

نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان
سال یازدهم - شماره دوم
اسفند، ۱۳۵۱



فهرست

۱	به یاد آنکتیل دوپرون
	زندگینامه آنکتیل دوپرون
۳	مسعود رجب نیا
	گفتار آنکتیل دوپرون درباره ترجمه سانسکریت و نندیداد
۱۹	ه. ک. میرزا
	فهرست نسخ خطی اوستا در هند
۲۳	مهدی غروی
	تأثیر زبان فارسی در زبان اویغوری
۵۴	امان الله قرشی
	نام خراسان
۷۲	هلموت هومباخ و غلام د. داوری
	ترجمه های فارسی آثار دینی هندوان
۷۶	فتح الله مجتبائی
	گاتها چیست؟
۸۷	علی اکبر جعفری
	ایران ساسانی در اشعار عدی بن زید شاعر
۹۵	دکتر آذرتاش آذرنوش

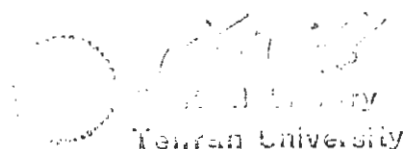
مدیر مسئول : دکتر فرهنگ مهر

کلیه مکاتبات به عنوان فرنگیس یگانگی دبیر افتخاری انجمن فرهنگ ایران باستان
خیابان شاه، کوچه شاهرخ خواهد بود.

بها ۱۵۰ ریال

یادنامه آنکتیل دوپرون

بمناسبت دویستمین سال انتشار
نخستین ترجمه اوستا



۱۱۹۵۴۷

۳

PK6002

·Z545

C.3

به یاد آنکتیل دوپرون

سال پیش - ۱۹۷۱ (۱۳۵۰) - دویستمین سال انتشار نخستین ترجمه اوستا به یک زبان خارجی - فرانسوی - به وسیله دانشمند و خاورشناس نامی: «آنکتیل دوپرون» بود.

ترجمه اوستا به یک زبان زنده غربی حادثه مهمی در زمینه ایران شناسی بود و بیش از پیش توجه خاورشناسان و فیلسوفان و ادیبان غرب را به ایران و فرهنگ ایرانی جلب کرد. پس جهان ایران شناسی و مردم ایران به آنکتیل دوپرون مدیون هستند.

انجمن فرهنگ ایران باستان برای ادای جزئی از این دین در نظر داشت که در سال گذشته مراسمی به یاد و به افتخار این ایراندوست فداکار فراهم آورد و نشریه ای به نام وی انتشار دهد. اما به عللی، از جمله آنکه سال پیش «سال کوروش بزرگ» بود و توجه همگان به برگزاری مراسم آن سال بود این نیت عملی نگردید و تنها انتشار این «یادنامه» عملی شد که آن هم به امسال موکول گردید.

برای تدارك این یادنامه از عده زیادی از دانشمندان ایرانی و ایران شناسان خارجی درخواست کردیم که مقاله ای بفرستند

و «یادنامه آنکتیل دوپرون» را با خوشه‌ای از خرمن دانش خویش غنی‌تر سازند. غالباً عذرخواستند که فعلاً در جای دیگری متعهدند و فرصت ندارند والا از صمیم قلب این دعوت را پذیرا میشدند. اما برخی از روی لطف درخواست ما را اجابت فرمودند که بدین وسیله از آنان سخت سپاسگزاریم.

ما خود بخوبی آگاهیم که انتشار این «یادنامه» همه آن چیزی نیست که ما ایرانیان می‌یابد در بزرگداشت دانشمندی انجام دهیم که شرح کوشش فداکاریهای او در همین «یادنامه» آمده است، اما همین هم نمونه‌ایست، گرچه شاید کم صدا، از ارجی که مردم ایران به خادمان فرهنگ و تمدن خویش می‌نهند. به‌ویژه خارجیانی که بدون تعهدی و اجباری و چشمداشتی مادی، صرفاً از روی ایمان به گسترش دانش بشری، رنج‌ها و پژوهش‌ها را به‌خود هموار می‌کنند.

امیدواریم که این یادنامه مورد قبول اهل دانش قرار گیرد. انتظار داریم که دانش‌پژوهان ما را پیوسته و بیش از پیش در هدفهایمان یاری دهند.

درود به‌روان دانشمند نامداری که دویت و یکسال پیش مهمترین گنجینه مذهبی، ادبی، اخلاقی و فرهنگی ایران باستان را به غرب شناساند و اوستاشناسی را وارد مرحله نوینی کرد. درود به همه ایرانیان و غیرایرانیانی که از صمیم دل، بی‌تظاهر و ریا اما با دقت و حوصله، درباره ایران پژوهش کرده و می‌کنند.

نوشته مسعود رجب نیا

زند گینامه آنکتیل دوپرون^۱

تا قرن هجدهم میلادی دانشمندان و پژوهندگان اروپا از زرتشت و دین او دانشی ناچیز داشتند که آن نیز مبهم و آشفته بود. بعضی او را از ساحران کلدیه و استاد فیثاغورس و افلاطون می‌پنداشتند و برخی شاگرد انبیای بنی اسرائیل مانند عزرا و دانیال و الیاس و گروهی او را با ابراهیم و موسی و خزقیال و نمرود و شیث و بلعام یکی می‌دانستند و حتی او را ابراهیم زرتشت می‌خواندند و یهودی زاده اش می‌انگاشتند. بودند بسیاری که او را شخصیتی افسانه‌ای گمان می‌کردند که یادی از او مانده و آن هم در معرض نابودی است و آئین منتسب به او را هم بر افتاده می‌پنداشتند. در قرن هفدهم که مسافرت به شرق و ایران رونقی گرفت و بسیاری روی به اصفهان و ایران گذاشتند سفرنامه‌هایی منتشر شد که مهمترین آنها از رافائل دومان و تاورنیه و شاردن و تونو^۲ است. اینان از وجود گروهی در ایران و هند یاد کرده‌اند که پیرو زرتشت هستند و از کتاب اوستا سخن رانده‌اند که بالمعاینه دیده بودند. این کتاب‌ها و انتشارات موجب شد که نظر بسیاری به زرتشت و آئین او معطوف شود، از جمله استادی در آکسفورد انگلستان به نام تامس هاید کتابی پرداخت.^۳

۱- Anquetil Duperron

۲- Raphael Dumans, Tavernier, Chardin, Thevenot

۳- Hyde, Thomas, De vetere religione Persarum, 1700

چون عربی و فارسی می‌دانست برای تألیف آن از منابعی مانند الملل والنحل شهرستانی و روضة المناظر فی علم اخبار الاوائل و الاواخر این شحنة و اردای ویرافنامه و مجموعه‌های زرتشت‌نامه و سد درو فرهنگ جهانگیری استفاده کرد.

این کتاب چون منتشر شد در اروپا آوازی افکند. دوشن گیمین می‌نویسد «میتوان حدس زد که آنکتیل اگر کتاب معروف هاید را، نخوانده بود هرگز راه دور و دراز يك عمر مطالعه در آئین زرتشتی را بر نمی‌گزید»^۱.

آنکتیل دوپرون فرزند خانواده‌ای بود از طبقه متوسط که بتشخص خویش و به آبرومندی زیستن سخت‌پای بند بودند. پدرش بقال بود. جز او چهارپسر و يك دختر داشت. آشکار است که در چنین وضعی فراگرفتن و آموزش دانش برای او آنچنان سهل میسر نمی‌شد.

چون کنجکاوی و دانش دوست بود و به زبانهای بیگانه (خاصه زبانهای باستانی) دلبستگی فراوان داشت و در فرانسه قدرت کلیسا مانع تعلیم این زبانها و به ویژه عبری بود ناچار راه هلند را درپیش گرفت.

سرانجام زبان عبری آموخت.

دریست سالگی هنوز نمی‌دانست به خدمت وزارت امور خارجه درآید یا کشیش شود.

در ۱۷۵۴ نسخه‌ای از وندیداد ساده که در آکسفورد چاپ سنگی شده بود به دستش رسید و سخت شیفته آن شد. شور خواندن و دریافتن این متن و گشودن راز دین زرتشت سراسر وجود او را گرفت و دودل بود که برای فراگرفتن زبان باستانی ایران به کرمان برود و یا به هند.

ضمناً چون بسیاری متنهای سانسکریت هم در کتابخانه سلطنتی در پاریس^۲ دیده بود که کسی از آنها سر در نمی‌آورد هند را بر کرمان برتری داد.

از اینها گذشته در دل بر سر آن بود که برگنجینه کتابهای کتابخانه سلطنتی که مدت‌ها بدانجا می‌رفت و از خرمن دانش آن برخوردار می‌شد بیفزاید و هر چه بتواند از متنهای پر ارزش دانش مشرق از هند گرد آورد.

۱- ر. لک. زرتشت و جهان غرب، سومین نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران،

۱۳۵۰، ص ۱۷

۲- Bibliothèque du roi

اما از مال دنیا چیزی نداشت که او را به هند برساند. تنگدستی مانع کار او بود. گروهی دانشمندان و پژوهندگان که به کتابخانهٔ سلطنتی می آمدند و او را در آنجا دیده و با او آشنا شده بودند در این کار با او یاری کردند.

آنکتیل به عنوان سرباز شرکت هند شرقی رو به هند آورد. در زمستان و سرما و برف پیاده راه پورت لوئی^۱ که بندر کشتیهای شرکت بود پیش گرفت و ده روزه خود را بدانجا رسانید.

برای این سفر دور و دراز با خود تنها دو پیراهن و دو دستمال و یک جفت جوراب و یک جدول ریاضیات و یک جلد تورات عبری و یک کتاب از مونتینی^۲ حکیم و نویسندهٔ بزرگ فرانسوی در سده شانزدهم برداشت. از فرط وارسستگی و بلندی طبع از بیم آنکه بستگانش چون از سفر او آگاه شوند دست یاری به سوی او دراز نکنند، فقط با برادر کهنترش وداع کرد.

در ۲۴ فوریهٔ ۱۷۵۵ به کشتی نشست. اما سفر دریا با مزاج اوسخت ناسازگار بود. می نویسد که با هر سه بیماری اختصاصی هند یعنی تب محلی معروف به تب گنجی و اسهال و فتق سورتی آشنائی روزافزون او آغاز شد.

به هنگامی که سفرش به پایان نزدیک بود بیماری و باماندی به جان کشتی نشینان افتاد که دو روزه بیمار را تلف می کرد. حتی ناخدا هم از دست آن جان سالم در نبرد. آنکتیل از ترس گرفتاری بدان پیوسته بر عرشه کشتی می گذرانید. همین امر او را دچار سینه پهلوی سختی کرد که بیم جانش می رفت.

باری صد تن از کشتی نشینان کشته شدند و بقیه هم همه علیل و ضعیف و نحیف و در کثافت غوطه ور به کرانه رسیدند.

تا کشتی به کران پوندیشری^۳ از بندرهای مهم و مرکز تجارت فرانسویان در هند رسید کمابیش پنج ماه بر آب بود.

آنکتیل در خاطر اش می نویسد که وجود او در هند باعث شگفتی اروپاییان مقیم آنجا می شد. «زن و مرد چون مرا می دیدند که نه سپاهی هستم و نه بازرگان و نه مبشر

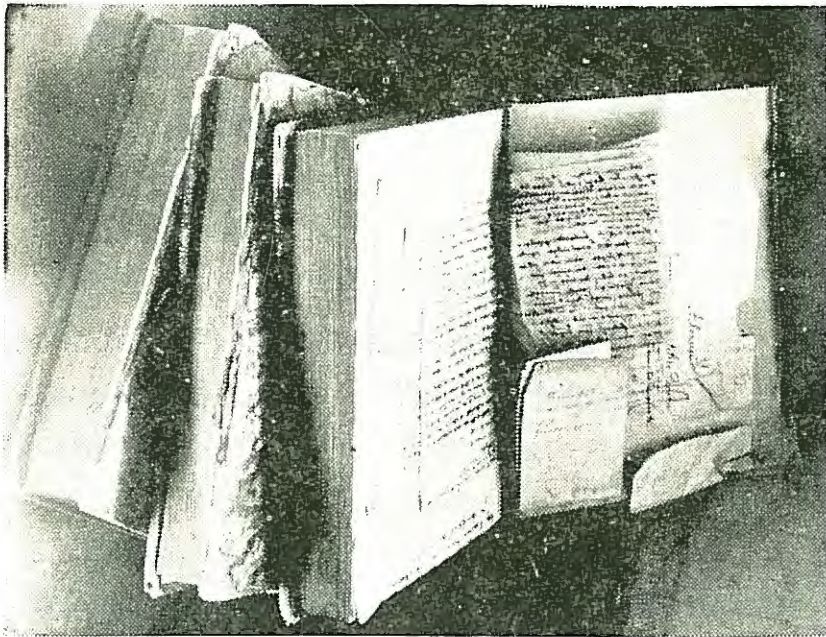
۱- Porte Louis بندری است در شمال غربی فرانسه در کنار اقیانوس اطلس.

۲- Montaigne

۳- Pondichery

ازمن می پرسیدند برای چه به هند آمده ام. پاسخ می دادم «برای دیدن شما.» با تعجب به من می نگریستند.

از همان آغاز رسیدن به هند دست به کار شد تا راهی به مقصود خویش بیابد. می نویسد که «در ۱۰ اوت ۱۷۵۵ به پونديشری رسیدم. دیدم که زبان فارسی جدید زبانی است که در سراسر آسیا بسیار رایج است و هر جا اختلاف میان لهجه ها باشد.... از این زبان بهره گرفته می شود»، پس بی درنگ به یاد گرفتن فارسی همت گماشت. معلمی که به او فارسی می آموخت کلمه ای فرانسوی نمی دانست. نخستین درسها با ایماء و اشاره و نشان دادن اشیاء و نوشتن نام آنها به شیوه خاص که با حروف لاتین میسر می شد و تکرار آنچه نوشته شده بود با صدای بلند پیش رفت. با این روش سرانجام آنکتیل توانست فارسی را تا آنجا فرا گیرد که بتواند سخن دیگران را دریابد و آنچه در دل دارد برساند.



سه جلد زند و اوستای آنکتیل دو پرون که در کتابخانه کاما حفظ می شود

برای فرا گرفتن متون مقدس زرتشتی راه بندر سورت را که در جانب غرب شبه جزیره هند است پیش گرفت تا نزد موبدان و دستوران زرتشتی شاگردی کند. راهی بود بس دراز. زیرا پونديشری در کرانه های شرقی هند و نزدیک مدرسه است.

بریدن این راه آن هم بابی برگی و بینوایی کاری بود شگفت و دشوار. بر یابوی ناتوان و لکنته ای سوار شده که زین و لگام آن را خودش با تکه پاره های پارچه های ژنده و خاشاک و طناب ساخته بود. چه شبها که در زیر درختان یا در کاروانسراها بر پاره ای پوست گاو می خوابید و از ترس دزدان شمشیر زیر سر داشت و عنان اسب را در دست می فشرد. از بیم آنکه بر جای بماند و کاروان پگاه برود از همراهان خویش می خواست بر سرش آب سرد بریزند. این در حالی روی می داد که وی گرفتار تب گنجی مناطق حاره هند بود. از شدت فاقه دستش به خوراکی نمی رسید و چون سربازان فرانسوی که از آن پیرامون می گذشتند او را بدان حال دیدند در پالکی گذاشتند و باز به پوندیشری آوردندش و در بیمارستان فرانسویان بستری اش کردند. هشت هفته در آنجا بود. خود گوید «در این قبیل بیمارستانها به جای غذا به سپاهیان بیمار گوستی می دهند که اگر جلو سگ بیندازند نمی خورد و به نواله سگ معروف است اگر آن را به دیوار بزنند می چسبد.»

سرانجام خود را به سورت رساند.

در آن زمان موبدان هرگز کتابهای مقدس را حتی به بهدبنان هم نشان نمی دادند. از اینجا می توان دریافت که کوشش آنکتیل اگر بخت با او یار نمی شد سودی نداشت. توضیح آنکه در این زمان اختلافی سخت میان ایشان بر سر تقویم قدیم و تقویم شاهنشاهی پدیدار گشته بود این اختلاف چنان بالا گرفت که «در مجمع عمومی در بروچ بهمدیگر حمله کردند در آن گیرودار خانم حامله پاریسی و پیرو تقویم قدیمی از حمله هماجی پور خورشید جی از پای درآمد و درگذشت. هماجی در دادگاه محکوم باعدام و سایر فتنه جویان محکوم بزندان و تاوان شدند. اختلاف شدت یافت و بین خانواده ها نزاع وجدائی تولید گشت و حتی ازدواج بین قدیمها و شاهنشاهی ها نیز ممنوع شد و کودکان نیز در پی آزار و اذیت یکدیگر بودند^۱».

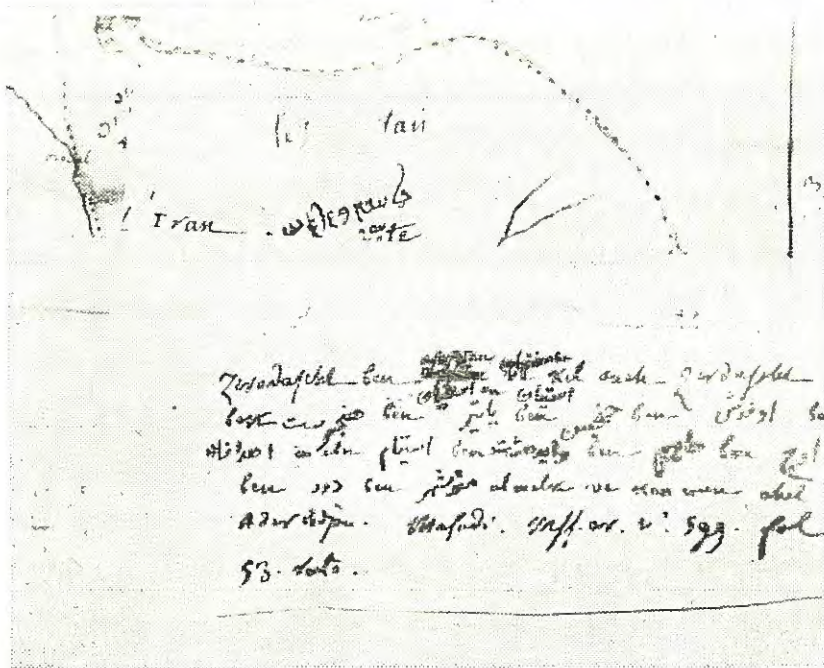
موبدان داراب و کاوس سرانجام حاضر شدند اورا بیاموزند.

روزی که توانست استادان خویش را بیاید و به تحصیل پردازد آن روز را با اهمیت فراوان در خاطراتش آورده است. روز ۱۴ مارس ۱۷۵۹ برابر با ۶ مهر

۱- ر. ک. مقاله آقای رشید شهردان در تحت عنوان «اوضاع فرهنگی پارسیان در پنج قرن گذشته» در هوخت دوره ۱۱ شماره دوم ص ۲۵-۲۶.

۱۱۲۸ یزگردی و ۱۱۷۲ ه. ق.

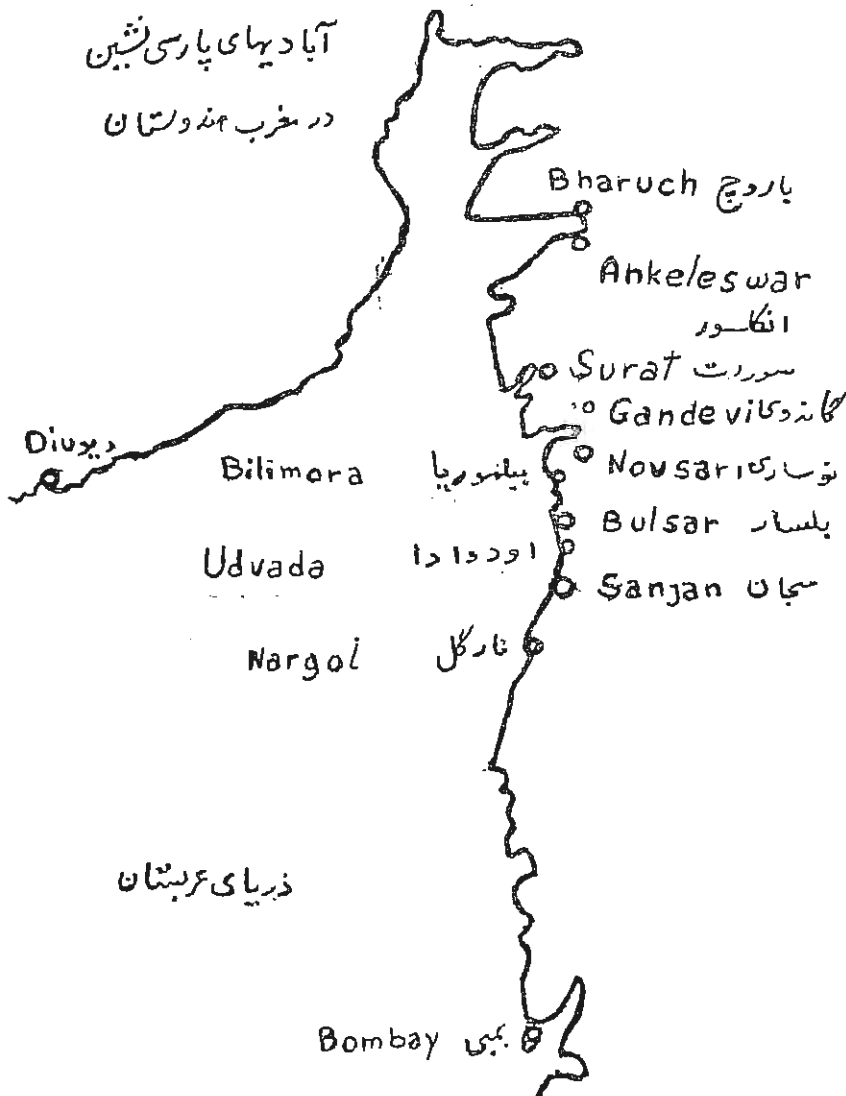
به هنگام فرا گرفتن متون مقدس و نسخه برداری آنها از تنگدستی همچون زاهدان می زیست. « خوراك من عبارت بود از اندکی برنج و عدس به هنگامی که آنچه آموخته و نوشته بودم پا کنویس می کردم درس روز بعد را هم حاضر می کردم. چنان شیفته و سرگرم بودم که خواب بعد از ظهر را که در چنین هوایی برای همه مطلوب است از یاد می بردم.» طرفهای عصر فقط از خانه برای خرید بیرون می رفت. در ضمن با کشیشهای فرانسوی مقیم چین و مصر مکاتبه داشت و اطلاعات گرد می آورد. نخستین کسی که درباره فلسفه چین مقاله نوشته و اطلاعات درستی به دست داده همو است. یادداشتهایی هم در باره شاهنامه فردوسی نگاشته است.



یادداشت آنکتیل دپرون روی نقشه قلمی ایران جلد ۱ برابرس ۲

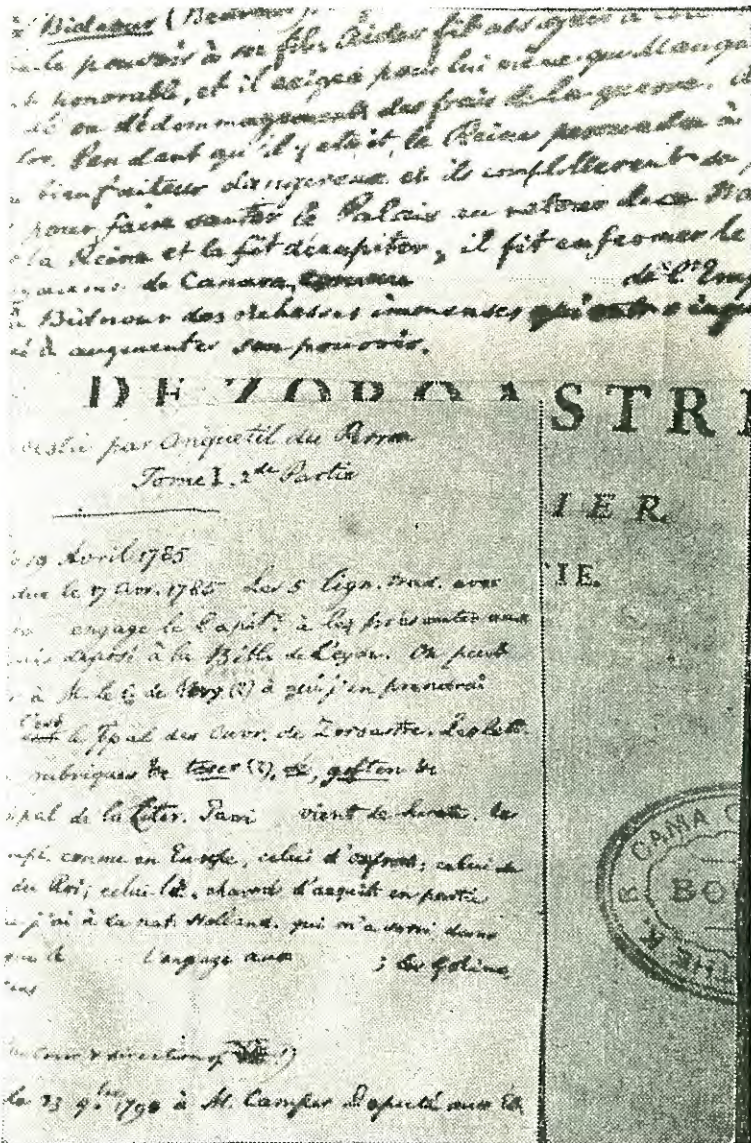
با این زندگی ساده و منتهای امساك به بقال و نانوا چنان بدهکار شد که نماینده فرانس در سورت رسماً اعلام کرد کسی به او نسیه نفرشد. خوشبختانه يك دلال هلندی از او دستگیری کرد و به کارهای او زغبتي نشان می داد.

در مدت دوسالی که به کار آموزش و نسخه برداری سرگرم بود (از ۱۷۵۹ تا ۱۷۶۰) از ۱۲۰ کتاب که ۲۵۰۰ صفحه می شد به دست خویش نسخه برداشت. با زحمات فراوان و تدابیری خاص نسخه ای از اوستا به دست آورد و برخلاف قولی که داده بود آن را هرگز پس نداد و با شور و شیفتگی به ترجمه آن پرداخت.



از بد حادثه در این هنگام قتلی هم به دست او رفت. شوهری که گمان برده بود

آنکتیل با همسرش سروسری دارد در گذرگاهی از سورت به او حمله ور شد و آنکتیل هم با شمشیری که همیشه همراه داشت او را کشت. اگر نماینده فرانس به میان جانش نرسیده بود بومیان او را کشته بودند.



پشت جلد اول کتاب

درهند به جهانگردی هم پرداخت و به راجپور و نوساری و گندوی و سنجان و

دهنو و جگر نات رفت. چه بسا که در حال تب و ناتوانی راه می‌برید و هر چه می‌دید یادداشت می‌کرد و از اندک استعدادی که در نقاشی داشت یاری می‌جست و شکل بعضی از شگفتیهای آن سامان را بر کاغذ می‌آورد. اکنون همه یادداشتهای او در کتابخانه ملی پاریس تحت علامت آنکتیل و شماره ۲۶ ثبت است.

آنکتیل می‌خواست در بازگشت به میهن از افغانستان و ایران بگذرد تا با این کشورها نیز آشنا شود. اما آشوب و آشفتگی در این سرزمینها مانع سفر او بودند. البته او هم جز همت بلند هیچ توشه و زادی نداشت.

جنگهای فرانسه و انگلیس بر سر مستعمرات هند و کانادا که به جنگهای هفت ساله معروف است در گرفت و سورت به دست انگلیسیها افتاد.

سرانجام آنکتیل توانست با يك کشتی انگلیسی که اسیران فرانسوی را با عده‌ای از سران سپاه انگلیسی به پورتسموت می‌برد راهی اروپا شود. در ۱۵ مارس ۱۷۶۱ به راه افتاد در راه بیمار گشت چنانکه بیهوش افتاده بود و می‌شنید که بر سر اطاق او نزاع در گرفته تا چون مرد آنجا را بگیرند.

خوابار کم شد و به نوبت و به قدر کم به سر نشینان داده می‌شد و آب متعفن آلوده و بدمزه بود. در جزیره سنت هلن جرعه‌ای شراب به او دادند. آن موهبت را با خوشوقتی در دفترش یادداشت کرده است.

پس از هشت ماه سفر کشتی به پورتسموت رسید. به واسطه جنگ نسبت به او بدگمان بودند او را به اردوگاه اسیران فرانسوی بردند و اسناد و نوشته‌هایش را که به جانش بسته بود از او گرفتند.

سرانجام با یاری دوستان و خیرخواهان و دانش دوستان انگلیسی آزاد شد. چون بسیار خواهان دیدن مقر سابق و محل کار هاید بود او را به آکسفورد بردند. در کتابخانه بادلین و ندیداد به زنجیر کشیده‌ای را دید و بررسی کرد و با بسیاری از استادان و دانشمندان آنجا به بحث نشست.

در ۱۴ مارس ۱۷۶۲ به پاریس آمد فقیر و تهیدست‌تر از روزی که در ۱۷۵۴ از آنجا به راه افتاده بود.

فردای همان روز با شیفتگی فراوان گنجینه‌ای را که با خود آورده بود تحویل کتابخانه سلطنتی کرد.

سپس به کار تحقیق و مقاله نویسی و ترجمه و ایراد خطابه پرداخت. از ۹ ژوئیه ۱۷۶۳ تا ژوئن ۱۷۶۹ نه بار خطابه‌های علمی دربارهٔ زرتشت و اوستا و زبانهای قدیمی ایران ایراد کرد.

هنوز دهان باز نکرده از دوسو هدف تیرهای افترا و توهین قرار گرفت. انگلیسیان که می‌پنداشتند آنکتیل زمینهٔ تحقیق و پژوهش در آئین زرتشت را از ایشان گرفته است بر اوسخت تاختند از جمله جوانی که بعدها از بزرگان ایرانشناسان گشت به نام ویلیام جونز^۱ مقاله‌ای در نوامبر ۱۷۷۱ در روزنامه‌ای فرانسوی^۲ نوشت و آنکتیل را آماج تیرهای توهین و افترا قرار داد و در یک سخنرانی هم یکی از خاورشناسان فرانسوی او را با سخنان زشت و ناسزا مخاطب قرار داد.

بعدها جونز به اشتباه خویش پی برد و اعتراف کرد. در ۱۷۸۶ که او انجمن آسیائی بنگال^۳ را بنیاد گذاشت آنکتیل به او شادباش گفت.

ولتر و گروه دائره المعارف از فرانسه که چشم داشتند نتیجهٔ پژوهشهای آنکتیل دوبرون به دست ایشان اسلحه‌ای علیه مسیحیت بدهد و نومید شدند به ناسزاگویی پرداختند.

از گفته‌های ولتر است که «... این دیوانگان مصروعی که دور دنیا می‌افتند و خیال می‌کنند حق دارند آنهمه لاطایل بهم بیافند.»

سالها این دشنام گویی‌ها و اهانتها ادامه داشت و آنکتیل در نهایت فروتنی به آنها بی‌اعتنا بود و همیشه در فقر و بینوائی روزگار می‌گذراند و در کار خویش پای می‌فشرد. چشمانش ضعیف گشته و با کمک عصا راه می‌رفت و دست راستش گاهی توان حرکت نداشت. به قول یکی از خاورشناسان او مانند حواری واقعی برهمنان می‌گشت.

در ۱۷۶۷ رساله‌ای به نام Exposition du système théologique des Perses در انستیتوی زبان فرانسه خواند و به عضویت آن سرافراز گشت. در ۱۷۷۱ شاهکار خویش را که مشتمل بر ترجمهٔ متنهای مقدس زرتشتی بود و در سه جلد به نام

William Jones – ۱

Journal des Savants – ۲

Asiatic Society of Bengal – ۳

[illegible]

در انقلاب کبیرفرانسه در اوت ۱۷۹۵ خواستند مستمری برایش برقرار کنند و حکمی به نامش فرستادند با آنکه در شدت استیصال و نیاز به سرمی برد آن را نپذیرفت

و نوشت کارهایی که کرده است برای اجر و دستمزد نبوده و حاضر است اگر باز هم توانایی آن را داشته باشد به همان کار دست زند. و نوشت که نیازی به این مستمری ندارد زیرا بر نیازهای خود چیره شده و خواسته‌هایش را مهار زده و پادشاهانه بر نفس خویش فرمانروا گشته و خود را از همه مردم فرانسه خوشبخت‌تر می‌داند.

در مقدمه او پهنشدها شیوه گذران خود را می‌نویسد که نان و قدری شیر و اندکی پنیر و آب چاه می‌خورد و در سرماهای سخت زمستان هم نه آتش روشن می‌کند و نه لحاف و پتو به کار می‌برد... نه زنی دارد و نه بچه‌ای و نه نوکر و خدمتگاری... با هوی و هوس‌های خویش پیکار می‌کند و آرامش خاطر دارد.

چون ناپلئون اول «انستیتو» را بار دیگر گشود او را که از اعضای قدیمی آنجا بود برای ایراد سوگند و فاداری دعوت کردند. در پاسخ نوشت.

«من نویسنده‌ای هستم و دیگر هیچ... هرگز سوگند و فاداری نخورده‌ام... و امروز که به سن ۷۳ سالگی رسیده‌ام پس از عمری که همه در دردمرغ گذشته است دلم نمی‌خواهد سوگند بخورم و با خون‌سردی منتظر مرگم. به قوانین حکومتی که مرا حمایت می‌کند فرمانبردارم. اما روحی که خدا به من داده است ارجمندتر و آزادتر از آن است که خود را پست سازم و نسبت به کسی که مانند من بنده خدائی بیش نیست سوگند و فاداری بخورم...»

در ۱۹ ژانویه ۱۸۰۵ درگذشت. ناشر آثارش تیلیارد در مطبوعات فرانسه نوشت که در انگلستان حاضر بودند آثار او را به سی هزار لیره بخرند و در آنجا چاپ کنند و او نپذیرفت.

از کلمات او است که «چشم به راه حقشناسی نباشید تا با نمک ناشناس سرو کارتان نیفتد.»

کتابهایی که آنکبیل دوپرون با خود به اروپا آورد و بیشتر آنها را به کتابخانه سلطنتی پاریس هدیه کرد عبارتند از نسخه‌های خطی:

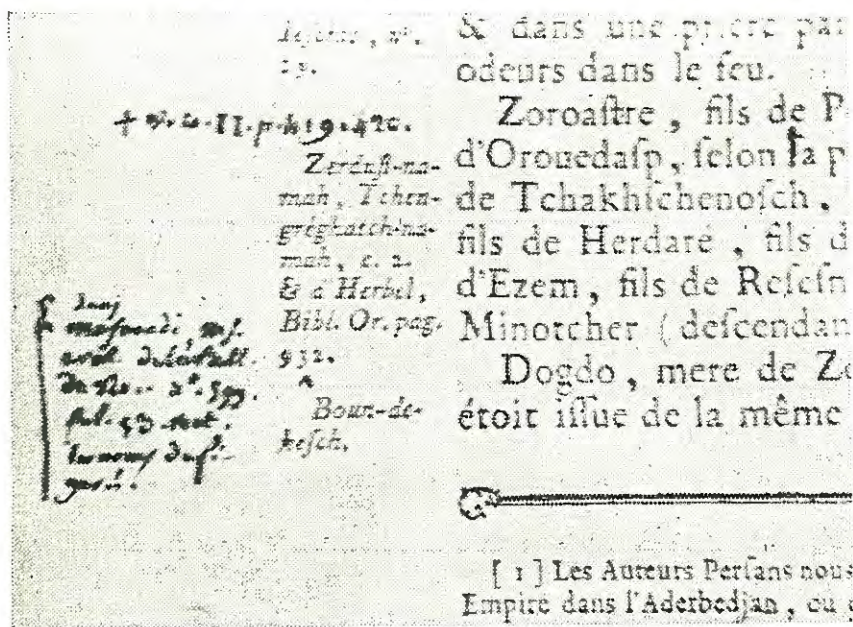
۱- وندیداد نسخه پهلوی وزند از روی نسخه دستور جاماسب.

۲- یسنا به زند و سانسکریت.

۳- ویسپرد نسخه زند.

۴- یشتها ساده.

۵- مجموعه‌هائی از سه بخش اول خورشید نیایش و ماه نیایش و آتش نیایش و آفرینگان دهمان و آفرینگان گاهنبار و گاههای نیایش همه به پهلوی وزند نسخه‌های اصلی پهلوی و پازند فرهنگ و هر مزدیشت به‌زند و پازند و پهلوی. کتاب اخیر به خط موبد شاپور است. سومین بخش عبارت بود از هات یازدهم یسنا به‌زند و سیروزه به‌زند و پازند و همین قسمتها به‌زند و پهلوی به‌دست‌نویس دستور شاپور و خورشید نیایش به‌زند و پازند به خط فارسی و دست‌نویس کیکاوس مقیم روستای مهد و در مشرق سورت و همین نیایش با چند متن نیرنگ و باج به گجراتی و خط فارسی.



یادداشت درص ۷ ج ۱

۶- مجموعه‌ای مشتمل بر آفرین گاهنبار و نام ستایش و آفرین زرتشت به‌گوش پازند (به دین دبیره) و اردیبهشت یشت پت یشت به‌دین دبیره و بخشی از روایت که مشتمل است بر آتش بهرام و جمشید و شاه و ریشه گاهنبارها و مانند آنها به‌پازند (به خط فارسی) و علمای اسلام و دو دیباچه شاهنامه به‌پازند به خط فارسی.

۷- يك روایت كوچك مشتمل بر سیروزه به‌دین دبیره و بعضی آداب و رسوم دین زرتشتی و بعضی ادعیه و غیره که همه به دین دبیره است با چند متن نامه از دستورهای کرمان و هند درباره دین از جمله یکی در زمینه نوروز.

۸- فرهنگ جهانگیری.

۹- برهان قاطع.

۱۰- فرهنگ سروری.

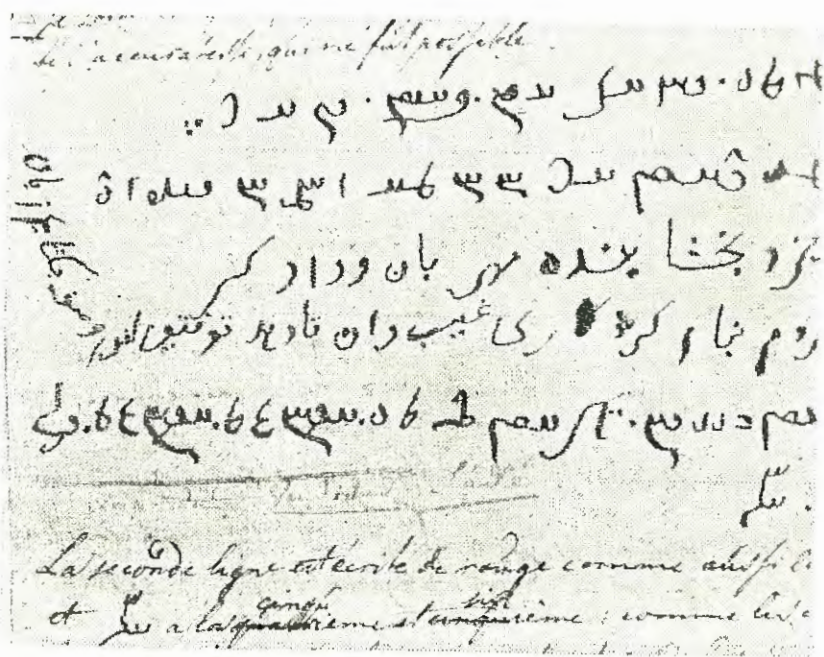
۱۱- سد در.

۱۲- مینو خرد.

۱۳- شاهنامه.

۱۴- گرشاسب نامه.

۱۵- برز و نامه.



یادداشت از ج ۳ ص ۷۲۷

۱۶- فرامرز نامه و جهانگیر نامه و بانو گشپ نامه. (فرامرز و جهانگیر پسران

رستم و بانو گشپ دختر او هستند).

۱۷- زرتشت نامه.

۱۸- چنگر ن هاجه نامه و جاماسب نامه.

۱۹- بهمن نامه.

۲۰- داراب نامه.

۲۱- مجموعه ای از آزادبخت پادشاه ایران و فیروزبخت پادشاه مصر و ارشاد

پسر پادشاه ختا.



نقشه ایران قلمی برابر ص ۷ ج ۱ ضمیمه کتاب شده است

از اینها گذشته ۹۳ نسخه دیگر به زبانهای عربی و ترکی و گجراتی و سانسکریت و تامیلی که ۶۶ نسخه آن فارسی بود با خود آورد.

کار آنکتیل دوپرون ناگهان استادان و پژوهندگان غربی را بیدار ساخت و اندیشه پرداختن به آئین ایران باستان و زرتشت را در آنان زنده کرده تخمی کاشت که حاصلی بس فراوان داشت. کسانی گرانمایه چون راسک و بوپ و بورنوف و اوپرت و اشپگل و وسترگارد و گلدنروگایگرودارمستتر و ماکس مولرو و بارتلمه و جکسون و دومزیل و دوشن گیمن را به دنبال خویش کشید.^۱

Rask, Bopp, Bournouf, Oppert, Spiegel, Westergaard, Geldner, —
Geiger, Darmsteter, Max Muller, Bartholomae, Jackson, Dumézil,
Duchesne-Gillemin,

از اینان گذشته آثار او در میان ادیبان و شاعران و مورخان و فیلسوفان غرب اثری شگرف گذاشت و بزرگانی مانند ولتر و برناردن دوسن پیرومیشله و گوته و شوپنهاور و شلی^۱ و بسیاری دیگر را به حقیقت آئین زرتشت کمابیش متوجه ساخت و در اندیشه آنان مؤثر واقع شد و در جهان بینی و فلسفه غرب نفوذ یافت.

در نوشتن این شرح از منابع زیر استفاده شده است.
دوشن گیمن. زرتشت و جهان غرب، سومین نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران، ۱۳۵۰.

— شهردان، رشید، اوضاع فرهنگی پارسیان در پنج قرن گذشته. هوخ
دوره یازدهم.

— جمال زاده، سید محمد علی، شناسانده زردشت و اوستا، نامه مینوی، تهران
۱۳۵۰.

Voltaire, Bernardin de Saint Pierre, Michelet, Goethe, —
Schopenhauer, Shelly.

نقشه‌ها و تصاویر این مقاله را آقای دکتر مهدی غروی از مؤسسه کاما در بمبئی فراهم ساخته‌اند. بنابراین نویسنده خود را مرهون ایشان می‌داند.

گفتار

آنکتیل دوپرون^۱ درباره ترجمه سانسکریت وندیداد

نوشته ه. ک. میرزا

در حدود سده دوازدهم میلادی و سالهای بعد از آن کتاب یسنای اوستا، پهلوی (ازهای ۱ تا ۵۷) و خرده اوستا و چند کتاب دیگر پهلوی بزبان سانسکریت درهند ترجمه شد. بعلاوه تعدادی از اشعار و مقاله‌های دیگری درباره زرتشتیان باین زبان ساخته و پرداخته گردید.

از برجسته‌ترین این مترجمها یکی موبد نیرو سنگ پوردول بود که در حدود سده دوازدهم در هند میزیست و دیگر مترجمهای سانسکریت عبارت بودند از اکوادیارو - دینیداس بهمن - موبد چندا.

ترجمه سانسکریت یسنا بوسیله ف. شپیگل^۲ گردآوری و سپس ش. د. بوچا^۳ ترجمه سانسکریت و خرده اوستا و دیگر کتابهای موجود سانسکریت را که پارسیان ترجمه کرده بودند جمع آوری کرد. تا سالهای اخیر کسی از وجود ترجمه سانسکریت وندیداد خبر نداشت و شپیگل و بوچا و گلدنر و دیگر دانشمندان هیچکدام تا این اواخر از ترجمه سانسکریت وندیداد یا از وجود چنین ترجمه‌ای سخنی به میان نیاورده بودند.

۱ - Anquetil Duperron

۲ - *Neriosangh's Sanskrit Uebersetzung des Yasn*, von F. Spiegel

۳ - *Collected Sanskrit Writings of the Parsis*, Part I and II, edited by S. D. Barucha, Bowbay 1906, 1910

ذکر وندیداد سانسکریت از پرکرد اول تا ششم بوسیله دوپرون

آنکتیل دوپرون که قریب سه سال ۶۱ - ۱۷۵۸ در هند به تحصیل مشغول بوده چنین می نویسد:

« ترجمه سانسکریت شش پرگرد وندیداد چنانکه تصور می رود در هند موجود است... ».

از آنجا که تا آن زمان کسی از وجود ترجمه سانسکریت وندیداد آگاهی نداشت این سخن او جالب توجه می نماید و نشان می دهد که ترجمه سانسکریت از پرگرد اول تا ششم وندیداد در اواسط سده هیجدهم در هند موجود بوده و آنکتیل می بایست آن را دیده و از این ترجمه در هنگام تهیه کتاب زند اوستایش استفاده کرده باشد.

اطلاع از وجود سانسکریت وندیداد از پرکرد اول تا نهم

جالب توجه است که درین مورد یادآور گردیم آقای س-س بنگالی در کتاب گجراتی (چاپ ۱۸۵۸) که درباره زبان و نوشته های زرتشتیان پرداخته است می گوید: نه پرگرد اولی وندیداد به زبان سانسکریت از آن زمان موجود بوده است.

مارتین هاوگ بخشهایی از وندیداد سانسکریت را دیده است

در زمانی که مارتین هاوگ در سالهای ۶۴ - ۱۸۶۳ در هندوستان به سیاحت در شهرهای گجرات مخصوصاً به جستجوی نسخه های خطی اوستا و پهلوی و سانسکریت مشغول بود^۱ در صفحه ۵ یادداشت مختصری که^۲ در این مورد به چاپ رسانیده یادآور می شود من جزوه کوچکی از ترجمه سانسکریت وندیداد که آنهمه درباره اش گفتگو شده بود در کتابخانه دستور خورشیدجی در شهر سورت پیدا کردم این جزوه حاوی

۱- *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, Tome Premier Seconde*, Paris 1771, page 262.

۲- *Account of a Tour in Gujarat, undertaken in the cold season of 1863-6, in a Search for Zend, Pehlevi, and Sanscrit Manuscripts*, by M. Haug.

See also "Martin Haug in Poona" by Götz von Sell, in *Oriental Studies*, London 1933, page 452. note 1.

متن اوستا با ترجمه‌های پهلوی و سانسکریت وندیداد پرگرد ۸ بند ۸۰-۷۹ و پرگرد ۹ بند ۱ تا چهار بود (برطبق نوشته وسترگارد) عین این جزوه نیز در نزد دستور هوشنگ موجود است.

در مورد این ترجمه وندیداد به سانسکریت من تا آخرین حد جستجو کردم و با کمال اطمینان می‌توانم بگویم که از این جزوه یادشده نسخه دیگری موجود نیست. این گفتار نشان می‌دهد که هاوگ بارها از ترجمه وندیداد به سانسکریت سخنانی شنیده بود ولی تا زمانی که بخشهایی از آن ترجمه را در پونا و سورت پیدا کرد آنها را ندیده بود.

بخشهایی از ترجمه سانسکریت وندیداد بوسیله ج. م. اونوالا منتشر شد

در سال ۱۹۲۵ آقای ج. م. اونوالا نخستین بار پاره‌ای از ترجمه سانسکریت وندیداد را در معرض دید پژوهندگان قرار داد. اونوالا این قطعه را از کد ایران ۳۰ متعلق به دانشگاه کپنهاگ به دست آورده و چنانکه خود او می‌نویسد این قطعه حاوی متن اوستایی وندیداد پرگرد ۸ بندهای ۷۹-۸۰ و پرگرد ۹ بندهای ۱ تا هیجده با ترجمه پهلوی و سانسکریت می‌باشد. این کشف بزرگی بود زیرا تا آن وقت کسی از وجود ترجمه وندیداد به زبان سانسکریت خبر نداشت.

بخشهای دیگر وندیداد سانسکریت

اونوالا ۶ از نسخه خطی وندیدادی سخن می‌راند که قبلاً در تصرف دکتر ب. داور بوده و فعلاً به شماره R 404 در بنیاد شرقی ک. ر. کاما موجود است. این نسخه شامل اوستا و پهلوی پرگرد ۱ تا ۹ وندیداد با ترجمه آن به گجراتی و بعضی از قطعه‌ها به سانسکریت است. آقای اونوالا در مورد ترجمه سانسکریت این قطعات می‌نویسد در این نسخه پرگرد ۵ بند ۴۸ و ۸ بند ۸۰-۷۹ و ۱۸۹-۱-۳۲ به زبان سانسکریت نیز ترجمه شده است.

تأیید گفته آنکتیل و بنگالی

پیداشدن ترجمه سانسکریت وندیداد گزارش آنکتیل را درباره ترجمه پرگرد يك تا شش و همچنین گفته بنگالی را در باره ترجمه پرگرد يك تا ۹ وندیداد تأیید می نماید. علاوه بر این می توان چنین نتیجه گرفت که ترجمه پرگرد هفت تا ۹ وندیداد به سانسکریت باید در نیمه دوم سده هیجدهم یا نیمه اول سده نوزدهم انجام یافته باشد.

دستور برگزاری مراسم دینی وندیداد در ترجمه سانسکریت

جزوه موجود ترجمه سانسکریت وندیداد برعکس ترجمه پهلوی آن شامل دستورالعملهایی است که روش برگزاری مراسم دینی وندیداد را کاملاً در بر دارد و شاید به همین جهت است که آنکتیل می نویسد:

«شش پرگرد نخستین جزء به ترجمه سانسکریت به زبان پهلوی موجود نیست».

آقای اونوالا راجع به همین دستورهای دینی می فرماید یکی از خصوصیات ویژه این ترجمه سانسکریت دستورالعملهای دینی است که فهم آن تنها به کمک ترجمه گجراتی وندیدادی ممکن می گردد که در سال ۱۸۴۲ در بمبئی به وسیله اسفندیارجی فرامجی منتشر گردیده. و چنین می نماید که اسفندیارجی فرامجی می بایست از ترجمه سانسکریت وندیداد برای تهیه ترجمه گجراتی خود در حدود نیمه قرن اخیر استفاده کرده باشد.

بعلاوه درباره وندیداد ساده آنکتیل می نویسد:

«متن مورد بحث ما از سه نوع الفباء تشکیل شده است یکی زند در متن ویکی پهلوی در اعداد و یکی سانسکریت برای مراسم و تشریفات».

درین صورت به نظر می رسد که لفظ Sanskretan نوشته های آنکتیل دلالت به ترجمه سانسکریت وندیداد (چنانکه این جانب در مقاله نامبرده خویش نوشته ام) نکرده بلکه به طور صریح اشاره به دستورهای مراسم دینی به زبان سانسکریت می نماید که در نسخه خطی وندیداد ساده چنانکه آنکتیل یادآوری کرده است موجود بوده.

دکتر مهدی غروی

معاون رایزنی فرهنگی ایران در هند و نپال

فهرست نسخ خطی اوستا در هند

در سال ۱۷۲۳ میلادی کسانی که از کتابخانه بادلیان در انگلستان بازدید می کردند، در دیواره تالار کتابخانه کتابی را می دیدند که با زنجیری محکم به دیوار کتابخانه بسته شده بود. این کتابی بزرگ بود اما هیچکس در اروپا نمی توانست آن را بخواند. این نخستین نسخه خطی اوستا در اروپا و عبارت از یک و نندیداد ساده که در سال ۱۷۱۸ توسط جورج بوچر^۱ George Boucher در سورت هندوستان از یک پارسی خریداری و به انگلستان ارسال شده بود.

برای معرفی کتاب^۲ این عبارت را نوشته و در کنار کتاب به دیوار چسبانیده بودند:

(Leges Sacrae ritus et liturgia Zoroaster... Scripsit hanc librum
tched Divdadi Pilius)

ملاحظه می شود که چقدر در آن عصر مردم اروپا نسبت به کتاب مقدس ایران قدیم بی اطلاع بوده اند. زیرا نام کتاب و نام مصنف کتاب هر دو به اشتباه ذکر شده و

-
- ۱- کتابهای مقدس شرق جلد ۶ مقدمه ص ۱۵ دارمستر بوچرا همشهری هاید شرق شناس معروف انگلیس در آن عصر می داند. آنکتیل دوپرون وی را جورج بوچر G. Bouchier خوانده است. جلد اول زند اوستای آنکتیل دوپرون بخش اول ص ۵ و J. J. Modg کتاب آنکتیل دوپرون و دستور داراب به انگلیسی و گجراتی چاپ بمبئی ۱۹۱۶ ص ۶.
 - ۲- مدی. آنکتیل دوپرون و دستور داراب ص ۶ ترجمه عبارت قوانین مقدس آداب و رسوم مذهبی و نماز زرتشت... ضد پسر دیوداد کتاب را نوشته است)

نام مصنف و کتاب مخلوط شده است.^۱
 در پایان متن اوستائی کتاب تاریخ کتاب روز ۲۵ ماه هفت سال ۱۰۵۰ یزدگردی
 که مطابق است با ۱۶۸۱ میلادی ذکر شده.^۲
 چند سال پس از آن يك اسكاتلندی به نام فریزر Frazer که عضو انجمن شهر
 بمبئی بود به سورت رفت که هم دربارهٔ دین ایرانیان قدیم معلومات و اطلاعات تازه
 به دست بیاورد و هم تعدادی نسخ کتاب مقدس خریداری کند. به قول دارمستر هدف
 نخستین وی کاملاً با شکست روبرو شد و در هدف دوم موفقیت چندانی نیافت.^۳
 وی در نسخه یسنویشثها و تعدادی نسخ خطی فارسی و هندو خریداری کرد
 و به انگلستان برد.^۴

بنابراین ملاحظه می شود که پیش از آنکتیل دوپرون اقداماتی برای تهیه بررسی
 و ترجمه کتابهای مقدس ایران قدیم به زبانهای اروپائی به عمل آمده و نتیجه آن رسیدن
 چند متن از اوستا به اروپا بوده است. انگیزهٔ اساسی این فعالیت ها انتشار کتاب پرفسور
 توماس هاید Thomas Hyde از استادان آکسفورد به نام بنیادهای واقعی و شگفت آور
 ایران باستانی^۵ بود در سال ۱۷۰۰ میلادی. وی در این کتاب از جوانان دانش پژوه
 اروپا خواسته بود که برای تحقیق در دین ایران قدیم به خاور زمین بروند. آنکتیل
 دوپرون نخستین کسی بود که درخواست وی را عملی ساخت.

ابراهیم آنکتیل دوپرون Abraham Anquetil Duperron در هفتم دسامبر ۱۷۳۱
 در پاریس به دنیا آمد و برادر بزرگ وی لوئی پیر Louis Pierre (۱۸۰۶ - ۱۷۲۳)
 در فرانسه به عنوان يك تاریخدان شهرت داشت و برادر کوچکش بریان کور

۱- آنکتیل دوپرون. زند و اوستا ج ۱- بخش ۱- ص ۵۸/۵۹

۲- برای بررسی آن نگاه کنید به

Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Budalein library by Dr. Ed. Sachau. No, 1935

۳- کتابهای مقدس شرق جلد ششم مقدمه ص ۱۴.

۴- آنکتیل دوپرون شرح این کتابها را در سفرنامهٔ خود داده است و می نویسد که
 آنها را به ۵۰۰ روپیه از خانواده مانوک جی شت خریداری کرده بوده است. مدی و آنکتیل
 دوپرون و دستور داراب ص ۷.

۵- کتابهای مقدس شرق جلد ششم مقدمه پا حرفی ص ۱۴.

Brian Court در سورت هند رئیس يك کارخانه بود و بعدها در تکمیل مطالعات اوستائی وی مؤثر واقع شد.

در دانشگاه، آنکتیل جوان برای ادامه تحصیل در رشته ادیان به خواندن زبان عبری پرداخت. سپس به خواندن عربی و فارسی سرگرم شد. زیرا پی برده بود که خواندن عبری بدون دانستن این دو زبان نتیجه ای را که وی در نظر دارد نخواهد داشت.^۱

محقق جوان از پاریس به آکسر Auxerre و از آکسر به امرفوت Amersfoot در استان اوترشت هلند رفت و در این شهر که مرکز مطالعات شرقشناسی بود به فراگرفتن عربی و فارسی پرداخت پس از این مطالعات بود که آنکتیل مردد ماند که چه کند: به خدمت وزارت امور خارجه در آید یا خدمات دینی خود را در کلیسا آغاز کند.^۲ زیرا درین زمان برای هر دو شغل آمادگی و لیاقت داشت.^۳

وی از هلند به پاریس بازگشت و مطالعات خود را در کتابخانه پادشاهی پاریس به ریاست آبه سالیه L' Abbé Sallier ادامه داد و از این راه به شخصیت های مهم علمی فرانسه معرفی شد و اینان توانستند که اعتباراتی از مراکز علمی وابسته به کتابخانه تدارك کنند و در اختیار وی قرار دهند.

در اینجا بود که به مطالعات اجتماعی در احوال مردم آسیائی آنسوی فرات علاقمند شد و دو هدف در برابر خود یافت: شناسائی هند از راه زبان سانسکریت و وداها و شناسائی ایران از راه کتاب زند اوستا.

وی هدف دوم را انتخاب کرد: ایران شناسی. زیرا علاوه بر زند اوستا سرزمین ایران و مردمش را که با یهودیان، مصریان، یونانیان، هندیان و چینیان ارتباط و آمیزش داشته اند دوست می داشت. وی به کتاب تاریخ^۴ دکتر هاید که در نوع خود نخستین اثر مهم در اروپا بود مراجعه کرد. اما این براساس منابع قدیمی ایرانی تألیف نشده بود و از کتابهای نوین مانند فرهنگ جهانگیری، ارداویرافنامه و صدرالهام گرفته

۱- منان. آنکتیل دوپرون در سورت ص ۴ و ۵.

۲- دوپرون زند اوستا ج ۱- بخش ۱- ص ۳۹.

۳- کلکته ریویو شماره ۵۸ دسامبر ۱۸۵۷ ص ۲۴۴.

۴- Historia Religionis Veterum Persarum

چاپ نخستین در ۱۷۰۰ و چاپ دوم در ۱۷۶۰.

بود. بنا براین وی به این نتیجه رسید که برای تکمیل معلومات خود بهتر است با ایرانیان سرکار داشته باشد و چون هند گروهی از ایرانیان اصیل را در طی ۹۰۰ سال اخیر در خود جای داده بود برای وی ارض موعود به حساب می آمد. سرزمینی بود در مغرب هند به نام گجرات. وی زندگی در میان پارسیان هند را برای تکمیل مطالعات خود انتخاب کرد.

در سال ۱۷۵۴ یکی از مهمترین لحظات زندگی آنکتیل فرا رسید. درین سال چند صفحه چاپ سنگی از وندیداد بوچر به پاریس فرستاده شد.

اینها را برای مشاهده دانشمندان فرانسوی ایتن فورمن Etienne Fourmont آورده بودند و وی آنها را به شاگردش لوئی دشوتری Louis Deschautrayes يك خاورشناس بود و درباره چین مطالعه می کرد داده بود که بررسی کند. دوپرون این چند صفحه را در خانه دشوتری دید و این جمله را به زبان آورد:^۱

Sur le champ j'ai resolu d'enrichir ma Patrie de ce singulier ouvrage.
وی می دانست و پی برده بود که این زبان می تواند بهتر از زبانهای یونانی و لاتین درهای بسته شرق را بروی غرب بگشاید.

ولی برای یاد گرفتن این زبان و خواندن این صفحه چه باید کرد؟ کجا باید رفت؟ به ایران یا هند؟ سرانجام تصمیم نهائی خود را گرفت. باید به هند عزیمت کرد، جایی که امکان مطالعه و دهاها نیز وجود دارد. بعضی از دوستانش نظر وی را تأیید کردند و قول دادند که برای جلب کمک مادی از دولت فرانسه و کمپانی هند شرقی فرانسه اقدام خواهند کرد.

مذاکرات درباره وی آغاز گردید اما آنکتیل جوان شتاب داشت و از طرف دیگر نمی خواست که در مورد کارهای هند به دولت یا کمپانی تعهد بسپارد. بستگانش نیز استطاعت تحمل مخارج وی را نداشتند. از اینرو مصمم شد که مانند يك سرباز ساده داوطلب به هند برود و پس از وصول به هند از کار سربازی سرباز زند و سرگرم کار خود گردد. این تصمیم خود را با افسری که مأمور گردآوری و ثبت نام سربازان بود درمیان گذاشت. نخست افسر مزبور از نوشتن نام وی خودداری کرد و سرانجام با اصرار وی و تعهد اینکه به هیچکس این مطلب را نگوید نامش را ثبت کرد. آنکتیل

۱- دوپرون زند اوستا ج ۱- بخش ۱- ص ۶

همانطور که قول داده بود به هیچکس نگفت که چه خواهد کرد و فقط در آخرین روز اقامت در پاریس این راز را با برادر جوانش در میان گذاشت، برادری که بعدها از او متابعت کرد و به هند رفت و سرانجام به ریاست کارخانه رسید.

روز هفتم نوامبر ۱۷۵۴ وی پاریس را ترک گفت، در حالیکه از مال دنیا فقط دو پیراهن و دو دستمال و یک جوراب داشت. البته جز لباسی که پوشیده بود و جعبه‌ای محتوی وسائل ریاضی دریانوردی و یک تورات به زبان عبری و دو کتاب دیگر.

ده روز بعد در ۱۶ نوامبر به بندر اریان در فرانسه رسید. زندگی سربازی وی را بسیار فرسوده ساخته بود در اینجا شنید که دوستانش موفق شده‌اند برایش یک مستمری ۵۰۰ فرانکی از پادشاه فرانسه بگیرند و باین ترتیب از مشقت زندگی سربازی آسوده شد. موافقت شده بود که وی بدون پرداخت کرایه به هند برود و در طی مسافرت با فرمانده کشتی همسفر باشد. سرانجام در تاریخ ۲۴ فوریه ۱۷۵۵ با کشتی دوک آکی‌تن Le Duc Aquitaine خاگ فرانسه را ترک گفت و در دهم اوت ۱۷۵۵ وارد بندر پندیشری شد. بندر پندیشری مرکز مستعمراتی فرانسه در هند و در حوالی مدرس قرار داشت. مدت اقامت آنکتیل در هند جمعاً پنج سال و نه ماه بود زیرا وی در ۲۸ آوریل ۱۷۶۱ بندر بمبئی را ترک گفت. ۱۷ نوامبر همان سال وارد بندر پورتسموت در انگلستان شد. و پس از مدت کوتاهی اقامت در انگلستان ۱۴ مارس ۱۷۶۲ وارد پاریس شد.

وی در این مدت هفت سال و چهار ماه که از پاریس دور بود سخت‌ترین و در عین حال جالب‌ترین دورانهای زندگی را گذراند. در هند با عدم وسائل و وقوع جنگ میان قوای مستعمراتی انگلستان و فرانسه و مشکلات محلی و عدم همکاری بومیان توانست آنهمه پیشرفت کند و با موفقیت کامل به فرانسه بازگردد و ۷ روز بعد از ورود یعنی ۱۵ مارس ۱۷۶۲ نسخه‌های خطی را که گرد آورده بود به کتابخانه ملی پاریس تسلیم کرد و در حدود ده سال بعد در سال ۱۷۷۱ کار بزرگ وی: متن فرانسوی زند اوستا با ملحقات و مقدمه مفصل به عنوان نخستین ترجمه کتاب مقدس ایران قدیم در فرانسه انتشار یافت.

در اینجا اشاره‌ای نیز به خط‌سیر وی در هند در طی این پنجاه سال و نه ماه می‌کنیم، تا مدت قطعی مطالعه و تحقیق وی برای مجری ساختن کار بزرگی که در پیش داشت معلوم گردد. وی نخست در پندیشری به خواندن زبان فارسی که در آن عهد بیش از هر

زبان دیگر در آسیا عمومیت داشت^۱ سرگرم شد. اما پس از مدت کوتاهی به بنگال رفت و پس از ماجراهای بسیار در ماه اوت ۱۷۵۷ دوباره به پندیشری آمد و در اکتبر همان سال به سورت در گجرات که کعبه آرزوهای وی شمرده می‌شد عزیمت کرد و در ماه مه ۱۷۵۸ یعنی پس از هشت ماه وارد سورت شد و تا فوریه ۱۷۶۱ که سورت را به مقصد اروپا ترک کرد در حدود سه سال (دو سال و ده ماه) در سورت ماند و در این مدت سفری نیز به نواحی دیگر گجرات رفت (آخرین نقطه‌ای که بازدید کرد غار الفانتا Elefanta در حوالی بمبئی بود).

بررسی مطالعات آنکتیل، شرح مسافرت وی به هند و معرفی نسخ خطی که وی از هند آورده و کتاب خود وی که نسخه چاپی اختصاصی وی با یادداشتها و دو نقشه قلمی از ایران و گجرات که اکنون در کتابخانه مؤسسه شرقشناسی گاما، بمبئی، حفظ می‌شود، از حوصله این مختصر خارج است. در اینجا هدف فقط بررسی مدتی بود که وی صرف مسافرت علمی خود به مشرق کرد، مسافرتی که نتیجه‌ای چنان عظیم داشت. پس از آنکتیل دوپرون دانشمندان بسیار به هند آمدند و نسخ مهمی از اوستا را با خود بردند. بسیاری از نسخه‌های جدید اوستا نیز درین مدت از ایران به هند آمد. صدها نسخه نیز در خود هند نویسانده شد.

برای معرفی این نسخ موجود گذشته از کاتالگ‌های کتابخانه‌ها يك کار علمی بسیار مهم صورت گرفته است که در حقیقت هدف نویسنده این مطالب معرفی این کار است.

مؤید دانشمند پارسی جمشید کاوس جی کاتراک Jamshed Cawasji Katrak را همه کسانی که با جامعه ادبی پارسیان هند ارتباط دارند و یا سرگرم بررسی ادبیات زرتشتی هستند می‌شناسند. این بزرگوار که با آنهمه دانش و احاطه مردی فروتن و آزاده است مدتی در تهران بسر برده و یکسال نیز با دانشکده ادبیات دانشگاه تهران همکاری علمی داشته و نیز سال گذشته به عنوان يك ایرانشناس برجسته برای شرکت در جشن شاهنشاهی به ایران رفته بود. شاهکار استاد کاتراک که در نوع خود بی نظیر است، کتاب گنجینه‌های خاورزمین Oriental Treasures می‌باشد که به سال ۱۹۴۱ در بمبئی به چاپ رسید.

۱- مدی و آنکتیل دوپرون و دستور داراب ص ۹.

خارگات M. P. Khareghat دانشمند فقید پارسی درباره این کتاب می نویسد: من بیست سال است که جمشید کاتراک را به عنوان يك کارشناس آئین زرتشتی و تاریخ پارسیان و زبانهای هندی می شناسم. وی دانشمندی است توانا، برجسته و فروتن پس از اتمام تحقیقات فوق لیسانس در مدرسه رشیدجی جی بوی به عنوان محقق در مدرسه کاما تحت نظر دکتر مدی سرگرم کار شد.

و مأموریت یافت که کتابخانه های پارسیان گجرات را بررسی و نتیجه کار خود را طی گزارش های دقیق به مؤسسه رد کند. وی چنین کرد و کلیه کتابهای خطی ایرانی اعم از پیش از اسلام و بعد از اسلام که درین کتابخانه های گمنام وجود داشت معرفی کرد و گزارش های وی در ۷۶۲ صفحه در کتابخانه کاما ضبط گردید. سپس این فهرست ها را مرتب کرد و به صورت کتابی نفیس درآورد و منتشر ساخت. اگرچه درین کتاب فقط قسمتی از مطالب گردآوری شده گنجانده شده است، اما مؤلف این فهرست را با افزودن ملحقات و یادداشتها و ضمائم به صورت يك کتاب جامع و مفید درآورد. البته برای محققى که بخواهد اطلاعات بیشتر درباره این نسخ داشته باشد دسترسی به اصل گزارشها کاملاً امکان پذیر است.^۲

نویسنده این مختصراً بررسی کتاب گنجینه های خاورزمین و اصل گزارشها و افتخار مصاحبت با مؤلف محترم، به فکر افتاد که فهرست مختصری از اوستاهای موجود درهند فراهم سازد که شاید اندك اثری در راهنمایی دانشجویان ایرانشناسی در ایران داشته باشد، اگرچه خود نگارنده اذعان دارد که کار بسیار ناقص و نارساست اما امیدوار است که مقدمه ای باشد برای کار اساسی، کاری که شامل معرفی کامل نسخ خطی اوستا در سراسر جهان از جمله هند باشد.

در بمبئی خوشبختانه کار بررسی ساده و آسان است. زیرا تقریباً همه نسخ خطی گرانقدر اوستا در کتابخانه مؤسسه کاما گردآوری شده و در اینجا لازم است از دانشمند فقید پارسی ملا فیروز که در این کار پیشقدم شد و مانو کجی هاتریا که کتابهای خطی مهمی با خود از ایران آورد نام برده شود.

پس از تشکیل مؤسسه کاما و الحاق کتابخانه ملا فیروز به این مؤسسه این سنت پدید آمد که کتابخانه دانشمندان فقید دیگر پارسی به مؤسسه کاما ملحق گردد،

۱- از مقدمه همین کتاب به قلم استاد خارگات صفحه هفت .

چه از راه خرید آنها از اعتبارات مؤسسه، و چه با اهدای آنها توسط خود یا ورثه پارسی دانشمندان بنابرین در فهرست تهیه شده، کتابهای خطی موجود در کتابخانه کاما و کتبخانه‌های کوچک گجرات گنجانده شد و همه جا شماره کتاب در کاتالگ داده شده است که مراجعه کننده بتواند در صورت نیاز به اصل رجوع کند و خصوصیات و امتیازات کامل نسخه را بررسی و مطالعه نماید.

درین فهرست پنج بخش اوستا، خرده اوستا، وندیداد، ویسپرد، یسنا، ویشتها به ترتیب حروف الفبا، بررسی شده و در قسمت ششم متن‌های متفرقه گنجانده شده است. در هر يك از این بخش‌ها نیز متون را به ترتیبی که در کتاب یا کاتالگ ذکر شده آورده‌ایم و در تنظیم جدول نیز این نکات رعایت شده است.

۱- درستون يك زبان و خط نسخه ذکر شده است

۲- درستون دوم ترجمه و ملحقات نسخه در صورت ذکر در اصل معرفی شده

است .

۳- درستون سوم تعداد ورق یا صفحه ذکر شده است.

۴- درستون چهارم نام کتابخانه و محل کتابخانه را ذکر کرده‌ایم .

۵- در ستون پنجم شماره کتاب در کتاب استاد کاتراک و کاتالگ کتابخانه کاما ذکر شده و علامت + در قسمت چاپ عدد نشانه آنست که در کاتالگ‌ها شرح مندرجات ذکر شده است.

۶- ستون ششم حاوی چهار مطلب است: - تاریخ کتابت، نام کاتب، نام نویسنده و محل نگارش و به ترتیب آنها که جواب ندارند با علامت (--) مشخص شده‌اند.

به عنوان نمونه نخستین نسخه خرده اوستا را معرفی می‌کنیم:

۱- خرده اوستا به زبان اوستائی، به خط اوستائی.

۲- ترجمه ندارد. ملحقات به پازند و سانسکریت.

۳- تعداد ورق ۱۵۱. تعداد صفحه ذکر نشده (فقط در بعضی از نسخ بجای ورق folio صفحه ذکر شده است).

۴- نام دارنده یا کتابخانه موبد پیرز شاه پاودی. محل کتابخانه: سورت.

۵- شماره ۱۴ از کتابخانه گنجینه‌های خاورزمین فهرست مندرجات ذکر شده است.

۶- تاریخ نگارش ۱۹۰۷ سموات (سال هندی).
نام کاتب ذکر نشده. نویسنده هیربد مهرنوش. محل نگارش ذکر نشده است.

سال یزدگردی و سال سموات

اختلاف میان سال یزدگردی و سال میلادی ۶۳۱ سال است یعنی برای تبدیل سال یزدگردی به سال میلادی باید عدد ۶۳۱ را بدان افزود. اختلاف میان سال سموات و سال میلادی ۵۶ سال است یعنی برای تبدیل سال سموات به سال میلادی باید عدد ۵۶ را از آن کم کرد. $۶۳۱ + \text{سال یزدگردی یا } ۵۶ - \text{سال سموات} = \text{سال میلادی}$.

فهرست نسخ خطی اوستا در هند - الف : خورده اوستا

شماره	زبان	خط	ترجمه و ملاحظات	ردن با صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالگی	تاریخ - خط - کاتب - محل
۱	اوستائی	اوستائی	پازند سانسکریت	۱۵۱-	فرامچی پاودی. سورات	+ ۱۴	۱۹۰۷ س - از واد مهرنوش
۲	»	»	-	۱۳۵-	فرامچی پاودی. سورات	+ ۱۵	- خوش
۳	»	»	پهلوی. گاهی تفسیر فارسی	۲۱۸-	فرامچی پاودی. سورات	۱۶	۱۲۳۰ ی
۴	»	»	پهلوی و فارسی	۲۴۴-	یومانیجی دستور.	+ ۳۴	تازه
۵	»	»	- توضیحات گجراتی قدیم	۳۳۵-	ادول جی پاودی	+ ۴۶	۱۷۲۴ س - ارواد جمشید
۶	»	»	ترجمه و تفسیر بگجراتی قدیم	۴۸۵-	فریدن جی نالادارو.	+ ۵۴	۱۱۰۲ ی - موبد فریدون
۷	»	»	گجراتی	۱۹۷-	»	+ ۶۹	۲۱۵ ی - موبد رستم بهرام سنجانا
۸	»	»	- توضیحات بگجراتی	۴۶۶-	نوسرمانجی. »	+ ۸۰	۱۷۹۵ س - باروچ
۹	»	»	- توضیحات بفارسی پازند	-	هرمزجی دلال.	+ ۹۰	۱۰۶۷ ی شکسته. - ؟
۱۰	»	»	-	-	»	+ ۹۶	۱۱۰۴ س - سورات
۱۱	اوستائی قدیمی فارسی	اوستائی کامل اوستائی	- توضیحات فارسی	-	دستور کیخسرو. سورات	+ ۲۶	۱۰۰۹ ی - ارواد هرمز باروچ
۱۲	»	»	پازند	۲۳۲-	»	۱۳۱	کهنه
۱۳	»	»	-	۳۵۰-	»	۱۴۱	خیلی کهنه شیشه یک اوستای قدیمی
۱۴	»	»	-	۱۳۱-	ادولجی اییادا	+ ۲۲۷	»
۱۵	»	»	-	۳۲۵-	فرامرز پاودی	+ ۲۶۳	کهنه
۱۶	»	»	معنی و فهرست گجراتی	-	»	+ ۲۷۰	خیلی کهنه خوب
۱۷	»	»	فارسی. گاهی توضیح گجراتی	۶۶-	فرامچی رابادی	۲۷۹	-
۱۸	اوستائی گجراتی	اوستائی	گجراتی	۱۴۰-	»	۲۸۵	۱۱۷۵ ی
۱۹	اوستائی	اوستائی	- توضیحات پازند	۳۳۶-	داربیجی رابادی	۳۳۱	قرن ۱۱ ی. خوب -
۲۰	»	»	فارسی و دعاها و کویچک	۳۹۲-	کاسچی مدی	۴۰۸	۱۲۱۷ هجری. خوب داربشام

فهرست نسخ خطی اوستا درهند - الف: خورده اوستا

تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش	کاتالگ	نام و محل کتابخانه	درج یا صیحه	ترجمه و ملحقات	خط	زبان	شماره
خیلی کهنه - - -	۴۴۷	دارابی دستور سورات	-	سانسکریت گاهی -	اوستائی گاهی گجراتی قدیم	اوستائی	۲۱
۱۰۴۱ ی. خوب شکسته - - -	۴۴۶	»	- ۲۰۰	- معانی گجراتی قدیم	اوستائی	اوستائی	۲۲
کهنه - - -	+ ۴۵۵a	موبد رتن جی	-	-	اوستائی پهلوی	»	۲۳
کهنه - - -	+ ۵۹۸	دستور ابادینا سورات	- ۴۳۲	-	کامل زند	»	۲۴
- - -	+ ۶۰۱	»	- ۱۶۱	-	اوستائی	»	۲۵
کهنه - - -	+ ۷۴۷a	پیروز جی پشوتنجی یوسار	- ۲۵۰	- گجراتی	گجراتی	»	۲۶
- - -	+ ۷۵۰	»	- ۱۱۲	-	اوستائی	»	۲۷
۱۲۳۳ - نورزجی، نوساری - - -	+ ۷۵۹	فریدونجی و ساری نوساری	- ۴۰۰	- سرلوحه پازند و شوفارسی	اوستائی	»	۲۸
خیلی کهنه - - -	+ ۶۸۰	»	- ۲۲۶	-	گجراتی	»	۲۹
کهنه - - -	۸۰۲	دستور پستونجی بولسار	- ۲۱۴	-	اوستائی	»	۳۰
۱۲۲۶ ی - جمشید جی مدن -	+ ۸۱۷	فرامجی ماما، بمبئی	- ۴۴۰	-	اوستائی	»	۳۱
۱۸۱۸ س - رستم جی - سورات	+ ۱۱۴	کاما - بمبئی	- ۲۲۹	-	پهلوی	»	۳۲
۱۸۹۸ س اروادمانو کچی -	+ ۱۱۵	»	- ۵۰۶	-	گجراتی	»	۳۳
۱۱۲۹ ی - نوردجی سنجاما -	+ ۱۱۶	»	- ۳۴۷	-	تفسیر گجراتی	»	۳۴
۱۸۴۷ س - موبد داراب نوساری	+ ۱۱۷	»	- ۵۷۷	-	فارسی	»	۳۵
۱۱۸۴ ی - موبد پالون	۱۱۸	»	- ۲۴۲	-	گجراتی	گجراتی	۳۶
				-	»	اوستائی	

از شماره ۳۲ تا ۳۶ از کاتالوگ مؤسسه گاما

فهرست نسخ خطی اوستا در هند . و زندیاد سد

شماره	زبان	خط	ترجمه و ملحقات	ردف یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالگ	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۱	اوستائی زند و گجراتی دواناگری	اوستائی	نیرنگ	۷۸۶-	پتروزشاهپادری-سورات	۱	کهنه - خوش - -
۲	»	»	-	۴۲۶-	»	۲	نو - - -
۳	»	»	-	۳۱۳-	»	۳	۱۱۷۸ ی - پادری - بهمنی
۴	»	»	-	۳۲۳-	»	۴	» - ۱۱۷۷ ی - -
۵	»	»	-	۲۶۴-	»	۵	» - گرشاسب - ۱۱۸۹ ی
۶	»	»	-	۳۶۸-	»	۶	پادری نوساری - ۱۲۰۳ -
۷	»	»	-	۱۷۷-	»	۷	خیلی کهنه - - -
۸	»	گجراتی قدیم	گجراتی	۴۰۹-	کریاجی	۳۷	۱۱۵۹ - خوش سنجانا -
۹	»	اوستائی	توضیحات گجراتی	۳۱۳-	امریگر	۴۷	- ۱۱۳۹ - -
۱۰	»	»	»	۳۰۴-	تالادارو	۶۳	- - -
۱۱	»	زند بهلولی	فارسی درحاشی	۳۷۵-	»	۶۷	کهنه - - -
۱۲	»	اوستائی	توضیحات گجراتی	۱۳۱-	آتشکده قدیمی، دسورات	۷۰	۱۱۵۳ - رستم سنجانا . سورات
۱۳	اوستائی	»	توضیحات گجراتی	۳۴۲	آتشکده قدیمی، دسورات	۷۱	سورات ۱۲۲۵ ی مانک .
۱۴	»	»	پا بازند	۴۴۷-	تالادارو	۷۷	- ۱۰۵۹ ی - سنجانا .
۱۵	»	فارسی	فارسی	۳۲۶-	دلال	۸۹	- ۱۱۳۶ ی - مینوچهر .
۱۶	»	اوستائی	گجراتی	۲۸۹-	پادری	۱۲۱	سورات ۱۸۸۴ س مانوک .
۱۷	» (ج ۱) گجراتی	»	-	۳۰۳	دستور کیشور و	۱۲۴	- - - جدید

فهرست نسخ اوستا در هند . وندید سد

نگارش	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش	کاتالگ	نام و محل کتابخانه	ورق یا صفحه	ترجمه و ملحقات	خط و زبان	شماره
جدید - - -	۱۳۵	دستور کیخسرو در سورات	۲۲۹ -	-	-	» (ج ۲)	+ ۱۸
۱۳۹ ی - تازیوسنگ سورات	۱۲۷	»	۳۴۳ -	گجراتی قدیم	اوستائی	»	۱۹
۱۸۹۶ س - پالیا -	۱۴۹	بهرام کاملین	۵۳۱	آزاد به گجراتی . گجراتی	گجراتی	»	+ ۲۰
۱۱۹۹ زیبا . اتوالا	۱۷۵	دستور بکری	۲۸۳ -	نیرنگه تو ضیحات گجراتی	اوستائی	»	۲۱
۱۸۸۲ س - شاپور -	۱۷۷	»	۳۱۲ -	»	»	»	۲۲
۱۱۹۱ ی - مهرنوش نوساری	۱۸۱	پانتاکی	۳۰۴	توضیحات گجراتی	»	»	۲۳
- - -	۱۸۲	پانتکی	۳۲۱ -	-	»	»	۲۴
۱۸۹۵ ی - پوی . سورات	۱۸۲	»	۳۱۲	توضیحات گجراتی	»	»	۲۵
جدید - - -	۱۸۵	گلاری	۴۲۲ -	گجراتی و مقدمه	»	»	۲۶
» - - -	۱۸۶	»	۲۰۳ -	گجراتی بخط پازند	گجراتی	»	+ ۲۷
۱۲۲۰ ی - اپادا	۱۸۷	اپادا	۲۸ -	دردهلد	اوستائی	»	۲۸
۱۹۲۰ س - تاتی	۱۸۸	»	-	معروف به رابادی	»	»	+ ۲۹
۱۹۱۴ س - ای باتا	۱۹۱	»	۱۰۳	گجراتی -	»	»	+ ۳۰
- - -	۱۹۳	راند	۵۵۰ -	گجراتی	»	»	+ ۳۱
۱۲۰۵ خوش کاوس . نوساری	۲۱۴	اپادا	۳۶۱ -	»	»	»	+ ۳۲
- - -	۲۱۵	»	۴۲۵ -	-	»	»	۳۳
- - -	۲۳۰	»	۲۸۸ -	۵ جلد -	زند	»	۳۴
کهنه - - -	۲۳۳	دستور سینور	۲۶۴	گجراتی	اوستائی	»	۳۵
۱۲۰۲ ی - مانوک . سورات	۲۳۵	دستور سینور	۲۹۵ -	گجراتی	»	اوستائی	۳۶
کهنه - - -	۲۷۲	رابادی	-	گجراتی توسط اسپندیاری	گجراتی	»	+ ۳۷

فهرست نسخ خطی اوستا در هند. وندیداد سده

شماره	زبان و خط	ترجمه و ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتایبخانه	کاتالگ	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۳۸	اوستائی	گجراتی	۲۱۹	رابادی	۲۷۷	- - -
۳۹	»	»	۲۴۷	»	۲۸۹	- - -
۴۰	»	»	۲۴۵	مهاتا	۲۹۴	- - -
۴۱	»	گجراتی	۴۴۰	»	۲۹۵	- - -
۴۲	»	نیرنگ بد گجراتی	۳۲۴	امریرگر	۲۹۶	- - -
۴۳	»	-	۳۹۴	»	۲۹۷	- - -
۴۴	»	گجراتی	۳۲۲	سن	۲۹۹	- - -
۴۵	»	گجراتی و مقدمه فرامی	۵۰۰	دارابچی	۳۳۰	- - -
۴۶	»	گجراتی	-	رابادی	۳۳۳	- - -
۴۷	»	»	۲۸۹	»	۳۳۴	- - -
۴۸	»	-	-	دستور	۳۷۱	- - -
۴۹	»	-	۱۶۴	مودی	۳۸۶	- - -
۵۰	»	گجراتی	-	»	۳۹۲	- - -
۵۱	»	دنی رنگ	۱۴۸	دستور	۴۲۹	- - -
۵۲	»	»	-	واخاریا	۴۵۳	- - -
۵۳	»	۱ -	۲۶۴	وکیل	۴۷۳	- - -
۵۴	»	گجراتی و خط دیوانا گری	۲۷۴	»	۴۷۴	- - -
۵۵	»	نیرنگ گجراتی	۲۶۸	او کاجالانا	۴۹۷	- - -
۵۶	»	توضیحات گجراتی	۲۹۴	»	۴۹۸	- - -
۵۷	»	نیرنگ گجراتی	۳۶۸	»	۳۶۸	- - -

فهرست نسخ خطی اوستا در هند و نندیداد سد

تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش	کاتالک	نام و محل کتابخانه	ورق یا صفحه	ترجمه و ملحقات	زبان و خط	شماره
- فریدون -	۵۵۴	باروچ	۷-	گجراتی	اوستائی قسمتی به گجراتی	۵۸
- ۱۸۳۱ س -	۶۰۶	مورات	۱۸۶-	نیرنگ گجراتی	اوستائی	۵۹
- ۱۱۸۰ ی -	۶۰۸	»	-	تفسیر در حاشیه فارسی»	»	+۶۰
- فرمچی -	۶۴۸	»	-	فوغرد ۳»	»	۶۱
- ۱۲۰۵ ی - بهرامچی نوساری	۶۵۸	»	۱۳-	گجراتی» ۱۲»	»	۶۲
- رابادی -	۶۵۹	»	۵-	پهلوی فارسی فوگرگد»	اوستائی	+۶۳
- فرامچی -	۶۶۰	»	-	گجراتی ف ۲۱-۱۹	گجراتی	+۶۴
- جمشید -	۶۶۱	»	۷-	» ف ۱-۳	»	+۶۵
- ۱۲۰۵ ی -	۶۶۲	»	۱۴-	» ف ۱۲-	»	+۶۶
- -	۶۶۳	»	-	» (۱۲)-	»	+۶۷
- اسپندیاریجی -	۶۶۴	»	۲۵-	» ف ۱-۳	»	+۶۸
- -	۶۶۵	»	-	» ف ۷	اوستائی اوستائی پهلوی	۶۹
- -	۶۶۶	»	-	» (۹۰۸)	»	۷۰
- -	۶۶۷	»	-	» (۲۹۶)	»	۷۱
- -	۶۶۷	»	-	گجراتی ف ۰ ۱-۲	»	+۷۲
۱۷۹۷ س - موبد تهوور	۶۹۵	اودوآدا	۳۱۶	گجراتی	»	۷۳
- ۱۹۲۷ س -	۶۹۶	»	۲۸۷-	گجراتی	»	۷۴
- خیلی کهنه -	۷۰۶	میرزا	-	فارسی در حاشیه	»	۷۵
- ۱۱۴۸ ی -	۷۱۳	بولسار	۴۸۲-	نیرنگ گجراتی وزند	»	۷۶
- ۱۱۱۵ ی - بهرام سنجانا -	۷۳۰	سنجانا	۳۲۴	توضیحات گجراتی	»	۷۷

فهرست نسخ اوستا در هند . وندیداد سد

شماره	زبان و خط	ترجمه و ملاحظات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کانالک	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش	شماره
۷۸	اوستائی	توضیحات گجراتی	۳۳۴ -	شاپورچی بولسار	۷۳۱	- خیلی کهنه	۷۸
۷۹	»	»	۳۸۴ -	سبجانا	۷۳۳	- ۱۱۱۰ ی	۷۹
۸۰	»	»	-	گاندوی بیلوریا	۷۳۵	- ۱۹۰۲ س	۸۰
۸۱	»	»	-	»	۷۳۶	- کهنه	۸۱
۸۲	»	قدیمی	-	»	۷۳۷	- خیلی کهنه	۸۲
۸۳	»	»	۲۹۱	موبدینا	۷۳۸	- ۱۸۹۷ س	۸۳
۸۴	»	فارسی در حاشیه	-	گاندوی	۷۴۱	- ۱۱۲۵ ی - فراز سورات	۸۴
۸۵	اوستائی بهلوی	گجراتی	۴۸۸	پستونجی	۷۴۴	-	۸۵
۸۶	»	از اسپندیارجی -	۶۹۲	»	۷۵۲	-	۸۶
۸۷	»	ف ۱۲ -	-	»	۷۵۳b	-	۸۷
۸۸	»	ف ۱-۵ -	۹۹ -	»	۷۵۳a	-	۸۸
۸۹	»	ف ۱۲ -	-	»	۷۵۴a	- ۱۱۳۵ ی - گوس -	۸۹
۹۰	»	خلاصه شعر فارسی ۱۰۲	-	»	۷۵۸g	-	۹۰
۹۱	»	»	-	»	۷۵۸B	-	۹۱
۹۲	نیرنگ	نیرنگ	۳۲۰ -	رستمچی	۷۷۳	- ۱۸۲۶ س	۹۲

چون بیشتر نسخ وندیداد، وندیدادسد میباشد علامت + جلو
شماره مشخص آن نسخه‌هاست که (وندیداد) هستند

فہرست نسخ خطی اوستا درہند ج - ویسپر

شماره	زبان و خط	ترجمہ و ملاحظات	ورق یا صفحہ	نام و محل کتابخانہ	کاتالک	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۱	اوستائی	بانیزنگ از گجراتی	۱۸۳ -	پاودی	۸	۹۵۶ ی - - -
۲	»	»	۱۸۱ -	»	۱۱	کھنہ - - -
۳	»	»	-	تالادارو	۵۲	جدید - - -
۴	»	»	-	»	۷۸	۱۱۸۲ - - -
۵	»	»	-	پاودی	۱۱۹	کھنہ - - -
۶	گجراتی	»	۶۰ -	دستور کیشورو	۱۲۳	جدید - - -
۷	»	»	۶۵ -	پانیا	۱۶۸	- - -
۸	اوستائی	بانیزنگ . گجراتی	-	»	۱۷۱	- - -
۹	گجراتی	»	-	راندر	۱۹۴	- - -
۱۰	اوستائی	»	۵۴	آبیادا	۲۲۳	۱۲۲۱ ی - - -
۱۱	»	»	۱۲۱	رابادی	۲۷۴	- - -
۱۲	»	»	-	»	۲۸۴	کھنہ - - -
۱۳	گجراتی	»وفارسی گاہ تفسیر فارسی	۱۱۵ -	دارابی	۳۰۱	- - -
۱۴	اوستائی	بانیزنگ	۱۴۷ -	رابادی	۳۳۲	۱۱۳۸ ی . خوش . منوچہر -
۱۵	اوستائی پهلوی	»	۳۹ -	مدی	۳۸۶ B	۱۱۰۷ ی - داراب -
۱۶	»	گجراتی از فرامچی اسفندیارچی	۴۲۹ -	دستور باروچ	۴۳۰	۱۲۲۲ خوش - - -
۱۷	»	»	-	روتن جی	۴۶۵	- - -
۱۸	کامل	»	۷۵	جمشیدجی انکلسور	۵۰۲	۱۱۵۹ - - -
۱۹	»	گجراتی	۵۵ -	وکیل باروچ	۵۵۷	۱۲۱۲ ی - ادولجی -
۲۰	» پهلوی	»	۱۵۰	رابادینا	۶۶۹	- - -
۲۱	گجراتی (کامل)	و ترجمہ آزاد	۱۱۰ -	فرامچی ماما بمبئی	۸۱۹	- - -

فهرست نسخ خطی اوستا در هند . درینسا

شماره	زبان و خط	ترجمه . ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالگ	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۱	اوستائی	-	۱۲۸	پاودی	۱۰۸	-
۲	»	- بانیرنگ . گجراتی	۲۴۵	»	»	- بیش از صدساله
۳	»	- »	۲۸۰	»	۱۳	- ۱۲۴۵ ی - پاوری -
۴	»	- گجراتی	۱۳۵	امریگر	۳۸	- ۱۲۰۷ ی - منوچهر - سورات
۵	»	-	۱۳۵	تالادارو	۵۱	»
۶	»	- گجراتی آزاد	-	»	۶۱	- ۱۸۳۶ س -
۷	»	- بانیرنگ گجراتی دوناگری	۲۵۵	»	۷۶	- ۱۲۰۱ ی - دسا -
۸	»	- کهنه	۱۳۹	پاودی	۱۱۸	- کهنه
۹	»	- بانیرنگ » گجراتی	۲۴۱	کیخسرو	۱۴۷	- ۱۱۴۰ ی - پاگاریا سورات
۱۰	»	- »	۱۳۶	کادین	۱۵۰	-
۱۱	»	- »	۱۶۴	»	۱۵۱	- ۱۲۲۴ ی - قاتی -
۱۲	»	- گجراتی دریازند	-	پالیا	۱۷۳	- ۱۲۱۹ ی . زیبا داراب سورات
۱۳	»	- درودجلد	۲۱۸	»	۱۷۴	- تازه
۱۴	»	- بانیرنگ . گجراتی	۸۸	»	۱۷۶	- ۱۸۹۲ س -
۱۵	»	- گجراتی دریازند	۲۰۰	پاشاکی	۱۸۰	- ۱۸۱۹ ی - مهرنوش . نوساری
۱۶	»	- ها	۲۲	آبیادا	۲۲۰	- ۱۲۲۴ ی - ای پارا -
۱۷	»	- گجراتی	-	»	۲۲۴	-
۱۸	»	- شش جلد	-	»	۲۳۱	- ۱۲۲۱ ی -
۱۹	»	- ناقص	-	»	۲۳۲	- » -
۲۰	»	-	-	»	۲۳۸	- ۱۱۸۴ ی - باروج -

فہرست نسخ اوستا درہند . یسنا .

تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش	کاتالگ	نام و محل کتابخانہ	ورق یا صفحہ	ترجمہ و ملحقات	زبان و خط	شمارہ
۱۸۳۱ س . خوب لیمبی	۲۹۲	سورات	۲۷۱ -	بانیہ نگ	اوستائی	۲۱
-	۳۱۰b	دارابی	-	گجراتی ۳۲-۲۸	»	۲۲
-	۳۱۱d	دارابی	-	فارسی و پهلوی	»	۲۳
-	۳۲۱a	»	-	-	»	۲۴
-	۳۲۹	رابادی	۱۹۱	با نیہ نگ	(کامل) و گجراتی	۲۵
-	۳۷۰	دستور	-	۱-۱۶ ہا	»	۲۶
-	+ ۳۸۶c	مدی	۱۰۰ -	گجراتی (۹۰۱۱) -	»	۲۷
۱۱۴۳ ی خوب منوچہر	۴۲۰	رابادی	۱۵۷ -	با نیہ نگ	»	۲۸
-	۴۲۵	»	۱۴۰ -	گجراتی قدیم	»	۲۹
-	۴۵۷	روتینی	۱۶۰ -	با نیہ نگ در گجراتی	»	۳۰
۱۸۲۹ س -	۴۵۹	باروج	-	با نیہ نگ	»	۳۱
-	۵۰۰	آکلسیار	-	-	»	۳۲
۱۸۸۴ س -	۶۰۵	سورات	-	گاہی پهلوی	ناقص	۳۳
-	۶۰۰	»	-	بانیہ نگ. گجراتی بابائزند	اوستائی پهلوی	۳۴
۱۲۰۵ ی -	۶۰۴	»	-	سانسکریت و گجراتی -	ہا ۱-۵۷ اوستائی	۳۵
-	۶۴۳	»	۸۴	گجراتی	ہا ۱-۱۱ گجراتی	۳۶
-	۶۹۸	اودودا	-	با نیہ نگ. گجراتی قدیم	اوستائی	۳۷
۱۸۸۹ س -	۷۱۴	تارگل	-	»	»	۳۸
شاید خیلی کھنہ	۷۲۸	منجان	۲۵۳ -	میروزہ	»	۳۹
۱۰۴۴ ی -	۷۳۴	بولسار	۱۱۹ -	-	»	۴۰
۱۲۰۹ ی -		بولسار				

فهرست نسخ اوستا در هند . یسنا .

شماره	زبان و خط	ترجمه و ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالک	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۴۱	اوستائی پهلوی	-	۳۵۶-	پستونچی بولسار	۷۴۲	۱۱۹۶ هـ - فرامرز . بولسار
۴۲	»	- با نیرنگ . گجراتی	۲۷۰-	»	۷۹۶	- ۱۸۴۶ س - فریدون
۴۳	»	- ها ۲۳/۲۶۹۷۱	۲۶-	»	۸۰۰c	- کهنه
۴۴	»	- (۵۴)	-	»	۸۰۰d	- کهنه
۴۵	»	-	۱۵۲-	ماما	۸۱۶	- کهنه
۴۶	»	-	۹۳۸	»	۸۱۸	- ۱۲۲۶ ی - جمشیدچی
۴۷	»	-	۱۲۵-	کاما	۱۰۳	- ۱۲۰۷ ی - امیرکا
۴۸	»	- گجراتی	۲۵۱	»	+ ۱۰۴	-
۴۹	»	- گجراتی در اوستائی	۱۶۴	»	۱۰۵	- ۱۹۱۱ س -
۵۰	»	- نیرنگ	۱۴۳	»	۱۰۶	-
۵۱	»	- با نیرنگ دستورالعملیاجراتی	۱۳۰	»	۱۰۷	-

از شماره ۴۷ تا ۵۱ از کاتالک کتابخانه کاما

فهرست نسخ خطی اوستا در هند . یشت‌ها

شماره	زبان و خط	ترجمه . ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالک	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۱	اوستائی (سی‌روزه) اوستائی	بانیرنگ - گجراتی	۱۱۷ -	پادوی . سورات	۹	۱۲۰۹ ی . خوش . پادوی سورات
۲	» (در کتاب نیایش)	-	۳۷۶ -	دستور	۳۵	۱۱۰۴ ی - - -
۳	» (بهرام)	-	۲۸ -	»	۴۰	۱۸۹۹ س - - -
۴	» (تیر)	-	۲۴ -	»	۴۱	- - -
۵	» (روزسب)	فارسی و بهلولی	۱۰ -	»	۴۳	۱۲۰۰ ی - انوالا -
۶	» (آبان) گجراتی	فارسی و هند اوستائی	۶۰ -	»	۴۴	۱۸۹۶ س - دادبهای -
۷	» (فروردین)	-	۴۴ -	نالادارو	۵۹	- - -
۸	» (آبان تیر) اوستائی	-	۵۳ -	»	۷۹	کهنه - - -
۹	» (کتاب نیایش)	-	۳۹۹ -	»	+۸۱	۱۸۳۱ س - - -
۱۰	» -	-	۲۰ -	دلال	+۹۱	۱۱۵۰ - ۱۱۴۰ - سورات
۱۱	» (کتاب نیایش)	گجراتی	۱۵۴ -	پادوی	+۱۱۷	۱۷۷۳ م - - -
۱۲	» (قدیمی بهرام)	-	۳۳ -	کیخسرو	۱۲۲	۱۱۷۸ ی شکسته . فریدون
۱۳	» (کتاب نیایش)	-	۲۶۷ -	»	+۱۲۹	۱۰۵۱ - داراب
۱۴	» (» »)	گجراتی	۵۱۴ -	کلمدین	+۱۵۳	۱۸۹۶ س - تاتی نا -
۱۵	» زند (تیر) گجراتی	-	۴۱ -	»	۱۵۵	- - -
۱۶	» اوستائی (کتاب نیایش)	گجراتی قدیمی گاهی فارسی	۳۷۳ -	پالیا	۱۶۷	۱۰۹۵ ی . خوب . فریدون سورات
۱۷	»	-	۴۳۰ -	دینتر	+۲۱۳	۱۰۹۵ ی - فریدون سورات
۱۸	» (آشی وزامیاد)	-	۴۶ -	پادوی	۲۳۹۵	- - -
۱۹	» (مهر)	-	۳۹ -	»	۲۴۳۵	خیلی کهنه - - -

فهرست نسخ خطی اوستا در هند - یشت‌ها

شماره	زبان و خط	ترجمه و ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالگ	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۲۰	اوستائی (بهرام و تیر) اوستائی	-	۸-	پادوی	۲۴۳ب	کهنه - - -
۲۱	» (رام)	گجراتی قدیم -	۲۸-	»	۷۵۴	خیلی کهنه - - -
۲۲	» (هفتین)	- پهلوی و آزاد گجراتی -	۳۵-	رابادی	۲۷۸	کهنه - - -
۲۳	» (خرداد . آبان) فارسی	-	۱۳۰-	داراچی	۳۰۶	کهنه - - -
۲۴	» (سروش و دخت) اوستائی	فارسی وزند -	-	»	۳۱۵	کهنه - - -
۲۵	» (اردورام)	در حاشیه -	۲۴-	دستور	۳۵۷	ی ۱۱۸۶ - - -
۲۶	» (سروش) اوستائی، پهلوی	-	۸-	مدی	۳۸۶ط	- - -
۲۷	» اوستائی	معانی گجراتی -	۴۳۴-	دستور	۴۴۴	خیلی کهنه - - -
۲۸	» (رام)	فارسی و پهلوی -	-	روتیچی	۴۶۲	- - -
۲۹	- (زند بهمن)	فارسی از پهلوی -	-	وکیل	۴۷۵	کهنه - - -
۳۰	اوستائی (ویشناسب)	- نیرنگ پهلوی شکسته	۳۰-	کرماتا	۵۴۳	کهنه - - -
۳۱	» (قدیمی)	گجراتی درپازند	۲۵-	»	+ ۵۴۵	خوش - - -
۳۲	» (خرداد) گجراتی	-	-	»	۵۵۲	وکیل - - -
۳۳	» (خرداد و هفت تن)	گجراتی -	-	رابادینا	۶۳۰	- ۱۸۱۷ نان بهای -
۳۴	» (راشمن)	-	۱۲-	اون والا - اودادا	۷۰۰	کهنه - - -
۳۵	» (رام)	-	۳۳-	»	۷۰۲	- - -
۳۶	» (مهر و راشنو و اشناد)	-	۷۵-	»	۷۰۲	ی ۱۲۰۳ - تهورت -
۳۷	» (ویشناسب)	پهلوی . نیرنگ پهلوی	۱۷-	پشتیچی	۷۴۲ط	- ۱۱۰۸ فرامرز . بولسار -
۳۸	»	گجراتی (۸ فرگرد) -	-	»	۷۵۱ف	- - -

فهرست نسخ خطی اوستا در هند. یشت‌ها

تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش	کاتالگ	نام و محل کتابخانه	ورق یا صفحه	ترجمه و ملحقات	زبان و خط	شماره
-	۷۵۳d	بلسار	۱۶ -	-	اوستائی (بهرام) اوستائی	۳۹
-	۷۵۳f	»	۴۰ -	بخشی از یادداشت‌ها	» (بهرام)	۴۰
-	۷۵۴c	»	۱۹ -	-	» (راشنو)	۴۱
-	+ ۷۶۹	نوساری	۱۵۲ -	تفسیر گجراتی	» (واج دارتو)	۴۲
-	۷۹۲	بلسار	۳۳ -	پایان فارسی	» (آبان)	۴۳
-	۸۰۳c	»	۹ -	-	» (هرمزد ۹)	۴۴
-	۸۰۳i	»	-	پهلوی. گاهی تفسیر فارسی	» (سروش)	۴۵
-	+ ۱۱۰	بمی	۱۷۷	-	» (واج دارنو)	۴۶
-	۱۱۱	»	۱۵۰	-	»	۴۷
-	۱۱۹	»	۲۴ -	پایان فارسی	» (سروش‌ها دخت) پازند	۴۸
-	۱۲۰	»	۹۴ -	-	سانسکریت	۴۹
-	+ ۱۲۱	»	۴۱ -	-	» (فروردین) اوستائی	۵۰
-				-	» (تیر)	

از شماره ۴۶ تا ۴۹ از کاتالگ کتابخانه کاما

فهرست نسخ اوستا در هند . اوستا

شماره	زبان و خط	ترجمه و ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالگ	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۱	اوستائی (کتاب) گجراتی	گجراتی قدیم، به گجراتی	۱۸۹-	کامدین	۱۹۲+	۱۷۸۲س - نوشا -
۲	» (کتاب زند)	-	۲۶۸-	پاودی	۲۷۱+	۱۷۷۳ی - نوشیروان -
۳	» (متون .)	فارسی	-	دارابیجی	-	- خوب -
۴	» (متون .)	» و گجراتی	-	دستور	۲۵۴d	- -
۵	» (کوچکتر و بزرگتر) فارسی	-	۶۰-	وکیل	۵۶۳	- - کهنه
۶	» (کتاب) زند و پازند	فارسی	۲۵۱-	رابادینا	۶۱۶+	- -
۷	» (کوچکتر) گجراتی	گجراتی	۵۸-	بوسار	۷۱۹+	- -
۸	» (کتاب زند .) اوستائی	پازند و گجراتی	۲۷۱-	پشوتنجی	۷۴۵+	۱۸۴۵س خوب . فریدون -

فهرست نسخ خطی اوستا درهند . از متن‌های مخلوط و منتخب و خلاصه

شماره	زنان و خط	ترجمه و ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالگ	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۱	اوستائی	-	-	رابادینا	۶۱۷	۱۱۸۳ ی - لولا -
۲	»	- گجراتی بخط داو نگری	۳۱۸ -	سینور	۲۳۴	۱۱۷۶ هـ - داراب . سورات
۳	»	- پهلوی ناقص	-	پاودی	۲۵۳	کهنه - - -
۴	»	- گجراتی	۴۷۵ -	دستور	۴۲۸	- - -
۵	»	- گجراتی درپازند	۲۳۳ -	سینور	۲۳۶	۱۸۷۸ س - مانگجی
۶	» (نیزنگ)	- گجراتی کهنه	۳۵۷ -	رابادی	۳۳۰	قرن ۱۱ ی - - -
۷	»	- درپازند	۱۶۲	»	۴۲۶	۱۱۸۷ ی - تهور -
۸	»	- گجراتی	-	نالادارو	۸۴	۱۲۶۱ ی - نالادارو
۹	»	- پهلوی	-	دارابی	۳۱۳۵	خیلی کهنه - - -
۱۰	»	- گجراتی	۲۰۰ -	دسای	۷۶۸	از روی نسخه ملافیروز - - -

شماره (۱) خورده اوستا + وندیداد . شماره (۲) وندیدادسد وویسپرد . شماره‌های (۳) و (۴) وندیداد وویسپرد

شماره‌های (۵) و (۶) و (۷) ویسپردویسنا

شماره‌های (۸) و (۹) منتخب از وندیدادومتون دیگر . (۱۰) خلاصه وندیداد

فهرست نسخ اوستا در هند - ج جدول پیوست

شماره	زبان و خط	ترجمه و ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالگی	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۱	اوستای خورده اوستای گجراتی	-	۳۴۷-	پایا	+ ۱۶۵	۱۱۶۰ ی. خوب بهرامچی سورات
۲	»	قدیمی	۲۰۰-	»	+ ۱۶۶	کهنه. شکسته. موبد ایرانی
۳	»	-	۹۵-	اکلسور	۵۱۵	۱۸۰۰ س - مهرنوش
۴	»	قدیمی	-	رادیانا	+ ۶۸۴	کهنه
۵	»	فارسی	۷۰-	کاما	+ ۲۰	۱۴۳ ی - سنجانا
۶	»	پهلوی	+ ۴۸۱	»	+ ۱۲	چاپ متن کاغذ ۱۸۶۷ - داراب
۷	»	-	۲۲۱-	»	+ ۲۳	-
۸	»	نیایش نامه دساتیر	-	»	+ ۲۴	-
۹	»	گجراتی	۹۱-	»	+ ۲۹	-
۱۰	»	گجراتی	۲۱۲-	»	+ ۳۰	-
۱۱	»	-	۱۹۷-	»	+ ۲۳۰	-
۱۲	»	بانیاشها	۱۵۱-	بارگل	۷۱۷	کهنه
۱۳	»	-	۷۸-	»	+ ۷۲۳	-
۱۴	»	-	۲۷۴-	آداجان	۲۱۱	۱۱۸۸ ی -
۱۵	»	گجراتی	۹۵-	اکلسور	۵۱۵	۱۲۲۵ ی. خوش سهراب -
۱۶	»	-	۳۹۲-	جمشیدچی	۵۱۸	۱۸۰۰ س - جمشید
۱۷	»	نیرنگ گجراتی	-	رادیانا	۶۶۳	۱۰۷۰ ی - شاپورچی باروج -
۱۸	»	گجراتی	-	»	۶۶۵	۱۳۰۵ ی - اسفندیار فرامچی
۱۹	»	-	۲۰-	»	۶۶۷	»
۲۰	»	-	۳۱۶-	اون والا. اودادا	۶۹۴	»
	»	-				۱۸۴۱ س -

فهرست نسخ خطی اوستا درهنگد. ح جدول پیوست

شماره	زبان و خط	ترجمه و ملحقات	ورق یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالک	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۲۱	اوستائی و نیدادد اوستائی	گجراتی	۳۵۶	میرزا	۶۹۵	- - -
۲۲	»	دارد	۶۷۷	کاما	+۱	چاپ متن کاغذ ۱۸۶۷ - - -
۲۳	»	پهلوی	۵۱۸	»	+۲	- - -
۲۴	»	اوستائی	-	»	+۳	- - -
۲۵	»	گجراتی	۵۸۵	»	+۴	- - -
۲۶	»	»	۷۲	»	+۵	- - -
۲۷	»	»	۴۵۲	»	۱۱۲	- - -
۲۸	»	اوستائی	۳۰۴	»	۱۱۳	۱۱۶۱ ی - - -
۲۹	» (ویسپرد)	پهلوی	-	رابادینا	۶۲۴	۱۱۳۹ ی - رستم - - -
۳۰	»	»	۹۹	کاما	۱۵	- اسپندیار - - -
۳۱	»	یسنا فارسی	۷۴	دل	۹۵	- - -
۳۲	»	اوستائی	۱۱۱	جمشیدجی	۵۰۶	۱۱۲۹ ی - ملاکوس - - -
۳۳	»	»	-	»	۵۰۸	خیلی کهنه - - -
۳۴	»	»	-	جمبوساروالا	۵۳۶	» دست کم ۵۰۰ سالی - - -
۳۵	»	پهلوی	۹۱۲	رابادینا	۶۷۰	- - -
۳۶	»	اوستائی	۲۶۲	اونوالا	۶۹۳	- - -
۳۷	»	»	۳۱۶	پستونجی	۷۷۶	- موبد تهمورث - - -
۳۸	»	»	۲۵۵	»	۷۴۹	۱۷۴۲ س. خوب خورشید - - -
۳۹	»	یسنا ۹	-	»	۸۰۳ ^h	خیلی کهنه - - -
۴۰	»	اوستائی پهلوی	۲۹۸	کاما	۶	۱۱۴۰ ی - فرامرز رستم - - -

فهرست نسخ خطی اوستا در هند. ج. جدول پیوست

شماره	زبان	خط	ترجمه و ملحقات	ردی یا صفحه	نام و محل کتابخانه	کاتالک	تاریخ - خط - کاتب - محل نگارش
۴۱	اوستائی (۲۵ تا ۲۵۶ و ۲۳ و ۲۲)	۹-۱۱	گجراتی	۲۰۴	کاما	۷	چاپ در متن کاغذ ۱۸۶۹ -
۴۲	اوستائی ۲۸۶ و ۱ پهلوی	۹-۱۱	-	-	»	۸	-
۴۳	اوستائی	اوستائی	فارسی	۲۱۴-	»	۹	-
۴۴	» (۱۷ تا ۳۱ و ۳۴)	»	-	-	»	۱۰	-
۴۵	»	»	-	-	»	۱۱	کهنه ولی افتاده دارد -
۴۶	»	گجراتی	گجراتی	۳۰۰-	»	۱۲	کاغذ ۱۸۳۹ ی -
۴۷	»	اوستائی	-	-	»	۱۳+	-
۴۸	» (تیر پشته)	»	گجراتی	-	»	۳۰۵	-
۴۹	» (اورمزد پشته) فارسی	فارسی	فارسی	-	جهنوم ساروالا . باروچ	۱۶	-
۵۰	» (فروردین)	»	-	-	کاما	۱۸+	استندیار -
۵۱	» (قسمتی از پشته ۱) (پهلوی اوستائی)	-	فارسی	-	»	۱۹	-
۵۲	» (ویشنا سب پشته)	-	-	-	»	۲۰	-
۵۳	» (او رمزد پشته) فارسی	فارسی	-	۳۵	»	۱۷	متن کاغذ ۶۰ / ۱۸۵۹ -
۵۴	- اوستائی کشتی خواندن	-	نیرنگ در فارسی -	۴-	»	۲۷	-

شماره‌های ۱۱-۵ و ۲۸-۲۲ و ۳۰ و ۴۶-۳۹ و ۵۳-۴۸ از کاتالک کتابخانه کاما استخراج شده

در جدول‌های فهرست نسخ خطی درهند جمعاً ۳۳۲ نسخه خطی آورده شده
بشرح زیر است:

الف - خورده اوستا شامل ۳۶ نسخه

ب - ونديداد سد شامل ۸۱ نسخه

ج - ويسپرد شامل ۲۱ نسخه

د - يسنا شامل ۵۱ نسخه

ه - يشت‌ها شامل ۵۰ نسخه

و - اوستائی شامل ۸ نسخه

ز - متن‌های مخلوط و منتخب و خلاصه شامل ۱۰ نسخه

در جدول پیوست نیز ۵۴ نسخه ذکر شده است که حاوی ۱۳ خورده اوستا و ۱۵ ونديداد سد و ۲ ويسپرد و ۱۷ يسنا و ۶ يشت‌ها و ۱ اوستا است بنابراین درین فهرست جمعاً ۴۹ خورده اوستا ۹۶ ونديداد سد، ۲۳ ويسپرد و ۸۶ يسنا و ۵۶ يشت‌ها و ۹ نسخه اوستا و ۱۰ نسخه متن‌های مخلوط و منتخب و خلاصه ذکر شده است. با اینکه نسخ مهم و پرارزش اوستا را اروپائیان از هند برده‌اند بازهم نسخ مهمی در کتابخانه‌های پارسیان وجود دارد و جمشیدکاتراک در کتاب خود گنجینه‌های خاور زمین صفحه سیزدهم مقدمه به این نسخ اشاره کرده است. با اینکه نسخ مهم و پرارزش اوستا را اروپائیان از هند برده‌اند، بازهم نسخ مهمی در کتابخانه‌های پارسیان وجود دارد و جمشیدکاتراک در کتاب خود گنجینه‌های خاور زمین صفحه سیزدهم مقدمه به این نسخ اشاره کرده است از جمله این نسخه‌ها را این چنین معرفی میکند.

۱- يك نسخه يسنا (شماره ۵۳۶ از کاتالگ کاتاراک و شماره ۳۴ جدول ح این فهرست) که توسط چهار کاتب نوشته شده و قدیمی‌ترین قسمت آن با يك نوع خط شکسته نوشته‌اند نسخه‌هایی است بدون غلط که شاید برای استفاده دانشمندان تهیه شده بوده است نه استفاده موبدان و بهدینان. مالک فعلی آن می‌گوید که ون واندر Von Wander مصرشناس هلندی کتاب را هنگام اقامت در هند دیده و تشخیص

داده است که کتاب دستکم ۵۰۰ ساله است (امروز ۵۵۰ ساله)^۱.

۲- يك نسخه يسنا (شماره ۷۴۶ از کاتالگ کاتارک و شماره ۳۹ جدول ح این فهرست) در حدود ۴۵۰ سال عمر دارد و نسخه ای است بسیار درست^۲.

۳- يك نسخه ويسپرد (شماره ۸ از کاتالگ کاتارک شماره ۱ جدول ج این فهرست) امروز در حدود ۴۰۰ سال قدمت دارد و نویسنده آن موبد اردشیر جیوا همان کسی است که در سال ۹۲۵ يسنا و در ۹۵۷ و ۹۶۳ و ندیداد و در ۹۶۰ سی روزه را نوشته این نسخه ها امروز در کتابخانه های دولتی منیخ اداره هند لندن و کتابخانه مهرجی رانا و نوساری نگهداری میشوند^۳.

همین کتاب ص ۸ شماره و گزارشهای جمشید کاتارک در کتابخانه کاما بهمین شماره برای این نسخه ها که بخط موبد اردشیر نوشته شده نگاه کنید.

collection of colophons of zrostriian Mss in Europby Dr. J.M.Unvalla
pages: 79-80-93-94-

۴- يك نسخه و ندیداد (شماره ۷۰۶ در کتاب کاتارک و شماره ۶۵ از جدول پ این فهرست) بخط اوستائی پهلوی که امروز تقریباً چهارصد ساله است با حواشی وزیر نویس های مهم بزبان فارسی^۴.

۵- يك نسخه و ندیداد سد (شماره ۴۹۷ از کتاب کاتارک و شماره ۴۴ از جدول ب این فهرست.) بخط اوستائی متن کامل و نیرنگ در گجراتی قدیم با یادداشت هایی به گجراتی و فارسی که امروز تقریباً سیصد ساله است^۵.

۶- يك نسخه خورده اوستا (شماره ۱۲۶ از کتاب گنجینه های خاور زمین و شماره ۱۱ از جدول الف این فهرست) که در آتش بهرام شاهنشاهی در سورات حفظ می شود نسخه ای است کامل با توضیحات در فارسی و گاهی پازند با خط فارسی خوب و بعضی ملحقات.

۱- گنجینه های خاور زمین ص ۱۳۰ و شماره ۵۳۶ و گزارشهای جمشید کاتارک در کتابخانه کاما به شماره ۴۹۳

۲- گنجینه های خاور زمین ص ۱۶۶ و شماره ۷۴۹ و گزارشهای جمشید کاتارک در کتابخانه کاما شماره ۶۴۷ و مقدمه ص دوازده

۳- گنجینه های خاور زمین ص ۱۵۵ و گزارشهای کاتارک ص ۵۹۲

۴- « » ص ۱۳ و ص ۱۲۳ » » ص ۴۶۲

این نسخه امروز تقریباً ۳۳۰ ساله است و نویسنده آن دستور هر مزدیارسر فرامرز چند نسخه پرارزش دیگر هم نوشته است.^۱

۷- يك نسخه خورده اوستا (شماره ۴۴۷ در کتاب گنجینه‌های خاور زمین و شماره ۲۲ از جدول الف این فهرست) سانسکریت که در نوع خود بی نظیر است و در حدود ۳۵۰ سال عمر کرده است.^۲

برای تهیه این مختصر ازین منابع استفاده شده است:

۱- دها بهار - Dhabhar, Eruad B.N.

کاتالگ کتابخانه موسسه خاور شناسی کاما بمبئی

بمبئی ۱۹۲۳

۲- آنکتیل دوپرون Du Perron. Anquetil

زند اوستا - چاپ پاریس ۱۷۷۱

۳- جمشید کاتراک Katrak. Jamshed Cawasji

گنجینه‌های خاور زمین بمبئی ۱۹۴۱

۴- منان Menant, D.

پارسیان تاریخ جامعه زرتشتیان هند پاریس ۱۸۹۸

۵- دکترمدی Mody, Jivanji Jamshedji Ph.D

آنکتیل دوپرون و دستور داراب

۶- سرفراز Sarfraz Khan Bhador Prof. Sheikh Abdul Kadir.

کاتالگ دانشگاه بمبئی بمبئی ۱۹۳۵

۷- شهرمدان رشید ایرانی

کاتالگ دست نویس کتابخانه کاما

۸- اون والا Unvalla, J. M. Ph. D

مجموعه نسخ خطی اوستائی در اروپا .

بمبئی - آبان ماه ۱۳۵۰

۱- گنجینه‌های خاور زمین . ص ۱۳ و ص ۳۲ و شماره ۱۴۸ گزارشهای کاتاراک

۲- » » ص ۱۳ (و ص ۱۱۴ » ۴۲۷ » »

تأثیر زبان فارسی در زبان اویغوری

تاریخچه

اویغورها يك قوم آسیائی ترك زبان هستند و در تاریخها از قرن هفتم میلادی مقارن با اوائل دوران اسلامی، زمانی که در کنار رود اورخون سکنی گزیدند، نام آور شدند. چندین شهر بنا کردند که از آن جمله قراقوروم معروف است.

اویغورها به سرعت قلمرو خود را بسط دادند. در اوائل قرن دوم هجری تمام مغولستان را از دست سلسله تانگک خارج ساختند و کشوری به وجود آوردند که از سال ۱۲۴ تا ۲۳۵ ه. ش. دوام یافت. سپس به جایی که بعدها ترکستان شرقی یا ایالت سین کیانگ نامیده شد مهاجرت کردند و در اینجا نیز حکومتی تأسیس کردند که در قرن ششم هجری مقهور مغول گردید و تا قرنهای حتی نام خود را از دست داد. در این مقاله تا جایی که امکان داشته است جابجا از وضع اویغورها در قرنهای اخیر سخنی آمده است.

برای اطلاع بیشتر در مورد تاریخ اویغورها در متنهای فارسی میتوان مخصوصاً به تاریخ جهانگشای جوینی و تاریخ گزیده مراجعه کرد.

مکن و جمعیت کنونی اویغورها

اویغورها اکنون بطور عمده در ناحیه خود مختار سین کیانگ واقع در شمال غربی جمهوری خلق چین زندگی میکنند. مساحت این ناحیه خود مختار بیش از يك * از انجمن فرهنگ ایران باستان.

میلیون ونیم کیلومتر مربع است یعنی کمی کمتر از مساحت ایران و حدود يك پنجم کل مساحت چین.

جمعیت اویغور در این ناحیه تقریباً $\frac{3}{6}$ میلیون نفر است. یعنی حدود $\frac{1}{9}$ جمعیت ایران امروز و ۷۰٪ کل جمعیت سین کیانگ. ۳۰٪ بقیه جمعیت سین کیانگ را به طور عمده چهارده گروه ملی دیگر یعنی چینی‌ها، مغول‌ها، دونگان‌ها، قزاق‌ها، قرقیزها، تاجیک‌ها، ازبک‌ها، تاتارها و غیره تشکیل می‌دهند.

در حال حاضر حدود ۱۲۰ هزار اویغور هم از ترکستان شرقی (ناحیه سین کیانگ) به شوروی مهاجرت کرده و بیشتر در جمهوری‌های قزاقستان و ازبکستان زندگی می‌کنند.

زبان اویغورها

زبان اویغورها متعلق به گروه شرقی زبانهای ترکی است.^۱ از نظر تاریخ زبان، زبان اویغوری سه مرحله را پیموده است: اویغوری باستان، اویغوری میانه و اویغوری جدید.

اویغوری باستان از زبان ترکی مادر، ترکی باستان، در عهد بسیار قدیم ناشی شد. از ترکی باستان گویشها و زبانهای متعدد ترکی به وجود آمدند. اویغوری باستان ظاهراً در اصل زبان اجداد «اویغورهای زرد» امروز بوده است که اینک تعدادشان اندک و در حدود ۳۸۰۰ نفر است و در ایالت چینی کانسو زندگی می‌کنند.

بر خلاف اویغورهای اصلی اویغورهای زرد مسلمان نیستند، بلکه شمنی و بودائی‌اند و زبان اویغورهای زرد به اویغوری باستان نزدیکتر است.

اویغوری باستان حتی تا اواخر عهد ساسانی ایران دوام داشت و بعضی نوشته‌های کهن به این زبان به دست آمده است. اویغوری میانه همان زبان «قرلوق اویغور» است که نوشته‌های دوره قراخانی بدانست و زبان قسمت شرقی حکومت قراخانی بوده است و آثاری از آن از قرن پنجم هجری در دست است. اویغوری جدید به

۱- گروه شرقی زبانهای ترکی شامل زبانهای آلتائی شمالی، اویغوری، قرقیزی، باشگیری، ازبکی، و ترکمنی است. از لحاظ جغرافیائی دریای خزر محور و حد فاصل دو گروه شرقی و غربی زبانهای ترکی است، گویا هنوز همه زبان شناسان در این تقسیم‌بندی متفق القول نیستند.

ترتیبی که بعد از این خواهد آمد از قرن ششم هجری پا به عرصه وجود گذاشت و در جهت معینی تکامل یافت.

اویغورها به دلائل تاریخی چندی قرن‌ها نام خود را از دست دادند و نامهای متعدد دیگری گرفتند. زبان‌شان نیز به هم‌چنین. مانند: کاشغرلیک (کاشغری)، تورفانلیک (تورفانی) ختنلیک (ختنی)^۱ و غیره. سرزمین آنها اندک اندک نام ترکستان شرقی گرفت. این سرزمین در یک قرن و نیم پیش گاهی به نام «آلتی شهر» (شش شهر) هم نامیده شد و پس از الحاق به چین به طور قطع به سین کیانگ موسوم گردید.

زبان اویغوری گویشهای چندی دارد: کاشغری، یارکندی، ایلی، آقسوئی، ختنی، تورفانی، لب - نوری، و غیره. اما گویش کاشغری در حال حاضر گویش ادبی اویغوری است و دستور زبان اویغوری از این گویش اخذ شده است و مطالعه درباره تحول زبان اویغوری از دوران قدیم به جدید بر این گویش استوار است و در مطبوعات نیز همین گویش بکار می‌رود، گویانکه بعد از تشکیل حکومت جمهوری خلق چین گویش ایلی نفوذ بیشتری در ادبیات اویغوری یافته است و وسائل ارتباط جمعی اختلافات جزئی این گویشها را از میان می‌برد.

بعضی ویژگیهای اویغوری جدید

زبانهای ترکی همگی از یک مبداء یعنی ترکی باستان منشعب شده و جدا جدا بوسیله اقوام مختلف ترك زبان تحول یافته‌اند.^۲ در این میانه زبان اویغوری دارای ویژگیهایی است. اویغوری جدید با ازبکی نزدیکتر است و اویغوری میانه با جغتایی میانه نزدیک بوده است. در واژگان اویغوری جدید بسیاری از واژه‌ها به صورت

۱- مقصود ختنی - اویغوری است. والا پیش از ورود اویغورها به ترکستان شرقی، زبان مردم این ناحیه هند و ایرانی و بطور عمده سکائی (میانه) بود. نگاه کنید به:

M. J. Dresden, The jâtakastava or Praise of the Buddha's Former Births Indo-Scythian (Khotanese) Text, English Translation... Philadelphia, USA, 1955.

H. W. Bailey, Languages of the Saka, Leiden-Köln, 1958.

S. Know, Primer of Khotanese Saka, Oslo, 1949.

۲- اصطلاح ترك فقط جنبه زبانی دارد نه نژادی. چه بسیاری از اقوام غیر ترك که در سده‌های گذشته ترك زبان شدند.

قدیم خود باقی مانده‌اند. نظیر این وضع در سایر زبانهای گروه ترکی دیده نمی‌شود و در زبانهای دیگر عالم نیز نادر است. درست شبیه به اینکه ما يك عبارت فارسی بگوئیم یا بنویسیم و در آن بعضی واژه‌ها را بشکل پارسی باستان یا پارسی میانه به کار ببریم!

آنچه از این ویژگی زبان اویغوری مخصوصاً به بحث ما مربوط است آنست که واژه‌های ایرانی میانه که در زبان اویغوری وارد شدند تقریباً به صورت اصلی خود باقی مانده‌اند و مطالعه در آنها مارا از نظر زبان شناسی ایرانی میانه یاری می‌دهد.

خط اویغوری

مقارن با اواخر عهد ساسانی در ایران، اویغورها سیستم کتابت خود را بر اساس الفبای سغدی میانه بنا نهادند. این زمان همچنین مقارن بود با نفوذ مانویت و مسیحیت در میان اویغورها و ترجمه ادبیات مانوی و مسیحی از زبان سغدی به اویغوری. سپس کتابت اویغوری با تغییراتی جزئی با الفبای منچوها و مغولها تطبیق داده شد. این زمان مقارن بود با حمله تازه بودائی گری و عقب راندن مانویت و مسیحیت و ترجمه آثار بودائی از زبان چینی به اویغوری.

در قرون ۵ و ۶ هجری، در حکومت قراخانیان، اویغورهای اصلی بطور وسیعی الفبای ایرانی جدید را بکار بردند. اما طوائف دورتر و از جمله اویغورهای زرد که مانند اویغورهای اصلی مسلمان نشده بودند همچنان الفبای پیشین را تا قرن سیزدهم هجری حفظ کردند.

در اینجا لازم است که درباره الفبای ایرانی جدید سخنی بگوئیم. بعضی از خاورشناسان به الفباء ایرانی جدید نام عربی داده‌اند و الفبای کنونی فارسی را هم «عربی» می‌نامند. این نام گذاری جای بحث دارد. در ایران دوران هخامنشی خط میخی پارسی باستان را از خط میخی سومری و بابلی گرفتند و تغییرات عمده‌ای در آن دادند و شد خط میخی پارسی باستان. در دوران ایرانی میانه هم از الفبای آرامی اقتباسهایی شد و الفبائی برای زبانهای پارتی و پهلوی و حتی اوستائی تنظیم گردید. اما در این اقتباس به قدری تغییرات مطابق با ویژگیهای زبان داده شد و مخصوصاً در خط اوستائی به اندازه‌ای سلیقه به کار رفت که دیگر این خطوط به نام اوستائی و

پارتی و پهلوی نامیده شدند نه آرامی. در دوران اسلامی نیز اقتباس از خط موسوم به عربی صورت گرفت ولی باز با تغییراتی مناسب با ویژگی زبان فارسی دری. در این دوره نیز خط است اگر خط فارسی دری را عربی بگوئیم همانطور که خط میخی پارسی باستان سومری و بابلی نیست و خط اوستائی آرامی نیست. همین خاورشناسان اگر آلمانی یا فرانسوی و یا انگلیسی باشند، با اینکه الفبای زبان مادریشان با تغییراتی کم و بیش از الفبای لاتین اقتباس شده است آنرا الفبای آلمانی یا فرانسوی یا انگلیسی می نامند، ولی پای الفبای فارسی که به میان می آید آنرا عربی می خوانند.

او یغورها با الفبای ایرانی جدید از طریق مردمان ایرانی زبان آشنا شدند و از آن استفاده کردند و در آن برای بعضی از مخرجهای خود تغییراتی دادند. آنها نیز مانند ایرانیان حروف ث، ذ، ص، ض، ط، ظ، ح و ع را که مورد استفاده شان نبود برای کتابت واژه های یغوری بکار نگرفتند و در نوشتن واژه های عربی هم که از راه زبان فارسی به و ام گرفتند رفته رفته تغییر اساسی دادند. یعنی کاری که خودما ایرانیان به آن اندازه نکردیم. مثلاً آنها «احتمال» و «معلوم» عربی را که ما به همین صورت ها نوشتیم نامدتی به همان گونه اصلی نوشتند اما کم کم آنها را به شکل «تتمال» و «مه لوم» ثبت کردند، همچنین کلمات دیگری را مانند: بژی (بعضی)، بژن (بعضا)، اقل (عقل)، ما آرپ (معارف)، ترب (طرف)، مخسد (مقصد)، و غیره.

اینک نمونه ای از خط او یغوری جدید پیش از «لاتینی شدن» آن: ك چ مه زگیلی
ئورومچی کوچیلیرنی تاماشا قیلماقتیمن.

kac mazgili Urumci kocilirni tāmāšā qilmāqtiman

شب هنگام در کوچه های اورومچی گردش می کنم.

با این حال به سبب دشواری نوشتن و خواندن این خط در دسامبر ۱۹۵۹ (۲۰ آذر ۱۳۳۸)، در دومین کنفرانس زبان شناسان او یغوری، رسم الخط او یغوری تغییر یافت و الفبای تازه با اقتباس از الفبای لاتین و با تغییراتی بایسته جای آنرا گرفت. درباره خط و زبان او یغوری در ادبیات ایران اشاره هایی هست:

قمری رخ عطار دی خامه پارسی خط و او یغوری نامه (اوحدی)

ادبیات قدیم او یغوری

نخستین بار محمود کاشغری زبان و ادبیات او یغوری قرن ۵ هجری را مورد

بررسی قرار داد. سپس از قرن هفتم هجری بعد فرهنگها و گرامرهای زبانهای ترکی – از جمله اویغوری – بصورت کاملتری در آسیای میانه، قفقاز، عثمانی و حتی مصر به رشته تحریر درآمد و آنگاه دانشمندان اروپائی زبان و ادبیات اویغوری را از نیمه اول قرن ۱۹ میلادی مورد بررسی قرار دادند.

ادبیات کلاسیک اویغوری با خطوط سغدی میانه، ایرانی جدید و اویغوری باقی مانده است. اولین اسناد کتبی اویغوری کلاسیک مضامین بودائی دارند. کتابهای مذهبی بودائی ابتدا از تبتی، سنسکریت و چینی به اویغوری بازگردانده شدند. سپس بعضی ادبیات بودائی، مسیحی، مانوی و اسلامی از زبانهای دیگر و از جمله زبانهای ایرانی و علی الخصوص از سغدی به اویغوری ترجمه گردیدند.^۱

ادبیات اسلامی با خط ایرانی در قرن پنجم هجری وارد اویغور شد و البته مقارن بود با نفوذ اسلام در ترکستان شرقی به وسیله ایرانی زبانان مسلمان که رفته رفته مذهب رسمی قاطبه مردم اویغور در این سرزمین شد. اشعار کوتادگو بیلگ^۲ از یوسف بلاساغونی^۳ که در سال ۴۷۶ ه. ش به اتمام رسید، احتمالاً اولین اثر ادبی اویغوری است که تحت نفوذ اسلام است. از این کتاب اکنون سه نسخه موجود است: یکی به خط اویغوری در وین و دو نسخه دیگر به خط ایرانی در قاهره و تاشکند.

۱- نگاه کنید به کتابهای زیرین:

- J. P. Amussen, *The Khotanese Bhadracaryādeśnā*, Kobenhavn, 1961.
- W.B. Henning, *Ein manichäisches Bet –und Beichtbuch*, Berlin 1936.
- I. Gershevitch, *A grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954.
- F. C. Andreas und W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesische. Turkestan*, Leiden – Köln, 1958.

۲- Kutadgu Bilig

۳- بلاساغونی Balāsāghun شهری قدیم بود در دره رود «چو» در قرقیزستان کنونی. اکنون اثری از این شهر نیست. بلاساغون از تاسیسات سغدیها بود و نام آنها ایرانی است. شکل ایرانی آن بلاشگان (شهر منسوب به بلاش) است. بلاساغون بعدها از مراکز لشکرکشی قراخانیان در ماوراءالنهر شد. در جنگ گورخانیان و سلطان محمد خوارزمشاه، گورخانیان آنرا پس از ۱۶ روز محاصره گرفتند و سه روز تاراج کردند (۶۰۷ ه. ق.). پس از آن روبه خرابی بیشتر رفت و نابود شد.

اثر ادبی منظوم مهم بعدی اویغوری «هبة الحقایق» است، از احمد ادیب، و گمان میرود که مربوط به قرن ششم هجری باشد.

اثر مذهبی - اسلامی دیگر اویغوری درباره شرح زندگی پیغمبران است نوشته ربگوزی^۱ (۵۶۹۰ ه. ش.) ...

در حال حاضر در اورومچی - مرز ناحیه خودمختار سین کیانگ - قریب ۴۰۰۰ نسخه خطی اویغوری جمع آوری شده است که بعضی از آنها نهصد سال قدمت دارند. چاپ و مطالعه این آثار - که تاکنون فقط برخی از آنها تصحیح و چاپ شده است فوائد بسیار دارد از جمله آنچه به بحث ما مربوط است یعنی درك بیشتر تأثیر زبان و ادبیات فارسی در زبان و ادبیات اویغوری.

در اواخر قرن میلادی گذشته قطعاتی از نوشته های مسیحی و مانوی و بودائی در ترکستان شرقی یافت شد و توجه شدید دانشمندان اروپائی را به خود معطوف داشت. از جمله در سال ۱۲۸۸ شمسی رادلف^۲ به چاپ بعضی ادعیه مانوی - اویغوری پرداخت و همین محقق و نیز لکک^۳ و مولر^۴ بعداً آثار مانوی دیگری را منتشر کردند. در سال ۱۲۸۹ ه. ش. مالوف^۵ قطعاتی از نسخه خطی «سوورنا پرابها سا»^۶ را نزدیک سوچوو^۷ در ایالت کانسو (چین) یافت. این اثر در قرن ۳ هجری از سنسکریت به اویغوری ترجمه شده بود. سپس قسمتهای دیگر همین اثر در واحه تورفان کشف گردید^۸...

در زمان حکومت قراخانیان کاشغر یکی از مراکز تمدن این حکومت شد به همان اندازه سمرقند و بخارا. هنگام فتوحات مغول، تمدن کاشغر (اویغوری) در فاتیحین مغول و دیگر ملل آسیای میانه تأثیر زیاد کرد. در قرن هشتم هجری قسمتهای غربی و جنوبی ترکستان شرقی شامل شهرهای کاشغر، یارکند و ختن زیر سلطه تیموریان درآمدند و از نظر فرهنگ رو به ترقی رفتند. و در قرن هفتم تا نهم هجری زبان و

۳ - Lecocq
۶ - Suvarnaprabhasa

۲ - Radlow
۵ - Malow

۱ - Rabguzi
۴ - Muller
۷ - Suchow

۸ - آثار مانوی به زبان پارتی و آثار بودائی بزبان سکائی - خنتی و نیز بعضی نوشته های سغدی میانه که در تورفان بدست آمد، منابع مهم بررسی زبانهای ایرانی میانه بشمار میروند.

ادبیات اویغوری رونق بیشتری گرفت.

تأثیر زبانهای دیگر در زبان اویغوری

به جهات مختلف از جمله قرار گرفتن در حدفاصل تمدنهای گوناگون و ملل و زبانهای مختلف و قرار داشتن بر سر راههای بازرگانی مهمی مانند جاده ابریشم، زبان اویغوری یکی از تأثیرپذیرترین زبانها گردید.

از عهد باستان اویغورها در تماس مداوم با اقوام ترك و مغول و چینی بودند و از همان ادوار واژه‌ها و اصطلاحاتی از زبانهای این اقوام وارد اویغوری شد. ابتدا مغولی و چینی و سپس زبانهای دیگر ترکی و مقدم بر همه ازبکی.

تأثیر زبان چینی در اویغوری به دو عهد قدیم و جدید میرسد: در عهد قدیم - همزمان بانفوذ بودائی گری و در عهد جدید پس از الحاق ترکستان شرقی (سین کیانگ) به چین. اما تأثیر مغولی و ازبکی در اویغوری بیشتر از طریق مبادلات بازرگانی بود تا مذهب و سیاست مگر بعد از فتوحات مغول که جنبه سیاسی و حکومتی نیز بخود گرفت.

تأثیر زبانهای ایرانی ابتدا از زبان سغدی در اواخر عهد ساسانی و توأم بانفوذ مانویت در ترکستان شرقی تشدید شد. بسیاری از واژه‌های سغدی میانه در ادبیات قدیم اویغوری باقی مانده است که قسمت اعظم آنها مربوط به این دوره است. قبلاً واژه‌های سغدی که در آسیای میانه زبان دانش و بازرگانی بود از طریق جاده ابریشم به اویغور و چین نیز سرایت کرده بود. بدین سبب مطالعه در زبان سغدی بدون مطالعه در اویغوری قدیم کاملاً میسر نیست. مثلاً در ترجمه‌ای از سرودهای دینی مانوی از سغدی به اویغوری قرن پنجم میلادی کلمات سغدی نظیر: بریسته^۱ (فرشته) دینتار^۲ (دیندار) و غیره کم نیست^۳.

در قرن اول هجری مانویت در میان اویغورها نفوذ بیشتری یافت. و همین موجب نفوذ بیشتر زبانهای ایرانی در اویغوری شد. اویغورها که قبل از مسلمان شدن از گسترش اسلام بیم پیدا کرده بودند علاوه بر مانویت به مسیحیت نیز بیشتر روی

۱ - brista (پهلوی: frēstag = رسول، پیغمبر) ۲ - dintār

۳ - درباره زبان و ادبیات و خط سغدی رجوع شود به مقدمه برهان قاطع به قلم دکتر

معین.

آوردند. بسیاری از رساله‌های مذهبی و از جمله عهدجدید در همین زمان باز از سغدی به اویغوری برگردانده شدند. این نیز موجب نفوذ بیشتر زبان سغدی در اویغوری گردید. متعاقب آن ادبیات بودائی هم از نو در قرنهای اول تا سوم هجری از چینی و تبتی و سغدی و سنسکریت به اویغوری درآمدند. بدین ترتیب زبان اویغوری باز هم از واژه‌های سایر زبانها پر شد.

این وضع تا قرن چهارم هجری دوام داشت که اسلام بالاخره اویغورها را هم دربر گرفت. از این زمان بعد واژه‌های فارسی (و عربی از طریق فارسی) سیل آسا وارد زبان اویغوری شدند. این واژه‌ها بیشتر مذهبی، دیوانی، علمی، اجتماعی و اخلاقی بودند. سیل جریان این واژه‌ها مخصوصاً بین سده‌های هفتم تا نهم هجری صورت گرفت زمانی که کاشغر و سایر شهرهای ترکستان شرقی مرکز فرهنگ و محل تجمع دانشمندان و نویسندگان و شاعران فارسی‌گوی عربی‌دان شدند.

پس از مسلمان شدن اویغورها تاملاتی طولانی کتابهای مذهبی درسی در مدارس دینی اویغور به زبان عربی بود. مردمی که آنقدر برای نامسلمان ماندن کوشیده بودند حالا آنطرف افتاده بودند. زبان عربی زبان مذهبی و فقهی عالمان دین اویغور گردید. اما بعضی کتابهای مذهبی - اسلامی کاملاً به زبان فارسی بود و فارسی دومین زبان مذهبی عالمان دین اویغور شد و در مدارس دینی و مکتب‌خانه‌های اویغور فارسی با عربی توأمآً تدریس میگردید.

زبان فارسی از امتیاز دیگری در میان مردم اویغور برخوردار بود و آن توجه عظیم این مردم به ادبیات و مخصوصاً شعر فارسی بود. تأثیر عربی و فارسی نه تنها در واژگان بلکه در نحو زبان اویغوری نیز مشهود گشت. در سال ۱۳۲۳ شمسی ا. ن. نجیب^۱ - از آکادمی علوم شوروی - يك فرهنگ از واژه‌های بسیار متداول اویغوری جدید را در سه هزار کلمه مربوط به ۱۵۰۰۰ خبر و مطلب گوناگون از روزنامه‌ها و مجلات اویغوری فراهم آورد و درباره اصل این واژه‌ها به بررسی پرداخت. نتیجه حیرت‌انگیز بود: تنها ۳۹٪ از این واژه‌ها اویغوری بودند و بقیه به این ترتیب تقسیم شده بودند: واژه‌های در اصل عربی ولی دخیل از راه نفوذ زبان فارسی (که خود با واژه‌های عربی بسیار آکنده شده بود) ۳۳/۵٪، واژه‌های کاملاً فارسی

۷/۵٪، واژه‌های اروپائی از راه زبان روسی ۵/۵٪، چینی ۲٪ و بقیه از زبانهای دیگر. در اولین اثر مذهبی - اسلامی باقی مانده به زبان اویغوری یعنی کوتادگو بیلگه، قرن چهارم هجری، تنها ۹۴ واژه عربی هست اما حالا وضع چنان است که ۳۳/۵ درصد از واژه‌های متداول اویغوری اصل عربی دارند. علت چیست؟ در این باره بعد سخن خواهیم گفت. اما قبلاً باید یادآوری کرد که در ۴۹٪ واژه‌هایی هم که اویغوری به حساب آمده‌اند تأثیر زبانهای ازبکی، قرقیزی، مغولی و غیره بسیار است.

تأثیر عربی در اویغوری

عربها مستقیماً با اویغورها تماس نداشتند و بوسیله عربها هم مسلمان نشدند. ایرانیان و ایرانی‌زبانان اسلام را در میان اویغورها گسترش دادند و این مردم کلمات عربی را از طریق فارسی فراگرفتند. عالمان دین و قشر باسواد اویغور، زبان عربی را مانند روشنفکران ایرانی تحصیل میکردند و در نظم و نثر اویغوری مانند ایرانیان بکار می‌گرفتند. اما عامه مردم اویغور با واژه‌های اصلاً عربی از راه نظم و نثر فارسی جدید - که پیوسته از واژه‌های عربی بیشتر آکنده میشد - آشنا شدند. پس تأثیر عربی در اویغوری به آن نسبت زیاد که گفته شد بیشتر از مقوله تأثیر فارسی در اویغوری است چه مستقیم و چه غیر مستقیم (از طریق تأثیر فارسی در زبانهای ترکی دیگر آسیای میانه و از همه به اویغوری نزدیکتر ازبکی).

ترك زبانان آسیای میانه در ابتدای نفوذ اسلام به هر غیر ترك زبان مسلمانان «تاجيك» (تازی) گفتند^۲ و سپس از این «تاجيك»‌ها واژه‌هایی به عاریت گرفتند و سبك سنگین نمیکردند که فلان واژه در اصل تازی یا فارسی است.

در واژه‌گان اویغوری جدید به ازاء هر پنج اسم اویغوری هفت اسم اصلاً عربی هست.

کلمات مرکب مخصوصاً با استفاده از واژه‌های عربی و فارسی بوجود آمده‌اند. يك سوم افعال ریشه تازی دارند. تقریباً ۷۰٪ از واژه‌های تازی بصورت ساده بکار می‌روند و ۲۰٪ بصورت مرکب با اجزاء اویغوری یا فارسی و یا افعال معین اویغوری، و بقیه با

۱- رك: دائرة المعارف فارسی، کلمه چین.

۲- در مآخذ چینی هم مسلمین را غالباً به نام تاشی (تاجيك) خوانده‌اند.

پیوندهای اویغوری یا فارسی: اتفاق‌چی (متحد)، خلق‌چی لیق (مردمی)، آدم‌گرچی لیق (آدمیت)، شکل اخیر یعنی کلمات مرکب سه‌عنصری (تازی و فارسی و اویغوری) بسیار متداول است. در بعضی موارد واژه‌های ساده تازی مرادف‌های مرکبی از این انواع دارند: خائن - خیانت‌چی، عادل - عدالت‌لیک، ظالم - ظلم‌کار و غیره. گاهی واژه‌های تازی دخیل - مثل فارسی - در اویغوری معانی خود را تغییر داده‌اند، مانند: «جهل» که در اویغوری جدید بمعنی خشم و ناراحتی است و «مشری» که اینک تنها بمعنی مشترک روزنامه بکار میرود. در ادبیات رسمی اویغوری تحت تأثیر خاصیت روشنفکرانه تأنیث و تذکیر تازی بطور وسیعی مراعات می‌شود. معلم - معلمه (مرادف با اوقوتقوچی - اوقوتقوچی عیال^۱)، شائیر (شاعر) - شائیره، مدیر - مدیره و غیره. واژه‌های تازی گاهی به‌جمع تازی و زمانی به‌جمع اویغوری درمی‌آیند. خور^۲ - اخبار، اخبارات، یا خبر لر. هال^۳، آهوالات، احوال... بعضی واژه‌های بظاهر تازی هم در اویغوری ابداع شده‌است. غلبیت (پیروزی، غلبه)...

از آنچه به‌کوتاهی بیان شد معلوم است که مردم ساده اویغور واژه‌هایی را که یا اصلاً فارسی و یا از ریشه تازی بوده‌اند از زبان فارسی - مستقیماً و یا بطور عمده از طریق زبانهای دیگر آسیای میانه - به‌وام گرفتند. واژه‌های فارسی را کمتر و واژه‌های تازی را در نوشتن و گفتن بیشتر تغییر دادند. از این واژه‌های وام‌گرفته برای ایجاد کلمات مرکب بسیار استفاده کردند و واژه‌های مرکبی ساختند که وقتی آنها را می‌شکافیم عناصری از اویغوری و فارسی و تازی و دیگر زبانها در آنها می‌یابیم.

واژه‌های فارسی در اویغوری

گفتیم که ورود واژه‌های تازی به اویغوری بطور عمده در مقوله تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم زبان فارسی در اویغوری است. این تأثیر رأساً توسط واژه‌های فارسی نیز انجام گرفته است. قبلاً^۴ به‌یک نکته جالب پردازیم و آن فارسی یا لاقل هند و ایرانی بودن نام بعضی از شهرها و آبادیهای اویغورنشین است. مانند: کاشغر (و کاشغردریا = رود کاشغر)، یارکند (و یارکنددریا = رود یارکند) نیا^۵، کریا^۶،

۱ - Oqutquci ayāl ۲ - Khavar = خبر ۳ - حال

۴ - Niyā ۵ - Keriya

برکل^۱، ماناس^۲ و غیره. و یا شهرکی در این ناحیه بنام «کوچه» است که فارسی بودن آن نیازی به توضیح ندارد، نهایت «کوچه» با معنی قدیمی آن: کوچك محله، کوی کوچك.

بیش از نیمی از واژه‌های دخیل فارسی اسامی اشیاء هستند، اما تأثیر واژه‌های فارسی در اویغوری در همه بافت جمله کمابیش مشهود است. زبان فارسی نقش مهمی در تحول واژه‌سازی اویغوری گرفت. با پیوندها و پسوندها و پیشوندهای فارسی کلمات مرکب بیشماری در اویغوری ساخته شد و این تأثیر نه تنها در اسم و افعال مرکب و صفت و حروف ربط بلکه گاهی در حرف اضافه نیز نفوذ کرد. مانند آب هوا^۳ = آب و هوا، اید قوربان = عید قربان، دست اول و نیز در ترکیبات پیچیده‌تری مانند: از برای خدا، در حقیقت، بد اخلاق و غیره. تعداد حروف ربط فارسی و بطور کلی میزان اجراء فارسی درجه دوم جمله مورد استقاده در اویغوری از تازی بیشتر است و این نشانه دیگری از این واقعیت است که عناصر فارسی در اویغوری مهمان و عناصر تازی «همراه مهمان» بوده‌اند که اینک خود صاحب خانه شده‌اند. و نشانه دیگر آنکه واژه‌های دخیل فارسی تقریباً بدون استثناء هم در زبان ادبی و هم در زبان محاوره‌ای اویغوری بکار می‌روند و این وضع در مورد کلمات اصلاً عربی و چینی و روسی به این شدت مراعات نمی‌شود. واژه‌های فارسی در ایجاد کلمات مرکب اویغوری اهمیت درجه اول دارند.

۲۰٪ واژه‌های فارسی در تشکیل فعل بکار رفته‌اند. بیش از نیمی از واژه‌های فارسی اسم و بیست درصد صفت است. نیمی از اسمهای فارسی قسمت اصلی و بسیار متداول واژگان اویغوری است: جای، آسمان، بازار، پول (که بالاخره فارسی شده است)، توخوم (تخم مرغ)، خنجر، درخ (درخت)، دیخان (دهقان)، دریا (رودخانه)، کان (معدن)، گول (گل)، میوه، گوش (گوشت)، دوتار (آلت موسیقی)^۴، پادشا (پادشاه)، چیره (چهره)، الیچه (آلوچه)، کیچه (کوچه)، پیاده، اژدهار (اژدها)، شیر (حیوان معروف)، زمین، شهر، جاهان (جهان) و جز آنها. نکته مهم آنکه تغییر

۱ - Barkol ۲ - Manas ۳ - abihavā

۴ - غیر از دوتار نام ایرانی بسیاری از ابزارهای موسیقی وارد زبان اویغوری و حتی چینی شده است.

معانی در واژه‌های دخیل فارسی بسیار کمتر از کلمات عربی دخیل انجام گرفته است. بیشتر واژه‌های فارسی در اویغوری همان معانی خود را در زبان فارسی دری دارند. بعضی صفت‌های فارسی نیز در اویغوری بسیار بکار می‌روند: ارزان (در برابر واژه تازی «قیمت» بمعنی گران)، آشکاره (در برابر کلمه مخپی = مخفی)، پاکیزه (در برابر اپلاس = افلاس)، چپ، راس (راست)، خمام، خوش، روشن (حتی در مورد رنگ)، ساخته (ساختگی، بدلی)، کور، پست، آبادان، کیچیک (کوچک)، دوست، بدبخت، برپا، پاك، آسان، کم، بیدار، آزاد، سیا (سیاه)، و جز آنها. پیشوندهای «نا»، «بی»، «بد» و غیره نیز بر سر صفت‌های تازی و اویغوری زیاد بکار می‌روند تا صفات مرکب تازه‌ای بسازند.

بطور کلی واژه‌ها و عناصر فارسی در تشکیل اسم، صفت و فعل مرکب اویغوری نقش مهمی دارند. جالب‌تر آنکه در اویغوری بعضی واژه‌های مرکب درست شده است از ترکیب اجزاء چینی و فارسی مانند: تنگچه (مرکب از تنگ که اصلاً چینی است و احتمالاً از راه اویغوری وارد فارسی شده است به اضافه - چه علامت تصغیر فارسی) یا جو خار گول^۱ که جزء اول آن چینی و قسمت دوم آن (گل) فارسی است. عناصر فارسی، تازی، اویغوری و اروپائی نیز در تشکیل کلمات مرکب باهم شرکت می‌کنند. حال بو که - و حال آنکه، ماشین سازلیک - ماشین سازی، هر ترپ لمه - هر طرفه، در حال - در حال (فوراً)، اسراب خور لوق - اصراف خوری (ریخت و پاش)، تراکتور سازلیق - تراکتور سازی، دنیا قاراش - دید دنیائی (دید جهانی)، سوانبیری^۲ - آب انبار، خوش حال - خوشحال، بیوقت (نابهنگام)، قان خور (خونخوار)، همکارلیک (همکاری)، مهنت کش (محنت کش)، مادام کی (مدام که) و جز آنها.

در مواردی از واژه‌های فارسی ترکیباتی با معانی جالب درست شده است. مانند: سنئی همراه^۳ (صنعی همراه) = قهر مصنوعی، آش خانه - غذاخوری و از ترکیب اخیر کلمه اویغوری «آش خانه لاشتور»^۴ درست شده است بمعنی «ایجاد غذاخوری برای راضی گرداندن جماعت». و نیز از «کرنا»ی فارسی و «رادیو» فرنگی کلمه

۱ - Chrysanthemum Juxārgul: گل چینی.

۲ - anbir = انبار، ظاهرآ تحت تأثیر سکائی میانه: hambir

۳ - Sun'i - hamrā - āšxānalāštur

«رادیو کرنای» را بمعنی بلندگو ساخته‌اند. کلمات مرکبی که همه اجزاء آنها فارسی است نیز کم نیست: آتش پرست، بیکار، آشپز، آبروی، چارویدار (چارپادار) و جز آنها.

بعلاّت ورود کلمات دخیل بسیار از زبانهای گوناگون به اویغوری مترادفات در این زبان زیاد است. اما همانطور که گفته شد میزان استعمال عناصر فارسی زیاد است. مانند:

کلیشکن^۱، سمبات لیک^۲، اسکت لیک^۳، قشنگ
کیشی، انسان، آدم.
یر^۴، توپراق، زمین.
آش، تاماق، غذا.
اتی یازە، کلک لم^۵، بهار.

سئادت، بخت (از ترکیب بخت وسعادت «بخت سئادت» بمعنی «ساخ سلامت» درست شده است).
قایغو، غم.
غیر، باشقا.
ارکین، آزاد.
آز، کم...

جالب استعمال زیاد اجزاء فارسی غیر اصلی جمله در زبان اویغوری (مانند دیگر زبانهای ترکی) است مانند: اگر، مگر، هر، هم، هیچ (هیچ)، چونکی (چونکه)، هرگز، راسا (راستی)، بلکه (بلکه)، یا، ها (بلی)، مانا (گوئی) و ترکیباتی از این اجزاء مانند: هرکیم (هرکس)، هیچ بیر (هیچکس)، هر نیمه (هرچیز)، هرچی لریغه (به همه آنها)... و جالب تر، استعمال پیوندها و اجزاء و عوامل پیشوندی و پسوندی فارسی در تشکیل واژه‌های مرکب اویغوری است که اینک از هر کدام چند نمونه ذکر میشود: -

- یز: آشپز، سامسی یز (سامسی = کیک)

Iskatlik - ۳

Koklam - ۶

Sumbâtlik - ۲

atıyâz - ۵

Kelişkan - ۱

Yar - ۴

- پرست: آتش پرست، اوروش^۱ پرست (جنگ طلب)، بت پرست.
 – پرور: ترقی پرور، وطن پرور.
 – فروش (فروش): آلمی فروش (سیب فروش)، جای فروش (جای فروش).
 – ساز: سائت ساز (ساعت ساز).
 – ستان: گولستان (گلستان)، داغستان (کوهستان و نیز ناحیه ای).
 – خانه: دمبوخانه^۲ (تلگر افخانه)، قاماق خانه^۳ (زندان)، باسمه خانه (چاپخانه)،
 پچتی^۴ خانه (پست خانه)، کنسولخانه، آشخانه، چایخانه.
 – زار: گولزار (گلزار)، بده^۵ زار (شیدرزار).
 – دان: سیادان (دوات، مرکب دان. سیا = مرکب).
 – دار: چارویدار (چارپادار)، بیرقدار، ثیب دار (عیب دار، معیوب، مقصر).
 – گر: سودی گر (سوداگر، بازرگان)، کیمیاگر.
 – ون (در اصل فارسی – بان): باغون (باغبان)، سارای ون (سرایبان).
 – واز (در اصل فارسی – باز): کفترواز (کبوتر باز)، دارواز (چوب باز، رقاص
 نوعی رقص با چوب)^۶.
 – خور: هرق خور (عرق خور)، چای خور، جازانه خور^۷ (رشوه خوار).
 – کش: هارو کش (ارابه کش)، مهنت کش (محنت کش).
 – کار: گناکار (گناهکار)، بناکار (بنا).
 – چه: قزچه (دختر کوچک).
 – من (در اصل فارسی – مند): عیالمن (عیالوار)، هنرمن (هنرمند)، دانشمن
 (دانشمند)، آرزومن (آرزومند).
 – ای: ئلمی (علمی)، سیاسی.
 – شناس: اویغور شناس، ترك شناس.
 – نامه: شرط نامه، بیان نامه (بیانیه).

dambuxāna – ۲

Uruš : جنگ ۱

pactixāna – ۳

qāmāq-xāna ۳

beda : شیدر ۵

۶- پهلوی: dārwazīg = اکروباسی و رقص پا عملیات حیرت انگیز با چوب.

Jāzānaxor – ۷

– انه (پسوند قید ساز): قهرمانانه، دوستانه، کورکورانه.

نا: ناحق، ناوמיד.

بی: بیوقت (نابهنگام)، بیکار.

بد: بداخلاق، بدهال.

خوش: خوشهال.

واژه‌های قدیم فارسی در اوغوری

اینک به نکته مهم دیگری میرسیم و آن دقت در واژه‌های فارسی دخیل در اوغوری از نظر زمانی است: واژه‌های کهن و تازه. بعضی از واژه‌ها بسیار کهن می‌نمایند و پیداست که یا از طریق سغدی در دوره ایرانی میانه و یا از فارسی دری در سده‌های نخستین اسلامی به اوغوری راه یافته‌اند. مانند هاروا = ارابه. هاروا شکل کهن ارابه است که به ایرانی باستان نزدیکتر است. در ایرانی باستان – raθa (که از جمله کلمه مرکب – raθaštāra: ارتشتار پهلوی: کسی که بر ارابه [جنگی] می‌ایستد، سپاهی، آمده است). تحول در زمانی این واژه احتمالاً چنین است:

raθa – avo > raθāva > rahāva > harāva > ar[r]āwa > arrāba.

و می‌بینیم که شکل هراوه یا «هاراوا»ی مانده در اوغوری دو پله از «ارابه» به ایرانی باستانی نزدیکتر است. از این واژه در اوغوری کلمه هاروی لاشتوروش^۱ ساخته شده است بمعنی «تدارك حمل بوسیله ارابه».

دیگر واژه کنگک^۲ است که در اوغوری بمعنی گشاد، وسیع و پر نعمت باقی مانده است. این واژه کهن در «کنگک‌دژ»، «کنگان»، «کنگاور» و نظائر آن باقی مانده است. امادر فارسی امروز بکار نمی‌رود و حال آنکه در اوغوری جدید هنوز رایج است. دیگر واژه تار است که در اوغوری جدید هنوز بمعنی باریک و تنگ استعمال میشود^۳. دیگر واژه جواز است بمعنی کارگاه روغن‌گیری. این کلمه در متون پارتی آمده است ولی در حال حاضر در فارسی جدید بکار نمی‌رود.

دیگر واژه آبتاپ بجای آفتاب است که شکل بسیار قدیمی دارد. واژه‌های

hārivilāšturuš – ۱

۱ – Kang. در ترکی آذربایجانی بصورت گن = gan = گشاد باقی مانده است.

۲ – تار به این معنی ظاهراً از تار (در برابر پود) و نخ یا هر چیز نازک و باریک گرفته شده است. در ترکی آذربایجانی «دار» بمعنی تنگ باقی مانده است.

«آبروی» و «جای» و نظائر آنها به جای «آبرو» و «جا» همین وضع را دارند. همچنین واژه «گپ» بمعنی گفتار و «دپتر» بجای دفتر (کتاب) و «مانا» بمعنی گوئی، «چنان است که»، و «پولات» بجای فولاد و آئینگ بجای آئینه...

بررسی بیشتر متون قدیمی اویغوری از جمله اسنادی که هنوز چاپ نشده‌اند امکان دسترسی به واژه‌های کهن ایرانی را بیشتر می‌سازد.

چند جمله و اصطلاح اویغوری

اینک چند جمله و اصطلاح اویغوری را برای نشان دادن میزان تأثیر فارسی در اویغوری (از نظر واژه‌های فارسی و یا عربی موجود در فارسی) می‌آوریم (با رسم الخطی برای خواننده ایرانی روشن‌تر):

- اگر بیر کیشی توشیدا ارپ پادشالرین توسی سا...
- اگر يك آدم پادشاهان عرب را در خواب به‌بیند...
- قهرمان عسکر لریمیز دوشمنگه قارشی هوجومگا اوتی.
- سپاهیان قهرمان ما هجومی را علیه دشمن آغاز کردند.
- اونینگه نسبتن بوارزانرق امسمو؟
- آیا این نسبتاً ارزانتر از آن دیگر نیست؟
- من مکتب‌ته چغیمده اوینگه هرهپته خت یزید یغانمان.
- وقتی که من به مدرسه رفتم هر هفته برای خانه نامه مینویسم.
- اون مینوت کم بش.
- ده دقیقه مانده به پنج.

تأثیر زبان اویغوری در دیگر زبانها

تأثیر هیچگاه یکطرفه نیست. هر مؤثری تأثیرپذیر است. نهایت سخن از میزان و کمیت تأثیر و تأثیرپذیری است. ما واژه‌های زیادی به عرب دادیم و کلمات بسیاری از عرب به عاریه گرفتیم. روابط هرزبانی با زبانهای نزدیک و مربوط همین گونه است. فارسی از جمله در اویغوری و دیگر زبانهای ترکی تأثیر کرد و خود از آنها تأثیرپذیرفت. عبارت کم معنی و اغراق آمیز و کودکانه زیر نشان دهنده این واقعیت است: -

— آقای قلی خان قزل ایاغ بقچه را برداشت و یک طغرا کاغذ را با دم قاشق پاره کرد و بدست آقای اصلان باتمانقلیچ داد و خود سوار یک الاغ بد قلق شد و برای بیلاق به ساوجبلاغ رفت!

آنچه در مورد اویغوری میتوان به احتمال زیاد گفت آنست که ما ابتدا از راه این مردم بعضی واژه‌های چینی را — مستقیم و غیرمستقیم — گرفته‌ایم. مانند چای که به زبان روسی رفت و به فارسی در آمد و سینی (در اصل چینی، یعنی ساخته شده در چین. در قدیم چینی، صینی، سینی به بشقاب چینی گفته میشد و احتمالاً «هفت سین» بصورت هفت سینی و بمعنی هفت ظرف محتوی هفت چیز مورد احترام بر سر سفره نوروزی بوده است نه هفت چیزی که اولین حرف نام آنها «سین» باشد. در اویغوری «چینی» هنوز بمعنی فنجان است). و تنگ که اصلاً چینی و دخیل در اویغوری است... در این زمینه بررسی بیشتری لازم است.

بعلاوه اویغوری که آنهمه تأثیر پذیرفت حتی توانست بعضی طوائف مغول را که در جوار اویغورها زندگی میکردند و مسلمان شده بودند و ا دارد که زبان مغولی را از یاد ببرند و به اویغوری سخن بگویند.

پس هدف این مقاله نشانه غرور و تفاخری نیست بلکه یک بررسی اجمالی از یک واقعیتی است و کوششی است ناچیز و مقدماتی برای درک بیشتر غنا و گسترش زبان فارسی در قدیم.

منابع

— Modern Uigur, E. N. Nadzhip, USSR Academy of Science, Institute of Oriental Studies, Moscow, 1971.

— Tale of Bhadra, Moscow, 1965.

— دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، جلد اول.

— مقدمه بر برهان قاطع، دکتر معین.

— لغت نامه دهخدا.

نام خراسان

از : هلموت هومباخ و غلام د. داوری

دانشگاه ماینس - جمهوری فدرال آلمان *

فصل چهل و هشتم کتاب «ویس و رامین»، اثر فخرالدین گرگانی، رمانی که حاوی ماجراهای افسانه آمیز دوره اشکانی است، بانگته ای درباره نام سرزمین خراسان آغاز شده که بسیار درخور تدقیق و تعمق است:

خوشا جایا برو بوم خراسان	دروباش و جهان رامی خور آسان
زبان پهلوی هر کاو شناسد	خراسان آن بود کز وی خور آسد
خور آسد پهلوی باشد خور آید	عراق و پارس را خور زو بر آید
خور آسان را بود معنی خور آیان	کجا از وی خور آید سوی ایران

تعقیدی که در کلمه خراسان دیده می شود و یافتن راه حلی، به کمک لغات امروزی زبان فارسی [خور (وجه امری از مصدر «خوردن» و آسان (سهل)]، البته چیزی نیست جز بازی با کلمات که در بین شعرای فارسی زبان بسیار متداول است. اما اگر قصد آن باشد که در این باره جدی تر و عمیق تر تأمل شود، ناگزیر باید مفهوم این کلمه را اساساً در زبان پهلوی جستجو کرد. در این صورت خراسان مفهومی برابر «خور آیان» (خورشید در حال آمدن) می یابد، در هر حال باید دانست که ریشه فعل «آس»، که در اینجا به معنای «آمدن» است، اساساً فارسی معمولی نیست، بلکه آنرا باید در زبان پهلوی یافت و شاید بهتر باشد آنرا ریشه ای پارتی بدانیم. و نیز درباره کلمه «رام» که درص

۱۰۷ س ۲۴ اصطلاح شده و در فارسی جدید «خوس» (خوش = Khoš) نوشته می‌شود، می‌توان دست کم گفت که این یکی نیز کلمه‌ای فارسی میانه نیست.

شاید این تحلیل از نظر داستان «ویس و رامین» زیاد بی‌اهمیت نباشد. کلمه پهلوی ایضا در فصل هفتم بیت ۳۳ یکبار دیگر، در نسخه قدیمی ترگانی آمده است: ولیکن پهلوی باشد زبانش نداند هر که برخواند بیانش

در این نقطه کتاب، یا درجائی شبیه به آن، بحث زیادی رفته است، همه در پیرامون این مسئله که آیا گران در سرودن این مثنوی مستقیماً از نسخه پهلوی کمک گرفته یا آنکه در سرودن اشعار، نسخه فارسی ترجمه پهلوی در اختیار او بوده است. در این بررسی، این نکته بدیهی فرض شده که زبان فارسی میانه، یا پهلوی در سری کتابهای زرتشتی یکسانند^۱. علم لغت‌شناسی گران نشان می‌دهد که زبان نسخه پهلوی مزبور به حال پارتی بوده است. و این نتیجه، به احتمال قریب به یقین پارتی بوده است، که استفاده شده توسط او به خط پهلوی نوشته شده، مردود نمی‌سازد. در چنین بررسی‌ای ما نمونه‌ای بسیار صریح در دست داریم: متن زرتشتی «درخت آسوریک» (Draxti-i-Asurik)، که رنگ و طرحی کاملاً پارتی دارد.

هینینگ مدعی است که ریشه پارتی فعل «آس-» به مفهوم «آمدن» است. همین استنتاج را ایضاً «گیلین» (Ghilain) از هینینگ گرفته است^۲. این مفهوم استنتاج گران را تصریح می‌کند. بسیار محتمل است که مفهوم بالا که از استنتاج «آفدره آس» (Andreas) نیز گرفته و توسط هر دو دانشمند بیان شده، تنها به علت اختلاف مفهوم مابین ریشه «آس-» پارتی و «آنس/ناس» ایرانی (به معنای رسیدن، ابلاغ) به یکدیگر مربوط نباشند. احتمال منطقی تر اینست که در ریشه پارتی «آس-» (آمدن) باخوار، «آس-» (آمدن) از یکسو و «اس-» مصطلح از سوی دیگر با «*آ-یسا» (ریشه = ای + آ) ارتباط داشته و وجه ماضی هر سه فعل بالا، با کمی جرح و تعدیل، از طریق کلمه «*آ-گاتا» (ریشه: گم + آ) ساخته شده باشد.

به سختی می‌توان تردید کرد که «آس-» پارتی، برخلاف نظر هینینگ، چنانکه ف. و. ک. مولر ادعا کرده است، ایضا معنایی برابر «بر آمدن - طلوع» نیز داشته باشد. کلید مولر عبارت بود از:

M4aIRsf ?syd gy?n?n ?w ?ym n?w rwšn

خود را بالا بکشید، ای ارواح، به این کشتی سبک)، که آنرا با جمله لاتینی
 animae ascendunt ad lucidas naves (ارواح، به کشتی‌های سبک سوار می‌شوند)
 (آگوستین - د ناتورا بونی، 443 Augustinus, De natura. boni)^۳ مقایسه توان کرد.
 سیلمان Salemann مفهوم «بالا آمدن - طلوع» را، از طریق تحقیق ایزوگلو سن
 (Isoglossen)، به کمک قرینه‌های قابل توجه زبان پارتی، یعنی تلفظ بلوچی «آس-»
 (مصدر آسگ)، به معنای «بر آمدن» (- ستارگان) و «روز آسان - روشاسان؟» را به-
 معنای «طلوع آفتاب»^۴ می‌گیرد. یک تأیید دیگر از دوگانگی مفهوم «آمدن» و «بر آمدن»
 ناشی می‌شود که هر دو از «آس-» پارتی مشتق شده مفهومی متضاد با «hwr?s?n»
 پارتی و «xwr?s?n» فارسی متداول (به معنای «مشرق») دارد (کلمه دوم از زبان پارتی
 به زبان فارسی معمولی ترجمه شده است). در معنای «غرب» ما به کلمه «xwrpr?s?n»
 فارسی (بیشروی و خروج خورشید) بر می‌خوریم که در زبان پارتی «hwrnfr?s?n» تلفظ
 می‌شود و «غروب آفتاب» معنی می‌دهد.

در روابط پیشگفته این نکته نیز قابل ذکر است که در کتاب تقویم البلدان
 «ابوالفداء» چاپ «رینو - دو سلین» (Reinaud-de Slane) (ص. ۴۴۱) درباره
 مرزهای خراسان چنین می‌نویسد:

«واهل العراق يقولون انها من الری الى مطلع الشمس و بعضهم يقول خراسان
 من جهل حلوان الى مطلع الشمس ومعناه خراسان للشمس واسان موضع الشیء
 و مكانه وقيل معنى خراسان كل بالرفاهية و الاول اصح»

(واهلالی عراق گویند، که خراسان از ری تا محل طلوع آفتاب گسترده شده، و نظر
 دیگر بر این است، که خراسان از کوهستان حلوان تا نقطه طلوع خورشید می‌رسد...)
 «مطلع الشمس» (محل طلوع آفتاب) عملاً تفسیری از اسم خراسان است که
 به احتمال یقین ابوالفدا آنرا نمی‌دانسته و تنها به کمک اسنادی که در دسترسش بوده کلمه
 خراسان را شناخته است که - محل خورشید است - و خراسان = «از تن آسایی لذت
 ببر». او از این دو سند، اولی را صحیح‌تر پنداشته، اگرچه آن نیز چندان صحیح‌تر
 از دومی نیست که از کلمه پارتی «آسان» مورد استفاده‌ای برابر با «سهل - راحت»
 گرفته باشد که در هر حال غلط است و تعبیری اشتباه‌آمیز از واقعیت در بردارد، چنانچه
 «آسان» فارسی، مانند اسم خراسان و خیلی از کلمات دیگر این زبان، از ریشه پارتی

آمده باشد و هرگاه این کلمه در اصل «بر آمدن» باشد.

مفهوم کلمات «بر آمدن، طلوع» از «آس-» پارتی و «آس-» Bal? نمی تواند در اساس از «آ- یسا» ریشه ای داشته باشد، بلکه ناگزیر از سرچشمه دیگری می آیند. این کلمه ارتباطی با *aw. āsənaoiti / āsnaoiti* (بالایباید) ملحوظ می سازد، که بخصوص به خاطر نشان دادن علامت طلوع سحرگاهی خدا (= میترا) بر روی کوه (های مشرق) ذکر شده است.

گ. کلینگن شمیت ازین ریشه فعل به سادگی استفاده کرده آنرا با نام خراسان ارتباط داده است، بدون آنکه به رابطه مابین «آس-» پارتی و «آس-» Bal. اشاره کند یا شباهت ساختمانی را که این يك با کلمه «*hwrnfr'n*» دارد به بحث بگذارد. محقق است که تحول «آس-» پارتی و Bal. مستنجم از گفته کلینگن شمیت درباره وجه مضارع قدیمی زبان پارسی «*آ- سانو-» (با ریشه «سن + آ») نمی تواند در يك خط مستقیم صورت گرفته باشد. این فرض اساساً چندان لازم نیست زیرا آلوده شدن با «*آ- یسا-» بدون شك تحول قانونی را خدشه دار می کند.

* - جملات فارسی و عربی از غ. د. داوری گرفته شده است.

۱- 9. مینورسکی : ویس ورامین = ایرانیکا، تهران ۱۹۶۴، صفحات ۱۹۹-۱۵۱، و بخصوص صفحه های ۱۵۴ به بعد. - ژ. رپکا: تاریخ ادبیات ایران، دوردرشت ۱۹۶۸، صفحات ۱۷۷ به بعد.

۲- 9. هنینگ: فعل در فارسی امروز، قسمت تورفان = ZII 9، ۱۹۳۳، ص. ۲۱۳، Z. 28 - ا. گیلاين: Essai Sur la langue Parthe, Louvain 1939, P. 49. ۳- ف. و. ك. مولو: تعدادی از خط نبشته ها به خط Estrangelo (انجیلی) از تورفان، II، برلین 1904، ص. ۵۲ یادداشت ۱.

۴- س. سلیمان: تعلیمات مانی، سنت پترزبورگ ۱۹۰۸، ص. ۵۶

۵- در سرود پارتی «آنگاد روشن VII» (تصحیح از: م. بویس: منظومه سرودهای مانوی در پارت، اکسفورد ۱۹۵۴؛ ص. ۱۵۴) در این اثر مثلاً نوشته شده: در مصرع سوم: *?s?h tw gy?n ?wd fr?c c?m?h*

روح بیا، قدم جلو بگذار، و در مصرع ششم:

ms ?wr ?s?h....m? Sy?h pd mrnyn ?r?m,

باز هم جلوتر بیا.... در خانه مرگ سکنی مگیر.

آیا نمی توان در اینجا واقعاً بر روی مفهوم «برخیز، قیام کن، بالا بیا» حساب کرد؟
۶- گ. کلینگن شمیت: «آسناوای تی» اوستایی = Mss 28، ۱۹۷۰، صفحات

نوشته فتح‌اله مجتبائی (به انگلیسی)

ترجمه مسعود رجب‌نیا

ترجمه‌های فارسی آثار دینی هندوان

۱- آثار فارسی درباره دین هندوان و اهمیت آنها

آثار فراوانی که دانشمندان مسلمان درباره اندیشه‌های دینی و آیین‌های مذهبی هندوان نوشته‌اند با آنکه از لحاظ محققانی که به مقایسه ادیان می‌پردازند، و نیز از نظر کسانی که به روابط متقابل فرهنگی و دینی هندوان و مسلمانان توجه دارند حائز اهمیت بسیار است، آنچنان که باید و شاید مورد توجه قرار نگرفته‌اند.

صدها نسخه خطی از این آثار در قفسه‌های کتابخانه‌ها چه در مشرق و چه در مغرب خوابیده‌است که تنها فیش‌نویسان کتابخانه‌ها برای تعیین مشخصات کتابشناسی بدانها مراجعه می‌کنند. کسانی که درباره دوران اسلامی هند و تاریخ تمدن و فرهنگ این دوران یا زندگی‌نامه و آثار شاهان و امیران دودمان گورکانی هند مطالبی نوشته‌اند تنها به ذکر مشخصات کتابشناسی این گونه آثار اکتفاء کرده‌اند بی آنکه مستقیماً به آنها مراجعه و از مطالب آنها استفاده نمایند.

تنها آثار داراشکوه از این قاعده مستثنی شده‌است. زیرا از آنها نه فقط چاپ‌های

انتقادی در دست داریم^۱ بلکه آنها را ترجمه^۲ نیز کرده اند و همچنین بررسیهای اجمالی و مطالعاتی درباره‌هایی از قسمتهای آنها به زبان‌های اروپایی موجود است^۳. این بدان سبب است که اولاً داراشکوه گذشته از مراتب علمی و ادبی یکی از سیاستمداران حکومت گورکانیان هند نیز به‌شمار می‌رود، و کوششهای او در عالم علم و ادب بخشی از فعالیت‌های سیاسی و هدف‌های کلی او بود که با اعتقادات وی هماهنگی تام داشت، و ثانیاً ترجمه او به‌نیشدهای او، که در آغاز بررسیهای علمی مستشرقان در فرهنگ‌های شرقی یعنی در ۱۸۰۱ به جهان غرب معرفی شد، نخستین کوششی بود که مستقیماً اندیشه هندوان را به جهان غرب معرفی می‌کرد، و کسانی مانند شوپنهاور را تحت تأثیر قرارداد، و اهمیت تاریخی بسیار حاصل کرد. البته جای انکار نیست که اهمیت او به‌نیشدها در تاریخ فلسفه هندویی و ارزش ترجمه داراشکوه هم در این رهگذر به هیچ روی کمتر از عوامل مذکور نبود.

e.g. C. Huart et L. Massignon, «Entre le prince imperial — Dārā Shikuh et l'ascète Hindu Bābā Lāl Dāssi», *Journal Asiatique*, Tom CCIX, No. II, p. 284 seq.

این اثر چاپ انتقادی و ترجمه فرانسوی مکالمه بابالال و داراشکوه است که چندربان برهن، منشی هندوی داراشکوه، نوشته است. چاپ مجمع‌البحرین توسط محفوظ‌الحق در سری انتشارات Bib. Ind. 1929 مجمع‌البحرین توسط جلالی نائینی در منتخبات آثار، تهران ۱۳۳۵/۱۹۵۶ و چاپ سراج‌کبر به کوشش تاراچند و جلالی نائینی (که متضمن ترجمه ۵۰ اوپه نیشد است)، تهران ۱۳۴۰/۱۹۶۱.

۲- ترجمه لاتینی آنکتیل دوپرون از سراج‌کبر

(*Oupnek'hat, idest Segretum, Tegendum*) Strasburg, 1801-2; Mischal Franz, *Des Oupnek'hat*.

(این کتاب اخیر ترجمه آلمانی از ترجمه دوپرون است)

Dresden, Heinrich, 1882; C. Huart and L. Massignon, See note 1.

e.g. C. Huart and L. Massignon, *art. cit.* — ۳

مقدمه محفوظ‌الحق بر کتاب سابق الذکر

Chaudhuri, Rome, A critical study of Dārā-Shikuh's Samudra Sangama, 2 vols. Calcutta, 1954; Tarachand, «Dārā-Shikuh and the Upanishads», *Islamic Culture*, 1943; Bikrama Jit Hasrat, *Dārā-Shikuh, Life and Works*, Calcutta, 1945; Göbel-Gross, Erhard, *Sirr-i-Akbar, Die persische Upanisaden übersetzung des Mogul prinzen Dārā Shikuh* Marburg, 1962.

این اثر اخیر ترجمه آلمانی اوپه‌نیشد از روی ترجمه فارسی داراشکوه است.

علل اینکه آثار فارسی راجع به دین هندوان این چنین به فراموشی سپرده شده است بسیار روشن است. هندوان از آنرو نسبت به این آثار بی اعتنا هستند که اینها نوشته های مسلمانان است و از لحاظ ایشان نمی تواند بیان درست آیین هندویی باشد. مسلمانان نیز به آنها توجه و التفات ندارند، زیرا آنها را آثار دینی هندوان می دانند. پژوهندگان غربی اسلام شناس تحقیق در ترجمه های کتبی چون **مهابارات** یا **گیتا** را در محدوده کار خویش نمی بینند تا بدان عنایتی داشته باشند. محققان هندشناس نیز از مراجعه به ترجمه های فارسی **مهابارات** یا **راماین** به هنگامی که متنها و ترجمه های دقیق و معتبر غربی را در دسترس دارند برخوردار می کنند.

اینان چه بسا که درست دریافته باشند لکن اهمیت این آثار ماورای اینگونه ملاحظات است. شك نیست که این ترجمه ها چنانکه باید دقیق و صحیح نیستند و از عهده بیان عقاید و آراء دینی هندوان بنحو شایسته بر نمی آیند. اما به طور کلی این نوشته ها برای نمودار ساختن نظر گروهی از مسلمانان آموزش یافته و تحصیل کرده آن زمان نسبت به کیش هندویی و درکی که آنان از امور ایمانی و هدف و غایت این مذاهب داشتند می تواند سودمند باشد. به نظر نگارنده، برای پی بردن به ماهیت روابط هندوان و مسلمانان نمی توان تکیه گاهی از این آثار معتبر تر یافت.

باید به یاد داشت که این وضع بی اعتنائی امری است تازه، حتی در قرون ۱۸ م. / ۱۲ ق. و آغاز ۱۹ م. / ۱۳ ق. که زبان فارسی هنوز پایگاه بلند خود را چون زبان فرهنگی هند از دست نداده بود، این ترجمه ها بسیار مورد توجه اعضای هر دو گروه مسلمان و هندو بود. شمار متنهایی که (بعضی از آنها پیش از یک یا دوبار) ترجمه شده و نسخه برداریهای فراوان از آنها که به دست کاتبان هندو و مسلمان صورت گرفته است نمودار رواج بسیار این آثار فارسی دینی هندویی است در میان تحصیل کردگان هند اعم از هندو و مسلمان. باید در نظر داشت که این آثار چنانکه داراشکوه و نظام الدین پانیپتی اظهار می دارند^۱ اصلاً حاصل همکاری استادان دانشمند هندو و مسلمان بوده است.

حقیقت آشکار آنکه به دیده هندوان این آثار فارسی دینی آنان که بدست مسلمانان و بیاری هندوان ترجمه و نسخه برداری می شد، آثاری بیگانه و دور از کیش آنان

۱- داراشکوه در مقدمه سر اکبر و نظام الدین در ترجمه لکھو-یوگه-واسیشته.

بشمار نمی‌رفت. آنکتیل دوپرون که متن فارسی ترجمه اوپه نیشدها را به‌لایتین ترجمه کرد آن را در ۱۸۰۱ منتشر ساخت هرگز نمی‌توانست عقیده استادان هندو را نادیده بگیرد و باوجود مخالفت آنان ترجمه خود را به‌عنوان الهیات و فلسفه هند منتشر سازد. هیچ‌منطقه‌ای نمی‌نماید که بگوییم رام‌موهن روی^۱ در میان گروه انبوهی از تحصیل کرده‌گان هندو تنها کسی باشد که اوپه نیشدها را به فارسی می‌خوانده است.

این آثار را نباید تنها همچون پدیده‌هایی از تاریخ گذشته روابط هندوان و مسلمانان تلقی کرد. اینها دارای ارزشی زنده و پایدار هستند و اوضاع روحی و فکری مردمی را آشکار می‌کنند که پاره‌ای هستند از تاریخ زمان ما. این ترجمه‌ها درواقع جایگاه برخورد دو جهان‌بینی مختلف است متعلق به دو عالم زبانی و فکری که می‌کوشند یکدیگر را بشناسند و درک و توجیه کنند. درواقع از اینجاست که گفتگو و تفاهم میان اسلام و آیین هندوان به‌روشنترین وجه جلوه‌گر می‌شود.

۲- عرفان هندی و تصوف اسلامی - زمینه‌ای برای تفاهم

در هنگام مقایسه این آثار فارسی‌هندویی با متنهای اصلی سانسکریت از فراوانی اصطلاحات و مفاهیم صوفیانه در آنها دچار شگفتی می‌شویم. اما یک بررسی تطبیقی دقیق‌تر ما را متوجه می‌سازد که اگر این اصطلاحات صوفیانه را به‌مفهوم وسیع عرفانی آنها در نظر بگیریم^۲ با روح مضمون اصلی به‌طور کلی هماهنگ و سازگار است. این مطلب را میرفندرسکی در شرح الفاظ جوک و در منتخبات جوک (که عنوانی است که وی بر شرحی که بر یوگه-واسیشته نگاشته داده‌است) و داراشکوه در مجمع البحرین روشن ساخته‌اند. این آثار کوشش‌هایی هستند برای هماهنگ ساختن آراء صوفیانه با عرفان هندی.

عرفان در واقع همیشه زمینه‌ای بوده‌است که هندوان و مسلمانان در آن نه تنها با بردباری و مسامحه بلکه با تفاهم و دوستی به‌هم می‌رسیدند. عبارات زیر از مقاله میراث فرهنگی هند اتیندراناته بوسه^۳ شاید بتواند موضوع را روشن کنند:

۱- Rāmānand Roy

۲- شاعران صوفی مسلک هرگز از تکرار این نیشخند که پیشوایان دین و متشرعان خشک و قشری از درک مفاهیم عمیقتر اصول و اعمال دین ناتوانند باز نمی‌ایستادند. رک. شعری از میرفندرسکی درباره یوگه-واسیشته که ذیلاً خواهد آمد.

۳- Atindranath Bose, *The Cultural Heritage of India*

«اسلام بر دروازه‌های غربی هند ضربه نواخت و عرفان که از اندیشه‌های اسلامی برابری و مساوات الهام گرفته بود همچون مشعلدار فلسفه آزادی فراز آمد... روح آنان از قید خرافات و خشکی که بر حسب رکود و بی‌ثمری مکتبهای قدیمی هندو و مسلمان گردیده بود آزاد بود، و در برابر رکود نظام دینی متشرعان این پدیده‌های نو شور و شوق تازه‌ای که سالهای سال در خواب بود برانگیخت. فلسفه جدیدی که مبتنی بود بر ارزشهای انسانی بالید و رشد کرد. این فلسفه بر اصل الهی مکنون در روح انسان و پذیرش کلیت و جامعیت عشق، بر قدرت پر تحرك احساسات و هیجانات متکی بود، و نیروی پر قدرت روحی که تا آن زمان در پشت سدهای اجتماعی میان میلیونها تن مردم گنگ و بی‌زبان مانده بود آزاد گشت... سند و بنگال آخرین محیطهای پرورشی این فلسفه آشتی دهنده و هماهنگ کننده بودند. سند دروازه‌ای بود که اسلام و عرفان از آنجا به هند درآمد و در آنجا دیدار مرشد هند و یا گوروی مسلمانان به هیچ وجه مورد تعجب نمی‌شد. سرودهای صوفیان که همه گروهای مختلف مردم سند تا این اواخر می‌خواندند پر بود از اسم بیدل و بیکس و روهل و شاه عبداللطیف. تا این اواخر پیش از آنکه هند گرفتار بلای تعصب شود، هندو و مسلمان بر فراز خاک این پاكان فراهم می‌آمدند و باهم سرود می‌خواندند و شب زنده‌داری می‌کردند»^۱.

راناده نیز در این باره می‌نویسد:

«پرستندگان داتاتریا^۲ (یا ثالوث هندوئی) غالباً خدای خود را بصورت «محمد فقیر» تجسم می‌کردند. همین خاصیت در افکار مردم مهاراشتره مؤثر افتاده بود که در آنجا برهمن و غیر برهمن مردم را به شناخت یگانگی راها یا رحیم می‌خواندند. و مردم را به آزادی از قید رسوم ظاهری و امتیازات طبقاتی نوید می‌دادند، و می‌کوشیدند که آنان را در عشق همگانی آدمیان و ایمان به خدا متحد سازند»^۳.

در طی سده‌های اخیر فرمانروایی اسلام در هند این گرایش قوی نه تنها در میان عموم مردم و به صورت پرسشهای پر شور و شوق، بلکه در میان تحصیل کردگان

Vol. III. PP. 460-462 — ۱

Dattātreyā — ۲

Ranade, *Rise of the Maratha Power*, pp. 50 - 51, quoted by — ۳

Tarachand, in *The Influence of Islam on Indian Culture*, P. 221.

و دانشمندان و محققان فلسفه در هر دو گروه همچنان موجود و کاملاً مؤثر بود. بسیاری از مردم طبقات و مشاغل مختلف که به مسأله روابط هندوان و مسلمانان در هند دلبستگی و توجه داشتند می کوشیدند تا با تکیه کردن بر جنبه عرفان اسلام و آیین هندویی و با تأکید اهمیت این جنبه مشترک، از فاصله میان این دو گروه بکاهند و آنها را بهم نزدیک کنند. از کسانی که در این راه مجاهدت کردند از امیران و شاهانی چون سلطان زین العابدین کشمیری و اکبر شاه و از دانشمندان و متفکران ابوالفضل و فیضی و میرفندرسکی و از پیشوایان دین از کبیر و نامدو و داد و بابا لال داس می توان نام برد. این جنبش به صورتهای مختلف و با وجود مخالفت های شدید پیشوایان خشک و متعصب همچنان دست کم تامرگ اسفبار دارا شکوه با کامیابی و پرثمیری ادامه یافت. اگر دارا شکوه در این کار کامیاب می شد آینده این جنبش چه می شد؟ رابطه آن با اصول دینی اسلام و سنت های باستانی آیین هندویی چگونه می بود؟ در امور اجتماعی و سیاسی هند چه تأثیری می گذاشت؟ اینها پرسشهایی است در تاریخ جهان که تا جاودان در انتظار پاسخ باقی خواهد ماند.

۳- آثار مربوط به یوگه و اسیشته به فارسی

ترجمه های فارسی آثار هندویی و نوشته های فارسی درباره اندیشه های دینی هندوان آنچنان فراوانند که نمی توان همه آنها را در یک مقاله بررسی کرد. بنابراین به یک بررسی کوتاه در آثار مربوط به و اسیشته به زبان فارسی اکتفا می کنیم، مخصوصاً به این جهت که چنانکه خواهد آمد، دانشمندان جامعه اسلامی هند به این آثار توجه خاص داشته اند.

یوگه و اسیشته که مهاراماینه یا و اسیشته راماینه نیز خوانده می شود منظومه ای است مفصل و فلسفی که پیش از ۲۳۰۰۰ شلوکه^۱ سروده شده و مشتمل است بر شش کتاب یا پرکرنه^۲. داسگوپتا می گوید که این اثر در حدود ۷۰۰ یا ۸۰۰ م. تألیف شده است و اثر یا تألیف آنرا میان سده های پنجم و هفتم می داند^۳. این اثر در واقع

śleka — 1

Prakarana — 2

Dasgupta, S.N., *A History of Indian Philosophy*, II, p 232; — 3
Atreya, B.L., *The Philosophy of the Yoga-vāsishtha*, p. 27

مکالمه مطلوبی است میان واسیسته حکیم و شاهزاده راماجندره^۱، بزرگترین فرزند شاه دشرته^۲. و مرکب است از ۵۵ داستان که از راه آنها واسیسته تعلیمات خویش را بر شاهزاده آشکار می‌کند. اما درباره شیوه بحث او در زمینه مسایلی مانند اصل و ماهیت عالم هستی، حقیقت اعلی، ابدیت روح و مقصود غایی آدمی و راه رسیدن بدان مؤلف یوگه - واسیسته همان فلسفه‌ای را دنبال می‌کند که در قالب ادوایته و دانته^۳ ریخته شده و گودپاده^۴ و سنگره^۵ هواداران جدی آن بوده‌اند. روش بیان او آزاد و بسیار شاعرانه است و داسگوپتا درباره آن چنین می‌گوید:

«هریتی از آن پراست از لطیف‌ترین تمثیلات و استعارات شاعرانه و کلمات زبده گوشنواز که غالباً در ما اثری پدید می‌آورند که بیشتر به زیبایی شاعرانه آن جلب می‌شویم تا به مضمون افکار کاملاً ایدآلیستی که در این اثر تبلیغ می‌شود^۶. یوگه واسیسته بسبب این خصوصیات، و نیز از آن روی که فلسفه ادوایته و دانته و بشیوه‌ای چون پورانه‌ها در قالب داستان بیان می‌کند^۷ نه تنها طرف توجه دانشمندان فلسفه دوست واقع شده است بلکه مردم عادی نیز بدان گرایش تمام دارند. چند متن خلاصه از آن فراهم شده و بر اصل منظومه و نیز بر خلاصه‌های آن چندین تفسیر نوشته شده است. گذشته از اینها تعدادی از متهایی که به نام «اوپه‌نیشدهای کوچکتر» معروف شده‌اند به درجات مختلف از این اثر متأثر و یا بر آن مبتنی می‌باشند^۸.

یوگه واسیسته هرگز به فارسی ترجمه نشده است اما در سده‌های شانزدهم (دهم هجری) و هفدهم (یازدهم هجری) خلاصه‌هایی از آن به دست دانشمندان مختلف بفارسی درآمده است. علاوه بر این، شارق‌المعرفه فیضی بیشتر بر اساس آن است و منتخب جوگ میرفندرسکی عبارت است از تفسیر تطبیقی این اثر بر اساس ترجمه لگهو یوگه واسیسته نظام‌الدین پانیپتی. الفاظ و مصطلحات این ترجمه چنانکه

Rāmā Chandra - ۱

Dasharatha - ۲

Advaita Vedānta - ۳

Gaudapāda - ۴

śāṅkara - ۵

Dasgupta, *op. cit.*, p. 231 - ۶

Purana - ۷

cf. B. L. Atraya, *op. cit.* pp. 29 - 40, and pp. 41 - 56 - ۸

خواهد آمد، به دست میرفندرسکی شرح و تفسیر نیز شده است.

نسخ این ترجمه ها در سراسر جهان پراکنده است و تا زمانی که درباره آنها بدقت و مستقیماً بررسی نشده است هیچ نظر قطعی نسبت به کیفیت و شایستگی و ارزش آنها نمی توان اظهار کرد. اما اطلاعات زیر نشان می دهد که آثار **یوگه واسیشته** نه تنها طرف توجه فراوان دانشمندان هندوی سانسکریت دان بوده، بلکه مطمح نظر گروهی بزرگ از متفکران و هوشمندان آزاد اندیش مسلمان نیز بوده است.

۱- **لگهو یوگه واسیشته** (که خلاصه ای از اثر مورد بحث است و به دست ایننده کشمیری^۱ در سده نهم میلادی فراهم شد^۲) به دست نظام الدین پانیپتی در زمان ولیعهدی جهانگیر به فارسی ترجمه شد^۳.

۲- **شارق المعرفه فیضی** بیشتر بر اساس آثار مربوط به **یوگه واسیشته** است (به مطالب پیشین مراجعه کنید). این اثر در هند به سال ۱۸۷۷ چاپ سنگی شده است.

۳- میرفندرسکی اصطلاحات **لگهو یوگه واسیشته** را به فارسی شرح کرده و تفسیری صوفیانه بر آن نوشته، و در شعری آن را با قرآن برابر دانسته است^۴. (این

۱- Abhinanda of Kashmir

۲- *ibid.*, p. 38; Dasgupta, *op. cit.*, pp. 232. Bikrama Jit Hasrat (op cit., p. 234) *Ethe (Cat. Ind, Off. vol. 1, No. 1971)* and Rieu (*Cat. British Museum*, vol. I, p. 61a)

اینان در اینکه پاندیت اندن یا بهندن را مترجم فارسی **یوگه واسیشته** شمرده اند، دچار خطا شده اند. هر دو این نامها خطای املائی نام ایننده کشمیری است که در سده نهم **لگهو یوگه واسیشته** را تنظیم کرده است. این نام در نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، مضبوط تحت شماره ۶۵۱، ورق ۱، آشکارا اینندن آمده است، و همان است که **یوگه واسیشته** اصلی را بنام **لگهو یوگه واسیشته** تلخیص کرده است.

۳- ر. ک کاتالوگ نسخه های فارسی موزه بریتانیا ج ۶۱، الف؛ و کاتالوگ نسخه های فارسی در کتابخانه دیوان هند ج ۱۹۷۱، ۱؛ و فهرست کتابخانه آستان قدس (مشهد، ایران) ج ۴، ۳۳۹ و ۴۰۰؛ و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران تهران، ج ۳ بخش ۱ و فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (تهران) به شماره ۶۵۱. نسخه های دیگری از این کتاب در کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و کتابخانه مدرسه سپهسالار (تهران) و کتابخانه عمومی پنجاب و کتابخانه دانشگاه پنجاب مضبوط است.

۴- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (تهران) به شماره ۱۷ / ۶۴۰؛ و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (مجموعه کتب مشکوة) به شماره ۵۲۸.

شعر ذیلاً نقل خواهد شد.)

۴- ترجمه فارسی یوگه واسیسته ساره برای جهانگیر شاه به دست صوفی شریف قطب جهانی با عنوان تحفة مجلس یا اطوار در حل اسرار به عمل آمده است. این اثر به ۱۰ طور بر حسب تقسیمات دهگانه (دهبر کرانه) یوگه واسیسته ساره تقسیم شده است.^۱ (یوگه واسیسته اصلی دارای شش پرکرانه است).

۵- يك نسخه از روایت مختصر یوگه واسیسته در کتابخانه بادلین آکسفورد (کاتالوگ، شماره ۱۳۲۸) موجود است که عنوان آن تنها ترجمه جوگ است. این اثر ظاهراً بر اساس ترجمه نظام الدین است.^۲

۶- يك متن بسیار مختصر از یوگه واسیسته با عنوان منهاج الحقائق در کتابخانه دیوان هند بنظر آه رسیده است (فهرست نسخ فارسی کتابخانه دیوان هند ج ۱، ۱۹۷۱ ب)

۷- در سال ۱۶۵۶ م / ۱۰۶۷ ق. ترجمه دیگری از لگهو یوگه واسیسته به فرمان داراشکوه بفارسی صورت گرفته است. بر طبق مفاد مقدمه این ترجمه، داراشکوه واسیسته ورامارا در عالم رؤیا می بیند، و واسیسته بهراما می گوید که توو داراشکوه برادرید، زیرا هر دو در پی حقیقت پویا ئید. سپس راما داراشکوه را در آغوش می گیرد و واسیسته پاره ای شیرینی به راما می دهد و وی آنرا با داراشکوه تقسیم می کند. پس از این رؤیا داراشکوه بر آن شد که فرمان دهد تا یوگه واسیسته را ترجمه کنند. زیرا چنین می پنداشت که ترجمه های پیشین شامل همه ظرایف و نکات مهم متن اصلی نیست.^۳

۱- ر. ک کاتالوگ نسخ فارسی موزه بریتانیا ج ۳ ش ۱۰۳۴ ب. این اثر در لگهو بدسال ۱۸۸۷ چاپ سنگی شده است.

۲- این اثر همانند ترجمه نظام الدین است. ولی برخلاف نظر بیکراماجت حسرت واته با ترجمه ای که به فرمان داراشکوه شده است یکی نیست.

۳- ر. ک کاتالوگ نسخ فارسی کتابخانه دیوان هند، شماره های ۱۱۵۸ و ۱۳۵۵ و ۱۸۵۹ و کاتالوگ نسخ فارسی کتابخانه دانشگاه کمبریج، شماره XXXV، اوراق ۳۸ الف و ۱۶۷ الف.

۴- این ترجمه بدسال ۱۸۸۳ در کانپور چاپ شد. اخیراً طبع انتقادی آن توسط دکتر تاراچند و دکتر سیدامیر حسن عابدی در علیگره (۱۹۶۸) بچاپ رسیده است.

هیچ يك از آثاری دینی دیگر هندویی که روشنفکران مسلمان می‌شناختند، چون یوگه و اسیشته مورد توجه واقع نشد. این به نظر من نه تنها از آنروست که بیان آزاد و شاعرانه این اثر مضمون فلسفی آن را به فهم نزدیکتر می‌کند، بلکه بدان سبب نیز هست که همانندیهای بسیار میان فلسفه ادوئیته یوگه و اسیشته و وحدت وجود صوفیانه بعضی از متفکران و شاعران صوفی مسلک مانند ابن العربی و جلال الدین رومی و نورالدین جامی و دیگران وجود دارد. نکته جالب توجه آنست که این دید فلسفی در نوشته‌های فیضی و میرفندرسکی و داراشکوه که سه تن دوستداران یوگه و اسیشته می‌باشند نیز مشهود است.

۴- میرفندرسکی و یوگه و اسیشته.

علت و تاریخ دقیق عزیمت میرفندرسکی^۱ به هند بدرستی معلوم نیست. بی گمان وی برخلاف بعضی از معاصرانش برای کسب شهرت به این سفر دست نزد. زیرا پیش از آنکه وطن را ترک گوید فیلسوفی نام آور بود، و شاه عباس اول بدو عنایت خاص داشت، و دانش‌طلبان از اقصا نقاط کشور به محضر او می‌آمدند. صدرالدین شیرازی (فیلسوفی که پس از غزالی او را بزرگترین متفکر اسلامیش می‌دانند) یکی از کسانی بود که برای تحصیل نزد او به اصفهان آمده بود.

نام میرفندرسکی در میان شاگردان آذرکیوان^۲ که در آغاز قرن هفدهم میلادی (یازدهم هجری) به دنبال استاد به هند رفته بودند آمده است. اما هیچ نوشته‌ای از او دایر بر وابستگی وی با این گروه در دست نیست و هیچ يك از آثار آذرکیوانی هم به او نسبت داده نشده است؛ هر چند که میان بعضی از مضامین قصیده معروف میرفندرسکی و برخی عقاید منسوب به آذرکیوان شباهتهایی مشاهده می‌شود. از طرفی از کارهای او در فلسفه هندویی و از ژرفای دانش او در این زمینه و دل‌بستگی‌اش به یوگه و اسیشته می‌توان دریافت که مدرسه و اصفهان را از آنرو ترک گفت و به هند رفت تا درباره اندیشه‌های دینی هندویی کسب دانش و در جنبش فکری مهمی که در هند بکوشش اکبر

۱- متوفی در ۱۶۴۰/۰۵۱۰۵۰ ه. ق

۲- پیشوای يك فرقه زرتشتی متهم به ارتداد که در اوایل قرن هفدهم میلادی از شیراز به هند رفت و در پتنه جایگزین گشت.

شاه شروع شده بود شرکت کند. در واقع وضع دینی در ایران در زمان صفویه به هیچ‌روی با گرایشهای آزادمنشانه و دور از تعصب میرفندرسکی سازگار نبود و این نکته از نوشته‌های او و از داستانهایی که درباره او روایت شده است بروشنی آشکار می‌گردد^۱.

درهند گویا در پتنه که آذرکیوان و شاگردانش مسکن گزیده بودند، جایگزین شده باشد. در آغاز این دوران با افکار فلسفی هندوی آشناسده بود و با آنکه به ترجمه‌های فارسی آثار دینی هندی نظر داشت، حواشی او بر ترجمه **لگهو-یوگه** و **اسیسته** نظام‌الدین نشان می‌دهد که تاحدی با زبان سانسکریت نیز آشنا بوده است. این اثر فلسفی «ودانته» ای برای او جذبه خاصی داشته است، زیرا در قطعه منظوم کوتاهی در بعضی نسخه‌های خطی **جوگ بشت (یوگه و اسیسته)** نظام‌الدین نقل شده است و ی این کتاب را با قرآن برابر می‌داند.

همچو آب است این سخن به جهان	پاک و دانش فزای چون قرآن
چون ز قرآن گذشتی و اخبار	نیست کس را بدین نمط گفتار
جاهلی کاو شنید این سخنان	یا بدید این لطیف طرز بیان
جز بصورت بدو نه پیوند	ز آنکه بر ریش خویش می‌خندد

این قطعه با آنکه از لحاظ هنر شاعری ارزشی ندارد، تصویری روشنی از پیکاری که میان دیندازان قشری و عارفان آزاداندیش در دو قطب مقابل هم نسبت به دین هندویی وجود داشته است به دست می‌دهد.

۱- ر.ک ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، چاپ کمبریج، ۱۹۵۹، ج ۴، ص ۸-۲۵۷؛
دبستان المذاهب، کانپور، ۱۹۰۴، ص ۵۵.

گاتها چیست؟

«مروش... را می‌متائیم،
نخستین کسی که گاتها را سرود که پنج باشند،
از آن زرتشت اسپنتمان راستین،
دارای بیتها و بندها
با گزارشها و پاسخها»

یسن ۵۷ - ۸

واژه گاتها یا گائا در اوستا کما بیش نود بارتنها^۱ و شصت و شش بار همراه پنج نام دیگر - اهنود، اشتود، سپنتمد، وهوخستر و وهشتواشت^۲ آمده است. سه بار گفته شده است که گاتها پنج اند^۳ و این نیز روشن گردیده است که گاتهای پنجگانه

۱ - یسن ۳-۴، ۴-۹، ۹-۱۰، ۱۰-۱۸، ۱۹-۵، ۲۲-۳، ۲۸-۰، ۴۳-۰، ۴۷-۰، ۵۱-۰، ۵۳-۰، ۵۴-۲، ۵۵-۱، ۵۵-۲، ۵۷-۸، ۷۱-۱/۱۱/۱۸، گاه ۱-۶، آفرینگان ۲-۳، ۲-۱۳، وندیداد ۹-۴۶، ۱۰-۲/۳/۱۱/۱۵، ۱۲-۲/۴/۶/۸/۱۰/۱۲/۱۴/۱۶/۱۸/۲۰، ۱۸-۹، ۱۹-۳۸، گشتاسب یشت ۵۹، نیرنگستان ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، تا ۵۱، ۷۲، ۸۵، ۹۶، ۱۰۳، پاره‌های اوستایی ۷-۲

۲ - یسن ۳۴-۱۶، ۴۶-۲۰، ۵۰-۱۲، ۵۱-۲۳، ۵۳-۱۰، ۷۱-۱۶، گاه ۲-۵، آفرینگان ۲-۱، ۲-۳، ۱۲-۱

۳ - یسن ۵۷-۸، ۷۱-۶، گاه ۱-۶

از آن زرتشت اسپنتمان است.^۱ سه بار از «سخن گانهایی» یاد شده است.^۲ يك بار «گاتها» و يك بار هم «سخن گانهایی» وابسته به «هوم» و جز گانهای زرتشت آمده است.^۳ گذشته از اوستا، گاتها هفت بار در «رگ‌وید» آمده است که در آنجا نیز سه بار برای هوم (سوم) است.^۴

هفت بار از «گاتها سرایی» یاد شده است.^۵ و يك بار نیز تأکید شده است که گاتها را با «آهنگ زرتشتی» و با آواز زیر خوانند.^۶ اصطلاحهایی به معنی مصرع، بیت و بند گاتها به کار برده شده است.^۷ کار واژه‌هایی که در اوستا با این نام آمده است سرودن (سرو)، فراسرودن (فرسرو)، فراشمردن (فرمر) و آواز خواندن (فرگا) است.^۸ از اینها، يك بار چنین گفته شده است: «زرتشت... گاتها می‌سرود»^۹ و نیز فهمانده شده است که «این بخش یتاهوی من، ای زرتشت اسپنتمان، اگر روان و بی‌لغزش سروده شود، برابر با صد نماز دیگر از گاتها است که روان و بی‌لغزش سروده شود و اگر هم با بریدگی و لغزش سروده شود، برابر با ده نماز دیگر است»^{۱۰} و باز آمده است که «هرمزد گفت: باید تمت را سه بار بشویی، باید پوشاکت را سه بار بشویی، باید گاتها را سه بار بسرایي... تا این خاك پاك گردد... ای زرتشت اسپنتمان»^{۱۱}

۱ - یسن ۵۷-۸

۲ - یسن ۶۵-۱۴، نیایش ۸-۴، هادخت ۲۰-۲

۳ - یسن ۱۰-۱۸/۱۹ (ناگفته‌نماند در برخی جایها «گاتها» بیش از يك بار آمده است)

۴ - ۱-۶۷-۸۶-۳۴-۱۱-۸-۶۰-۱۴-۸۷-۹-۱۰-۹-۹۹-۴-۱۰-۸۵-۶

۵ - یسن ۳-۴، ۴-۱۴، ۳-۲۴، و سپرد ۱۱-۳، نیرنگستان ۲۲، ۴۴ گشتاسب‌یشت

۵۳

۶ - نیرنگستان ۳۳

۷ - یسن ۱۹-۱۶، ۴۴-۱۶، ۵۰-۸، ۵۱-۱۶، ۵۷-۸، ۷۱-۴، و سپرد ۱۳-۳

۸ - ۱۴-۱۶، ۴-۱۶، ۱۰-۱۶، ۱۸-۱۸، ۱۸-۱۹، ۱۹-۳، ۱۹-۳، ۲۰-۳، ۲۰-۳، ۲۱-۱۰

۲۱-۴، ۲۲-۲۰، ۲۳-۲، ۲۴-۲۰

۸ - یسن ۹-۱۱، ۱۹-۵، ۵۵-۷، ۵۷-۸، ۷۱-۱۶ و سپرد ۱۳-۳، ۱۴-۱۶، ۴-۱۶

۱۸-۳، ۱۹-۳، ۲۰-۳، ۲۱-۴، ۲۳-۲، ۲۴-۲، نیرنگستان ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۱

۳۲، ۳۳، ۳۷، ۴۰، ۴۸، ۵۰، ۷۲، ۸۵، ۱۰۴، و نندیداد ۱۸-۹ هادخت ۲-۲/۱۳/۲۰

۹ - یسن ۹-۱

۱۰ - یسن ۱۹-۵

۱۱ - و نندیداد ۱۲-۲/۴/۶/۸/۱۰/۱۲/۱۴/۱۶/۱۸/۲۰

۸۸

ریشهٔ این واژه در سانسکرت گایا گئی (gai) به معنی سرودن و آواز خواندن است و در اوستا و سانسکرت گاتها سرود مقدس است و در اوستا گاتر (سراینده)، گاتر (سرود یا وسیلهٔ سرایش)، گاژوی (سرودی، وابسته به گاتها)، فر گاتر (فراسروده)، برزی گاتر (بلند سروده) و گاژو رینت (بد آواز) است و در سانسکرت بیش از چهل واژه تگ و جفت از این ریشه داریم که همه و همه وابسته به سرایش می باشند. گاتها چه در اوستا و چه در سانسکرت به معنی سرود است و بس ولی در هر دو زبان و فارسی باستان واژه دیگری داریم که دو معنی دارد و آن گاتو یا گاثو است که هم سرود است هم جای - سرود از همان ریشهٔ گایا گئی است که در «دسته یکم» افعال صرف می شود و جای از ریشهٔ گا به معنی جنبیدن و رفتن است که در «دسته سوم» افعال صرف می شود. گاس و گاه پهلوی و گاه فارسی به معنی جای، جایگاه، نشیمن، تخت و جز آن از این گاثو است. اما گاتو یا واژه همانندی به معنی زمان در اوستا و سانسکرت به کار برده نشده است و چنان دیده می شود که نخست در پهلوی به این معنی روا شد و امروز در فارسی با سه واژه «گاه» روبرو هستیم: یکی به معنی سرود که در «سه گاه» و «چهار گاه» مانده است و ندانسته به تازی «مقام» موسیقی گردانده شده است و دیگری به معنی جای و نیز دیگری به معنی زمان می باشد. از آنچه در بالا آوردیم، دریافتیم که:

- ۱ - گاتها به معنی سرود و دارای وزن، مصرع، بیت و بند است.
- ۲ - گاتها پنج می باشند و نامهای آنها انود، اشتود، سپنتمد و هوخستر و هشتواشت هستند. برای تفصیل نگاه کنید به گاتها (شادروان استاد پورداد)، گاتها (موبد فیروز آذر گشسب) و پیام زرتشت (علی اکبر جعفری).
- ۳ - گاتها پنجگانه از آن زرتشت اسپنتمان است.

اما از کجا می دانیم که آنها همانها هستند که در نوشته ها می یابیم؟

- ۱ - سنت زرتشتی می گوید بویژه شایسته نه شایسته و دینکرد آن را بسی روشن می سازد.

۲ - در بخش یسن، تنها^۱ هفده هات - ۲۸ تا ۳۴ و ۴۴ تا ۵۱ و ۵۳ - هستند که در پایان هر یک، نام هر یک از آنها که از روی نخستین واژه نخستین بند گذاشته شده

۱ - یسن ۱۲ نیز بانام «هات فراورتنی» گرامی شمرده شده است. یسن ۱۳-۸

است، گرامی شمرده است. بدین سان: «هات اهیا یاسا (یا هر کدام که باشد) را گرامی می‌داریم»^۱. باز در پنج جای در پایان هاتهای^۲ همان سان هریک از گاتها با نام خود یاد شده است: «اهنودگات (یا هر کدام که باشد) ... را گرامی می‌داریم. شیرازۀ اهنودگات (یا هر کدام که باشد) را گرامی می‌داریم».

۳ - و سپرد نخست همه گاتهای پنجگانه را در کرده‌های یکم و دوم یاد می‌کند و آنگاه از کرده ۱۳ تا ۲۴ همه را، از اشم و هوو ویتا هوتا ایری من اشی، جدا جدا می‌ستاید. و سپرد و نیرنگستان گاتها را از یتا هوتا ایری من اشی می‌دانند^۳. همینها هستند که گاهی به نام «گاتها» و گاهی به نام «مانثرا» و گاهی به نام «ستوت یسن» خوانده شده‌اند^۴.

۴ - هریکی از پنج گاتها وزن و یژۀ خود را دارد و دسته‌بندی و شیرازۀ بندی آنها نیز از همین روی است^۵.

۵ - بخش بی گاتهای یسن، برخی به نظم اما در وزنهای محدودتری و برخی به نثر روان و مسجع است.

۶ - اوستا به یک زبان می‌باشد ولی این زبان دارای سه یا چهار لهجه و چندین سبک است. این در یسن تا اندازه کمتری یافته می‌شود و از همه شناخته‌تر لهجۀ و یژۀ گاتها است که در آنجا نیز سبک گاتهای پنجگانه از هفت هات جدا است و لهجه و سبک یسن از آن هم جدا تر^۶.

۷ - در زمینه مضمون نیز، گاتها فشرده‌یی است و الا از آموزشهای بس‌والا و همان گونه که در پیام زرتشت به درازا گفته‌ام، زرتشت «سرودهایی می‌سراید که

۱ - یسن ۱۲-۲۸، ۱۲-۲۹، ۱۲-۳۰، ۲۳-۳۱، ۱۷-۳۲، ۱۵-۳۳، ۱۶-۳۴، ۱۷-۴۳، ۲۱-۴۴، ۱۲-۴۵، ۲۰-۴۶، ۷-۴۷، ۱۳-۴۸، ۱۳-۴۹، ۱۲-۵۰، ۲۳-۵۱، ۱۰-۵۳

۲ - ۱۶-۳۴، ۲۰-۴۶، ۱۲-۵۰، ۲۳-۵۱، ۱۰-۵۳

۳ - و سپرد ۱-۲۴، نیرنگستان ۱۰۳

۴ - سه‌نمای اوستا، جعفری، نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، فروردین ۱۳۴۸
۵ - شعر در ایران کهن، جعفری، نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، شهریور ۱۳۴۶. همچنین نگاه کنید به گاتها (پورداد)، گاتها (آذر گشسب) و پیام زرتشت (جعفری)

۶ - در این زمینه هنوز پژوهشهایی به پایان نرسیده است.

در عین حال برای یارانش آیین زندگانی و راهنمایی نیک است. نماز زرتشت برای زرتشت راز است و نیاز ولی برای جهانیان راهی است تراز»، چه خوش گفته سراینده گمنام بندی که پیش از آغاز گاتها به نام «درو» گنجانده شده است:

راهنما اندیشه، راهنما گفتار، راهنما کردار
زرتشت راستین.

جاویدان افزاینده باید گاتها فراگیرند.

درو بر شما، ای گاتهای راستین.

اما یسن گردآورده‌یی است از «نیایشهایی ساده و کوتاه در ستایش خدای بزرگ و آنچه او آفریده و به مردم ارزانی داشته است»^۱. درباره یسن باید افزود که آن يك «کتاب» و از يك گوینده و سراینده نیست و با لهجه‌ها و سبکهای خود نمی‌تواند باشد. آن جنگی است از نیایشها و ستایشهایی که پس از چیرگی یونانیان بازمانده و گردآوری شده است. یشت هم جنگی است از سراینندگان گمنام و سرودهای رنگ‌وید نیز چندین سراینده دارند که خوش‌خبتانه سنت هندویی نامهای آنان را نگاه داشته است. این جنگ و مجموعه بودن هرگز ارزش آنها را پایین نیاورده و نمی‌آورد. در نظر من، ارزش یسن چندگوینده و سراینده بیشتر است زیرا می‌بینم که زرتشت کامروا گردیده، کسانی را پرورد که سروده و گفته‌هایی نغز چون هاتهای یسن پدید آوردند و پیام او را گسترده کردند. در یسن زرتشت تنها نیست و یاران و جانشینانی دارد که اگر بر یاد رفتگی‌هایی نداشتیم، از این بس بیشتر داشتیم و نامهای گویندگان و سراینندگان را نیز می‌دانستیم که نزد من نامهای آنان در فروردین یشت یاد شده است ولی ما آنها را باز نمی‌شناسیم.

من به دلایلی که اینجا نمی‌توان گنجانده، گاتها را سرودهای زرتشت و هفت‌هات و چندبند دیگر را از جانشینان آن بزرگوار و هاتهای دیگر یسن را از پیروان جانشینان وی می‌دانم.

اما چرا گاتها را در میان گذاشته‌اند، پرسشی است که هنوز نمی‌توانم درست به آن پاسخ گویم. همین بس که آن را در دل یسن نگین و ار جای داده‌اند و شاید برای آن است که نخست نیایشهایی ساده بسان سر آغاز بخوانند و سپس به مغز نغز

۱- یشت چیست؟، علی اکبر جعفری، سومین کنگره تحقیقات ایرانی، تهران، ۱۳۵۱.

رسند و باز با نیایشهایی ساده آن را سرانجام دهند.

دربارهٔ این که چرا نام پنج گاتها را بر پنجهٔ سال گذارده‌اند، می‌توان گفت که همان پنج بودن هردو انگیزهٔ آن بوده است. ایرانیان که نامهای ایزدان را با سی روز ماه وابستند و هر روز یشت یا نیایش ویژهٔ آن ایزد را برای گرامی داشت آن می‌خواندند، این پنج روز را ویژهٔ سرودهای زرتشت کردند تا پایان سال را با نیایش و ستایش بس و الاتری به سرانجام رسانند.

در سرتاسر اوستا، تنها جایی که گاتها به پنجه وابسته می‌نماید، آفرین گاهنبار است.^۱ در آن دربارهٔ شش گاهنبار گفتگو شده است و روز هر یک از آنها با نام یاد شده است که پنج روز پنج گاهنبار وابسته به نامهای ایزدان است و آخرین روز سال را که همان آخرین روز پنجه و ششمین گاهنبار باشد «از آن وهشتواشت» خوانده است.^۲ آفرین گاتها یا آفرینگان گاتها یا آفرینگان فرودگان یا آفرین پنجه نیایشی است برای گرامی داشتن گاتها و درود گفتن به فروهران راستکاران و در روزهای پنجه خوانده می‌شود^۳ ولی در آن نیز خواست سرودهای پنجگانه زرتشت است، باید پندار خود را گسترش دهیم و نامهایی که در «سیروزه» یاد و گرامی داشته شده‌اند، از آن ایزدان نپنداریم و آنها را نیز روز خوانیم و سپس بپرسیم که چگونه نامهای روزهای ماه را بر «یشتها» نهاده، یکی را هر مزد یشت و دیگری را اردیبهشت یشت و پنجم را آبان یشت و دهم مهر یشت و جز آن خوانده‌اند؟

اصطلاحی که در اوستا برای پنجه به کار رفته است سرذ (saredha) است که همراه روز (ایر - ayara)، گاه (اسنی - asnya)، ماه (ماهی - māhya) و گاهنبار (یایری - yāirya) یاد شد است.^۴

دربارهٔ پنج کتاب نخست تورات «خمسهٔ موسی یا اسفار پنجگانه»، باید گفت

۱ - آفرینگان از بخشهای متاخر اوستا می‌باشند.

۲ - آفرینگان ۳-۹/۷/۱۰/۱۱/۱۲. نیز نگاه کنید به فروزدین در اوستا، پورداود، نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران باستان، آذرماه ۱۳۴۲

۳ - اوستا، دفترششم، ص ۳۳۳، جلیل دوستخواه و مراسم مذهبی و اجتماعی پارسیان، ص ۳۵۴

۴ - یسن ۰-۱۷-۹-۲، ۱۷/۹-۳، ۱۶/۱۱-۴، ۲۲/۱۴-۶، ۱۶/۸-۷، ۱۹/۱۱-۷، و سپرد ۱-۴، ۶-۲، میروزه ۱-۶، آفرینگان ۳-۱

که تنها همانندی آن با گاتها که آن هم بیگمان اتفاقی است، همان شمار پنج است و بس. آن پس از بازگشت یهود از بابل به رادی کورش بزرگ، با سروسامانی که پیشوایان به آن دادند، شکل پنجگانه را به خود گرفت و بازسدهای گذشت تا در زمان فرمانروایی یونانیان در فلسطین آن را کلام موسی پنداشتند^۱. در برابر آن، سرایش گاتهای پنجگانه زرتشت در سروش یشت «یسن ۵۷» یاد شده است و این یشت را به هرسانی که گیریم، باید آن را پیش از زمان هخامنشیان دانست. وانگهی کجا گاتها و کجا آن، این آیین نیایی است و آن داستانرایی.

در پایان، با سراینده گمنام دیگری هم‌نوا گردیده، دو بندی را از چگامه‌یی می‌خوانیم که همانا شایان آن جایگاه است که نیاکان سخن‌سنج ما آن را پس از پایان گاتها در یسن داده‌اند:

۱- همه جهان و تن خود را

همه استخوان و جان خود را

همه کالبد و توانایی و دانایی خود را

همه روان و فروهر خود را

به گاتهای راستین

می‌دهیم، پیشکش می‌کنیم.

۲- آن گاتها اند که پشت

و پناه و خوراک مینوی ما،

خوراک و پوشاک روان ما هستند

آری آن گاتها اند که پشت

و پناه و خوراک مینوی ما،

خوراک و پوشاک روان ما هستند.

بشود که آنها مزد خوب، مزد فراوان، مزد درست

برای هستی دور،

پس از جدا گردیدن تن و جان شوند^۲

۱- Peake's Commentary on the Bible, Edinburgh, 1925

۲- یسن - ۵۵- ۲/۱

کتابهایی که از آنها بهره گرفته شد و به آنها نگاه شود

- ۱- گاتها، ابراهیم پور داود، بمبئی ۱۹۵۲
- ۲- گاتها، موبد فیروز آذرگشسب، تهران ۱۳۵۱
- ۳- یسنا، جلد اول، ابراهیم پور داود، تهران ۱۳۴۰
- ۴- یسنا، بخش دوم، ابراهیم پور داود، تهران، ۱۳۳۷
- ۵- ویسپرد، ابراهیم پور داود، تهران، ۱۳۴۳
- ۶- خرده اوستا، موبد اردشیر آذرگشسب، تهران، ۱۳۴۳
- ۷- اوستا، میبل دوستخواه (از گزارش استاد ابراهیم پورداود)، تهران ۱۳۴۳
- ۸- پیام زرتشت، علی اکبر جعفری، تهران، ۱۳۴۶
- ۹- نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران (چندین شماره)
- 10 - AVESTA, The Sacred Book of the Parsis, 3 Vols., K. F. Geldner, Stuttgart, 1885 - 95.
11. The Zend Avesta, J. Darmesteter, Oxford, 1883 - 7.
12. The Divine Songs of zara thusitra, I.J.S. Taraporewala, Bombay, 1951.
13. A Complete Dictionary of the Avestan Language, K.E. Kanga, Bombay, 1900.
14. Altiranisches wortbuck, Christian Bartholome, Strassburg, 1904.
15. Wortbuck zum Rigveda, Hermann, Grassmann, Weisbaden, 1964.
16. Sanskrit-English Dictionary, Sir M. Monier - Williams, Oxford, 1956.
17. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees, J. J. Modi, Bombay, 1937.

ایران ساسانی در اشعار عدی بن زید شاعر

۱- عدی بن زید در دربار کسری

شهرت فراوان عدی بن زید، شاعر نصرانی دوران جاهلیت، تنها بسبب اشعاری که سروده است یا به او نسبت داده اند نیست. زیرا نقشی که او در مورد روابط ایران و عرب بازی کرده آنچنان پر اهمیت است که باعث شدنك اندك بیشتر حوادث زندگی او رنگی افسانه آمیز به خود گیرد. عدی و دوتن دیگر از افراد خانواده او در حقیقت تنها کسانی بودند که مدتها در دربار ساسانی به امر کتابت و ترجمه اشتغال داشتند؛ اگرچه با نام یکی دوتن دیگر به عنوان مترجم آشنائیم.

طبیعة تاریخ زندگی عدی با انبوهی افسانه در آمیخته است که امروز باز شناختن آن افسانه ها از حقایق زندگی او سخت دشوار و بلکه محال می نماید. معذلك خطوط اصلی زندگی او تا حدی منطقی و معقول به نظر می رسد.

در این مقاله می کوشیم به سه جنبه از مطالعاتی که در این باره شده است بپردازیم: ۱- شرح حال عدی و چگونگی پیوستن او به دربار ساسانی. ۲- اشعار عدی و کیفیت شعر جاهلی عرب. ۳- آثار و واژه های فارسی در دیوان عدی.

نیای عدی، حماد (یا عمار و یا حمار) نام داشت و از قبیله بزرگ تمیم بود. آنچه در زندگی این مرد با اهمیت خاصی مورد توجه نویسندگان عرب قرار گرفته

* از دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

این است که گویند: او نخستین کس بود که درخاندان خود کتابت آموخت و در آن فن مهارت یافت تا اینکه کاتب شهریار نعمان اکبر گردید.^۱ لکن خوب است سخن نویسندگان این چنین تفسیر شود که مراد از کتابت، نوشتن به خط عربی نیست. شاید حماد به زبان عربی و خط سریانی یا خط و زبان سریانی و یا یکی دیگر از خط‌های سامی کتابت می کرده است.

او همچنان بر این کار بود تا اینکه زنی از قبیله طی که در نکاح او در آمده بود وی را فرزندی آورد. حماد او را بنام پدر زید نامید. حماد را دوستی از دهقانان بزرگ بود که فرخ ماهان نام داشت و با حماد نیکی‌ها میکرد. حماد چون مرگ خود را نزدیک دید، فرزندان خود زید را بآن دهقان سپرد. و او از مرزبانان بسود. دهقان پسر را نزد خویش آورد، و زید با دیگر فرزندان او بود. وی پیش از آنکه نزد دهقان رود، در زبان تازی و کتابت مهارت یافته بود. دهقان در خانه خویش او را فارسی بیاموخت و زید آن زبان را فرا گرفت و چون مردی کار آمد بود، دهقان کسری را اشارت کرد که چون نیاز افتد، بر امر برید گمارد، و کسری این کار را جز به فرزندان مرزبانان نمی سپرد. زید زمانی چند این کار را از برای کسری به عهده گرفت...^۲. بنا به روایت اغانی، زید از زمان مرگ نعمان تا انتخاب شدن منذر بن ماء السماء بر شهریاری حیره، به پیشنهاد مرزبان و توافق مردم موقتاً بر این شهر حکومت کرد. در زمان شهریاری منذر بود که عدی پسر زید بدینا آمد. در همین هنگام مرزبان را نیز فرزندی زائیده شد که شاهان مرداش خوانند. زید پسرش عدی را به مکتب فرستاد. چون در آن مکتب آموختنی‌های لازم را فرا گرفت، مرزبان او را همراه پسر خود شاهان مرد به مکتب فارسی فرستاد. عدی با پسر مرزبان همچنان به مکتب می رفت و سخن گفتن بفارسی می آموخت تا در این زبان و در زبان تازی سرآمد همگان شد و بشعر سرودن پرداخت. سپس تیراندازی آموخت و در شمار استواران تیرانداز در آمد. همچنین بازی‌های اشرافی آن روزگار بویژه چوگان.

۱- اغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۰۰.

۲- اغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۰۰، روایت از هشام از پدرش کلبی. علاوه بر آن داستان عدی که در این جا نقل می کنیم در کتب متعددی آمده است. از جمله رک به: تاریخ طبری (لیدن) ج ۲ ص ۱۰۱۶ به بعد، نهاية الأرب نویری (دارالکتب) ج ۱۵ ص ۳۲۱...

بازی را نیز فرا گرفت. اغانی بدنبال این روایت بشرح پیوستن عدی به کسری می‌پردازد و داستان زیبایی نقل میکند که البته خالی از خیال‌پردازی راویان نیست. می‌نویسد: مرزبان و فرزندش شاهان مرد بخدمت کسری شده بودند که دو پرنده بر سر دیوار فرود آمدند. کسری از بازی‌های آن دو پرنده بخشم آمد و مرزبان و پسرش را فرمان داد که هر کدام یکی از آن دو پرنده را به تیری بزنند، و فرمود هر که را تیرش به هدف رسد به خزانه خویش برد و دهانش بجواهر بیاگند و هر کس را که تیرش بخطا رود عقوبت کند. اما هر دو تیر به هدف رسیدند و کسری بوعده خویش وفا کرد و نیز شاهان مرد و دیگر فرزندان مرزبان را در شمار خواص خود درآورد. در این هنگام فرخ ماهان که شاه را با خویش بر سر لطف میدید، بیاد عدی افتاد و گفت: «جوانی از تازیان نزد من است که پدرش در گذشته است و فرزند را در پناه من نهاده. من او را تربیت کرده‌ام و اینک فصیح‌ترین و داناترین مردان در زبان عربی و فارسی است، شاه را به چون اویی نیاز است. اگر رأی شهریار بر آن افتد که او را با فرزندان من نزد خود آرد البته سزاوار است». سپس عدی را نزد شاه آوردند. ظاهراً بیش از هر چیز زیبایی روی عدی در شاه اثر گذاشت، زیرا بقول ابوالفرج «پارسیان مرد خوش روی را مبارك می‌شمردند»^۱. سپس چون او را آزمود از هوش و حاضر جوابی و ظرافت او بشگفت شد و بفرمود با فرزندان مرزبان فرخ ماهان در دربار شهریار بماند. باین ترتیب عدی «اول کس بود که در دیوان کسری به تازی کتابت کرد»^۲. سپس اندک اندک مقام او نزد شاهنشاه بالا رفت آنچنان که شهرتش نام زید را از خاطرها بیرون کرد. معذک عدی شهر و دیار خویش را از یاد نبرد و هر بار که میخواست به آنجا سفر کند از شهریار اجازه میگرفت و یکی دو ماه در حیره بشکار و گردش مشغول میشد و باز بدربار ساسانی باز می‌گشت.

اعتماد کسری به عدی بآن درجه شده بود که او را با هدایایی نزد امپراتور روم فرستاد. اما هنگامیکه عدی در دمشق بود، مردم حیره بر منذر که ظاهراً مراعات عدالت را نمیکرد شوریدند. منذر به زید پدر عدی که قبل از او اندک زمانی بر حیره حکومت کرده بود نامه نوشت که «مرا به ملک شما نیازی نیست، آنرا از من

۱- اغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۰۱.

۲- « « « « « « ۱۰۲.

بستانید و به هر کس که خواهید دهید»^۱. لکن زید، با صلاح‌دید مردم مسأله را چنین حل کرد که نام شاهی را از برای مندر باقی گذاشت و خود همه امور را بدست گرفت. هنگامیکه عدی با هدایای قیصر به مداین باز میگشت دید پدرش زید و نیز مرزبان ماهان فرخ، هر دو در گذشته‌اند، باینجهت از کسری اجازه خواست که زمانی چند به حیره رود. چون خبر آمدن او به مندر رسید، با مردم حیره باستقبال اوشتافت، زیرا «عدی نزد ایشان شریفترین مردمان بود، و اگر به پادشاهی میلی داشت البته به پادشاهی بر میگماردند، لکن عدی شکار و لهو و لعب را بر پادشاهی ترجیح میداد»^۲. وی چندین سال در حیره ماند و با دختر نعمان بن مندر که هند نام داشت و نصرانی بود ازدواج کرد، اما گه‌گاه نزد کسری میشد و خدمات لازم را انجام میداد^۳.

در اینجا، ابو الفرج ضمن شرح احوال عدی، از برادران او نیز نام می‌برد. طبری درباره‌ی ایشان مینویسد: «عدی و برادرانش از کتاب کسری پسر هرمز بودند و برای او ترجمه میکردند»^۴. اغانی بخصوص به ابی اشاره میکند که مانند برادر نزد کسری بود. ما از زندگی او تقریباً هیچ اطلاعی نداریم. شاید هنگامیکه عدی در حیره بسر میبرد و یا وقتی که در زندان نعمان افتاده بود برادرش ابی کار کتابت و مترجمی دربار ساسانی را بعهدہ گرفته بود.

مندر هنگامیکه مرگ خود را نزدیک دید، پسران دهگانه (یا سیزده‌گانه) خود را به ایاس بن قبیصه طائی سپرد و از او خواست که امر حیره را بعهدہ گیرد تا کسری کسی را به جانشینی او معین سازد. اما کسری بن هرمز (یعنی خسرو پرویز، مرگ در ۶۲۷ م.) مردی شایسته این کار نمی‌یافت. ظاهراً مردمان حیره نیز چندان آرام نبودند، آنچنانکه خسرو ایشان را تهدید کرد که «دوازده هزارتن از سواران را به حیره خواهد فرستاد و مردی پارسی را برایشان خواهد گمارد، و سپاهیان را فرمان خواهد داد که در خانه‌های اعراب فرود آیند و با ایشان در اموال و زنان شریک شوند...»^۵. اما عدی که در دربار حضور داشت باعث نجات حیره شد و از شاه

۱- اغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۰۴.

۲- « « « « « ۱۰۵.

۳- طبری (لیدن) ج ۲ ص ۱۰۱۷.

۴- اغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۰۷.

۵- اغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۰۷ به بعد، طبری (لیدن) ج ۲ ص ۱۰۱۸ به بعد.



10007500041734

کتابخانه مرکزی دانشگاه

خواست که یکی از فرزندان منذر را به شهریاری برگمارد. او خود به نعمان بن منذر مایل تر بود، زیرا منذر این پسر را به عدی سپرده بود. از این رو عدی رفتار و سخنانی را که مورد پسند خسرو پرویز بود به او آموخت و او نیز توانست - برخلاف دیگر برادران - مورد پسند خسرو قرار گیرد و شهریاری یابد. لکن این اقدام عدی مرگ او را نیز بدنبال آورد: یکی دیگر از بزرگان حیره به نام عدی بن مرینا که به حکومت اسود، برادر نعمان مایل تر بود، بفکر انتقام افتاد. او در زمانی که عدی در دربار خسرو بود، به یاری ثروت کلان خود توانست در دستگاه نعمان تقرب یابد، سپس آنقدر نزد او از عدی سعایت کرد و حيله ساخت و نامه دروغین نوشت تا نعمان بر سر خشم آمد و عدی را به زندان انداخت.^۱

عدی دیرزمانی در زندان بماند. اشعار فراوانی که از آنجا بسوی نعمان میفرستاد اثر نمی بخشید. سرانجام توانست شعری از برای برادر خود ابی که در خدمت کسری بود بفرستد. ابی نزد کسری رفت و از او خواست برای آزادی برادرش اقدام کند.^۲ کسری نامه ای به نعمان فرستاد و بفرمود که عدی را آزاد کند. اما دشمنان او که از موضوع نامه آگاه شدند، پیش از رسیدن پیک نزد نعمان رفته او را بکشتن عدی مجبور کردند، سپس به کسری نامه نوشتند که پیش از رسیدن پیک تو عدی در گذشته بود. با مرگ عدی رابطه خانواده او با دربار ساسانی قطع نشد. زیرا هم برادر او ابی نزد کسری بود و هم پسرش زید بن عدی بن زید با آنجا راه یافت. آغانی داستان پیوستن به دربار ساسانی را چنین نقل میکند:^۳ نعمان از کرده خویش سخت پشیمان شد و دانست که دشمنان با او حيله کرده اند. روزی در شکارگاه با پسر بر خورد کرد که با عدی شباهت فراوانی داشت. نعمان دانست که پسر، زید فرزند عدی است. پس او را نزد خویش حواله داد و رانستی بکب پدرش روا داشت.  زید

۱- آغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۱۰. نیز ر.ک. به طبری (لیدن) ج ۲ ص ۱۰۲۲، مروج الذهب (پلا) ج ۲ ص ۲۲، تاریخ یعقوبی (بیروت، ۱۳۷۹) ج ۱ ص ۱۷۳، شعراء النصرانیة (بیروت، ۱۹۶۶) ص ۴۴۵ و ۴۶۱.

۲- آغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۲۱-۱۲۳.

۳- این وصف نامه در آغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۲۳، طبری (لیدن) ج ۲ ص ۱۰۲۶، نهاية الأرب (دارالکتب) ج ۱۵ ص ۳۲۷ و نیز به صورتی دیگر در قابوس نامه (فصل برگزیدن برده) آمده است.



خواست. پس از چندی او را نزد کسری فرستاد و از او خواست که پسر را بجای پدر گمارد و عم او ابی را کار دیگری دهد.

زید سرعت در دربار ساسانی ترقی کرد و در شمار نزدیکان خسرو در آمد و در انتظار نشست تا روزی بتواند انتقام خون پدر را از نعمان بازستاند. این فرصت بدست آمد: شاهان عجم نامه‌ای داشتند که در آن تمام آن کمالات جسمی و روحی را که باید در زن مورد پسند شاهان جمع آید ذکر کرده بودند. این وصف نامه را به اطراف کشور می‌فرستادند تا اگر زنی دارای این صفات است به دربار شاه روانه شود. اما هرگز کسی در دیار عرب بدنبال زنی با این فضائل نمی‌گشت. زید که خود عرب بود و از غیرت آنان آگاهی داشت نزد خسرو شد و گفت: در منزل بنده تو نعمان بیش از بیست زن هست از اهل او با چنین صفاتی.

کسری زید را با رسولی نزد نعمان فرستاد. نعمان که از امر کسری در شگفت شده بود، پرسید: آیا در میان «مها و عین»^۱ فارس آنچه نیاز کسری را کفاف دهد یافت نشود؟ رسول از زید پرسید: مها و عین یعنی چه؟ زید به فارسی پاسخ داد: یعنی گاوان^۲.

سپس رسول که از یافتن زنان مورد نظر مأیوس شده بود، همراه زید باز می‌گردد. اشتباهی که در فهم دو کلمه عربی برای رسول پیش آمده بود، دسیسه‌های زید را سخت مفید افتاد. زیرا وقتی رسول از قول نعمان زنان فارسی را در حضور شاه گاو خواند (و نه زن درشت چشم زیبا) شاه سخت خشمگین شد و پس از چندی نعمان را به مدائن احضار کرد.

۲- اشعار عدی بن زید

تردیدی نیست که قسمت بزرگی از اشعار منسوب به عدی ساختگی و منحول است. لکن آن نمونه‌های نخستینی که در صدر اسلام از آثار او باقی مانده بود، و نیز

۱- هر دو کلمه به معنی گاوان وحشی است که به علت درشتی و زیبایی چشم زنان را به آنها تشبیه می‌کنند.

۲- به فارسی در آغانی، همچنین رك به طبری (لیدن) ج ۲ ص ۱۰۲۷، مروج الذهب (پلا) ج ۲ ص ۲۲۶.

اشعاری که درجوی افسانه آمیز ساخته به او نسبت دادند، باعث گردید که خاطره زندگی پرماجرای او در ذهن راویان زنده گردد و نیروپذیرد، و سرانجام در قرن دوم و سوم ه. داستان دل انگیز و زیبایی زندگانی او همه جا شهرت یابد.

می توان گمان برد که او در حدود سال ۵۵۰ م. متولد شده، در زمان سلطنت انوشیروان (از ۵۳۱ تا ۵۷۸ م.) به عنوان مترجم به دربار ساسانی راه یافته و در سلطنت هرمز چهارم (از ۵۷۸ تا ۵۹۰ م.) به این کار مشغول بوده است. وی در حدود سال ۵۸۰ م. نعمان سوم را در به دست آوردن حکومت حیره یاری کرد، و سپس دختر او هند را به زنی گرفت و در زمان خسرو پرویز (از ۵۹۰ تا ۶۲۸ م.) در حدود سال ۶۰۰ م. کشته شد.

اشعاری که به عدی نسبت داده اند، آن چنان که از يك اشراف زاده مسیحی حیری که در دربار ساسانی پرورش یافته انتظار می رود، نیست و از دیگر اشعار عرب تمایز چندانی ندارد. فرهنگ ایرانی در آن ها به صورت خاصی جلوه گر نیست، و هرگز از شاهان و بزرگان دربار ساسانی سخنی به میان نمی آورد. تنها هنگامی که به معانی اخلاقی و جفای روزگار و نابود شدن جهانیان می پردازد، شاهان ساسانی (بیشتر قباد و انوشیروان) را به عنوان مثال ذکر کرده، بیان می دارد که چگونه ایشان با همه قدرت و عظمتی که در جهان کسب کرده بودند سرانجام به دیار نیستی شتافتند. از شهریاران حیره نیز ضمن همین معانی و همچنین هنگام تقاضای آزاد شدن از زندان نام برده است، ولی هرگز آنان را در قصیده یا قطعه کاملی مدح نکرده است.

در لابلای همین دسته اشعار اخلاقی است که گاه اعتقادات دینی عدی به صورتی ابهام آمیز جلوه می کند. اما این گونه اشارات و نشانه ها آن چنان گنگ و ناچیز است که اگر روایات دیگر نبود تنها از ورای این اشعار نمی توانستیم به مسیحیت او حکم کنیم. (تنها در قطعه ای که در الحیوان جاحظ آمده به خلقت آدم و حوا و گناه ایشان اشاره می کند.^۱)

دسته دیگر آثار عدی شامل «خمریات» است که ظاهراً شکل و محتوای آنها در برخی از شاعران اسلامی مانند ولیداموی و ابونواس تأثیر عمیقی داشته است.

۱- الحیوان جاحظ (مصر، ۱۳۵۷ هـ) ج ۴ ص ۱۹۷.

البته تناقضی که میان این خمریات و معانی اشعار دسته اول دیده می‌شوند جای تعجب دارد.

امروز دیوانی از اشعار عدی در دست نیست. آنچه ما در این جا از نظر اشارات مربوط به ایران و کلمات فارسی مورد مطالعه قرار داده‌ایم، اولاً^۱ بیت ۲۷۶ است که شیخو در کتاب شعراء النصرانية جمع آوری کرده است؛ ثانیاً برای مقدار قطعات و ابیاتی را که بحتری^۲ و مقدسی^۳ و ابن قتیبه^۴ ذکر کرده‌اند افزوده‌ایم. بنابراین مجموعه اشعاری که مورد بررسی قرار گرفته است بالغ بر ۳۵۰ بیت است.^۵

۳- عربی کلاسیک زبان شاعرانه عدی

می‌دانیم که ساکنان جزیره العرب از آغاز به یکی از زبان‌های سامی سخن می‌گفته‌اند. طبیعتاً با کثرت یافتن قبایل در عربستان لهجه‌های تازه‌ای به وجود آمد و اندک اندک اختلاف میان این لهجات شدت یافت. ظاهراً تحول تاریخی این لهجه‌ها، مانند دسته‌ای از زبان‌های لاتینی، چنین بود که در چندین قرن پیش از اسلام، لهجه‌ای یا مجموعه‌ای از چند لهجه نضجی خاص پذیرفت و کم‌کم در مقام زبان تمدن و فرهنگ نشست. اما لهجه‌های عامیانه نیز، که با زندگی روزانه مردمان رابطه مستقیمی

۱- کتاب الحماسة بحتری، تحقیق شیخو، رلک به فهرست.

۲- البدء والتاریخ مقدسی (پاریس، ۱۸۹۹-۱) ج ۱، ۱۵۱.

۳- الشعراء والشعراء ابن قتیبه، لیون، ۱۹۰۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۴- برای شرح حال عدی رلک به: اغانی (دارالکتب) ج ۲ ص ۹۷ تا ۱۵۴، طبقات

شعراء ابن سلام (میدن، ۱۹۱۳) ص ۳۰، الشعراء والشعراء ابن قتیبه (لیدن) ص ۹۲، طبری

(لیدن) ج ۲ ص ۱۰۲۶ تا ۱۰۲۹، نهاية الارب نویوی (دارالکتب) ج ۱۵ ص ۳۲۰ به

بعد، شعراء النصرانية شیخو (بیروت، ۱۹۶۶) ص ۴۳۹ و نیز

Nicholson: A Literary History of the Arabs, Cambridge, 1969, P. 45, 138;

Blachère : Histoire de la littérature arabe...

Paris, 1952→, vol. 2, p. 300;

Rothstein: Die Dynastie der Lahmididen..., Berlin, 1968, p 109→;

Andrae : Les Origines de l' Islam et le Christianisme,

Paris' 1955, p. 43;

Encycl. I., sous 'Adi b. Zaid.

داشت، به قدرت خود باقی ماند و تا قرن‌ها بعد از اسلام و گاه تا زمان حاضر ادامه یافت. زبان ادبی تازی که هم‌اکنون مورد استفاده کشورهای متعددی است، تاریخچه روشن و درخشانی ارائه می‌دهد. لکن مراحل نخستین آن که مورد بحث ماست به علت قلت یا نقص منابع و آثار، سخت مبهم مانده است. زبان غنی و نضج یافته‌ای که گنجینه ادبیات جاهلی عرب بدان پرداخته شده نیز کاملاً از این ابهام به دور نیست. اسنادی که امروز برای مطالعه این زبان ادبی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اندک و در بعضی موارد، خاصه برای مطالعه لهجه‌ها، بسیار ناقص است. مجموعه این اسناد را چنین تقسیم‌بندی کرده‌اند:

۱- کتیبه‌های عربی جاهلی که متأسفانه سخت نادر و فقیر است. از حدود قرن سوم م. تا آغاز اسلام تقریباً شش کتیبه در دست داریم که کتیبه‌های نخستین به خط و زبان آرامی و آمیخته به اصطلاحات عربی است و کتیبه‌های آخری تقریباً به خط و زبان عربی و آمیخته به برخی اصطلاحات آرامی است.^۱

۲- قرآن که خودبه‌ترین و معتبرترین سند برای مطالعه زبان ادبی جاهلی است.
۳- احادیث نبوی که جعل و نسبت‌های دروغین از ارزش آنها سخت کاسته است. برخی آثار چون نامه‌های منسوب به حضرت رسول (ص) را می‌توان در شمار این دسته از اسناد آورد.

۴- آخرین سند، شعر جاهلی است. اما انتقادهایی که بر این آثار شده و ما فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره کردیم، گروهی چون رابن^۲ و ولفنسون^۳ را بر آن می‌دارد که هیچ‌یک از اشعار جاهلی را جزو منابع اصلی به‌شمار نیاورند. لکن نه این واپس زدن اغراق آمیز عاقلانه به نظر می‌رسد و نه اعتماد زیاده از حد فلیش^۴.

۱- برخی از کتابهای عمومی که در آنها به کتیبه‌های عربی جاهلی اشاره شده عبارتند از:

Blachère: Histoire..., Paris, 1955, vol. I, p 60; Février: Histoire de l'écriture, Paris, 1959, p. 262; Encycl. I. vol. I, p 584;

جوادعلی: المفصل فی تاریخ العرب (بیروت، ۱۹۶۸) - ج ۳ ص ۱۹۱، ولفنسون:

تاریخ اللغات السامیه (مصر، ۱۳۴۸) ص ۱۸۹ با بود.

۲- ر. ک به Encycl. I. ج اصل ۵۸۴.

۳- تاریخ اللغات السامیه ص ۶۹ و ۲۰۶.

۴- Fleisch: Introduction à l'étude des langues sémitiques..., Paris, 1947.

در هر حال به پیروی از دانشمندان عرب می‌پذیریم که زبان فصیح عرب که لااقل در سطح روشنفکران همه قبایل عربستان انتشار یافته بود، همان زبانی است که شعر جاهلی به آن پرداخته شده و قرآن نیز به الفاظ آن وحی گردیده است. اما از اصل این زبان اطلاع روشنی نداریم. این که گفته‌اند اصل آن لهجه قریش است، چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد. لهجه نجد نیز اگرچه به زبان فصیح شباهت فراوان دارد، باز نمی‌تواند به تنهایی ریشه آن باشد. این که ممکن است زبان فصیح از ترکیب چند لهجه به وجود آمده باشد نیز هنوز به اثبات نرسیده است.

در هر حال آنچه مسلم است این است که در عربستان، زبانی فصیح پیدا شد و نصیح پذیرفت و از شمال تا جنوب جزیره العرب در جوار صدها لهجه دیگر مورد استعمال شاعران و کهان و فصیحان عرب قرار گرفت و پیدایش آن هنوز در نظر دانشمندان چون پدیده‌ای شگفت آور جلوه می‌کند.

این زبان همان زبانی است که عدی بن زید بدان شعر سروده است. اما بسیاری از دانشمندان چون بلاشر در غرب و احمد امین در شرق، گاه به صراحت و گاه به طور ضمنی این سؤال را مطرح کرده‌اند که: فرهنگ و زبان فارسی که در محیط عدی آن چنان نفوذ داشته و از کودکی تا دم مرگ بازندگی او در آمیخته بوده است به چه جهت در اشعار او جلوه‌ای ندارد؟

طبیعه^۱ به این سؤال نمی‌توان پاسخ قانع کننده‌ای داد. به راستی فرهنگ ایران در آثار او تقریباً هیچ جلوه خاصی ندارد و غیر از یکی دو مورد تمام کلمات فارسی که در شعر عدی آمده، همان کلمات معرب معروفی است که در زبان متحد و فصیح عرب رواج داشته و حتی برخی از آنها از طریق زبان آرامی به عربی راه یافته است. ولی شاید بتوان دایره سؤال بالا را اندکی محدودتر کرد و به برخی از جوانب آن پاسخ گفت:

زبان متحد عرب زبانی عامیانه و مورد استفاده همگان نبود. بلکه اعراب به آن چون عالیترین پدیده فرهنگ و بزرگترین مایه افتخار تازیان می‌نگریستند و غالباً برای این که بر آن زبان تسلط یابند ناچار نزد افراد مطلع به آموختن آن می‌پرداختند.^۲ طبیعتاً مردمان نجد که لهجه‌ای نزدیک به زبان فصیح داشتند، در آموختن آن با

۱- Encycl. I. مربع بالا.

مشکلات کمتری مواجه میشدند.

در کتب ادب غالباً به ذکر وفودی که نزد شاهان ساسانی یا شاهان و بزرگان دیگر ممالک می رفتند برمی خوریم. در این داستان ها که بی تردید جنبه افسانه ای آنها بر دیگر جنبه ها غلبه دارد، همیشه به این موضوع اشاره می شود که وفود عرب به نیروی بلاغت و فصاحت، شهریاران عجم را تحت تأثیر قرار می دهند. اگرچه این داستان ها ممکن است جعلی باشد، اما لا اقل احساسی را که تازیان نسبت به زبان فصیح خود داشتند بیان می کند. گویی راویان می پنداشتند که زبان فصیح عرب (که در حقیقت تنها مایه افتخار ایشان است) قادر است، حتی پس از ترجمه، در خسروان ایران تأثیری معجزه آسا باقی گذارد. بنابراین از زبانی که این چنین مورد احترام است و گاه پنداری جنبه تقدس می یابد، به طوری که قرآن نیز بعدها معجزه خود را در دائره آن محدود ساخت، باید با کوششی نخستگی ناپذیر محافظت شود. گویا فصیحان عرب به هیچ شاعری اجازه نمی دادند که پای از مرز زبان فصیح فراتر نهد. لذا اگر در شعری اصطلاحات غیر مانوس یا معانی دور از ذهن تازیان وارد می شد آنرا جدی تلقی نمی کردند. به این دلیل برخی از اشعار اُمیه بن ابی الصلت را که به اصطلاحات سریانی و آرامی آکنده است در شمار شعر فصیح عرب نمی آوردند. شاعری که بیش از دیگران اصطلاحات و کلمات فارسی را از زبان ایرانیان یا از لهجه رائج در حیره اخذ کرده در شعر خود به کار برده است، شاعر بزرگ عرب اعشی است. اما نکته بسیار جالب توجه این است که دانشمندان اعتقاد دارند که برخی از این گونه استعمالات در شعر اعشی جدی نیست و نباید آنها را در زبان فصیح عرب وارد کرد. جو الیقی می نویسد: (ابو حاتم گوید... برخی از فصیحان عرب چون اعشی و غیر او گاه کلمه ای از زبان عجم را به عاریت می گیرند تا در قافیه طرفه سخنی بیاورند. لکن [اعراب] این گونه کلمه را استعمال نمی کنند و تصریف در آن اعمال نمی نمایند و از آن فعلی مشتق نمی سازند، و یا کلمه اصیل را رها نمی کنند تا به جای آن کلمه مستطرف را به کار بندند. گاه نیز بدان سخن دیگران را به خنده می آورند...)'.^۱

شاید عدی بن زید نیز هنگام شعر سرودن، همه فرهنگ ایرانی و مسیحی

۱- المعرب جو الیقی (افست تهران، ۱۹۶۶) ص ۹.

خود را به کناری می‌نهاد و از بیم آن که مبادا دچار لغزشی گردد، همان معانی و مصطلحاتی را به کار می‌بست که مورد قبول نقادان عرب خاصه فصیحان بادیه بود. به قطع نمی‌توانیم گفت که اگر آنچه از اشعار عدی نابود شده به جای مانده بود می‌توانستیم مطالب بیشتری درباره ایران از آن استخراج کنیم. این مجموعه مختصر که از او باقی مانده است، به تقریب روش او را در شعرسرایی و انتخاب معانی روشن می‌سازد. اصولاً هیچ یک از شاعران جاهلی عرب قصیده‌ای، یا حتی قطعه معتبری به مدح شاهان ساسانی، یا وصف دربار ایشان اختصاص نداده‌اند. عدی نیز از این قاعده مستثنی نیست. وی مثلاً از انوشیروان که چندی به عنوان مترجم در دربار او زیسته، تنها زمانی نام می‌برد که می‌خواهد به نابود شدن او اشاره کند و مردمان را از ستم روزگار و ناپایدار بودن جهان آگاه سازد. یا زمانی که داستان نصیره دختر پادشاه حضر را بیان می‌کند، به صراحت نامی از شاهپور که قهرمان اصلی داستان است نمی‌برد. گویی اطلاع عمیقی که عدی از حوادث تاریخی ایران داشت باعث می‌شد که او بیشتر از دیگران خود را از عوامل فارسی که در حیره نفوذ کرده بود به دور نگاه دارد.

۴- آیهائی که در آنها به ایران اشاره شده است

در اشعار زیر، عدی به ناپایدار بودن روزگار و نابود شدن بزرگانی چون شهریاران ساسانی اشاره می‌کند:

این کسری، کسری الملوک انوشر..... وان ام این قبله سابور

[النصرانية ص ۴۵۶، الحماسة ص ۰۸۶]

فسل الناس أين آل قبيسٍ طحطح الدهر قبلهم سابورا

ولقد عاش ذا جنودٍ و تاجٍ ترهب الأسد صوته أن تزيرا

خطفته منية فتردى وهوفي الملك يأمل التعميرا

[النصرانية ص ۴۶۸ (بیت ۲ را ندارد)، الحماسة ص ۰۸۷]

وغصن على الحيقار' وسط جنوده و بين في فيد اشه رب ماردا

سلبن قباداً رب فارس ملكه و حشت بكفيه بوارق آمد

[النصرانية ص ۴۷۳، الحماسة ص ۸۶]

۱- حيقار یا حيقار را نام یکی از شاهان ایران، یا نام قبیله‌ای ذکر کرده‌اند.

عدی ضمن قصیده‌ای که در آن به عظمت شهر صنعاء اشاره کرده می‌گوید:
ساقط الیها الاسباب جند بنی..... الا حرار فرسانها مواکبها

[النصرانية ص ۴۵۷، الحماسة ص ۸۸]

وی در این بیت و دو بیت بعد از آن به حمله وهریز سردار انوشروان به یمن اشاره می‌کند. در این حمله ششصد مرد ایرانی که با کشتی به یمن رسیده بودند (دو کشتی با دویست مرد در دریا غرق شد) توانستند به یاری سیف بن ذی یزن که از انوشروان تقاضای کمک کرده بود سراسر یمن را فتح کنند (حدود سال ۵۷۵ م. یا اندکی قبل از آن) و از آن تاریخ تا چندین سال بعد از اسلام فرمانروای آن سرزمین باشند^۱.

موضوعی که عدی با تفصیل بیشتری به آن اشاره می‌کند داستان نابود شدن مملکت کوچک الحضر است:

و الحضر صابت علیه داهية	من فوقه أیبد منا كبها
ربية لم تروق والدها	یحبها از أضاع راقبها
از غبخته صهباء صافية	و الخمر وهل یهیم شاربها
و أسلمت أهلها بلیلتها	تظن أن الرئيس خاطبها
فی ليلة لا یری بها أحد	یحکی علیها الا کواکبها
فکان حظ العروس از جسر.....	الصبح دماء تجری سبائبها
وخرب الحضر واستبیح وقد	أحرق فی خدرها مشاجبها

[النصرانية ص ۴۵۷ بیت ۱۵ تا ۲۲]

از قصیده، الحماسة ص ۸۸ چهاربیت.

این ابیات به طور کلی شامل مطالب زیر است:

۱- این موضوع را در کتابهای ادب و تاریخ به تفصیل تمام ذکر کرده‌اند. رکه به :
طبری در تاریخ طبری (لیدن) ج ۱ ص ۹۴۸ و ۹۵۷، ابن هشام در «السيرة النبوية» (مصر، ۱۹۵۵) ج ۱ ص ۶۲، یعقوبی در تاریخ خود، ترجمه فارسی (تهران، ۱۳۴۲) ج ۱ ص ۲۴۲، وهب بن منبه در «التيجان» (حیدرآباد، ۱۳۴۷) ص ۳۰۴، مقدسی در «المبدء والتاریخ» (پاریس، ۱۸۹۹) ج ۳ ص ۱۹۰، حمزه در «سنی ملسوك الارض...» (بیروت، ۱۹۶۱) ص ۵۲ و ۱۱۵، مسعودی در «مروج الذهب» (بیروت، ۱۹۶۶) ج ۲ ص ۲۰۳... و دردها کتاب دیگر.

مملکت حضر دچار بدبختی شد. دختری نازپرورده در آن بود که سخت مورد محبت پدر بود. این دختر، چون از او غافل شدند، با پدر خیانت کرد و او را شرابی مردافکن بنوشانید و سپس به امید این که با رئیس [شاهپور] ازدواج کند، شب هنگام اهل شهر را تسلیم او کرد. اما این عروس تنها بهره‌ای که از این کار گرفت این بود که صبح آن روز در شهر خون جاری شد و بعد مملکت حضر ویران گردید و آتش گرفت.

آنچه عدی در این جا شرح می‌دهد واقعیت تاریخی دارد. جز این که اندکی بر آن رنگ افسانه زده‌اند.

این شهر را که فرهنگ ایرانی و آرامی در آن به شدت رواج داشت، می‌توان شهری نیمه عربی به‌شمار آورد. آثار آن هنوز در غرب رودخانه «ثرثار»، در ۱۴۰ کیلومتری جنوب غربی موصل موجود است. ظاهراً کلمه حضر نام عربی شده Atrai و Atrai در یونانی و Hatra در لاتینی و حطرا در کتیبه‌های مکشوف است.

حضر در قرن اول ق. م. از نزاع میان پارتها و یونانی‌ها استفاده کرده گسترش یافت. ظاهراً نخستین شهریار این دولت کوچک سنطروق (که در عربی «الساطرون» شده) نام داشته است. این کلمه در یونانی Sanatrovaes و در ارمنی Sanatruk شده است و ممکن است یک کلمه پهلوی اشکانی باشد (نام یک پادشاه اشکانی - از ۷۶ تا ۷۰ ق. م. - و نیز بنا به روایتی نام پدر ولخش چهارم چنین بوده است). کلمه سنطروق بر آخرین پادشاه حضر نیز اطلاق شده است. شاهان حضر که با نام اغلب آنها آشنا هستیم، بارها در مقابل رومیان جنگیده‌اند. اما تاریخدانان عرب که از ایشان اطلاع دقیقی نداشتند، نام آن‌ها را بایکدیگر خلط کرده‌اند و اصولاً نامی جز الساطرون که گاه با ضیبن منطبق است و گاه پسر او بشمار آمده از کس دیگری نام نبرده‌اند؛ یعنی الساطرون دوره اشکانی را با ضیبن دوره ساسانی اشتباه کرده هر دو را یکی شماره‌اند.

پادشاهان ساسانی، همان‌طور که سیاست عمومی ایشان بود، در اندیشه برچیدن بساط حضر بودند تا سرانجام توانستند آن را از میان بردارند. اما نویسندگان، در مورد فاتح حضر متفق القول نیستند. برخی اردشیر و برخی شاپور اول (سابور الجنود) و برخی دیگر شاپور دوم را فاتح آن می‌دانند. اما نولدکه روایت

اول (اردشیر) را ترجیح می‌دهد. داستان این فتح آن طور که عدی و مورخین اسلامی ذکر کرده‌اند به‌قرار زیر است:

چون شهریار حضر، ضیون به‌خاک ایران دست اندازی کرد، شاهپور (یا اردشیر) شهر را در محاصره گرفت. اما شهر مدت دو (یا چهار) سال مقاومت کرد. ضیون دختری داشت نصیره نام که سخت زیبا بود. رسم مردم حضر چنین بود که چون زنی به‌بیماری زنان دچار می‌شد، او را برای مدتی بیرون می‌راندند. به‌همین جهت نصیره به‌سوی برج‌های شهر (یا خارج آن) رانده شد. در آن‌جا نصیره شاهپور را که از خوش‌روترین مردان روزگار بود بدید و به‌او عاشق شد. پس نامه‌ای در تیری نهاد و به‌سوی او فرستاد که اگر مرا به‌زنی برگزینی راه پنهانی شهر را (یا کلید آنرا و یا به‌روایت مشهورتر طلسم فتح آن را) به‌تو خواهم نمود. شاهپور پذیرفت و در شبی که نگهبانان توسط نصیره به‌خواب مستی فرو رفته بودند، به شهر راه یافت و ضیون را بکشت. سپس شاهپور با نصیره در عین‌التمر ازدواج کرد. لکن در شب زفاف دید که دختر در بستر ابریشمین خود سخت ناآرام است. چون علت را جست، دریافت که يك برگ آس او را این چنین می‌آزرده است. شاهپور از لطافت پوست دختر در شگفت شد و پرسید که پدر او را چه خوراك می‌داده است. دانست که لطیف‌ترین خوراك‌ها و پاک‌ترین شراب‌ها را به‌او می‌خورانده است. چون دید که دختر با پدری که این چنین او را تربیت کرده، آن‌چنان خیانتی روا داشته است، بر عاقبت خویش نیز نگران شد و فرمود موی دختر را به‌دم اسبی سرکش بستند و در بیابان رها کردند. کریستنسن اشاره می‌کند که موضوع اصلی این داستان دریکی از افسانه‌های آندرسن آمده است^۱:

- ۱- مطالب مربوط به‌حضر را از کتابهای زیر استخراج و خلاصه کرده‌ایم:
- این قتیبه در «عیون الاخبار» (قاهره، ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰) ج ۴ ص ۱۱۹، «المعارف» (مصر، ۱۹۶۰) ص ۶۴۵، ابن هشام در «السيرة النبوية» (مصر، ۱۹۵۵) ج ۱ ص ۷۱، «اغانی» (دارالکتب) ج ۲ ص ۱۴۱، ابن اثیر در «کامل التواریخ» (مصر، بدون تاریخ) ج ۱ ص ۱۳۵، یاقوت در «معجم البلدان» (لیپزیک، ۱۹۲۴) ج ۲ ص ۲۸۱، Encycl. I. مقاله Hadr از Nöldeke، Pellat در «Geschichte der Perser und Araber...» (برلن، ۱۸۷۹) ص ۳۳، Rothstein در «Die Dynastie der Lahmididen...» (برلن، ۱۸۹۹) ص ۴۲، و نیز جوادعلی در «تاریخ العرب قبل الاسلام» (المفصل، بیروت، ۱۹۰۹).

«La Princesse sur la feuille de myrte» et «La Princesse sur le pois.»

عدی در بیت دیگری نیز به این اشاره کرده است:
و أخو الحضر اذ بناه و اذ دجلة تجنی الیه والخابور

[النصرانیة ص ۴۵۶]

۵- واژه‌های فارسی در دیوان عدی بن زید

ابریق

ودعوا بالصبح يوماً فجأت قینة فی یمینها ابریق

[النصرانیة ص ۴۶۷]

والأبریق علیها قدم وجیاد الخیل تجری فی الجلال

[النصرانیة ص ۴۴۲]

این کلمه پنج بار در دیوان «أعشی» (صفحات ۷۱، ۲۴۱، ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۵۹) و بارها در دیوان‌های دیگر جاهلی، یک بار در قرآن به صورت جمع (سوره ۵۶ آیه ۱۸) و یک بار در حدیث (رك به المعجم المفهرس) آمده است. غالب مفسرین (مثلاً شیخ طوسی در تبیان ج ۱۰ ص ۴۹۳) و تقریباً همه لغت‌شناسان مانند ابن درید (جمهوره) سیوطی (اتقان ص ۱۳۸) خفاجی (شفاء الغلیل) رشیدی در فرهنگ خود... آن را فارسی به معنی تنگ دهان باریک و معرب آبریز می‌دانند. «جوالیقی» (المعرب ص ۲۶۵) ریشه ابریه را پیشنهاد می‌کند. برخی آن را از ریشه برق مأخوذ می‌دانند. اما این ریشه سازی از نظر دانشمندان طراز اول تازی مورد قبول نیست (رك به لسان و تاج ذیل این کلمه) جفری معتقد است که ابریق (که شکل جدید آن آبریز است) از زبان پهلوی به عربی راه یافته و مرکب است از پهلوی āp- بخش اول فعل پهلوی rēxtan (Jeffery ص ۴۸). در دو کلمه آبریز و ابریق تبدیل حرف اول (ā) به i اشکالی نیست (رك به Siddiqi ص ۶۹). اما برای آخرین حرف (ز) که به «ق» تبدیل شده مثال دیگری در کلمات معرب نداریم. شاید همین امر «ویدن گرن» را بر آن داشته که ابریق را معرب شکل احتمالی فارسی میان āp-rēy بدانند (Widengren ص ۱۷۸). وی با در نظر گرفتن āmextan > amēy اشتقاق rēy از rēxtan را طبیعی

← (۱۹۶۸) ج ۲ ص ۶۰۹. نیز رك به کریستنسن در «ایران در زمان ساسانیان...» ترجمه

یاسمی (تهران، ۱۳۴۵) ص ۲۴۵.

می‌انگارد. در مورد تبدیل ۲ به ق عربی اگر چه دیدن گرن مثال ارزنده‌ای ارائه نمی‌دهد، لکن این گونه تبدیل هیچ بعید به نظر نمی‌رسد. این کلمه به زبان سریانی نیز بصورت abraīqa راه یافته است (ادی شیر).

بازی

صالحاً قد لفها فاستوثقت لفبازی حماماً فی سلم
(النصرانیة ص ۴۴۴)

این کلمه به صورت‌های مختلف در زبان عربی استعمال شده: الباز، البازی، البازی، البآز.

لغت شناسانی که کوشیدند برای این کلمه نیز مانند دیگر کلمات عربی، یک ریشه ثلاثی بیابند، دچار تردید فراوان شدند و در نتیجه ریشه‌های متعددی ارائه دادند که به قرار زیر است:

ریشه bzy یا bzu > بازی (باز) و بازی، جمع: بزاة، بوازی، بزآن.
ریشه bwz یا byz > باز، جمع: ابواز، بیزان.
ریشه b'z > باز، جمع: بازات، أبوز، أبوز، بئزان، بؤز بؤز (Encycl. I. ذیل bāz). همانطور که لغت‌شناسان ذکر می‌کنند (لسان، تاج، دمیری ج ۱ ص ۱۳۳) شکل بازی افصح لغات است و آن را هم در شعر عدی و هم در شعر امرؤ القیس (النصرانیة ص ۵۴) و هم در حدیث (دمیری ج ۱ ص ۱۳۸) می‌توان یافت.

این کلمه ظاهراً در چندین قرن پیش از اسلام وارد زبان عربی شده (Siddiqi ص ۲۹) و اعراب علاوه بر باز نام دیگر مرغان شکاری چون باشق (که هم‌ریشه باز است) و زرق و شاهین را از فارسی اخذ کردند (Fraenkel ص ۱۱۶). اما ظاهراً کلمه باز در ابتدا بر تمام انواع مرغ شکاری اطلاق می‌شده و این مرغان را که در عربستان موجود نبوده‌اند، بازرگانان از ایران و هند و یونان و ترکستان به عربستان می‌برده‌اند (Encycl. I.).

کلمه عربی باز باید از پهلوی bāz (واژه‌نامه بندهشن ص ۹۶ و ۹۷) مشتق شده باشد که خود از vazā بمعنی پرنده > از مصدر اوستایی vaz بمعنی پریدن مشتق است (فرهنگ ایران باستان ج ۱ ص ۲۱۴، معین درحاشیه برهان، ذیل باز).

بنو الاحرار

ساقط اليها الاسباب جند بنى الاحرار فرسانها مواكبهها

(النصرانية ص ٤٥٧)

این اصطلاح فارسی نیست لکن بی گمان ترجمهٔ يك كلمهٔ فارسی بوده و بر آزادگان ایرانی اطلاق می شده است و نزد شاعران جاهلی عرب شهرت فراوان داشته است. از جملهٔ شاعران جاهلی اُمیة بن ابی الصلّبت آن را در قصیدهٔ معروفی که در مدح سیف بن ذی یزن و شاهان و بزرگان ایران سروده آورده است. (این قصیده را در اغلب کتب ادبی و تاریخی می توان یافت). ابوالفرج اصفهانی در شرح چهارمین بیت این قصیده که شامل این اصطلاح است می نویسد: بنو الأحرار که در این بیت آمده فارسیان اند که با سیف [به یمن] آمده بودند. ایشان هم اکنون در صنعاء بنو الأحرار، در یمن الأبناء، در کوفه الأحمرة، در بصره الأساورة، در جزیره الخضارمة و در شام الجرامة خوانده می شوند. (اغانی، بولاق، ج ١٦ ص ٧٥).

اما همانطور که گفته شد بنو الأحرار تنها بر ایرانیان یمن اطلاق نمی شد و نزد غالب شاعران جاهلی می توان آن را یافت. حتی در زبان آرامی نیز به صورت B'anai hêrê آمده (Nöldeke ص ٢٣٤).

تاج

بتاجك فوزه القدح الأريب

ففزت عليهم لما التقينا

(النصرانية ص ٤٥٢)

ترهب الأسد صوته أن تزيرا

ولقد عاش ذا جنودٍ و تاجٍ

(الحماسة ص ٨٧)

تاج یکی از کهنترین کلمات فارسی معرب است. عالی ترین سند موجود کتبی معروف النماره (سال ٣٢٨ م.) است و در آن کلمهٔ تاج ضمن جملهٔ ذوأسرالتاج (آن کس که تاج را بستد) آمده است (این کتبه که در دهها کتاب بازنویس و آوانویس و ترجمه شده است اولین بار توسط Macler و Dussaud کشف شد و در Revue archéologique, II, 1902, 411 به چاپ رسید).

تاج برخلاف نظر «فرنکل» (ص ۶۲) و «نولد که» (ص ۲۵۹) نزد تازیان شهرت فراوان داشت و اغلب شاعران جاهلی به آن اشاره کرده‌اند (مثلاً نابغه دوبار، النصرانیة ص ۷۱۷ و ۷۲۳، و اعشی سه بار در دیوان ص ۱۰۷ و ۲۳۳ و ۳۳۹). همچنین در همه جای عربستان به نام آن بر می‌خوریم: ابو عمرو بن العلاء آن را خاص یمن می‌داند (siddiqi ص ۸۴)، در شمال جزیره غسانیان گاه تاج به سر می‌گذاشتند چنان که حسان بن ثابت آنان را ذوالتاج خوانده است (Rothstein ص ۱۲۸)، در حیره اکثر ملوک عرب تاجی از خسروان ایران دریافت داشته بودند، هوذة بن علی حاکم مسیحی یمامه و حافظ کاروانهای کسری در یمن نیز به ذوالتاج شهرت داشت (رک به مدح او در دیوان اعشی ص ۵۶ و اغانی، دارالکتب، ج ۱۶ ص ۷۹). علاوه بر آن می‌دانیم که سکه‌های ساسانی در سراسر عربستان خاصه در مراکز تجاری چون مکه رواج کامل داشته و اعراب با تصاویر شاهان ساسانی و تاج‌های ایشان آشنا بوده‌اند.

کلمه تاج از زبانهای کهن به آرامی = tagā و عبری = tagā و سریانی = tga و ارمنی = tag راه یافته است (siddiqi ص ۸۴، Fraenkel ص ۶۲، Encycl. I. ذیل تاج).

جند

و غصن علی الحیقار وسط جنوده و بین فی فیداشه رب مارد
(النصرانیة ص ۴۷۳، الحماسة ص ۸۶)

این کلمه به صورت‌های مختلف بارها در شعر جاهلی (در دیوان اعشی به تنهایی ۵ بار، دیوان صفحات ۱۱، ۴۳، ۱۹۱، ۲۶۱، ۳۱۱) و نزدیک به سی بار در قرآن (رک به کشف) آمده است.

این کلمه در پهلوی به صورت gund (واژه‌نامه بندهشن ص ۳۹۷) و در آرامی به صورت gunda (تلمود بابلی) و در سریانی با تلفظ ġwdā (Jeffery ص ۱۰۴) موجود است. برخلاف نظر «فرنکل» که کلمه عربی را مأخوذ از سریانی می‌داند (Fraenkel ص ۲۳۸) صحیحتر آن است که جند را یا مستقیماً معرب واژه پهلوی و یا معرب واژه قرضی آرامی بدانیم، زیرا در کلمه سریانی اولاً n از بین رفته. ثانیاً

کلمه در آن زبان به معنی اردوگاه استعمال شده نه سپاه.

خوان

زجل عجزه یجاوبه د..... ف لخنون مأدبة و زمیر
(النصرانیة ص ۴۵۵)

خوان در عربی مانند فارسی به معنی طبق و سینی و سفره به کار رفته است. لغت شناسان همه فارسی بودن آن را دریافته اند و سخن ابن هشام را که کلمه را از اصل عربی می شمارد نادرست می دانند. ابن هشام گوید: «قیل (هو) عربی مأخوذ من تخونة، أي نقص حقه، لأنه یوکل ماعلیه فینقص.» (شفاء الغلیل ص ۱۱۲). اما وقتی این وجه اشتقاق را به ثعلب عرضه کردند، گفت: «چه بعید است این سخن.» (المعرب ص ۱۳۰).

قرائت این کلمه به دو صورت در عربی رواج داشته: khiwān و khuwān. ابن قتیبه خوان (به کسر) را فصیح و خوان (به ضم) را عامیانه می شمارد (ادب الکاتب ص ۳۰۵). خوان عربی را به دو صورت جمع بسته اند: أخونة و خون (المعرب) که صورت دوم جمع در شعر عدی به کار رفته و این که شیخو کلمه را در شعر عربی خوان، به صورت مفرد نوشته، با قرائت معروف عربی توافق ندارد؛ مگر این که تصور کنیم عدی آن را شبیه به تلفظ فارسی پهلوی بکار برده است. برخی از لغت شناسان أخونة را جمع قلت و خون را جمع کثرت دانسته اند (لسان تاج).

خوان در پهلوی به صورت xʰān (فرهنگ پهلوی، حاشیه معین در برهان، ذیل این کلمه) و در «گمارای بابلی» به صورت akwana (Télégdi شماره ۱۳) آمده است. اما تصور می رود واژه عربی مستقیماً از پهلوی اخذ شده باشد.

خورنق

و تفکر رب الخورنق از..... أشرف یوماً و للهedy تفکیر

(النصرانیة ص ۴۴۳ و ۴۵۶)

خورنق نام مشهورترین قصر شاهی حیره بوده است. بیشتر تاریخ نویسان ساختمان آن را به نعمان اول پسر امرؤ القیس نسبت داده اند. گویند که وی از

برای بهرام پنجم (بهرام گور، ۳۳۹ تا ۴۲۰ م.) پسر یزدگرد اول این قصر را در يك میلی جنوب نجف کنونی بنا نهاد تا شهزاده ايراني بتواند در آن پرورش یابد.

در اصل واژه خورنسق اختلاف است. Andrea آن را معرب کلمه ايراني hu - varna به معنی «بابام زیبا» پنداشته. Vollers آن را معرب khawarnar به معنی مکان جشن و عید می داند. نولدکه به فارسی بودن آن اعتقادی ندارد و می پندارد تازیان آن را از يك واژه عبری ربانسی به معنی کشتزار یا آلاچیق گرفته اند. نظر ابن جنی نیز در مورد فارسی نبودن آن با نظر نولدکه یکی است. جزاین که وی آن را مأخوذ از اصل عربی خرنق دانسته است (رک به مقالة ماسینیون در Encycl. I. ذیل khawarnak و مراجع او، Rothstein ص ۱۵، تقی زاده: تاریخ عربستان و قوم عرب...، تهران، بدون تاریخ، جزء دوم ص ۱۹۰... ریشه سازی های قدما مانند جوالیقی «المعرب ص ۱۲۶» و خفاجی «شفاء الغلیل ص ۱۱۲» و برخی از معاصرین مانند امام شوشتری: «فرهنگ واژه های فارسی در زبان عربی، تهران، ۱۳۴۷ ص ۲۲۱» اغلب عامیانه به نظر می رسد. طبری، تاریخ طبری، لیدن، ص ۸۵۰. نیز رک نهایة الا رب، دارالکتب، ج ۱ ص ۳۸۶) و دیگر تاریخ نویسان در چگونگی ساختمان آن داستانی آورده اند که اساس ضرب المثلی در زبان عربی شده است، از این قرار که: نعمان بنائی رومی را به نام سنمار بفرمود که آن قصر را بسازد. چون ساخته شد، نعمان را سخت به شگفت آورد و ترسید که آن بنا قصر دیگری به همان زیبایی از برای کس دیگری نیز بسازد. پس بفرمود او را از فراز قصر به زیر انداختند. از آن جا، هرگاه عملی براننده را جزائی ناشایست دهند، گویند: «جزاء سنمار».

اما این روایت و نیز روایات مربوط به کمک های اغراق آمیز نعمان به بهرام در گرفتن تاج و تخت یا پرورش یافتن بهرام نزد او ناصحیح به نظر می رسد (تقی زاده مرجع بالا).

خورنسق در آغاز اسلام رو به ویرانی نهاد تا این که نخستین خلفای عباسی به تعمیر آن همت گماشتند و خود در آن سکنی گزیدند. اما مجدداً بی استفاده رها شد و در قرن ۱۴ م. دیگر ویرانه ای بیش نبود (Encycl. I. مرجع بالا).

شاعران جاهلی این قصر را فراوان ذکر کرده اند و آن را با قصر سدیر از

عجائب سی گانه جهان پنداشته اند (مثلاً «اعشی» دیوان ص ۲۱۹) متلمس و منخل یشکری و اسود بن یعفر در «النصرانیة» به ترتیب صفحات ۳۴۶ و ۴۲۳ و ۴۸۱.

دخدار

تلوح المشرفیة فی ذراه
ویجلو صفح دخدار قشيب
(النصرانیة ص ۴۵۱)

این کلمه را غالب لغت شناسان به نوعی پارچه گرانها معنی کرده اند (ادب- الکاتب ص ۳۸۰، المعرب ص ۱۴۱، لسان، قاموس، شفاء الغلیل ص ۱۲۴). برخی توضیح بیشتری داده آنرا «پارچه آستر دار» (لسان) یا «پارچه سیاه و سفید» (قاموس، برهان) نوشته اند، اما ادی شیر آنرا «ذو حسن و جمال» معنی کرده. نیز غالب فرهنگ های فوق اصل این کلمه را فارسی و مأخوذ از ترکیب «تخت دار» می دانند و تخت دار را به «ممسك التخت، یمسكه التخت» تفسیر می کنند. اما نمی دانیم که آیا چنین کلمه ای با چنین معنایی در زبان فارسی به کار رفته است یا نه. اگر این چنین کلمه ای در فارسی به کار نرفته باشد، باید پذیرفت که برهان آنرا - به عکس - از روی کلمه دخدار عربی و اشتقاق لغت شناسان ساخته است.

در هر حال اگر وجه اشتقاق کتب لغت درست باشد، دخدار باید از اصل پهلوی taxt (فرهنگ پهلوی، حاشیه معین بر برهان) و dār از dāstan ترکیب شده باشد. لکن تخت در این جا به معنی تخته پارچه استعمال شده.

کلمه دخدار جز در شعر عدی و شعری از ابو دواد ایادی در شعر جاهلی دیگری دیده نشد و در عصر اسلامی نیز آنرا در شعر کمیت می توان یافت (المعرب ص ۱۴۱، ادب الکاتب ص ۳۹۰). سپس استعمال آن بسیار کم شد تا سرانجام متروک گردید.

دین

نر قع دینانا بتمزیق دیننا
فلا دیننا بقی و لا ما نر قع
(النصرانیة ص ۴۷۰)

نمی توان گفت کلمه دین در عصر عدی بن زید مستقیماً از فارسی به عربی راه یافته است، زیرا در اکثر زبانهای سامی قدیم و جدید مانند اکدی، آرامی، عبری،

سریانی و عربی می‌توان آنرا یافت (رک به فرهنگ هزوارش‌های پهلوی ص ۴۶). در زبان پهلوی این کلمه یکی از هزوارش‌هاست و به صورت 'DYN (با تلفظ آرامی dīnā) نگاشته می‌شده و به صورت dēn قرائت می‌گردیده است. معذالك غالب خاور-شناسان و برخی لغت‌نویسان معاصر در شرق (مانند امام شوشتری «فرهنگ واژه‌های فارسی در عربی». نیز رک به «سواء السبیل» آرنولد) آنرا از يك زبان آریایی مأخوذ دانسته‌اند.

جفری آن را مأخوذ از اوستایی daēnā که خود از ایلامی dēn مشتق است می‌داند (Jeffery ص ۱۳۲). اما ویدن‌گرن در این که از اصل ایلامی مشتق باشد، با نظر او موافق نیست و خود به هم‌اصل بودن اوستایی daēnā و سانسکریت dhēnā اشاره می‌کند، اما اثبات آنرا به مقاله دکتر هارتمن (که تا آن تاریخ به چاپ نرسیده بود) احواله می‌دهد (Widengren ص ۱۸۶).

زمان

فتهادرن كذاك زماناً ثم موتن فكن قبورا
(النصرانية ص ۴۶۹)

این کلمه در زبانهای سامی با اندکی اختلاف در تلفظ رواج کامل دارد (رک به Télégdi شماره ۶۸ و فرهنگ هزوارش‌های پهلوی ص ۷۰). در فارسی باستان به صورت احتمالی *jamāna و در پهلوی به شکل zamān (هزوارش) به کار می‌رفته است. اما بی‌گمان کلمه عربی از زبانهای سامی اخذ شده نه مستقیماً از زبانهای فارسی.

سدیر

سرة حاله و كثرة ما يملك.....و البحر معرضاً والسدير
(النصرانية ص ۴۴۳)

پس از قصر خورنق، سدیر بزرگترین قصر حیره بوده است، به همین جهت شاعران جاهلی بارها از آن نام برده‌اند (متلمس و منخل یشکری و أسود بن یعفر در «النصرانية» به ترتیب صفحات ۳۴۶، ۴۲۳، ۴۸۱...). ظاهراً سدیر که در خارج شهر حیره واقع بوده، استحکامات و تجهیزات کاملی داشته است (Rothstein ص ۹۶) و پندارند آنرا منذر اول از برای یکی از ملوک عجم ساخته است (جمهره

ابن درید ج ۲ ص ۲۴۶).

لغت‌شناسان عرب همه آن را فارسی دانسته‌اند، اما برای بحث در اصل آن بیشتر به کلمه دیگری که به چند صورت در عربی رائج بوده است پرداخته‌اند. آن کلمه «سدلی» است که به ساختمان یا خیمه‌ای با سه قبه تودرتو اطلاق می‌شده. ابن درید شکل‌های سدلی و سادری را به همین معنی ذکر کرده است. دیگران سادلی و سدلی و سهدله را نیز بر آن افزوده‌اند (لسان). ابن قتیبه تنها سادلی را ذکر کرده می‌نویسد: «همان است که مردم سهدلی خوانند که معرب شد.» (ادب الکاتب ص ۳۳۲ و ۳۸۹). گویی در نظر او سهدلی کلمه‌ای فارسی و رایج میان مردمان عصر او بوده است. لغت‌شناسان این کلمه را که قرن‌ها در میان مسلمانان استعمال می‌شده (مثلاً رِک به «رسوم دارالخلافه» هلال صابی، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۴۶ ص ۱۳۴) اصل کلمه جاهلی سدیر دانسته‌اند. اما برخی دیگر که تبدیل سدلی را به سدیر مشکل می‌بینند اصل سهدیر را پیشنهاد می‌کنند. و دیر را به زبان فرسی و پهلوی به معنی قبه (گنبد) می‌پندارند (برهان، ادی شیر به تقلید از او).

به هر حال شاید بتوان پنداشت که سدیر قصری با سه قبه بوده است. نیز شاید اسلوب برخی ساختمانهای اسلامی که از يك ايوان در وسط و دواطاق در دو جانب تشکیل می‌شد و در عراق به حیری شهرت داشت از اسلوب سدیر تقلید شده باشد («محاضرات فی تاریخ العرب» تألیف صالح العلی، بغداد، ۱۹۵۵ ص ۶۴. نیز رِک به نظریات مصطفی جواد در مجله سومر، بغداد، ۱۹۶۹).

سراج

وسطه کالیراع اوسرج المجدل حیناً یخبو و حیناً ینیر
(النصرانیة ص ۴۵۵)

کلمه سراج چهار بار در قرآن و بارها در شعر جاهلی بکار رفته است. نویسندگان عرب همه کلمه سراج را کلمه عربی اصیلی می‌دانند (Jeffery ص ۱۶۶). اما «فرنکل» می‌نویسد که این کلمه ظاهراً مستقیماً از فارسی (چراغ) به عربی راه یافته، حال آنکه زبان آرامی مدتها پیش آنرا از فارسی اخذ کرده به صورت šrga (سریانی šrga) بکار می‌برده است. آنچه باعث می‌شود «فرنکل» به این نظر کاملاً ایمان نداشته

باشد این است که ملاحظه می‌کند «چ» فارسی در کلمهٔ عربی به «س» مبدل شده، حال آنکه «ج» هنگام معرب شدن به حرف دیگری غیر از «س» (بیشتر «ص» و «ش») تغییر می‌یابد (Fraenkel ص ۹۵).

این کلمه در پهلوی تورفان به صورت *šrag* و در (ترگوم‌ها) و «گمارای بابلی» و نیز مندائی (*šraga*) به کار رفته است (Télégi شماره ۱۲۹).

فردوس

ثمت أورثه الفردوس يعمرها و زوجه صنعة من ضلعه جعلها

(الحيوان ج ۴ ص ۱۹۸)

با این که کلمهٔ فردوس را در اشعار جاهلی (حدود ۱۵ دیوان بررسی شده) نیافته‌ایم و شعر منسوب به عدی را نیز جعلی می‌دانیم، به قطع می‌توانیم گفت این کلمه در پیش از اسلام رواج داشته است و زمانی که قرآن آنرا به کار برد (سورهٔ ۱۸ آیه ۱۰۷ و سورهٔ ۳۳ آیه ۱۱) برای اکثر اعراب قابل فهم بود.

ابن‌درید (جمهره) آنرا عربی و مأخوذ از فردسه (به معنی گشادگی) می‌داند. این نظر در دیگر کتابهای لغت نیز راه یافت (لسان و تاج). معذک غالب دانشمندان اسلام آن را «رومی» می‌پندارند که از يك نظر دور از حقیقت نیست.

این کلمه نخستین بار توسط گزنفون، هنگام شرح باغ‌ها و بستان‌های پادشاهان ایران در زبان یونانی بکار رفت و ممکن است به قول هوفمن (Fraenkel ص ۱۴۹)، مقالهٔ Macdonald در Encycl. I. ذیل firdaws، Télégi شماره ۱۰۸) شکل یونانی آن *paradeisos* مستقیماً به عربی راه یافته باشد. اما این نویسنده معتقد است که شکل جمع مکسر آن (فرادیس) به تلفظ یونانی شباهت بیشتری دارد و اساس تعریب بوده است. ولی جفری (Jeffery ص ۲۲۳) با این نظر موافق نیست، زیرا اولاً این واژه به زبان‌های دیگر سامی نیز راه یافته: اکادی *paradisu*، عبری *prds* (یا *paredes*)، آرامی *prdsā*، سریانی *prdisa* و *pwrdisa* (ر ک بخصوص به Télégi شماره ۱۰۸) و حتی در يك کتیبهٔ ثمودی (به قرائت لیتمن). از سوی دیگر هیچ‌یک از این واژه‌ها به معنی بهشت به کار نرفته‌اند (همه‌جا به معنی باغ است). تنها در زبان سریانی، تحت تأثیر مسیحیت، به معنای دینی بهشت آمده. به این جهت ممکن است کلمه از راه سریانی

به عربی رفته باشد.

کسری

این کسری، کسری الملوك انوشهر..... وان ام این قبله سابور
(النصرانیة ص ۴۵۶، الحماسة ص ۸۶)

خسرو نام دو تن از پادشاهان بزرگ ساسانی بوده است. اما اعراب شکل
معرب این کلمه را بر تمام پادشاهان «فارس» (البته در اغلب موارد بر «ساسانیان»)
اطلاق کرده اند و آنرا به آکاسره (که معروفترین جمع هاست)، و کسور و آکاسرو و کسارسه
جمع بسته اند (Huart در Encycl.I ذیل کلمه Khusraw).

خسرو در پهلوی husrūv (بمعنی نیک شهرت) و xu - srav و در (اوستا)
hu - sravah و در سانسکریت súshravas و در پازند xosrau آمده (معین در حاشیه
برهان، ذیل خسرو).

لجام

و ثبن لدى المثوبة ملجعات و صبحن العباد وهن شيب
(النصرانیة ص ۴۵۹)

أهبطه الركب يعيدني والجمه للنائبات بسير مجذم الا كم
(النصرانیة ص ۴۷۰)

این کلمه در زبان عربی رواج تمام داشته و دارد و در باب های مختلف، از
آن فعل و اسم فاعل و اسم مفعول و اسم مکان و مشتقات دیگر ساخته اند. غالب لغت
شناسان آنرا معرب از فارسی (لغام، لگام) نوشته اند (جمهره ج ۲ ص ۱۱۱ و لسان
که از قول سیبویه نقل کرده اند، معیار، المعرب ص ۳۰۰، ادی شیر، شفاء الغلیل ص
۲۳۲، سواء السبیل آرنولد...) و آنرا به ألجمة و لجم و لجم جمع بسته اند. این کلمه
از دیرباز در زبان حبشی استعمال شده: leg" ām (در ترجمه «کتاب مقدس») و این
شکل با تلفظ فارسی کاملاً منطبق است. به عکس کلمه آرامی lghma و lghma
که به معنی فك اعلی به کار رفته از شکل فارسی به دور است. در حال بعید نیست
که کلمه فارسی خود از آرامی اخذ شده باشد و سپس به عربی راه یافته باشد (Fraenkel
ص ۱۰۰).

مرزبان

بعد بنی تبع نخاورة
قد اطمئنت بها مرزبها
(النصرانية ص ۴۵۸)

یکی از مشهورترین کلمات فارسی که در عصر ساسانی به زبان عربی راه یافته کلمه مرزبان (جمع: مراذبه و مرزب. اما شکل دوم نادر است) است، زیرا سرداران بسیار متعددی در سراسر مرز عربستان و حتی در یمن با این عنوان فرماندهی دسته‌های سپاهیان ساسانی را به عهده داشتند.

این کلمه خود مرکب است از مرز + بان (پسوند حفاظت) و در پهلوی به صورت marzpān (در کارنامه) marzōpān, marjpān (نیبرگ ص ۱۴۷. رک به Encycl. I. ذیل مرزبان حاشیه دکتر معین در برهان) و marčpān (Nēldeke ص ۴۴۶ و ۴۵۰ و نیز Justi ص ۱۷۹) آمده است.

این کلمه قبل از دوران ساسانی دیده نشده، بنابراین شکلهای سریانی marzbānā و آرامی marzabānā و آرامی marz(a)van (Encycl. I.) باید از پهلوی اخذ شده باشد.

مسک

زانهن الشفوف ينضحن
بالمسک و عیش مفائق و حریر
(النصرانية ص ۴۵۵)

رفعها من بنی لدی قزع المزن و تندى مسکا محاربها
(النصرانية ص ۴۵۷)

ينفح من أردانك المسك والهندي والغار ولبنى قفوص
(النصرانية ص ۴۷۰)

كأن ريح المسك فى كأسها
إذا مزجناها بماء السما
(النصرانية ص ۴۷۱)

این کلمه نزد شاعران جاهلی شهرتی بسزا داشته است. Siddiqi (ص ۸۵) به شواهد جاهلی بسیار متعددی اشاره کرده و ما آنرا بارها نزد غالب شاعران جاهلی یافته ایم.

مسك كه در اصل كلمه‌اي سانسكريت = muska است، ممكن است مستقيماً از راه پهلوي musk (مثلاً ر ك به «درخت آسوريك»، چاپ دكتر نوایی، ص ۷۱) به عربي راه يافته باشد. اگرچه شكلهاي مختلف اين كلمه مانند آرامي musq سرياني muska و يوناني mosxos (Jeffery ص ۲۶۴) نيز ممكن است صورت misk (به كسر ميم) را در عربي ايجاد كنند.

برخي مسك را همان «المشوم» عربي دانسته‌اند (شفاء الغليل ص ۲۳۹) و از آنجا كه اين كلمه در قرآن نيز وارد شده (سوره ۸۳ آيه ۲۶) گروهی از دانشمندان اسلامي با اصل «عجمي» بودن آن موافق نيستند (ر ك به حاشيه المغرب ص ۳۲۵) و كوشيده‌اند ريشه عربي خالصي براي آن پيدا كنند. مثلاً شيخ طوسي (البيان ج ۱۰ ص ۳۰۳) آن را از ريشه مسك مشتق مي‌داند كه عقیده‌اي عجيب است.

۶- ملاحظاتى درباره برخى كلمات در ديوان عدی

«تولب» (النصرانية ص ۴۵۵)

در شعر عدی به معنی بچه روباه به كار رفته. در كتب لغت غالباً آن را به بچه خر يا بچه گورخر معنی کرده‌اند. تشابهی كه میان اين كلمه و كلمه توله فارسی و tarūk پهلوي موجود است جای تأمل دارد.

«د ف» (النصرانية ص ۴۵۵)

اين كلمه را كه برخي (ادی شیر، امام شوشتری) فارسی می‌دانند، در حقیقت آرامي است (Fraenkel ص ۲۸۴)

«دلو» (النصرانية ص ۴۴۴)

برای اصل آرامي اين كلمه كه گاه فارسی دانسته شده ر ك به Fraenkel ص

۶۳ و ۷۲.

«دهر» (النصرانية ص ۴۶۹)

برخي از دوستان دانشمند معتقداند كه اين كلمه از زبان‌های باستانی ايراني به زبان‌های سامی راه يافته.

«غار» (النصرانية ص ۴۷۰ و ۴۷۳)

دكتر «معین» (حاشیه برهان) به برخي شكل‌های اين كلمه در زبان‌های سامی

اشاره کرده است. و نیز بعضی از لغت نویسان آن را فارسی دانسته اند (رك به ادى شیر).
«قبة» (النصرانية ص ۴۶۹)

هنوز بر ما معلوم نشده است که آیا کلمه قبه می تواند با گنبذ فارسی هم اصل باشد یا نه. قبه خود در زبان های سامی (حتی به صورت اسم خاص در کتیبه های ثمودی) به کار رفته است. دانشمندان اسلامی که می دیدند گنبذ فارسی در عربی به صورت گنبذ در آمده دیگر در اندیشه پیوند دادن قبه به آن نبوده اند.
هیكل (النصرانية ص ۴۵۳)

برخی اصل این کلمه را که بی تردید غیر عربی است در زبان سومری جستجو کرده اند. کلمه سومری e - gal که به معنی خانه بزرگ و معبد است در زبان اکادی به صورت ekallum در آمده است و پس از گذشتن از زبان آرامی، در زبان عربی به هیكل که هنوز به معنی معبد استعمال می شود مبدل گردیده است (رك به

Fleisch: Introd. à l'étude des langues sémitiques, Paris, 1947. P. 40.

برای احتراز از تکرار و اشتباه و طولانی کردن حواشی، به منابع کار خود در داخل متن اشاره کرده ایم. مشخصات کتاب هائی را که مکرراً - و تنها با ذکر عنوان کتاب یا نام مؤلف - مورد استفاده قرار گرفته است، ذیلاً نقل می کنیم. از ذکر کتاب های معروفی چون لسان العرب و قاموس... خودداری شده است:

این قتیبه: ادب الکاتب... مصر، چاپ چهارم، ۱۹۶۳.

ادی شیر: الألفاظ الفارسیة المعربة. بیروت، ۱۹۰۸.

اعشى: دیوان الأعشى الكبير، تحقیق محمد حسین، مصر، تاریخ مقدمه ۱۹۵۰.

بحتری: کتاب الحماسة، تحقیق شیخو. بدون محل چاپ و تاریخ.

برهان (محمد حسین بن خلف تبریزی): برهان قاطع، تحقیق معین. تهران،

۱۳۳۰ - ۱۳۴۲.

بهار (مهرداد): واژه نامه بندهشن، تهران، ۱۳۴۵.

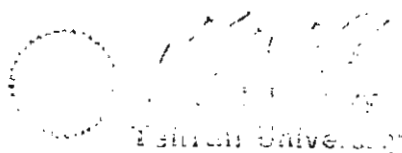
جوالیقی: المغرب من الکلام الأعجمی... تهران (افست)، ۱۹۶۶.

خفاجی: شفاء الغلیل فی ما فی کلام العرب من الدخیل، قاهره، بدون تاریخ.

دمیری: حیاة الحیوان الکبری. مصر، ۱۹۵۶.

- سيوطي: الاتقان في علوم القرآن. قاهره، ١٣٦٨ هـ.
 شيخو: شعراء النصرانية قبل الاسلام. بيروت، ١٩٦٧.
 علي (دكتور جواد): المفصل في تاريخ العرب. بيروت، ١٩٦٨ ←.
 فره وشی (بهرام): فرهنگ پهلوی. تهران، ١٣٤٦.
 مشکور (محمد جواد): فرهنگ هزوارش های پهلوی. تهران، ١٣٤٦.

- Ecyclopédie de l' Islam. Nouvelle éd. Leyde/Paris, 1960 →
 Fraenkel: Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen. Hildesheim.
 1962.
 Jeffery: The Foreign Vocabulary of the Qurān. Baroda, 1938.
 Nöldeke: Geschichte der Perser und Araber... Berlin, 1879.
 Rothstein: Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira. Hildesheim 1969.
 Siddiqi: Studien über die Persischen Fremdwörter im klassischen
 Arabisch. Göttingen, 1919.
 Télégdi: Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen
 talmudique, dans JA, 1935. p. 177 →
 Widengren: Muhammad, the Apostle of God and his Ascension.
 Uppsala, 1955.



themselves in Mîr Findiriskî's writings, as well as in the stories told about him¹.

In India he must have settled at Patna, where Âdhar Kayvân and his disciples had already established themselves. Early in this period of his life Mîr Findiriskî acquainted himself with Hindu philosophical thought; and though he may have read the literature in translations, the glossary and the marginal notes he wrote on Nizâm ud-Dîn's translation of the *Laghû-Yoga-vâsishtha* suggest that he had some knowledge of Sanskrit. This Vedantic philosophical work must have been of especial interest to him; since, in a short poem which is quoted in several manuscripts of the *Jûg Basbast* (*Yoga-vâsishtha*) of Nizâm ud-Dîn, he compares it with the Kur'ân, saying,

These words are, in the world, like water,
Pure and wisdom increasing, even as the Kur'ân.
Except the Kur'ân and the «traditions»,
No one has sayings of this kind.
The ignorant man who hears these words,
Or sees this subtle way of expression,
Will adhere only to its external form.
Thus, he is making a fool of himself.²

This verse, though of no poetical value, gives a clear picture of the conflict which existed between the orthodox formalists and the liberal mystics as to the polarity of their attitudes towards the religion of the Hindus.

1— Cf. E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1959, vol. IV., pp. 257-8; *Dabistân-e Madhâhib*, Cawnpore, 1904, p. 55.

پاک و دانش فزای چون قرآن	همچو آبست این سخن بجهان
نیست کس را بدین نمط گفتار	چون زقرآن گذشتی و اخبار
یا بدید این لطیف طرز بیان	جاعلی کوشنید این سخنان
زانکه برریش خویش می خندد	جز بصورت بدو نیبوند

and several others. It is interesting to note that this type of philosophical outlook is also dominant in the writings of Fayḍī, Mīr Fındiriskī and Dārā Shikūh — the three great Muslim admirers of the *Yoga-vāsishtha*.

IV- Mīr Fındiriskī and The *Yoga-vāsishtha*

It is not known why and exactly when Mīr Fındiriskī¹ went to India. Certainly he did not do so to gain fame and fortune, as a number of his contemporaries did. Before he left his homeland he was already a well-known philosopher and was highly respected by Shāh Aḥbās I. Students came to him from remote parts of the country, and Sadr ud-Dīn Shīrāzī (the philosopher who is regarded as the greatest thinker of the Islamic world after Ghazzālī) was one amongst others who had come to Isfahan to attend his lectures.

Mīr's name has been mentioned among those of the disciples of Ādhar Kayvān², who, early in the 17th century, followed their teacher to India; but there is no direct evidence in Mīr's writings to his affiliation with this group, and none of the Ādhar Kayvānī writings has been attributed to him; though certain similarities of ideas may be pointed out between Mīr's famous *Kasīda* and some of the writings of Ādhar Kayvān's disciples. On the other hand, from what he has done on Hīndu philosophy, from the depth of his knowledge in this area, and from the admiration he has for the *Yoga-vāsishtha*, we may safely infer that he left his school at Isfahan and went to India for no other reason than to learn about the religious ideas of the Hindus and to take part in the intellectual movement that was going on in India since Akbar's time. In fact, the religious situation in Iran during the Safawid period was not at all compatible with the extremely liberal, non-conformist and universalistic tendencies which manifest

1— d. 1640-1 A.D./1050 A.H.

2— the leader of a heretical Zoroastrian sect who left Shīrāz and settled at Patna in early years of the 17th century.

on Nizâm ud-Dîn's translation.¹

- 6— A very short version of the *Yoga-vâsishtha* entitled *Minhâj ul-Hakâ'ik* has been noticed by Etche in the *Cat. of Pers. MSS in Ind. Off. Lib.*, Vol. I, 1971b.
- 7— In the year 1656 another translation of the *Laghu-yoga-vâsishtha* was made by Dârâ Shikûh's order. According to the introduction of the translation, Dârâ Shikûh had met Vasishtha and Râmâ in a vision, and Vasishtha had told Râmâ that the latter and Dârâ were brothers, because both of them were striving after truth. Then Râmâ had embraced him, and Vasishtha had given some sweets to Râmâ which he shared with Dârâ. After this vision Dârâ Shikûh decided that the *Yoga-vâsishtha* should be re-translated; because he thought that the works previously done did not reveal all the subtleties of ideas that the original composition contained.²

Very few of the other Hindu religious writings which were known to Muslim intelligentsia received so much appreciation and popularity as the *Yoga-vâsishtha* literature. This is, I think, not only because the free and poetical style of these writings makes their philosophical content more easily understandable, but also because of the similarities which exist between the *Advaita* philosophy of the *Yoga-vâsishtha* and the monistic trend of thought which is sometimes prominent in the writings of certain Sufi thinkers and poets such as Ibn al-'Arabî, Jalâl ud-Dîn Rûmî, Nûr ud-Dîn Jâmî

1— This work is similar to, and — contrary to the views of B. J. Hasrat and H. Etche — not identical with the translation made at the instance of Dârâ Shikûh (No. 7 below). Cf. Hasrat, *op. cit.*, p. 234, and Bodleian Cat., No. 1328.

2— Cf. *Cat. of Pers. MSS in the Ind. Off. Lib.*, Nos., 1158, 1355, 1859; *Cat. of the Pers. MSS in the Lib. of the Univ. of Cambridge*, No. XXXV, folios 38a-167a; This translation was lithographed in Kawnpore in 1883. Recently the text has been edited and published by Dr. Tara Chand and Dr. S. A. H. Abidî, Aligarh University, 1968.

was the crown prince¹.

- 2—Faydî's *Shârik ul-Ma'rifat* is mainly based on the Yoga-vâsishtha literature (see above). This work was lithographed in India in the year 1877.

- 3—Mîr Findiriskî glossed the Persian *Laghū-yoga-vâsishtha*, wrote marginal notes on it, made a *muntakhab* (Selection) of it, and in a poem compared it with the Kur'ân² (This poem will be quoted below).

At a later time an unknown hand added Persian Sûfî poems to Mîr Findiriskî's *Muntakhab-e Jug*. Most of these additions are verses of highly monistic nature made by Fânî of Isfahân, who left India and settled in Isfahan, and died there in 1222 A. H. (1805-6 A. D.).

- 4—A Persian translation of the *Yoga-vâsishtha-sâra* was made for Jahângîr Shâh by Sufî Sharîf Qutbjahânî, entitled *Tuhfa ye Majlis yâ Atwâr dâr Hâl-e Asrâr*. This work is divided into 10 *taurîs*, after the 10 *prakaranas* of the *Yoga-vâsishtha-sâra*.³ (The *Yoga-vâsishtha* is in 6 *prakaranas*.)

- 5—There is a copy of a short version of the *Yoga-vâsishtha* in the Bodleian Library, Oxford (*Cat.* No. 1328), which is entitled simply *Tarjuma-ye Jûg*. This work seems to be based

1—Cf. *Cat. of Pers. MSS in the British Museum*, Vol. I, 61a; *Cat. of Pers. MSS in Ind. Off. Lib.*, Vol. I, 1971; *Cat. of the Lib. of Astân-e Quds* (Mashhad, Iran), Vol. IV, 339 & 400; *Bibliothèque de l'Univ. de Teheran*, Vol. III, Part I, 443; *Cat. of Majlis Lib.* (Tehran), No. 651; There are several other copies of this work in the library of the Faculty of Arts & Letters, Univ. of Tehran, in the Library of Madrasa-ye Sepah Sâlâr (Teheran), in the Punjab Public Library and in the library of the Punjab University.

2—*Cat. of Majlis Lib.*, (Teheran), No. 640/17; *Bibliothèque de l'Univ. de Teheran* (Collection de Mishkât), No. 528.

3—Cf. *Catalogue of Pers. MSS. in the Brit. Mus.*, Vol. III, p. 1034 b, No. X. This work was lithographed at Lucknow in 1887.

not only to philosophical minded scholars, but to the laity as well. A few abridged versions of it and several commentaries made upon it, as well as upon its summaries, have come down to us; moreover, a number of the so called minor Upanishads are, in various degrees of dependence, based on it¹.

The *Yoga-vâsishtha* itself was never translated into Persian; but, during the 16th and 17th centuries, abridgements of it were rendered into Persian by different scholars. Besides, Faydî's *Shârik ul-Ma'rifat* (The Rising Sun of Wisdom) is mainly based on it, and Mîr Findiriskî's *Muntakhab-e Jûg* (Selections on Yoga) consists of passages from Nizâm ud-Dîn Pânipatî's translation of the *Laghu-yoga-vâsishtha*. This translation, as we shall see, was also glossed by Mîr Findiriskî.

The manuscripts of these translations are scattered all over the world; and, before they are carefully studied, nothing definite can be said about their identity, their quality, and their value. However, the following data point out that the *Yoga-vâsishtha* literature received considerable attention not only from Hindu Sanskrit scholars, but also from a large number of Muslim liberal thinkers and intellectuals.

- 1— The *Laghu-yoga-vâsishtha* (an abridgement of the whole work, made by Abhinanda of Kashmîr² in the 9th century) was translated into Persian by Nizâm ud-Dîn Pânipatî for Sultan Salîm Jahângîr in late 16th century, while Jahângîr

1— Cf. B. L. Atreya, *op. cit.*, pp. 49–40, and pp. 41–56.

2— *Ibid.*, p. 28; Dasgupta, *op. cit.*, p. 232.

Bikrama Jit Hasrat (*op. cit.*, p. 234), Etche (*Cat. Ind. Off.* Vol. I, No. 1971) and Rieu (*Cat. British Museum*, Vol. I, p. 61a) are wrong in thinking that Pandit Anandan, or Behandan, made a Persian translation of the *Yoga-vâsishtha*. Both these names are mis-spellings of the name of the above mentioned Abhinanda of the 9th century, who made the *Laghu-yoga-vâsishtha*. The name is clearly Abhinandan in the MS. of Majlis Library, No. 651, fol. 1.

ings about Hindu religious thought are so numerous that one cannot possibly deal with all of them in the limited space of a short paper. Therefore we shall content ourselves with a brief study of the Yoga-vâsishtha literature in the Persian language; especially because, as we shall see, it has been of particular interest to the Muslim learned society of India.

The *Yoga-vâsishtha*, which is also called the *Mabâ Râmâyana*, *Ârsha Râmâyana*, or *Vâsishtha Râmâyana*, is an extensive philosophical work in more than 23,000 *shlokas*, and contains six books, or *prakaranas*. Dasgupta thinks that it was composed about A.D. 700 or 807, and B. L. Atreya dates it between the 5th and the 7th centuries¹. The work is, in fact, a long dialogue between the sage Vasishtha and the prince Râmâ Chandra (the eldest son of king Dasharatha,) and consists of 55 stories by means of which the sage illustrates his teachings to his royal disciple. As for his approach to philosophical questions such as the nature of the world, the supreme reality, the soul, the ultimate goal of man and the way of its realization, the author of the *Yoga-vâsishtha* represents the same trends of thought which were systematized as *Advaita Vedânta* and of which Gaudapâda and Śankara were major exponents. His style is free and highly poetical, and as Dasgupta describes it,

Almost every verse is full of the finest poetical imagery; the choice of words is exceedingly pleasing to the ear, and they often produce the effect of interesting us more by their poetical value than by the extremely idealistic thought which they are intended to convey.²

On account of these qualities, and because of being a poetical expression of the *Advaita Vedânta* philosophy in the narrative style of the *Purânas*, the *Yoga-vâsishtha* has been of great interest

1— Dasgupta, S. N., *A History of Indian Philosophy*, II p.232; Atreya, B. L., *The Philosophy of the Yoga-vâsishtha*, p.27.

2— Dasgupta, *op. cit.*, p. 231.

... The worshippers of Dattātreyā or the incarnation of the Hindu trinity, often clothed their god in the garb of a Muhammad Faqir. This same influence was at work with greater effect on the popular mind in Mahārāshtra, where preachers, both Brahmans and non-Brahmans, were calling the people to identify Rāmā with *Rabīm*, ensure their freedom from the bonds of formal ritualism and caste distinctions, and unite in common love of man and faith in God¹

During the last centuries of Muslim rule in India, this strong tendency was at work, not only on the popular level and in the form of devotional worship, but also among a large number of the educated members and philosophical minded scholars of both groups.

Many people of different ranks and vocations, who were concerned with the Hindu-Muslim problem in India, sought to bridge the gap by emphasizing the mystical aspects of Islam and Hinduism, and to effect an approximation between the two faiths on this ground. Among the names that may be mentioned in this connection are those of kings and princes such as Sultān Zayū ul-Ābidīn of Kashmīr, Akbar Shāh and Dārā Shikūh; thinkers and scholars such as, Fayḍī Abu 'l-Faḍl and Mīr Findiriskī; and saints and religious leaders such as Kabīr, Nāmdev, Dādū and Bābā Lāl Dās. The movement, in its various forms, and in spite of the severe opposition of orthodox leadership, continued to be, at least until the tragic death of Dārā Shikūh, successful and productive. What would its future be if Dārā Shikūh had won? What would its relationship be with Hinduism and with Islamic orthodoxy? What effects would it have on the social and political life of India? These most tantalizing questions in world history will remain eternally open.

III- Yoga-vāsishtha Literature in Persian

Persian translations of Hindu literature and Persian writ—

1- *Rise of the Maratha Power*, pp. 50-51, quoted by Tara Chand, in *Influence of Islam on Indian Culture*, p. 221.

Mingling of the Two Oceans) is an attempt towards bringing about a synthesis between the conceptual schemes of Sufism and Hindu mysticism.

Mysticism had, in fact, always been a common ground on which Hindus and Muslims met, not only with tolerance, but also with understanding. The following passage from Atindranath Bose's article in *The Cultural Heritage of India* may elucidate this point:

Then Islam knocked on the western gates of India; and the Sufis, inspired by the Islamic idea of equality, came as the torch-bearers of a liberal folk philosophy.... Their spirit was free from those superstitions and rigidities which caused stagnation among the classical Indian and Islamic schools. Against the sterility of the orthodox systems, the new popular appeals awakened a fresh spiritual fervour and let loose great creative power which so long lay dormant. A new philosophy grew up based on the material of human values. It trusted in the latent divinity of the human soul, in the universality of love, and in the dynamic power of emotion. It released powerful spiritual energy hitherto pent up by social barriers among the dumb millions of the soil Sind and Bengal were the last nurseries of this syncretizing popular philosophy. In Sind, the gateway which introduced Islam and Sufism into India, a Hindu *murshid* or a Muslim *guru* was not at all extraordinary. The songs of Sufi mystics – Bedil and Bekas, Rohal and Qutb, and Šah Abdul Latif – were till lately song by Sindhis of all communities. Till lately, before religious fanaticism worked its havoc in India, Hindus and Muslims used to congregate at the tombs of these popular saints and sing in chorus, keeping all-night vigils.¹

Ranade also writes in this connection:

1— Vol. III, pp. 460–462.

scholars, were not regarded by their Hindu readers as something alien to their faith. Anquetil Duperron, who translated Dârâ Shikûh's Persian version of the Upanishads into Latin and published it in the year 1801, would not ignore the opinion of the pandits and educated Hindus and, in spite of their disapproval, introduce his work to the world as *Theologica et Philosophia Indica*. It is not at all unreasonable to believe that Râmmohan Roy was one amongst a large number of educated Hindus who read their Upanishads in Persian.

These writings should not be regarded simply as fragments of past history of Hindu-Muslim relationship. They have a living value, and manifest an existing human situation which constitutes a part of the history of our age. These translations are, in fact, the meeting-place of two different world-views, two distinct spheres of language and thought, each trying to know, understand, and explain the other. It is here that the dialogue between Islam and Hinduism actually takes place.

II- Hindu and Muslim Mysticism: a common ground for understanding.

In comparing these Persian Hindu writings with the original Sanskrit texts one is surprised by the abundance of Sûfi terms and concepts in them; though the translators seem to have tried to leave major Hindu terms untranslated. But a more careful comparative study will show that most of these foreign terms, if taken in their purely mystical sense¹, are in substantial harmony with the spirit of the original context. This has been shown by Mîr Findiriskî in his *Selections on Yoga* (the title given to his selections from the *Yoga-vâsishta*); Dârâ Shikûh's *Majma'-ul Bahrain* (*The*

1— Sufi poets are never tired of making bitter remarks about the literal mindedness of orthodox leaders who, according to the Sufi viewpoint, are blind to the deeper meanings of religious dogmas and practices. Cf. Mîr Findiriskî's poem in praise of the *Yoga-vâsishta* quoted below.

point of view, they do not represent the faith of the people. Muslims, similarly, ignore them because they are dealing with the religion of the Hindus. Western students of Islam do not feel that a Persian translation of, for example, the *Gîtâ* lies within their domain. Students of Hinduism, likewise, do not find it profitable to refer to a Persian *Mahâbbârata* or *Râmâyana* while good editions of the texts and more reliable Western translations are available to them.

They may be right; but the important point is that the value of these writings lies beyond these considerations. These translations may be inaccurate in many cases, and may fail occasionally to do justice to Hindu faith; but as a whole they are accurate and faithful in revealing, at least on the intellectual level, the attitude of a number of educated Muslims towards Hinduism, and their understanding of Hindu beliefs and ideals. To study the nature of Hindu-Muslim dialogue, I think, one cannot find more reliable sources.

It must be borne in mind, however, that this situation is a recent one. Even during the 18th and early 19th centuries, while Persian still held its high status as the language of culture in India, these translations received a great deal of attention from the educated members of both groups. The number of texts which were translated — and some of them more than once or twice — and the large number of copies which were made of each of them by Hindu and Muslim copists point to the extensive spread of these Persian Hindu writings amongst the educated people of India — Hindus and Muslims. It should be noted that this literature, as Dârâ-Shikûh and Nizâm ud-Dîn Pânîpatî have acknowledged,¹ was mainly the product of the co-operation of Hindu pandits with Muslim scholars.

The obvious fact is that these Persian Hindu writings which were produced and widely read and copied by Hindu and Muslim

4. Dârâ Shikûh in the preface of *Sirr-e Akbar*, and Nizâm ud-Dîn in the introduction to his transl. of the *Laghu-Yoga-vâsishtha*.

studies in Western languages². This is, in the first place, due to the fact that Dârâ Shikûh, besides being a distinguished scholar and writer, was one of the most important political figures of Mughal India, and that his literary activities were parts of — and in full harmony with — his political aspirations; and, secondly, because his translations of the Upanishads, which were introduced to the West as early as 1801, have been of prime historical importance as the first writings which brought a direct knowledge of Hindu thought to the Western world and made a deep life-long impression on the mind of no less a philosopher than Schopenhauer; though, of course, the place of the Upanishads in the history of Hindu philosophy and the intrinsic value of Dârâ Shikûh's translations have by no means been less important factors.

The reason why these Persian Hindu writings have remained neglected is not far to seek. Hindus are not interested in them because they are written by Muslims, and, therefore, from the Hindu

→

into French of *Mukâlima-ye Bâbâ Lâl o Dârâ Shikûh*, written down by Dârâ Shikûh's Hindu secretary, Chandar Bhân Brahman; M. Mahfûz ul-Haq's edition of *Majma'-ul-Bahrain* (*The Mingling of the Two Oceans*), Bib. Ind. 1929; M. R. Jalâlî-e Nâ'inî's edition of *Majma'-ul Bahrain*, in *Muntakhabât-e Âthâr*, Tehran, 1335/1956; Tara Chand and Jalâlî-e Nâ'inî's edition of *Sirr-e Akbar* (the Persian translation of 50 Upanishads), Tehran, 1961.

2— Anquetil Duperron's Latin translation of *Sirr-e Akbar* (*Oupnek'hat, id est Segretum Tegendum...*) Strassburg, 1801–2; Mischal Franz, *Des Oupnek'hat* (German translation of Duperron's Latin version), Dresden, Heinrich, 1882; C. Huart and L. Massignon, see note 1.

3— E. g., C. Huart et L. Massignon, *art. cit.*; M. Mahfûz ul-Haq, *op. cit.*, Introduction; Roma Chaudhuri *A Critical Study of Dârâ-Shikûh's Samudra Sangama*, 2 vols, Calcutta, 1954; Tara Chand, « Dârâ Shikûh and the Upanishads » *Islamic Culture*, 1843; Bikrama Jit Hasrat, *Dârâ Shikûh, Life and Works*, Calcutta, 1953; Erhard Cöbel-Gross, *Sirr-i akbar, Die persische Upanishadenübersetzung des Mogulprinzen Dârâ Šukoh*, Marburg, 1962. This work contains a German transl. of Dârâ Shikûh's Persian *Prashnopanishad*.

Fathullah Mujtabai

Persian Translations of Hindu Religious Literature

1- Persian-Hindu Writings and Their Relevance

The mass of literature produced by Muslim writers about Hindu religious thought and practice, in spite of its significance for the students of comparative religion and for those who are interested in Hindu-Muslim cultural and religious inter-relations, has not received the attention it deserves.

Hundreds of Manuscripts of these writings are lying on library shelves, both in the East and in the West, and are referred to, almost exclusively, by library cataloguers. Those who have written about medieval India, about the cultural history of this period, or about the lives and works of Mughal kings or princes, have satisfied themselves with merely mentioning the library titles and numbers of some of these works, without any direct reference to them.

The only exception to this general statement is what has been done on Dârâ Shikoh's works of this *genre*, of which there are critical editions¹ as well as translations² and brief or fragmentary

1— E. g., C. Huart et L. Massignon, «Entre le prince imperial Dârâ Shikûh et l'ascete Hindu Bâbâ Lâl Dâss», *Journal Asiatique*, Tome ccix, No. ii, p. 284^{req}. This is a critical edition and translation

Anmerkungen :

*— von **G. D. Davary** sind die persischen und arabischen Passagen beigebracht worden.

1— **V. Minorsky** : *Vis u Rāmīn* = *Iranica*, Teheran 1964, pp. 151-199, insbes. p. 154 f.—**J. Ryppe** : *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, p. 177 ff.

2— **W. Henning** : *Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente*=ZII 9, 1933, p. 213, Z. 28. —**A. Ghilain** : *Essai sur la langue parthe*, Louvain 1939, p. 49.

3— **F. W. K. Müller** : *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, II., Berlin 1904, p. 52, Note 1.

4— **C. Saemann** : *Manichäische Studien*, St. Petersburg 1908, p. 56.

5— Im parthischen Hymnus *Angad Rōšnān VII* (ed. M. Boyce: *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, Oxford 1954, p. 154) liest man z. B. in Ste. 3 *ʔsʔ b tw gyʔ nʔ wd frʔ c cʔ mʔ b* 'come step forth', und in Str. 6 *msʔ wrʔ sʔ b . . . mʔ syʔ b pd mrnynʔ rʔ m* 'come yet nearer...lie not in the dwelling of death. Soll man hier wirklich nicht mit einer Bedeutung 'Stehe auf, Komm herauf' rechnen?

6— **G. Klingenschmitt** : *Avestisch āsnaoiti*=MSS 28, 1970, pp. 71-73.

'Die Bevölkerung von Ireq sagt, daß sich (Khorāsān) von Rai bis zur Anfangsstelle der Sonne erstrecke, und andere sind der Meinung, daß Khorāsān vom Gebirgsland Holwān bis zur Anfangsstelle der Sonne reiche....'

*Matla*² *aš-šams* 'Aufgangsstelle der Sonne' ist praktisch eine Interpretation des Namens Khorāsān. Dessen ist sich allerdings Abū al-Fidā nicht bewusst. Er selbst kennt nur die von ihm anschliessend zitierten Etymologien *Khorāsān* = 'Sonnenplatz' und *Khorāsān* 'geniesse in Leichtigkeit'. von diesen entscheidet er sich für die erste, obwohl sie kaum besser ist als die zweite. Letztere macht wieder vom Anklang des Namens an pers. *āšān* 'leicht, angenehm' Gebrauch. In dieser Form sie sicher falsch. Sie könnte jedoch eine Spur von verdrehter Richtigkeit haben, wenn pers. *āšān* 'leicht' ebenso wie der Name Khorāsān selbst und wie so viele andere persische Wörter parthischer Herkunft wäre und wenn es ursprünglich 'aufsteigend' bedeutet haben sollte.

Die Bedeutung 'heraufkommen, aufgehen' von parth. *āš-* und bal. *āš-* kann ihren Ursprung nicht in **ā-isa-* haben, sondern sie muss aus einer anderen Quelle kommen. Es bietet sich Verbindung mit aw. *āš²naoiti/āšnaoiti* 'kommt herauf' an, das insbesondere zur Bezeichnung des morgendlichen Heraufkommens des Gottes Mithra über die (östlichen) Berge verwendet wird. **G. Klingenschmitt** hat dieses verbum kürzlich behandelt und mit dem Namen *Khorāsān* verknüpft, ohne allerdings dessen Beziehung zu parth. bal. *āš-* wie auch seine Bildungsgleichheit mit seinen Opposita *hwrnfr²n* usw. zu diskutieren⁶. Natürlich kann die Entwicklung von parth. bal. *āš-* aus dem von **Klingenschmitt** für das Uriraische erschlossenen Präsens **ā-sanu-* (Wurzel *san+ā*) nicht geradlinig verlaufen sein. Das anzunehmen ist aber auch nicht nötig, denn die kontamination mit **ā-isa-* hat ohne Zweifel die lautgesetzliche Entwicklung gestört.

'kommen' behauptet, die dann auch von **Ghilain** übernommen wurde². Sie wird jetzt durch die Angabe des Gorgānī bestätigt. Freilich kann die von **Andreas** stammende und durch die beiden genannten Gelehrten vertretene Herleitung des parth. $\bar{a}_r$ - aus der iranischen Wurzel $\langle ans/nas \rangle$ 'erreichen' allein schon aus Gründen der Verschiedenheit der Bedeutung nicht zutreffen. Es ist wahrscheinlicher, daß parth. $\bar{a}_r$ - 'kommen' gemeinsam mit khwar. $\bar{a}_r$ - 'kommen' und sogd. $\bar{e}_r$ - 'kommen' aus $*\bar{a}-isa-$ (Wurzel $i+\bar{a}$) entstanden ist. Das präteritum all dieser drei Verben wird nämlich durch Suppletion mit Nachkommen von $*\bar{a}-gata-$ (Wurzel $gam+\bar{a}$) gebildet.

Es ist aber kaum zu bezweifeln, daß dem parth. $\bar{a}_r$ -gegen Hennings Ansicht doch auch zugleich die Bedeutung 'heraufkommen, aufgehen' zukommt, die ihm **F. W. K. Müller** zugelegt hatte. Müllers Schlüsselstelle war M4aIR5f $\text{?Syd gy? n? n ?w ?ym n? w rwsn}$ 'steiget herauf, o Seelen, zu diesem lichten Schiff', verglichen mit dem lateinischen $\langle animae ascendunt ad lucidas naves \rangle$ 'die Seelen steigen herauf zu den lichten Schiffen' bei Augustinus, *De natura boni* 44³. **Salemann** fand die Bedeutung 'aufsteigen, aufgehen' bestätigt durch die als Isoglossen mit dem Parthischen bemerkenswerten Baluchi-Entsprechungen $\bar{a}_r$ - (Inf. $\bar{a}_r sag$) 'aufgehen (von Gestirnen)' und ,ōšā.ān 'aufgehende Sonn, Sonnenaufgang'⁴. Eine weitere Bestätigung der Doppelbedeutung 'kommen' und 'aufgehen' von parth. $\bar{a}_r$ - ergibt sich aus den Opposita von parth. hwr? s? n und mp. xwr? s? n 'Osten' (letzteres aus dem parthischen ins Mittelpersische übernommen). In der Bedeutung 'westen' finden wir zwar mp. xwrpr? n 'fortgehende Sonne' aber parth. hwrnfr? n 'untergehende Sonne'⁵.

Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang auch die Angaben von Abū al-Fidā, *kitāb taqwīm al-buldān*, p. 441 **Reinaud-de Slane**, über die Grenzen von Khorāsān:

و اهل العراق يقولون انها من الرى الى مطلع الشمس وبعضهم يقول خراسان
من جبل حلوان الى مطلع الشمس ومعناه خراسم للشمس واسان موضع الشيء و
مكانه وقيل معنى خراسان كل بالرماية والاول اصح.

neupersischen wörtern *Khordan* 'nehmen' und *āsān* 'leicht' ist hier natürlich nur eines der bei den persischen Dichtern üblichen wortspiele. Ernst zu nehmen ist dagegen die Angabe, *Khōrāsān* sei ein wort des Pahlavi und bedeute soviel wie *Khōrāyān* 'kommende Sonne'. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß das Verbum *ās-*, dem hier die Bedeutung 'kommen' beigelegt wird, keineswegs mittelpersisch ist, wie man aus der Bezeichnung 'Pahlavi' zunächst schliessen möchte. Vielmehr ist es parthisch. Und auch von dem in 107, 24 genannten Pahlaviwort *rām*, dem die Bedeutung von neupersisch *Khoš* zugeschrieben wird, kann man zumindest sagen, daß auch es nicht mittelpersisch ist.

Das ist vielleicht für die Beurteilung der Vorgeschichte von *Wīs u Rāmīn* nicht unwichtig. Der Terminus Pahlavi erscheint nämlich auch in VII 33, wo von der älteren Vorlage des Gorgani gesagt wird:

ولیکن پهلوی باشد زبانش نداند هرکه برخواند بیانش

«Aber ihre Sprache ist Pahlavi,
nicht alle die sie lesen, verstehen ihren Sinn.»

Diese Stelle und ihr kontext ist vielfach diskutiert worden. Dabei ging es hauptsächlich um die Frage, ob Gorgānī unmittelbar aus der Pahlavi-Vorlage geschöpft habe, oder ob ihm bereits eine persische Übersetzung des Pahlavi-Originals zur verfügung gestanden habe. Dabei hat man allzu selbstverständlich angenommen, daß mit Pahlavi das übliche Mittelpersische der zoroastrischen Bücher gemeint sei.¹ An der Etymologie des Gorgānī zeigt sich nun, daß die Sprache der sogenannten Pahlavi-Vorlage aller Wahrscheinlichkeit nach parthisch war. Das schließt die Möglichkeit nicht aus, daß der Text trotzdem in der zoroastrischen Buchschrift niedergeschrieben war. Für solche Praxis haben wir wenigstens ein deutliches Beispiel, nämlich den zoroastrischen Text *Draxt - i Asūrkē*, der starke parthische Färbung aufweist.

Für das parthische Verbum *ās-*, hat **Henning** die Bedeutung

Der Name Khorasan

Von Helmut Humbach und Gholam D. Davary
(Universität Mainz, Bundesrepublik Deutschland)

Das 48. kapitel der aus parthischen Erzählungen hervor-
gegangenen Romanze *Wiš u Rāmīn* des Fakhr ad-Dīn Gorgani
beginnt mit einer Etymologie des Namens des Landes *khōrāsān*,
welche besonderer Beachtung wert ist:

دروباش و جهان را می خور آسان	خوشا جایا برو بوم خراسان
خراسان آن بود کزوی خور آسد	زبان پهلوی هر کاو شناسد
عراق و پارس را خور زو بر آید	خور آسد پهلوی باشد خور آید
کجا ازوی خور آید سوی ایران	خوراسان را بود معنی خور آیان

«welch schöne Gegend ist des Land Khorāsān,

Wohne in ihm und genieße die welt in Leichtigkeit (*āṣān*).
Für jeden der die Pahlavi-Sprache kennt,

ist *khōrāṣān* der platz woher die Sonne kommt (*khōr āṣān*).
-Pahlavi Khor āsad ist soviel wie 'die Sonne kommt' (*khōr āyad*),.

Nach Irāq und Pārs begibt sich die Sonne von dort.

Khōr-āṣān bedeutet soviel wie 'kommende Sonne' (*khōr-āyān*).

die Gegend, aus welcher die Sonne (*Khōr*) nach Iran kommt
(*āyad*).»

Die etymologische verknüpfung des Namens *Khōrāṣān* mit den

translation for preparation of his Gujarati translation of the Vidēvdāt about the middle of the last century.

Further, regarding VENDIDAT SADE, Anquetil notes (*Ibid.* page II) :

“Le Manuacrit présente trois fortes de characters; le Zand, pour le Texte; le Pehlvi, pour le chiffres et les etc. et Samskretan, pour le ceremonies.”

It appears in this case ‘le Samskretan’ does not refer to the Sanskrit version of Vidēvdāt (as I suggested in my said article), but evidently it refers to the ritual directions in Sanskrit given in the manuscript of Vidēvdāt Sade mentioned by Anquetil.

possession of Dr. M. B. Davar. This manuscript is now in No. R 404 in the K. R. Cama Oriental Institute, Bombay. This manuscript contains Avesta-Pahlavi Vidēvdāt L-IX, and gives Gujarati translation in a novel script of Vidēvdāt L-V. 6, 8, and some Sanskrit fragments. In connection with this manuscript Unvala notes (page 43):

“Moreover, the manuscript has the Sanskrit version of Vd. V.48 (fol. 202r.), of Vd. VIII.79–80 (fol. 370v.–fol. 371r.), of Vd. IX. 1–19 (fol. 393v.–405r.), and Vd. IX.32 (fol. 416r.).”

Confirmation of the Statements Made by Anquetil and by Bengalee

The existence of the Sanskrit fragment, mentioned above, confirms the statement made by Anquetil about Sanskrit version of Vidēvdāt L-VI, also the statement made by Bengalee about Sanskrit version of Vidēvdāt L-IX. Further, it may be concluded that Sanskrit version of Vidēvdāt VII-IX must have been done in the later half of the 18th century or in the first half of the 19th century.

Ritual Prescription in the Sanskrit Version

The extant fragment of Sanskrit version of the Vidēvdāt contains ritual prescription which are not found in the Pahlavi version. It is, perhaps, for this reason that Anquetil remarks (*Ibid.* page iv):

“Il n’était resté que la Traduction Samskretane des six premiers *Fargards* faite sur le Pahlavi.”

In connection with these ritual direction in the Sanskrit fragment, Unvala remarks (*Indo-Iranian Studies*, page 254):

“A peculiar feature of this fragment is long ritualistic glosses, which can only be understood with the help of the Gujarati translation of the Vidēvdāt by Aspandiarji Framji, Bombay 1842.”

This shows that Aspandiarji Framji must have used Sanskrit

translation of the vendidad, at the library of Destur Cursetji, at Surat. It contains the Zend text along with the Pahlavi and Sanskrit translation of Vend. 8. 79, 80, and 9. 1-4 (in the edition of Westergard). The very same fragment is also with Destur Hoshangji. I made everywhere the most searching enquiries on the supposed Sanscrit translation of the Vendidad, which enables me to positively state that no more ever has been made than the fragment mentioned."

These words show that Haug had frequently heard about Sanskrit translation of the Videvdat, but he had not seen it. He found at Poona and also at Surat only the fragments thereof.

Fragment of Sanskrit Version of the Videvdat Published by J. M. Unvala

In 1925 J. M. Unvala¹ brought to light for the first time in recent yaers, a fragment of the Sanskrit version of the Vidēvdāt. Unvala found this fragment in Codd. Iran. XXX of the University of Copenhagen. As Unvala notes, the fragment contains Avesta text of Vidēvdāt VIII. 79-80 and IX. 1-18 (first three sentences only), with Pahlavi and Sanskrit versions thereof. This was an important discovery, because existence of a Sanskrit version of the Vidēvdāt was unknown in recent years.

Some Other Fragments of Sanskrit Videvdot

Unvala² has described a manuscript of Vidēvdāt formerly in

1—"A Fragment of the Sanskrit version of the Vidēvdāt" by J. M. Unvala, in *Indo-Iranian Studies*, London-Leipzig 1925. See also "On the Sanskrit version of the Videvdat" by H. K. Mirza, in *K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, Bombay 1969.

2—"A Unique Manuscript of the Videvdat" by J. M. Unvala, in *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. XXIX, part I, 1954, page 42-50 with 8 plates.

Sanskrit Videvdat I-VI Mentioned

by Anquetil

Anquetil Duperron¹, who studied in India for about 3 years (1758-1761), makes the following statement :

“La Traductidn samskretanne des six premiers Fargards du Vendidad existe, à ce que l'on croit, dans l'Inde;...”

Since a Sanskrit version of the first six chapters of the Vidēvdāt was in existence in India about the middle of the 18th century; and Anquetil must have seen it and must have used this Sanskrit version in the preparation of his Zend-Avesta.

Sanskrit Videvdat I-IX Known in the Last Century

It is interesting to note in this connection that S. S. Bangalee in his Gujarati book (published in 1858) on Zoroastrian scriptures and languages (pages 46, 176) informs us that the Sanskrit version of the first nine chapters of the Vidēvdāt was in existence in his time.

Sanskrit Fragments of Videvdat Noticed

by Martin Haug

While in India, Martin Haug had undertaken a tour of the towns of Gujarat particularly in search of Avesta, Pahlavi, and Sanskrit manuscripts. This tour was undertaken in 1863-1864, and a short account of this tour is published in a booklet². At page 5 of this booklet Haug states :

“I found a small fragment of the much-talked-of Sanskrit

1— *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre*, Tome premier Seconde part, Paris 1771, page 262.

2— *Account of a Tour in Gujarat, undertaken in the cold season of 1863-64, in a Search for Zend, Pahlavi, and Sanskrit Manuscripts*, by M. Haug.

See also “Martin Haug in Poona” by Götz von Selle, in *Oriental Studies*, London 1968, page 425, note 1.

Anquetil Duperron on the Sanskrit Version of the Videvdāt

By H. K. Mirza

In or about the twelfth century and thereafter, the Avesta-Pahlavi Yasna (I-LVII), the Khordeh Avesta, and some other Pahlavi texts were translated into Sanskrit in India. Besides this, some slokas and some treatises on Zoroastrian subjects were composed in Sanskrit. The celebrated Sanskrit translator was Mobad Neryosangha son of Dhavala, who flourished about the twelfth century in India. Besides Neryosangha, there were other Sanskritists : Ako Adhyaru, Dinidas Bahman, and Mobad Chanda.

F. Spiegel¹ edited Sanskrit version of the Yasna, and later S. D. Bharucha² edited Sanskrit version of the Yasna and the Khordeh Avesta, and all other available Parsi Sanskrit texts. But a Sanskrit version of Vidēvdāt was not known to be in existence in recent years. Neither Spiegel nor Bharucha, neither Geldner (the editor of the Avesta) nor any other scholar had even hinted in recent years that a Sanskrit version of the Vidēvdāt (whole or in part) was ever in existence.

1— *Neriosangh's Sanskrit Übersetzung des Yasna*, von F. Spiegel, Leipzig, 1861.

2— *Collected Sanskrit Writings of the Pârsis*, Parts I and II, edited by S. D. Bharuche, Bombay 1906, 1910.

elsewhere, or did not have sufficient time at their disposal to devote to this noble venture; nonetheless, they fully endorsed our enterprise. Some of them, however, did us the favour to accept our request and to send in their contributions. We are most grateful to them for this kind gesture of theirs.

We are quite aware of the fact that this effort of ours, which is a brief illustration of Duperron's devotedness and labour is not all that we Iranians would have wished to present to the world in appreciation of his services to Iran and Iranian culture; yet, it may serve as a gratitude.

In Memory of Anquetil Duperron

The year 1971 has marked the bicentenary of the first publication of the translation of Avesta in a foreign language — French — by the most famous scholar and orientalist — Anquetil Duperron.

Translation of Avesta in a living language of the west had been a most significant event in the field of Iranology; because it drew, to a considerable extent, the attention of the Western Orientalists, philosophers and scholars, towards Iran and Iranian culture. Thus the Iranologists and the people of Iran feel heavily indebted to Anquetil Duperron for this valuable contribution.

In order to repay at least a part of this debt, the Irân-Bâstan Cultural Society had in view, last year, to hold a function in honour and memory of this devoted friend of Iran, and also to bring out a publication in his name; but unfortunately this could not be realised, because the year 1971 had been declared in Iran as the Year of Cyrus the Great, and all scholars who could count, were fully engaged in preparing for this grand scale celebration. Thus the publication of this volume was delayed by a year.

We had appealed to a number of Iranian scholars and foreign Iranologists to send us their contributions which could further enrich the columns of this memorial; but, unfortunately, most of them could not do so, because they were either already committed

ANQUETIL DUPERRON

Bicentenary Memorial Volume

