروشیان، فیروزه فرخزاد، سروش سروشیان، ارباب کیخسرو شاهرخ،
بهرام یگانگی، کیخسرو کیانیان، علی کاکو
ایستاده: اردشیر راننده، گشتاسب فیروزگر، رستم فرخزاد، برزو رشید شهریار،
شهریار راوری، رشید فرومند
کودک: هما کیخسرو شاهرخ



شادروان سروش شهریار سروشیان



پروفیسور سروس سوشیان، فرزند ارباب جمشید در ۱۳۷۹/۱/۶ (خرداد) روز و فروردین ماه) از پاپ ژان پل دوم جایزه علمی می گیرد.

سروش پیرمغان جلد اول از یادنامه ارباب شاه جمشید سروشیان، فرزند سروش سروشیان است. وی عمری کوشیده است تا فرهنگ کهنسال ایرانی را بشناسد و عاشقانه آن را ستوده و در راه پیشبردش گام زده است. او که خود آثاری گرانها در شناخت فرهنگ ایرانی و زرتشتی نوشته است، در خانه را همواره بر پژوهندگان این فرهنگ و دانش مشتاقانه گشوده می داشت و در «بزم سروشیان» همواره مقدم دانشمندان ایرانی و خارجی گرامی بود.

این مجموعه مقالات مشتمل بر یک پیش سخن (در بزم سروشیان) در شرح حال و معرفی ارباب شاه جمشید و پنج بخش است. بخش اول (روزگاران گذشته) به تاریخ و مسائل تاریخی و اندیشه گذشتگان می پردازد و بخش دوم (زبان) به متون و نوشته های کهن و مباحث زبانی اختصاص دارد. بخش سوم (ادب و فرهنگ) گفتارهایی در باب ادب و فرهنگ است و در بخش چهارم (باور و آیین) از باورها و آیینهای ایرانی و زرتشتی، بویژه در روزگاران معاصر سخن می رود. بخش پنجم (گفتارهای ایرانشناسان خارجی) ترجمه هایی از چند نوشته دانشمندان خارجی را مشتمل است.

سروش پیرمغان، کوشیده است تا در راستای دلبستگی و اشتیاق شادروان جمشید سروشیان گام زند. فزونتر آن که این یادنامه جنبه هایی از فرهنگ زنده و معاصر ایرانیان زرتشتی را بازگو می کند که خود تازگی دارد.

به امید خداوند، مجلد دوم سروش پیرمغان، با نام THE FIRE WITHIN (آتش درون)، که مجموعه مقالات به زبانهای انگلیسی و فرانسه است، بزودی انتشار خواهد یافت.